ФИЛИП ШАФФ

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

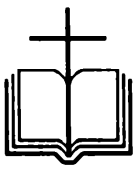


I

Апостольское христианство

1 — 100 г. по Р.Х.

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ



HISTORY
of the
CHRISTIAN
CHURCH

Philip Schaff

Christianus sum. Christiani nihil
a me alienum puto

VOLUME I

APOSTOLIC CHRISTIANITY

A.D. 1 – 100

WM. B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY

GRAND RAPIDS MICHIGAN

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

Филип Шафф

Christianus sum. Christiani nihil
a me alienum puto

ТОМ I

АПОСТОЛЬСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

1 – 100 г. по Р. Х.

«БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»
Санкт-Петербург
2010

HISTORY
OF THE
CHRISTIAN
CHURCH

Copyright 1910
by CHARLES SCRIBNER'S SONS

Photolithoprinted by
Eerdmans Printing Company
Grand Rapids, Michigan, U.S.A.
ISBN 0-8028-8047-9
Reprinted, February 1994

Издание 2-е

Перевод: Розет Д. А.

Редактирование и верстка: Цыганков Ю. А.
Редактирование: Ахматова Е. М.
Подготовка карт: Кравченко О. С.
Дизайн обложки: Молчанов А. Ю.
При оформлении обложки использована
картина Эль Греко «Апостолы Петр и Павел».

Заказы на книгу, а также все замечания и пожелания
просим направлять по адресу:
196233, Санкт-Петербург, а/я 237
Христианское общество «Библия для всех»,
издательский отдел
Тел. (812) 542-86-61
Эл. почта: bfe@mail.wplus.net
Интернет: http://www.bible.org.ru

Охраняется законодательством об авторском праве. Никакая часть этой книги не может копироваться и публиковаться никакими средствами (печатными, фотографическими, электронными, звукозаписывающими и пр.) без предварительного письменного разрешения издательства.

© Русское издание, перевод, оформление, «Библия для всех», 2007

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ, ПЕРЕРАБОТАННОМУ АНГЛИЙСКОМУ ИЗДАНИЮ 1890 ГОДА

Неизменный спрос, которым пользуется «История христианской церкви», налагает на меня благодарную обязанность не позволять ей отстать от времени. Таким образом, я подверг этот и другие тома (особенно второй) еще одной переработке и максимально обновил список литературы, в чем читатель может удостовериться, бросив взгляд на страницы 2, 35, 45, 51-53, 193, 411, 484, 569, 570 и т. д. данного издания. Все изменения были внесены путем сокращения и сжатия текста, чтобы не увеличивать объем книги. В настоящее время второй том издается в пятый раз, и другие тома вскоре последуют за ним.

Эта переработка текста будет последней. Если при моей жизни потребуется внести еще какие-нибудь поправки, я добавлю их в виде отдельного приложения.

Я чувствую себя в большом долгу перед читающей публикой, и это дает мне силы улучшать свою книгу. Интерес к церковной истории в наших богословских учебных заведениях и среди нового поколения ученых неуклонно растет и обещает принести хорошие плоды на ниве нашей общей христианской веры.

Автор
Нью-Йорк, январь 1890 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕРАБОТАННОМУ ИЗДАНИЮ

Представляя на суд общественности новое издание своей «Церковной истории», я более чем когда-либо чувствую трудность и ответственность задачи, которая вполне достойна того, чтобы посвятить ей время и силы всей жизни, и которая уже сама по себе является великой наградой. Подлинный историк христианства еще не родился. Но как бы далек я ни был от собственного идеала, я сделал все, что в моих силах, и буду рад, если мои старания вдохновят других на создание лучшего и более долговечного труда.

Историю следует писать на основе первоисточников, созданных и друзьями, и врагами, в духе истины и любви, *sine ira et studio*, «без злобы к кому бы то ни было и с любовью ко всем», ясным, свежим, энергичным стилем, руководствуясь притчами-близнецами о горчичном зерне и закваске, как книгу жизни для наставления, исправления, воодушевления, как лучшее изложение и защиту христианской веры. Для великого и любезного Неандера, «отца церковной истории», — сначала бесхитростного израильтянина, уповавшего на Мессию, затем платоника, жаждавшего воплощения своего идеала праведности, и, наконец, христианина умом и сердцем — такая история стала делом жизни, но, прежде чем он успел добраться до Реформации, его труд оборвала болезнь, и он сказал своей преданной сестре: «Ханнхен, я устал; пойдем домой; спокойной ночи!» И с этими словами заснул спокойно, как ребенок, чтобы проснуться в стране, где все исторические проблемы уже разрешены.

Вернувшись к излюбленным изысканиям своей юности после долгого перерыва, вызванного сменой профессиональных обязанностей и литературными трудами, прежде чем продолжить историю до более близких к нам времен, я счел необходимым тщательно переработать первый том, чтобы привести его в соответствие с нынешним состоянием научных исследований. Мы живем в беспокойную, полную событий эпоху открытий, критики и переустройства. В течение тридцати лет, что минули с тех пор, как моя «История апостольской Церкви» вышла в свет отдельной книгой, в этой области шла непрестанная деятельность — и не только в Германии, этой великой лаборатории критических исследований, но и во всех других протестантских странах. Почти каждую пядь земли атаковали и отстаивали с такой эрудицией, проницательностью и с таким мастерством, какие прежде никогда не применялись для разрешения исторических проблем.

В процессе переработки первый том увеличился в объеме более чем в два раза и вылился в два тома. Первый охватывает апостольское, а второй — послеапостольское, или доникейское христианство. Первый том по объему превышает мою отдельную «Историю апостольской церкви» и, в отличие от нее, посвящен богословию и литературе, тогда как в Истории апостольской церкви речь идет о миссионерской деятельности и духовной жизни того периода. Я старательно избегал повторений и редко заглядывал в первое издание. По двум вопросам я изменил свое мнение — по поводу римского заключения Павла (факт которого я склонен признать ради пастырских посланий) и по поводу датировки Откровения (которое я теперь отношу — как и большинство современных критиков — к 68 или 69 г., а не к 95 г., как раньше).[1]

Я хочу выразить глубокую признательность своему другу, д-ру Эзре Абботу — ученому, который обладает редкой эрудицией и дотошностью в мельчайших вопросах, — за его любезную и ценную помощь в виде вычитки гранок и внесения поправок.

Второй том, столь же тщательно переработанный и отчасти переписанный, лежит в издательстве; третий нуждается в нескольких изменениях. Работа над двумя новыми томами, один из которых посвящен истории средневекового христианства, а другой — Реформации (до Вестфальского договора и Вестминстерской ассамблеи 1648 г.), идет уже давно.

Пусть мой труд в теперешнем переработанном виде найдет столь же благожелательного и снисходительного читателя, как и его первое издание. В эту эпоху скептицизма я превыше всего стремлюсь закрепить непоколебимое историческое основание христианства и его победу над миром.

Филип Шафф
Богословская семинария Союза,
Нью-Йорк, октябрь 1882 г.

---

[1] Моя «История апостольской церкви» (которая соотносится с «Историей христианской церкви» таким же образом, как и «История основания и обучения христианской церкви апостолами» Неандера — с его «Общей историей христианской религии и церкви») выходила на немецком языке в Мерсерсбурге, штат Пенсильвания, в 1851 г., а потом, в переработанном виде, — в Лейпциге в 1854 г.; в английском переводе, сделанном покойным д-ром Йоменсом, — в Нью-Йорке в 1853 г., в Эдинбурге в 1854 г. (в двух томах), и с тех пор еще несколько раз, без изменений. Если будет потребность в новом издании, я намереваюсь внести в него несколько исправлений, уже сделанных в рукописи, — особенно в Общее введение, которое занимает 134 страницы. Первый том моей «Церковной истории» (с 1 по 311 г. по Р. Х.) был впервые издан в Нью-Йорке в 1858 г. (и на немецком языке в Лейпциге в 1867 г.); однако, начав переработку текста, я изъял книгу из продажи. Апостольской эпохе посвящены лишь 140 из 535 страниц этого тома.

ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Вдохновленный благосклонным приемом, оказанным моей «Истории апостольской церкви», ныне я предлагаю вниманию общественности историю первой церкви от Рождества Христова до правления Константина в виде независимого и законченного труда и в то же время как первый том общей истории христианства, которую я надеюсь с Божьей помощи довести до наших дней.

Церковь первых трех столетий, то есть доникейской эпохи, представляет особенный интерес для христиан всех конфессий, и ее очень часто рассматривали отдельно — Евсевий, Мосгейм, Мильман, Кей, Баур, Гагенбах и другие выдающиеся историки. Церковь того времени была дочерью апостольского христианства, которое представляло собой первую и, несомненно, самую важную главу в истории церкви и было общей матерью католицизма и протестантизма, хотя и существенно отличалось от них обоих. В церкви первых трех столетий мы видим первозданную простоту и чистоту, она не запятнана связью со светскими властями, но, вместе с тем, в ней уже присутствуют основополагающие формы ереси и разложения, которые время от времени вновь открываются под новыми именами и с новых сторон, однако в соответствии с господствующим провидением Божьим служат на благо истины и праведности. Это героическая эпоха в истории церкви; она раскрывает перед нами величественное зрелище нашей святой религии, ведущей интеллектуальную и нравственную битву со сплавом предрассудков, политики и мудрости древнего иудаизма и язычества, растущую, несмотря на гонения, побеждающую в смерти и рождающую посреди тяжелейших испытаний те принципы и институты, которые и поныне, уже в более развитой форме, управляют основной частью христианского мира.

Я ни в коей мере не стремлюсь приуменьшить заслуги своих многочисленных предшественников и считаю себя глубоко обязанным некоторым из них, но у меня есть причины надеяться, что эта новая попытка исторической реконструкции древнего христианства восполнит пробелы в нашей богословской литературе и хорошо зарекомендует себя — как благодаря своему духу и методологии, так и благодаря тому, что, наряду с собственными трудами автора, она представляет почтенному вниманию ученых самые последние достижения немецких и английских исследователей. Не служа интересам каких-либо сект, я строго придерживался обязанностей свидетеля: говорить правду, только правду и ничего, кроме правды; но при этом всегда помнить, что у истории есть не только тело, но и душа и что господствующие идеи и основополагающие принципы должны быть представлены в не меньшей степени, чем внешние факты и даты. Церковная история, сквозь страницы которой не сияет жизнь Христа, в лучшем случае способна показать нам лишь храм — величественный и впечатляющий снаружи, но пустой и пугающий изнутри; мумию — возможно, застывшую в молитвенной позе и увешанную регалиями, но обветшавшую и неопрятную: такая история не стоит того, чтобы ее писать или читать. Пусть мертвые погребают своих мертвецов; мы же предпочитаем жить среди живых и вести летопись бессмертных деяний Христа, совершенных в Его народе и руками Его народа, но не задерживать взор на внешней шелухе, пустячных происшествиях и временных подмостках истории и

не придавать слишком большого значения сатане и его дьявольскому отродью, чьи дела Христос пришел разрушить.

Рассказ об апостольском периоде, божественно-человеческом основании всего здания истории или неиссякаемом источнике непрерывного потока Церкви, в этой работе по необходимости краток и не имеет целью превзойти мою более объемную монографию. Тем не менее он представляет собой не просто краткое изложение последней, и предмет раскрывается в нем отчасти по-новому. Что же касается истории второго периода, которой посвящена большая часть настоящего тома, я широко использовал новые, недавно опубликованные источники информации, такие как сирийские и армянские тексты Игнатия и, в особенности, «Обличение всех ересей» Ипполита. Смелая и глубокая критика современных немецких историков в адрес апостольской и послеапостольской литературы — пусть даже их выводы зачастую спорны и несостоятельны — все-таки сослужила нам добрую службу тем, что устранила старые предрассудки, представила многое в новом свете и способствовала возникновению всестороннего и систематизированного представления о жизни и постепенном росте древнего христианства с его уникальными чертами, как роднившими, так и отличавшими его от предшествующей эпохи апостолов и последующих систем католицизма и протестантизма.

И ныне я предаю эту книгу в руки великого Главы Церкви с молитвой о том, чтобы с Его благословения она помогла поддержать правильное представление о Его Небесном Царстве на земле и изложить историю этого Царства в виде книги жизни, кладези мудрости и благочестия и самой надежной проверки обетования, которое Он дал Своему народу: «...и се, Я с вами во все дни до скончания века».

Ф. Ш.
Богословская семинария,
Мерсерсбург, Пенсильвания
8 ноября 1858 г.

ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ

C. Sagittarius: *Introductio in historiam ecclesiasticam*. Jen. 1694.
F. Walch: *Grundsätze der zur K. Gesch. nöthigen Vorbereitungslehren u. Bücherkenntnisse*. 3d ed. Giessen, 1793.
Flügge: *Einleitung in das Studium u. die Liter. der K. G.* Gött. 1801.
John G. Dowling: *An Introduction to the Critical Study of Ecclesiastical History, attempted in an account of the progress, and a short notice of the sources of the history of the Church*. London, 1838.
Möhler (католик): *Einleitung in die K. G.* 1839 («Verm. Schriften», ed. Döllinger, II. 261 sqq.).
Kliefoth: *Einleitung in die Dogmengeschichte*. Parchim & Ludwigslust, 1839.
Philip Schaff: *What is Church History? A Vindication of the Idea of Historical Development*. Philad. 1846.
H. B. Smith: *Nature and Worth of the Science of Church History*. Andover, 1851.
E. P. Humphrey: *Inaugural Address, delivered at the Danville Theol. Seminary*. Cincinnati, 1854.
R. Turnbull: *Christ in History; or, the Central Power among Men*. Bost. 1854, 2d ed. 1860.
W. G. T. Shedd: *Lectures on the Philosophy of History*. Andover, Mass., 1856.
R. D. Hitchcock: *The True Idea and Uses of Church History*. N. York, 1856.
C. Bunsen: *Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung*. Bd. I. Leipz. 1857. (Erstes Buch. Allg. Einleit. p. 1-134.) Engl. Transl.: *God in History*. By S. Winkworth. Lond. 1868. 3 vols.
A. P. Stanley: *Three Introductory Lectures on the Study of Eccles. History*. Lond. 1857. (Также включена в его книгу *History of the Eastern Church*, 1861.)
Goldwin Smith: *Lectures on the Study of History, delivered in Oxford*, 1859-'61. Oxf. and Lond. (republished in N. York) 1866.
J. Gust. Droysen: *Grundriss der Historik*. Leipz. 1868; new ed. 1882.
C. de Smedt (католик): *Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam*. Gandavi (Ghent), 1876 (533 pp.).
E. A. Freeman: *The Methods of Historical Study*. Lond. 1886.
O. Lorenz: *Geschichtswissenschaft*. Berlin, 1886.
Jos. Nirschl (католик): *Propädeutik der Kirchengeschichte*. Mainz, 1888 (352 pp.).
E. Bernheim: *Lehrbuch der historischen Methode. Mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zum Studium der Geschichte*. Leipzig, 1889.
Edward Bratke: *Wegweiser zur Quellen- und Literaturkunde der Kirchengeschichte*. Gotha, 1890 (282 pp.).
Относительно философии истории в целом, см. работы Herder (*Ideen zur Philosophie der Gesch. der Menschheit*), Fred. Schlegel, Hegel (1840, transl. by Sibree, 1870), Hermann (1870), Rocholl (1878), Flint (*The Philosophy of History in Europe*. Edinb., 1874, etc.), Lotze (*Mikrokosmus*, bk. viith; 4th ed. 1884; Eng. transl. by Elizabeth Hamilton and E. E. C. Jones, 1885, 3d ed. 1888). Философия *церковной истории* — это пробел, который необходимо восполнить. Гердер и Лоце подходят к ней ближе всего.
Более полное введение см. Schaff: *History of the Apostolic Church; with a General Introduction to Gh. H.* (N. York, 1853), pp. 1-134.

§ 1. *Природа церковной истории*

У истории есть две стороны, божественная и человеческая. Для Бога история представляет собой Его откровение во времени (подобно тому как творение — это Его откровение в пространстве) и последовательное раскрытие Его бесконечно мудрого, справедливого и милосердного плана, направленного к Его славе и вечному счастью человечества. Для человека история представляет собой биографию рода человеческого и постепенное развитие (как нормальное, так и ненормальное) всех его физических, интеллектуальных и нравственных способностей,

которое в конце концов завершится всеобщим судом с его вечными наградами и карами. В идее всемирной истории заложена христианская идея единства Бога, а также единства и общей участи человечества, которая не была известна в Древней Греции и Древнем Риме. Любое представление об истории, которое упускает из виду или недооценивает божественный фактор, начинает с деизма и последовательно скатывается в атеизм; противоположной же точке зрения, которая упускает из виду свободную волю человека, а также его нравственные обязательства и вину, присущи фатализм и пантеизм.

От воли человеческой мы можем отделить волю сатанинскую, которая возникает в истории человечества как третья сила. Во время искушения Адама в раю, во время искушения Христа в пустыне и в каждой великой эпохе сатана появляется как противник Бога, стремящийся расстроить план искупления и пришествие Христова Царства и использующий для своих замыслов слабых и порочных людей. Но в конце концов он всегда бывает побежден высшей мудростью Бога.

Главная нынешняя и окончательная цель всемирной истории — Царство Божье, построенное Иисусом Христом. Это самый величественный и всеобъемлющий общественный институт в мире — столь же обширный, как человечество, и столь же продолжительный, как вечность. Все прочие институты служат средством для его создания, и в его интересах совершается управление всем миром. Это не какая-то идея, пришедшая Богу на ум в последний момент, и не какое-то позднейшее изменение в плане творения, но это предвечный, самый главный Его замысел, начало, середина и конец всех Его путей и дел. Первый Адам — это прообраз второго Адама; творение ожидает искупления как решения своих проблем. Светская история, которая не только не господствует над священной историей, но и сама подчиняется ей, должна прямо или косвенно содействовать достижению ее целей и может быть осмыслена полностью лишь в свете христианской истины и плана спасения. Отец, направляющий ход истории мира, «привлекает к Сыну», властвующему над историей Церкви, а Сын ведет обратно к Отцу, «да будет Бог всё во всём». «...Всё, — говорит апостол Павел, — что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — всё Им [Христом] и для Него создано; и Он есть прежде всего, и всё Им стоит. И Он есть глава тела Церкви; Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всём первенство» (Кол. 1:16-18). «Евангелие, — говорит Иоганн фон Мюллер, подводя окончательный итог своей жизни, отданной изучению истории, — это исполнение всех надежд, совершенство всякой философии, истолкование всех неожиданных перемен, ключ ко всем кажущимся противоречиям материального и нравственного мира; оно — жизнь, оно — бессмертие».

История церкви — это возникновение и развитие Царства Небесного на земле ради славы Бога и спасения мира. Она начинается с сотворения Адама и с обещания о Сокрушителе змея — потеря невинного рая была смягчена надеждой будущего искупления от проклятия греха. История Церкви продолжается через приготовительные откровения во времена патриархов, Моисея и пророков и достигает непосредственного предтечи Мессии, указавшего своим ученикам на Агнца Божьего, Который берет на Себя грех мира. Но эта часть истории была только вступлением. Ее истинное начало — воплощение Вечного Слова, Которое обитало среди нас и явило Свою славу, славу как Единородного от Отца, полного благодати и истины; и рядом с ним — чудо первой Пятидесятницы, когда Церковь заняла свое место как христианская организация, наполненная Духом про-

славленного Искупителя и получившая поручение обратить все народы. Иисус Христос, Богочеловек и Спаситель мира, — это Создатель нового творения, Душа и Глава Церкви, которая есть Его Тело и Невеста. В Его личности и делах заключены вся полнота Божества и обновленного человечества, весь план искупления и ключ ко всей истории — от сотворения человека по образу Божьему до воскресения тела к жизни вечной.

Таково объективное представление о церковной истории.

В субъективном же смысле слова, если думать о ней как о богословской науке и богословском искусстве, церковная история представляет собой верное и жизненное описание происхождения и развития этого Небесного Царства. Она ставит перед собой цель воспроизвести в мыслях и воплотить в словах внешнее и внутренне развитие церкви вплоть до нынешнего времени. Это непрерывный комментарий к притчам-близнецам Господа о горчичном зерне и закваске. Церковная история наглядно показывает, как христианство распространяется по миру, как оно пронизывает, преображает и освящает отдельных людей, а также все сферы и институты общественной жизни. Таким образом, она охватывает не только внешнее состояние христианского мира, но и, в еще большей степени, его внутренние переживания, его религиозную жизнь, его умственную и нравственную деятельность, его конфликты с безбожным миром, его скорби и страдания, его радости и его победы над грехом и заблуждениями. Она хранит память о делах тех героев веры, «которые верою побеждали царства, творили правду, получали обетования, заграждали уста львов, угашали силу огня, избегали острия меча, укреплялись от немощи, были крепки на войне, прогоняли полки чужих».

Начиная с Иисуса Христа, с Его явления во плоти, непрерывный поток божественного света и жизни струился, струится и будет струиться, разливаясь все шире и шире по пустоши нашего падшего рода; и все поистине великое, благое и святое в анналах церковной истории в конечном итоге объясняется побуждением Его Духа. Он является маховиком развития этого мира. Но Он продолжает трудиться над миром через грешных и подверженных ошибкам людей, которые — хотя они и несут ответственность за все свои поступки, поскольку действуют сознательно и свободно, — должны вольно или невольно служить великой цели Бога. Как Христос во дни плоти Своей перенес ненависть, насмешки и распятие, так и Его Церковь подвергается нападкам и гонениям сил тьмы. Таким образом, история христианства включает в себя и историю антихриста. Наряду с бесконечной цепочкой деяний спасительной силы и проявлений божественной истины и святости, она также раскрывает пугающие масштабы разложения и заблуждения. Воинствующая Церковь по самой своей природе должна постоянно сражаться с миром, плотью и сатаной — как вне, так и внутри себя. Ибо как Иуда находился среди апостолов, так и «человек греха» находится в храме Божьем; и как сам Петр отрекся от Господа — хотя впоследствии он горько плакал и вновь обрел свое святое призвание, — так и многие ученики во все века отрекаются от Него своими словами и делами.

Но, с другой стороны, церковная история показывает, что Бог всегда сильнее сатаны и что Его Царство света посрамляет царство тьмы. Лев из колена Иудина сокрушил голову змея. Вместе с распятием Христа Его воскресение тоже всякий раз заново повторяется в истории Его Церкви на земле. Ни дня не проходило без свидетельства того, что Его присутствие и Его власть устраивают все по изволению Его святой воли. Ибо Ему дана вся власть на небе и на земле ради блага Его народа, и со Своего небесного трона Он правит даже Своими врагами. Непогре-

шимое слово обетования, подкрепленное опытом, дает нам уверенность в том, что все растление, все ереси и расколы должны под водительством божественной мудрости и любви служить к истине, святости и миру до тех пор, пока во время последнего суда Христос не положит врагов к Своим ногам и не будет безраздельно править жезлом праведности и мира, а Его Церковь не осознает свою сущность и участь как «полноты Наполняющего все во всем».

Тогда и сама история в ее нынешнем виде, как развитие, полное борьбы и перемен, уступит место совершенству, и поток времени закончит свой бег в океане вечности, но это безвременье будет высшей формой жизни и действия в Боге и для Бога.

§ 2. *Подразделения церковной истории*

Царство Христово, с точки зрения его устройства и цели, столь же всеобъемлюще, как и человечество. Его можно поистине назвать кафолическим[2] или вселенским, оно создано для всех народов и времен, для всех душевных сил и всех общественных классов и приведено в соответствие с ними. Оно вдыхает в разум, сердце и волю высшую, сверхъестественную жизнь и освящает для святых целей семью, государство, науку, искусство и коммерцию до тех пор, пока Бог не становится «всем во всём». Даже человеческое тело и все видимое творение, которое стенает в ожидании освобождения от рабства тлению к свободе славы детей Божьих, будет участвовать в этом всеобщем преобразовании; ибо мы ждем воскресения плоти и новой земли, на которой обитает правда. Однако мы не должны отождествлять Царство Божье с видимой церковью или церквями, которые представляют собой лишь временные, в большей или меньшей степени неполноценные учреждения и организации, в то время как само Царство — гораздо более обширное понятие, и оно пребывает вовеки.

Соответственно, в церковной истории есть разделы, соответствующие различным сферам светской истории и земной жизни. К числу основных разделов относятся:

I. История миссионерской деятельности, или распространения христианства среди необращенных народов, как варварских, так и цивилизованных. Этот труд должен совершаться до тех пор, пока не «войдет полное число язычников» и не спасется «весь Израиль». Закон развития миссионерства содержится в двух притчах: в притче о горчичном зерне, которое вырастает в дерево, и в притче о закваске, которая постепенно заквашивает все тесто. Первая притча иллюстрирует внешнее распространение, а вторая — всепроникающую и преображающую силу христианства. Трудно обратить народ, еще труднее обучить его в соответствии с высокими евангельскими требованиями, но труднее всего оживить и реформировать мертвую или отступившую от истины церковь.

Зарубежная миссионерская деятельность привела к трем великим победам: во-первых, к обращению избранного остатка евреев и цивилизованных греков и римлян в первые три столетия христианства; затем к обращению варваров Северной и Западной Европы в Средние века; и, наконец, к объединению усилий разных церквей и обществ для обращения первобытных народов Америки, Африки и Австралии и полуцивилизованных народов Восточной Азии в наши дни.

---

[2] Католическим в исходном значении этого слова, т.е. всеобщим. — Прим. изд. (Здесь и далее примечания к русскому изданию этой книги отмечены сокращением «Прим. изд.» или же заключены в фигурные скобки.)

Для миссионерской работы теперь открыт весь нехристианский мир, за исключением магометанских стран, доступ в которые также откроется в недалеком будущем.

Внутренняя миссионерская деятельность включает в себя возрождение христианской жизни в развратившихся или находящихся в небрежении частях церкви в уже обращенных странах, отправку христиан в другие страны с целью благовествования и служение среди полуязыческого населения больших городов. Здесь можно упомянуть о распространении более чистого христианства в среде омертвелых сект на библейских землях, о трудах Общества Густава Адольфа и Внутренней миссии Германии, об американских миссионерских обществах в западных штатах США, о городских миссионерских обществах в Лондоне, Нью-Йорке и других быстро растущих городах.

II. История гонений со стороны враждебных сил; например, со стороны иудеев и язычников в первые три столетия христианства и со стороны магометан в Средние века. Притеснения церкви во все времена способствовали ее очищению, являли миру нравственный героизм мученичества и таким образом помогали распространению и утверждению христианства. «Кровь мучеников — это семя Церкви».[3] И все же в некоторых случаях систематические и постоянные гонения полностью сокрушили церковь или низвели ее до состояния призрачной тени — например, в Палестине, Египте и Северной Африке, которые находятся под деспотической властью мусульман.

Гонения, как и миссионерская деятельность, происходят и вне, и внутри христианских стран. Помимо нападок приверженцев ложных религий извне, церковь страдает также от междоусобных войн и жестокости. Вспомните войны во Франции, Голландии и Англии, Тридцатилетнюю войну в Германии — все они явились результатом протестантской Реформации и папской реакции; крестовый поход против альбигойцев и вальденсов, ужасы испанской инквизиции, избиение гугенотов; драгонады Людовика XIV, искоренение Реформации в Богемии, Бельгии и Южной Европе; а также — со стороны протестантов — гонения на анабаптистов, сожжение Сервета в Женеве, уголовные законы против католиков и раскольников-пуритан в царствование королевы Елизаветы, казни ведьм и квакеров в Новой Англии. Христиане пролили больше христианской крови, чем язычники и магометане.

Преследования христиан христианами — это сатанинские страницы, периоды дьявольской ночной тьмы в истории церкви. Но они также свидетельствуют о постепенном развитии истинно христианского духа религиозной терпимости и свободы. Гонения постепенно слабеют, сменяются терпимостью, а терпимость — это шаг к свободе. Кровь патриотов — цена гражданской свободы, кровь мучеников — цена свободы религиозной. Победа стоит дорого, прогресс часто прерывается и идет медленно, однако неуклонно и неудержимо. От принципа нетерпимости ныне отказался уже почти весь христианский мир, за исключением католицизма, признающего абсолютный авторитет римского папы, — этот принцип косвенно подтверждается в папском «Силлабусе» 1864 г.; но правящая церковь, состоящая в союзе с государством, находится под влиянием эгоистической человеческой натуры и полагается не на силу истины, а на силу плоти, поэтому она

[3] Известное высказывание Тертуллиана, жившего во времена гонений. Совершенно иная оценка мученичеству дана в арабской пословице: «Чернила ученого драгоценнее крови мучеников». Справедливая же оценка исходит из качеств ученого и свершений мученика, а также принимает во внимание ту цель, ради которой один живет, а другой умирает.

всегда испытывает искушение ввести или сохранить несправедливые ограничения для инакомыслящих сект, какими бы невинными и полезными последние себя ни показали.

В Соединенных Штатах все христианские конфессии и секты существуют на основе равенства перед законом, который одинаково защищает их имущество и право публично исповедовать свою веру, а также на принципах самообеспечения и самоуправления; конфессии и секты, в свою очередь, укрепляют нравственные основы общества, воспитывая лояльных и добродетельных граждан. Свободу вероисповедания необходимо признать неотъемлемым правом человека, которое лежит в священной сфере совести, вне политических ограничений и предписаний, и которое государство обязано защищать в той же мере, что и любое другое основополагающее право. Но христианство само по себе — источник истинной свободы от греха и заблуждения, и оно лучше всего способно защищать и поддерживать свободу.

III. История церковного управления и церковной дисциплины. Церковь — это не только невидимое сообщество святых, но и видимая организация, которая нуждается в органах управления, законах и установлениях, регулирующих ее деятельность. К этому разделу истории относятся различные формы церковного устройства: апостольская, примитивная епископальная, патриархальная, папская, консисторская, пресвитерианская, конгрегационная и т.п.; а также история церковной юриспруденции, дисциплины и взаимоотношений церкви с государством при всех этих формах устройства.

IV. История поклонения, или богослужения, посредством которого церковь прославляет, оживляет и укрепляет общение со своим божественным Главой. Этот раздел истории включает в себя несколько более мелких: историю проповеди, катехизисов, литургии, обрядов и церемоний, а также религиозного искусства, в особенности духовной поэзии и музыки.

Историю церковного управления и историю поклонения часто объединяют под общим названием церковных древностей или церковной археологии, и эта наука, как правило, ограничивается изучением святоотеческой эпохи, в которой берут свое начало большинство кафолических институтов и церковных обычаев. Но сферу ее интересов вполне можно распространить и на период формирования протестантизма.

V. История христианской жизни, или практической нравственности и религиозности, которая включает в себя проявления различных добродетелей и пороков в разные эпохи, развитие христианской филантропии, возрождение семейного уклада, постепенное смягчение и упразднение рабства и прочих общественных зол, более гуманное ведение войн, реформы гражданского законодательства и правительства, распространение гражданских и религиозных свобод и общий прогресс цивилизации под влиянием христианства.

VI. История богословия, или христианской учености и литературы. Каждое направление богословия — экзегетическое, доктринальное, нравственное, историческое и практическое — имеет свою собственную историю.

История богословия, или догматов веры, — важнейший из этих подразделов, а потому ее часто рассматривают отдельно от остальных. Ее цель — показать, каким образом разум церкви постепенно постигал и раскрывал для себя открытые Богом истины, каким образом библейские учения формулировались и становились догмами, а затем вырастали в символы и исповедания веры или богословские системы, признанные органами государственной власти. Этот рост церкви в

познании непогрешимого Слова Божьего представляет собой постоянную борьбу с ересями, заблуждениями и неверием; а история ересей является неотъемлемой частью истории богословия.

Всякая важная догма, исповедуемая христианской церковью в наши дни, являет собой итог суровой борьбы с заблуждениями. В учение о Святой Троице, к примеру, верили с самого начала, но для того, чтобы это учение получило ясное выражение в Никео-цареградском символе веры, потребовалось пятьдесят лет споров, в которых участвовали величайшие умы, — не считая подготовительных трудов доникейской эпохи. Христологические споры были столь же долгими и напряженными, пока их окончательно не разрешил Халкидонский собор. Реформация XVI века была непрерывной войной с папством. Изложения богословских взглядов разных церквей — от Апостольского символа веры до исповеданий Дорта и Вестминстера, а также более поздних стандартов — воплощают в себе итоги богословских сражений воинствующей церкви.

Различные разделы церковной истории имеют между собой не просто внешнюю или техническую связь, но органически связаны друг с другом и составляют единое живое целое, и историк должен показать это. Каждый исторический период также подлежит особой классификации в зависимости от его особенностей. Количество, порядок и охват различных разделов истории должны определяться исходя из их реальной значимости для изучаемого периода.

§ 3. *Источники церковной истории*

Источники церковной истории, те сведения, из которых мы черпаем свои познания, имеют отчасти божественное, отчасти человеческое происхождение. Что касается истории Царства Божьего от сотворения мира до завершения апостольской эпохи, у нас есть богодухновенные Писания Ветхого и Нового Заветов. Но после смерти апостолов у нас есть только человеческие авторитеты, которые, конечно же, не могут претендовать на непогрешимость. Эти человеческие источники существуют отчасти в письменной, а отчасти не письменной форме.

I. К числу письменных источников относятся:

а) официальные документы церковных и светских властей: постановления соборов и синодов, исповедания веры, литургические тексты, церковные законы и официальные послания пап, патриархов, епископов и представительных органов;

б) частные произведения отдельных исторических лиц: труды отцов церкви, еретиков и языческих писателей — для первых шести столетий; труды миссионеров, схоластов и мистиков — для Средних веков; а также реформаторов и их оппонентов — для XVI века. Для историка эти документы являются богатейшим материалом. Они отражают зарождение и реальный ход истории. Но их необходимо тщательно просеивать и взвешивать — в особенности спорные произведения, в которых, как правило, к фактам в той или иной степени примешивается дух разделения, еретического или ортодоксального;

в) произведения летописцев или историков, как приверженцев, так и противников христианства, которые были очевидцами описываемых событий. Ценность этих источников, конечно, зависит от способностей и надежности их авторов и определяется путем внимательного и критического изучения. Более поздних историков можно причислить к прямым или непосредственным источникам лишь в той степени, в какой они опирались на надежные документы своего времени, либо полностью или частично утраченные, подобно многим документам

доконстантиновой эпохи, которыми пользовался Евсевий, либо преимущественно недоступные для историков — как обстоит дело с папскими регестами и прочими документами из библиотеки Ватикана;

г) надписи, в особенности надписи на могилах и в катакомбах, отразившие веру и упования христиан во времена гонений. Среди развалин Египта и Вавилона были найдены и расшифрованы целые библиотеки, содержащие мифологические и религиозные тексты, царские воззвания, стихи, сочинения по истории и астрономии, которые позволяют оценить уровень развития исчезнувших цивилизаций и проливают свет на некоторые части ветхозаветной истории.

II. Неписьменных источников гораздо меньше: церковные здания, произведения скульптуры и изобразительного искусства и другие памятники культуры, религиозные традиции и церемонии, имеющие большое значение для истории поклонения и церковного искусства и отражающие дух своей эпохи.[4]

Произведения искусства символически воплощают в себе различные типы христианства. Простые символы и грубые скульптурные изображения из катакомб соответствуют периоду гонений; базилики — никейской эпохе; византийские храмы — гению византийской государственной церковности; готические соборы — романо-германскому католицизму Средних веков; стиль эпохи Возрождения — возрождению литературы.

Если обратиться к не столь далеким от нас временам, дух римского христианства можно лучше всего ощутить среди мертвых и живых памятников Рима, Италии и Испании. Лютеранство следует изучать в Виттенберге, Северной Германии и Скандинавии; кальвинизм — в Женеве, Франции, Голландии и Шотландии; англиканство — в Оксфорде, Кембридже и Лондоне; пресвитерианство — в Шотландии и Соединенных Штатах; конгрегационализм — в Англии и Новой Англии. Ибо в родных странах этих конфессий мы, как правило, находим не только крупнейшие печатные и рукописные источники, но и остатки архитектурных, скульптурных, погребальных и прочих памятников, естественное окружение, устные предания и живых представителей прошлого, в которых, как бы далеко они ни отошли от веры своих предков, все еще можно увидеть национальный гений, социальные условия, привычки и обычаи, — и такой опыт зачастую более поучителен, нежели тяжеловесные печатные фолианты.

§ 4. *Периоды церковной истории*

Чисто хронологический или историографический подход, которого придерживались высокообразованный Бароний и продолжатели его дела, ныне по большей части уже отвергнут. Он нарушает естественный ход событий, разрывает взаимную связь вещей и низводит историю до уровня простой летописи.

Деление по столетиям, господствовавшее в исторической науке от Флациуса до Мосгейма, было шагом вперед. Этот подход дает гораздо лучшее представление о развитии и взаимосвязи вещей. Но и он втискивает историю в чуждую ей механистическую схему, ибо яркие моменты или эпохи редко совпадают с началом или концом какого-либо столетия. К примеру, царствование Константина, а также союз церкви и государства ведут свою историю с 311 г.; папский абсолютизм в лице Гильдебранда — с 1049 г.; Реформация — с 1517 г.; Вестфальский мир был заключен в 1648 г.; первые английские паломники прибыли в Новую

[4] См. F. Piper: *Einleitung in die monumentale Theologie*. Gotha, 1867.

Англию в 1620 г.; освобождение рабов в Америке началось в 1776 г.; Французская революция относится к 1789 г.; возрождение религиозной жизни в Германии — к 1817 г.

Истинное деление должно вытекать из реального хода самой истории и отражать различные фазы ее развития или этапы ее жизни. Мы называем их периодами или эпохами. Начало нового периода именуется эпохальным или поворотным моментом.

В вопросе о числе и продолжительности периодов действительно нет единодушия, так как разные конфессии придерживаются на этот счет различных точек зрения, особенно начиная с XVI века. К примеру, для Римской церкви Реформация значит не так много, как для протестантских церквей, и совсем ничего не значит для Греческой; и хотя Нантский эдикт является эпохальным событием в истории французского протестантизма, а Вестфальский договор — немецкого, ни одно из этих событий не повлияло на английский протестантизм в такой мере, как восшествие на престол королевы Елизаветы, приход к власти Кромвеля, реставрация династии Стюартов и революция 1688 г.

Однако, несмотря на путаницу и разногласия в деталях, ученые в целом согласны делить историю христианства на три главные части: древнюю, средневековую и современную; хотя в отношении деления на эпохи и определения начала и конца этих эпох подобное согласие отсутствует.

I. История древнего христианства, с рождения Христа до Григория Великого. 1 — 590 г. по Р. Х.

Это эпоха греко-латинской церкви или христианских отцов. Ее события разворачивались в средиземноморских странах — на Ближнем Востоке, в Северной Африке и Южной Европе — как раз на территории древней Римской империи и классического языческого мира. Эта эпоха закладывает основание богословия, церковного руководства и поклонения для всей дальнейшей истории. Это общий исток всех многоразличных конфессий.

Несомненно, самые важные разделы данного периода — это жизнь Христа и апостольская церковь, они требуют отдельного рассмотрения. Эти разделы представляют собой божественно-человеческий фундамент церкви, они вдохновляют, направляют и исправляют все последующие периоды.

Затем, в начале IV века, восшествие на престол Константина, первого римского императора, знаменует собой решительный поворот в истории; из гонимой секты христианство превращается в доминирующую религию Греко-римской империи. В истории богословия эпохальное значение имеет Первый вселенский собор в Никее, который пришелся на середину правления Константина, 325 г. по Р. Х.

Таким образом, в первой, или святоотеческой эпохе складываются три периода, которые мы можем назвать соответственно периодом апостолов, периодом мучеников и периодом христианских императоров и патриархов.

II. Средневековое христианство, от Григория I до Реформации. 590 — 1517 г. по Р. Х.

Началом Средних веков считают разные события: воцарение Константина (306 или 311); падение Западной римской империи (476); восшествие Григория Великого на папский престол (590); коронацию Карла Великого (800). Но практически все согласны с тем, что этот период закончился в начале XVI века — точнее, в 1517 г., с началом Реформации. Нам представляется, что наиболее важный поворот в истории церкви связан с Григорием Великим. При нем, инициаторе миссионерского служения среди англосаксонских племен, последнем из

отцов церкви и первом из пап в полном смысле этого слова, начинается ревностный и увенчавшийся решительным успехом труд по обращению в христианство варварских племен, а также, одновременно с этим, становление абсолютной папской власти и отчуждение Восточной и Западной церкви друг от друга.

В этом и проявляется отличительная особенность Средних веков: церковь сместилась из Азии и Африки в Центральную и Западную Европу, из Греко-римской империи к германским, кельтским и славянским племенам, из культуры Древнего мира в современную цивилизацию. Главным делом церкви в то время было обращение и обучение варваров-язычников, которые в буквальном смысле покорили и уничтожили Римскую империю, но и сами были побеждены и преображены ее христианской верой. Этот труд совершала в основном Латинская церковь, построенная по строго иерархической схеме, с епископом Рима во главе. В свою очередь, Греческая церковь добилась определенных успехов среди славянских племен Восточной Европы — особенно в Российской империи, которая с тех пор приобрела большое влияние, — но магометанство сильно потеснило ее и ослабило ее влияние в Азии и Африке, на родине первоначального христианства, а в конце концов и в самом Константинополе; таким образом, в вопросах богословия, поклонения и организации Греческая церковь остановилась на позициях вселенских соборов и патриархальном укладе V века.

В Средние века на первый план выходит выработка церковной иерархии, так что церковь того периода можно именовать папской — в отличие от древней церкви святых отцов и современной церкви реформаторов.

В процессе становления и упадка римской иерархии особняком стоят три папы, олицетворяющие собой три эпохальных момента: Григорий I Великий (590) — зарождение папского абсолютизма; Григорий VII Гильдебранд (1049) — его наивысший расцвет; Бонифаций VIII (1294) — его упадок. Таким образом, история средневековой церкви тоже состоит из трех периодов. Мы можем для краткости назвать их миссионерской, папской и предреформационной[5] эпохами католицизма.

III. Современное христианство, от Реформации XVI века до наших дней. 1517 — 1880 г. по Р. Х.

Современная история вершится преимущественно среди народов Европы, и, начиная с XVII века, открывает для себя новое широкое поле деятельности в Северной Америке. Западный христианский мир отныне разделяется на две противостоящие части — одна из них идет прежним путем, а другая прокладывает себе новый; Восточная же церковь практически сходит с исторической сцены и повсюду, за исключением современной России и Греции, являет собой картину безмятежного застоя. Современная церковная история — это эпоха конфликта протестантизма с католицизмом, конфликта религиозной свободы и независимости с принципами власти и покровительства, а также личной христианской веры отдельных людей с традиционной церковной системой.

И здесь тоже складываются три различных периода, которые кратко можно назвать так: реформация, революция и пробуждение.

XVI век, второй по плодотворности и значению период после апостольской эры, — это столетие евангелического обновления церкви и папской контрреформ-

[5] Это новое слово придумано по аналогии с немецким термином *vor-reformatorisch* и обозначает эпоху предшественников Реформации, или «реформаторов до Реформации», как Ульман называет Виклифа, Гуса, Савонаролу, Весселя и других. Этот термин, как, впрочем, и любой другой, отражает лишь одну точку зрения на исторический период, разделяющий Бонифация VIII и Лютера.

мации. Это колыбель всех протестантских конфессий и сект, а также современного католицизма.

XVII век — это эпоха схоластической ортодоксии, полемического конфессионализма и относительного застоя. Реформация на континенте останавливается, но продолжается в Англии решительными действиями пуритан и достигает даже первозданных лесов американских колоний. XVII век был самым плодотворным периодом в английской церковной истории и дал жизнь разнообразным сектантским или инакомыслящим конфессиям, которые были затем перенесены на почву Северной Америки и даже переросли некоторые более древние исторические церкви. Позже, в XVIII веке, восставшие против мертвой ортодоксии и закосневшей обрядовости пиетисты и методисты начинают возрождение практической религиозной жизни. В Римской церкви победа остается за орденом иезуитов, но ему противостоят полуевангелический янсенизм и полулиберальное галликанство.

Во второй половине XVIII века начинается повальный отказ от традиционных идей и институтов, что порождает революцию в государстве и безбожие в церкви — особенно в католической Франции и протестантской Германии. Английский деизм, французский атеизм, немецкий рационализм — все это лишь разные степени нынешнего великого отступничества от ортодоксальных символов веры.

В XIX веке мы наблюдаем дальнейшее развитие негативных и гибельных тенденций, однако, наряду с этим, идет возрождение христианской веры и церковной жизни — вечное Евангелие полагает начало новому творению. Началом пробуждения можно считать трехсотлетнюю годовщину Реформации, 1817 г.

В это же время, подобно молодому, многообещающему, полному сил великану, на сцену выходит Северная Америка. Она по большей части сохранила свой английский и протестантский дух, однако предоставляет убежище всем народам, церквям и сектам Старого света, а светские и духовные власти в ней сосуществуют мирно, не вмешиваясь в дела друг друга.

Таким образом, всего мы имеем девять периодов церковной истории:

Первый период

Жизнь Христа и апостольская церковь.

От воплощения Христа до смерти апостола Иоанна. 1 — 100 г. по Р.Х.

Второй период

Гонения на христианство в Римской империи.

От смерти апостола Иоанна до Константина, первого императора-христианина. 100 — 311 г. по Р.Х.

Третий период

Христианство в союзе с Греко-римской империей и среди бурь великого переселения народов.

От Константина Великого до папы Григория I. 311 — 590 г. по Р.Х.

Четвертый период

Насаждение христианства среди тевтонских, кельтских и славянских племен.

От Григория I до Григория VII Гильдебранда. 590 — 1049 г. по Р.Х.

Пятый период

Церковь под властью папской иерархии, схоластическое богословие.

От Григория VII до Бонифация VIII. 1049 — 1294 г. по Р.Х.

Шестой период

Упадок средневекового католицизма и возникновение движений, подготовивших почву для Реформации.

От Бонифация VIII до Лютера. 1294 — 1517 г. по Р. Х.

Седьмой период

Евангелическая Реформация и римско-католическая реакция.

От Лютера до Вестфальского договора. 1517 — 1648 г. по Р. Х.

Восьмой период

Эпоха полемической ортодоксии и жесткого деления на конфессии, а также реакционных и прогрессивных движений.

От Вестфальского договора до Французской революции. 1648 — 1790 г. по Р. Х.

Девятый период

Распространение безбожия и возрождение христианства в Европе и Америке, миссионерская деятельность охватывает весь земной шар.

От Французской революции до наших дней. 1790 — 1880 г. по Р. Х.

Таким образом, христианство прошло через многие этапы земной жизни, но все-таки едва ли достигло полноты своего возраста во Христе Иисусе. За долгую череду столетий оно пережило разрушение Иерусалима, распад Римской империи, жестокие гонения извне и еретическое разложение изнутри, нашествие варваров, сумятицу Темных веков, папскую тиранию, столкновение с безбожием, опустошение после революций, нападки врагов и заблуждения друзей, восстание и падение бесчисленных гордых царств, империй и республик, философских систем и общественных организаций. Но вот, христианство по-прежнему живо, и сегодня оно сильнее и шире, чем когда-либо; оно направляет развитие цивилизации и вершит судьбы мира; оно шагает по руинам человеческой мудрости и глупости все вперед и вперед; оно безмолвно передает свои небесные благословения из поколения в поколение, из одной страны в другую, до самых отдаленных концов земли. Христианство никогда не умрет; оно никогда не узнает старческой дряхлости; но, подобно своему божественному Основателю, оно доживет до конца времен, сохранив неувядающую свежесть вечной юности и неистощимую силу зрелого возраста, и переживет само время. Отдельные конфессии и секты, человеческие формы богословия, власти и поклонения могут исчезать, выполнив свою миссию; но вселенская Церковь Христова, обладающая божественной жизнью и естеством, слишком крепка для врат ада. Она лишь сменит свое земное облачение на брачную одежду Невесты Христовой и восстанет из унижения к величию и славе. Потом, в пришествие Христа, она пожнет последний урожай истории, и как торжествующая Церковь на небесах будет радоваться и наслаждаться вечной субботой святости и мира. Это будет непреходящий конец истории, который еще в самом ее начале был предвозвещен святым покоем Бога по завершении всех дел творения.

§ 5. *Польза церковной истории*

Церковная история — самая обширная и, включая священную историю Ветхого и Нового Заветов, самая важная отрасль богословия. Это основание, на котором стоит богословие, и сокровищница, из которой оно пополняет свои жиз-

ненные силы. Это лучший комментарий к самому христианству во всех его аспектах и проявлениях. В полноте потока — слава источника, из которого он течет.

Прежде всего, общий интерес к церковной истории свойствен любому развитому уму, поскольку она отражает нравственное и религиозное развитие нашей расы и постепенное исполнение божественного плана искупления.

Для богослова или служителя Евангелия церковная история представляет особую ценность, поскольку она является ключом к пониманию современного состояния христианского мира и руководством для успешного труда на его благо. Настоящее — это плоды прошлого и семена будущего. Ни одно дело не устоит, если оно не растет на подлинных нуждах своего времени и не пускает глубокие корни в почву истории. Попирающий права прошлого поколения не может претендовать на внимание потомков. Церковная история — не антикварная лавка. Ее факты — не сухие кости, в них воплощена живая реальность, общие принципы и законы, которыми мы руководствуемся и согласно которым поступаем. Изучающий церковную историю всесторонне изучает само христианство, а также естество человека, попадающее под влияние христианства — как нынешнего, так и того, которое пребудет до конца времен.

Наконец, история церкви имеет практическую ценность для каждого христианина как кладезь предостережения и ободрения, утешения и совета. Это философия фактов, христианство в живых примерах. Если история в целом действительно есть «*testis temporum, lux veritatis, et magistra vitæ*», как описывал ее Цицерон, или «служанка предусмотрительности, жрица истины и мать мудрости», как называл ее Диодор, то к истории Небесного Царства все эти титулы применимы в наивысшей степени. За исключением Священных Писаний, которые и сами по себе являются историей и хранилищем божественного откровения, нет более веского доказательства присутствия Христа среди Его народа, нет более полного подтверждения истинности христианства, нет более богатого источника духовной мудрости и опыта, нет более сильного стимула для добродетели и благочестия, чем история Царства Христова. У каждой эпохи есть свое послание Бога человеку, и понять это послание — самая важная задача человека.

В Послании к евреям есть волнующее и красноречивое описание облака свидетелей из прошлого, дающего христианам поддержку и утешение. Так почему бы еще большему облаку апостолов, евангелистов, мучеников, реформаторов и святых всех времен и языков, начиная с пришествия Христа, не послужить той же цели? Они были героями христианской веры и любви, живыми письмами Христовыми, солью земли, благодетелями и славой человечества; и невозможно должным образом изучать их мысли и дела, жизнь и смерть и при этом не возвыситься душою, не получить назидания и утешения, не испытать побуждения последовать их святому примеру, дабы мы, по благодати Божьей, наконец были приняты в их общение и провели вместе с ними блаженную вечность, восхваляя единого Бога и Спасителя и наслаждаясь Им.

§ 6. *Долг историка*

Первейшая обязанность историка, которая включает в себя все остальные, — быть правдивым и справедливым. Он должен воспроизвести саму историю, вновь оживляя ее в своем изложении. Его наивысшая и единственная цель, как и цель свидетеля, заключается в том, чтобы говорить правду, только правду и ничего кроме правды; подобно судье, он должен быть абсолютно справедливым по отно-

шению к каждому человеку и каждому событию, представленному на его рассмотрение.

Чтобы быть столь правдивым и справедливым, историк должен обладать высокой квалификацией в трех областях: научной, художественной и религиозной.

1. Он должен отлично знать *исходный материал*. Для этого необходимо знакомство с такими вспомогательными дисциплинами, как церковная филология (в особенности греческий и латинский языки, на которых написано большинство древних документов), светская история, география и хронология. Затем, пользуясь источниками, историк должен тщательно и беспристрастно проверить их подлинность и целостность, а также надежность и компетентность свидетелей. Только так возможно отделить реальность от вымысла, истину от заблуждения.

Число источников сведений по общей истории столь велико и так быстро растет, что жизнь человека слишком коротка для того, чтобы прочесть их все и осмыслить. Каждый историк стоит на плечах своих предшественников. Даже после самого добросовестного поиска он все равно вынужден принимать некоторые вещи на веру и пользоваться неоценимой помощью сборников и подборок документов, подробных указателей и исчерпывающих монографий в тех случаях, когда он не может в деталях изучить все первоисточники. Но ему всегда следует аккуратно ссылаться на использованные работы и проверять факты, даты и цитаты. Недостаток аккуратности может погубить репутацию исторического труда.

2. Затем приходит черед *литературной работы*. Это искусство. Нужно не просто пересказать события, но воспроизвести живой процесс развития церкви. История — это не груда костей, а живой организм, наполненный и руководимый разумной душой.

Одна из наибольших трудностей этого этапа кроется в систематизации материала. Наилучший способ — благоразумно соединять хронологическое деление с тематическим; сочетать последовательное изображение событий с задействованием нескольких параллельных (и в действительности переплетающихся) разделов истории. Соответственно, сначала мы делим историю на периоды — не произвольно, а следуя реальному ходу событий, — и затем описываем каждый из этих периодов в стольких параллельных параграфах или главах, сколько потребуется исходя из собранного материала. Что же касается количества периодов и глав, а также структуры глав, то здесь мнения расходятся, а потому мы можем лишь стремиться к совершенству в применении нашего принципа и в изложении фактов в целом. Тем не менее указанный выше принцип остается единственно верным.

Древние классики истории, а также большинство их английских и французских коллег, как правило, излагают свою тему в виде однородной последовательности книг или глав без всякого тематического деления. Может показаться, что такой метод лучше отражает живое единство и разнообразие истории в каждый ее момент. Но в действительности это не так. Язык, подобно перу или резцу, может показать лишь последовательность вещей во времени, но не их переплетение в отдельно взятый момент. А потому этот метод, если жестко его придерживаться, никогда не дает полного представления о какой-то одной стороне событий, будь то богословие, поклонение или жизненные реалии. Происходит постоянное смешение разных тем, один вопрос оставляют, чтобы осветить другой, причем предмет разговора зачастую меняется совершенно внезапно — до тех пор, пока не исчерпывается выбор тем. Немецкий метод деления текста по темам и периодам имеет большие практические преимущества для исследователей, поскольку он отражает тематическую последовательность наряду с временной. Од-

нако этот метод нельзя превращать в однообразный и скучный механизм, как это сделано в «Магдебургских центуриях» и многих последующих трудах. Ибо, хотя в истории и есть определенная структура, как тематическая, так и хронологическая, она, тем не менее, полна разнообразия, как и всякая жизнь. Период Реформации требует совсем иной систематизации, нежели Средние века; а в современной истории тематическое деление должно сочетаться с разбивкой по конфессиям и странам (например, римско-католические, лютеранские, реформатские церкви в Германии, Франции, Англии и Америке) и подчиняться ей.

Следовательно, историк должен стремиться отразить как единство, так и многообразие истории, излагая различные темы таким образом, чтобы полностью раскрыть каждую из них, но не упуская при этом из виду их органическую взаимосвязь. Историю нельзя педантично загонять, как в прокрустово ложе, в произвольно выдуманную схему; структуру следует выводить из самой истории, и эта структура должна быть настолько разнообразной, насколько того требуют факты.

Еще одна трудность, и даже бóльшая, нежели систематизация материала, заключается в сочетании краткости и полноты. Общая история церкви должна давать законченное представление о развитии Царства Христова во всех его проявлениях. Но материал столь обширен и столь стремительно пополняется, что даже самое сжатое его изложение следует изучать, благоразумно выбирая наиболее яркие моменты, из которых, собственно, и складывается массив истории. Бессмысленно писать книги, если их не будут читать. Но у кого в наш суетливый век найдется время, чтобы терпеливо копаться в сорока фолиантах Бaрония и продолжателей его труда, или в тринадцати фолиантах Флациуса, или в сорока пяти томах ин-октаво, написанных Шрёйхом? Безусловно, человек, изучающий церковную историю, хочет увидеть не только художественные миниатюры (как, например, в превосходном учебнике Хазе), но и портреты в полный рост. И все-таки можно сэкономить немало места, опустив технические и несущественные подробности, описание которых можно оставить для монографий и специальных исследований. Краткость — добродетель историка, если только она не делает его творения невразумительными и загадочными.

Более того, историк должен сделать свой труд понятным и интересным читателю, не поступаясь истиной. Некоторые страницы истории скучны и утомительны; однако, в целом, историческая правда удивительнее любого вымысла. Это эпос, созданный Самим Богом. Он не нуждается в приукрашивании. Если рассказывать с искренностью, живостью и дерзновением, история говорит сама за себя. К сожалению, церковные историки, за очень небольшим исключением, уступают великим светским историкам в том, что касается стиля, и изображают прошлое хладным трупом, а не живой и действующей силой, вызывающей постоянный интерес. Именно поэтому труды по церковной истории столь мало читаемы за пределами узкого круга профессионалов.

3. И в научных изысканиях, и в художественном изложении необходимо руководствоваться здравыми *нравственными принципами* и религиозным, то есть подлинно христианским *духом*. Светский историк должен быть исполнен всеобъемлющего человеческого сочувствия, а историк церковный — всеобъемлющего христианского сочувствия. Девиз первого: «*Homo sum, nihil humani a me alienum puto*»[6]; девиз второго: «*Christianus sum, nihil Christiani a me alienum puto*»[7].

[6] «Я человек, ничто человеческое мне не чуждо» (лат.). — Прим. изд.

[7] «Я христианин, ничто христианское мне не чуждо» (лат.). — Прим. изд.

Прежде всего, историк должен отбросить всякие предубеждения и пристрастия и взяться за дело из чистой любви к истине. Речь не о том, что он должен стать *tabula rasa*. Ни один человек не в силах освободиться из-под влияния полученного образования, которое сделало его тем, кто он есть, — да пытаться и не следует. Однако историк, пишущий о церкви или о Христе, должен в каждой мелочи, насколько возможно, следовать объективным фактам, «*sine ira et studio*»; воздавать должное каждому человеку и событию и стоять в центре христианства, откуда он может видеть все точки окружности, всех людей и все события, все конфессии, деноминации и секты в их подлинной взаимосвязи друг с другом и с благословенным целым. В действительности, знаменитый тройной критерий кафолической (вселенской) истины — всеохватность по времени (*semper*), месту (*ubique*) и числу (*ab omnibus*) — в своем буквальном понимании неверен и неприменим. И все-таки в церкви есть единое христианство, так же как в мире есть единое человечество, и ни один христианин не может безнаказанно пренебрегать этим. Христос есть божественное согласие всех противоречивых человеческих сект и символов веры. Обязанность и привилегия историка состоит в том, чтобы различить образ Христа в не похожих друг на друга лицах Его учеников и выступить в роли посредника между разными частями Его Царства.

Кроме того, историк должен полностью сочувствовать предмету своих изысканий и с энтузиазмом посвятить себя его изучению. Никто не может истолковать слова поэта, не обладая чувством поэзии и вкусом, или слова философа, не имея способностей к рассуждениям, — так и историю христианства никто не может должным образом понять и изложить, не имея христианского духа. Неверующий может создать лишь отвратительную карикатуру или, в лучшем случае, безжизненную статую. Чем выше историк взбирается на гору христианства, тем шире его горизонт, тем полнее и яснее его представление об отдельных участках земли внизу и их значении друг для друга. Даже заблуждение можно ясно различить лишь с высоты истины. «*Verum est index sui et falsi*». Христианство — это абсолютная истина, которая, подобно солнцу, одновременно раскрывает себя и освещает все, что находится во тьме. Церковная история, как и Библия, сама лучше всего истолковывает себя.

Историк выполняет свои обязанности в той мере, в которой он сочетает в себе три вышеназванных качества. Конечно, в этой земной жизни мы можем лишь немного приблизиться к совершенству в этом или любом другом направлении исследований. Чтобы достичь абсолютного успеха, нужно быть непогрешимым; смертному человеку этого не дано. Только Божественный Разум имеет привилегию уже в начале видеть конец и рассматривать все аспекты и все значение событий; человеческий же ум способен лишь воспринимать все вещи последовательно и рассматривать их по частям.

Полное разрешение исторических загадок ждет нас только в небесной жизни, когда мы будем видеть уже не сквозь тусклое стекло, а лицом к лицу, и изучать течение времени с высот вечности. Очень удачное замечание св. Августина по поводу взаимосвязи Ветхого и Нового Заветов — «*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*» — можно применить и к взаимосвязи нынешнего мира и мира будущего. История воинствующей церкви — лишь образ и предвосхищение торжествующей Церкви на небесах, пророчество, смысл которого мы полностью поймем лишь в свете его исполнения.

§ 7. *Литература по церковной истории*

Stäudlin: *Geschichte u. Literatur der K. Geschichte*. Hann. 1827.

J. G. Dowling: *An Introduction to the Critical Study of Eccles. History*. London, 1838. Цит. с. 1. Эта работа представляет собой главным образом обзор сочинений церковных историков, с. 1-212.

F. C. Baur: *Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung*. Tüb. 1852.

Philip Schaff: *History of the Apost. Church* (N. York, 1853), pp. 51-134.

Engelhardt: *Uebersicht der kirchengeschichtlichen Literatur vom Jahre 1825 — 1850*. Niedner, «Zeitschrift für historische Theologie», 1851.

G. Uhlhorn: *Die kirchenhist. Arbeiten von 1851 — 1860*. Niedner, «Zeitschrift für histor. Theologie», 1866, Gotha, pp. 3-160. Он же: *Die ältere Kirchengesch. in ihren neueren Darstellungen*. «Jahrbücher für deutsche Theol.», vol. II. 648 sqq. Альманах «Zeitschrift für Kirchengeschichte» Бригера, основанный в 1877 г. и выходящий в г. Гота, публикует библиографические статьи А. Гарнака, Мюллера и других авторов о самых последних публикациях.

Ch. K. Adams: *A Manual of Historical Literature*. N. York, 3d ed. 1888.

Как и любая другая наука или любое искусство, церковная историография долгое время развивалась, стремясь к подлинному совершенству. Это развитие заключалось не только в непрерывном накоплении материала, но и в постепенном, иногда надолго прерывавшемся процессе совершенствования метода, от простой подборки имен и дат в христианской летописи до критического изучения и различения, прагматических ссылок на причины и мотивы, научного владения материалом, философских обобщений и художественного воспроизведения реальной истории. Этот путь развития отмечен влиянием различных конфессий и деноминаций христианства, которые по-разному рассматривали определенные эпохи и части христианского мира и, следовательно, по-разному их понимали и описывали; таким образом, развитие церковной историографии отражает развитие самой церкви.

Здесь мы можем упомянуть лишь главные труды, которые знаменуют собой последовательные эпохи в развитии нашей науки.

I. Апостольская церковь

Первыми трудами по церковной истории были канонические евангелия Матфея, Марка, Луки и Иоанна, богодухновенные биографические воспоминания об Иисусе Христе, богочеловеческом Главе вселенской Церкви.

За ними следуют написанные Лукой Деяния апостолов, где говорится о распространении христианства среди иудеев и язычников от Иерусалима до Рима трудами апостолов, в особенности Петра и Павла.

II. Историки Греческой церкви

Первые работы по церковной истории, написанные после смерти апостолов, как, впрочем, и все направления богословской литературы, появились в Греческой церкви.

Евсевий, епископ палестинского города Кесарии и современник Константина Великого, написал церковную историю в десяти томах (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, от воплощения Слова до 324 г.), чем и заслужил звание отца церковной истории или христианского Геродота. Евсевий не слишком критически подходил к отбору материала, и его работа значительно уступает трудам великих классических историков по таланту и мастерству исполнения, и все же эта доникейская церковная история является бесценным произведением благодаря эрудиции автора, его умеренности взглядов и любви к истине, а также благодаря тому, что в

ней использованы источники, впоследствии полностью или частично утраченные, и тому, что ее автор являлся непосредственным очевидцем событий, произошедших со времени последних гонений церкви до укрепления ее положения в Византийской империи.

Дело Евсевия продолжили в том же духе и по тому же плану Сократ, Созомен и Феодорит в V веке, а также Феодор и Евагрий в VI веке. Каждый из них продолжал нить повествования с того момента, на котором остановился предшественник; таким образом, описание захватывало один и тот же период, от Константина Великого до середины V века.[8]

Среди позднейших греческих историков, так называемых Scriptores Byzantini (VII — XV в.), особого упоминания заслуживает Никифор Каллист (сын Каллиста, ок. 1333 г. по Р.Х.). Он писал свою «Церковную историю», пользуясь книгами из большой библиотеки при храме Св. Софии в Константинополе, и посвятил ее императору Андронику Палеологу (ум. 1327). Она состоит из восемнадцати книг (каждая начинается с одной из букв его имени) и охватывает период от Рождества Христова до смерти Фоки в 610 г. по Р.Х., а предисловие содержит конспект еще пяти томов, которые охватили бы период до 911 г. Никифор был плодовитым и красноречивым писателем, однако при этом он был суеверным и не слишком проницательным.[9]

III. Средневековые историки Латинской церкви

До Реформации Латинская церковь сначала всецело зависела от Греческой в вопросах церковной истории, равно как любых других богословских знаний, и долгое время удовлетворялась лишь переводами и отрывками из трудов Евсевия и его преемников.

Среди последних наибольшей популярностью пользовалась «История в трех частях» (*Historia Tripartita*), составленная Кассиодором — премьер-министром Теодориха, а впоследствии настоятелем монастыря в Калабрии (ум. ок. 562). Она представляла собой подборку сокращенных и приведенных в соответствие друг с другом отрывков из исторических трудов Сократа, Созомена и Феодорита и в течение нескольких столетий — наряду с «Историей» Евсевия в переводе Руфина — служила для Запада источником знаний о древней церкви.

Средневековье не произвело на свет ни одной последовательной общей церковной истории — лишь множество хроник и историй отдельных народов, монашеских орденов, выдающихся пап, епископов, миссионеров, святых и т.д. Сами по себе эти сочинения редко имеют большое значение, но, после тщательного отсеивания легенд и вымысла, становятся ценным источником сведений.

Основными средневековыми историками были Григорий Турский (ум. 595), написавший историю франкской церкви; достопочтенный Беда (ум. 735), отец английской церковной истории; Павел Диакон (ум. 799), летописец лангобар-

---

[8] Лучшим изданием этих греческих историков был трехтомник под редакцией Анри де Валуа (*Valesius*) на греческом и латинском языках с примечаниями, Paris, 1659 — 1673, а также Amsterd., 1695, и, с дополнительными примечаниями У. Рединга, Cambridge, 1720. «История» Евсевия в переводах часто выходила отдельным изданием.

[9] Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας Βιβλία ιή. Под редакцией иезуита Фронтона Ле-Дюка, Пар. 1630, 2 т. ин-фолио. Это единственное греческое издание на основе единственного сохранившегося манускрипта, который принадлежал королю Венгрии, затем перешел во владение турок и, наконец, оказался в венской Императорской библиотеке. Однако латинский текст в редакции Джона Лэнга был издан в Базеле еще в 1561 г.

дов; Адам Бременский, лучший знаток истории скандинавской церкви с 788 по 1072 г.; Хаймо (Хеймо, Аймо), монах из г. Фульда, впоследствии епископ Хальберштадтский (ум. 853), который в десяти книгах описал, в основном опираясь на Руфина, историю первых четырех столетий (*Historiae Sacrae Epitome*); Анастасий Библиотекарь (ок. 872), один из авторов «Жизни понтификов» (*Liber Pontificalis*), то есть жизнеописаний пап до Стефана VI (ум. 891); Бартоломео из Лукки (ок. 1312), который составил общую историю церкви от Христа до 1312 г.; св. Антонин (Антонино Пьероцци), архиепископ Флоренции (ум. 1459), автор крупнейшего средневекового труда по светской и священной истории (*Summa Historialis*), охватывающего период от сотворения мира до 1457 г.

Историческая критика возникла с возрождением литературы, и ее первыми отголосками стали сомнения Лоренцо Валлы (ум. 1457) и Николая Кузанского (ум. 1464) относительно подлинности «Константинова дара», «Исидоровых декреталий» и некоторых других документов, подлинность которых ныне отрицается столь же единодушно, как некогда была признаваема.

IV. Римско-католические историки

Потрясение Реформации в XVI веке пробудило Римско-католическую церковь к бурной деятельности в области истории и в других отраслях богословия и вызвало к жизни несколько сочинений, авторы которых отличались высокой эрудицией и знанием древностей, но были движимы, скорее, любовью к папству и ненавистью к протестантизму, нежели чисто историческим интересом. Лучшие историки этой эпохи были либо итальянцами, ультрамонтанами по духу, либо французами, в основном сторонниками более либерального, но не столь последовательного галликанства.

а) Итальянцы

Первым в этом ряду стоит кардинал Цезарь Бароний (ум. 1607) с его «Церковными анналами» (*Annales Ecclesiastici*, Rom. 1588 sqq.) в 12 т. ин-фолио, отдавший этой работе тридцать лет неустанного труда. Он успел довести историю лишь до 1198 г., но его работу продолжили Рейнальди (до 1565 г.), Ладерки (до 1571) и Тейнер (до 1584).[10]

Этот поистине титанический и монументальный труд и по сей день остается бесценным кладезем информации, взятой из библиотеки Ватикана и других архивов, и профессиональные историки всегда будут обращаться к нему. При этом он написан сухим, отрывистым, неудобочитаемым языком, содержит много под-

[10] Мы не упоминаем менее значительные продолжения, составленные поляком-доминиканцем А. Бзовиусом (Bzovius, с 1198 по 1565 г., в 8 т.) и Анри Спонде, епископом Памьерским (с 1197 по 1647 г., 2 т.). Лучшее из старых изданий, включающее в себя дополнение Рейнальди (но не Ладерки), а также научную критику Паджи и его племянника, было составлено архиепископом Манси (Лукка, 1738 — 1757 г., 38 т. ин-фолио). Столетием позже живший в Риме немецкий ученый Августин Тейнер, префект ватиканских архивов, возобновил работу над продолжением «Анналов», включив в них понтификат Григория XIII, 1572 — 1584 г. (Rome — Paris, 1856, 3 vols. fol.), и надеялся довести историю до восшествия на папский престол Пия VII (1800), в 12 томах ин-фолио. Однако он прервал работу над продолжением и в 1864 г. приступил к изданию новой редакции всего сочинения (включая дополнения Рейнальди и Ладерки), окончательный объем которого должен был составить 45—50 томов, в г. Бар-ле-Дюк, Франция. Сначала Тейнер был либеральным католиком, затем стал ультрамонтаном, а в конце концов назвал себя старокатоликом (в переписке с Доллингером). Он был изгнан из Ватикана (1870), но помилован папой и в 1874 г. внезапно скончался. Его старший брат, Иоганн Антон, стал протестантом.

дельных документов и всецело стоит на позициях, утверждающих абсолютный авторитет папы. Он был задуман как конкретное опровержение «Магдебургских центурий», хотя и не удостаивает последние прямого упоминания. Данный труд явился огромной поддержкой и утешением для дела Рима, и его часто издавали в переводах в сокращенном и общедоступном виде. Однако он также подвергся суровой критике и отчасти был опровергнут — не только протестантами, такими как Казобон, Шпангейм и Сэмюэл Баснаж, но и римско-католическими учеными, в особенности двумя францисканцами, Антуаном и Франсуа Паджи, которые внесли поправки в хронологию.

Гораздо менее известна и гораздо реже используется «Церковная история» (*Historia Ecclesiastica*) Каспара Сачарелли, охватывающая период до 1185 г., которая была опубликована в Риме в 1771 — 1796 г. в 25 т. ин-кварто.

Бесценный вклад в исторические коллекции и специальные исследования внесли и другие ученые-итальянцы: Муратори, Дзакканьи, Дзаккариа, Манси, Галланди (Холланди), Паоло Сарпи, Паллавичини (последние двое были участниками Трентского собора), трое Ассемани и Анджело Май.

б) Католические французские историки

Наталис (Ноэль) Александер, профессор и архиепископ ордена доминиканцев (ум. 1724), написал свою «Церковную историю Ветхого и Нового Заветов» до 1600 г. (*Historia Ecclesiastica Veteris et Nova Testamenti*, Paris, 1676; 2[d] ed. 1699 sqq.; 8 vols. fol.) в духе галликанства, с великой ученостью, но сухим схоластическим языком. Иннокентий XI включил ее в свой «Индекс» (1684). Это вызвало появление нескольких исправленных изданий.

Аббат Клод Флёри (ум. 1723) написал свою «Церковную историю» (*Histoire ecclésiastique*, Paris, 1691 — 1720, 20 vols. quarto, до 1414 г.; продолжена до 1595 г. Клодом Фабром, очень ревностным галликанцем) — гораздо более общедоступную работу, отличающуюся спокойным тоном изложения и живостью языка и одинаково пригодную как для назидания, так и для обучения. Она описывает ход событий в хронологической последовательности — подробно и в целом точно, но это сочинение Флёри бессистемно и лишено философских обобщений, а потому скучно и утомительно. Когда Флёри спросили, почему он без необходимости омрачает страницы своего труда столькими позорными фактами, он дал замечательный ответ: то, что христианство выжило и продолжает развиваться, несмотря на пороки и преступления его приверженцев и проповедников, наилучшим образом доказывает его божественное происхождение.[11]

Жак-Бенинь Боссуэт, достопочтенный епископ г. Мо (ум. 1704), отстаивавший католицизм против протестантизма, с одной стороны, и галликанство против ультрамонтанства — с другой, с великолепным красноречием и в духе католической церкви написал всемирную историю, которой придал форму четкого конспекта, чтобы привлечь внимание простого народа.[12] Этот труд был продолжен на немецком языке протестантом Крамером — с меньшим

[11] Часть «Истории» Флёри, охватывающая период от Второго вселенского собора до конца IV века (381 — 400 г. по Р. Х.), была издана на английском языке в Оксфорде, в 1842 г., в трех томах. В основу издания был положен перевод Герберта (Лондон, 1728), тщательно отредактированный Джоном Г. Ньюманом, в то время богословским лидером оксфордского трактарианского движения, а впоследствии кардиналом римско-католической церкви.

[12] *Discours sur l'histoire universelle depuis le commencement du monde jusqu'á l'empire de Charlemagne*. Paris, 1681, и другие издания.

изяществом, но большей тщательностью и особым вниманием к истории средневековогобогословия.

Себастьен ле Нэн де Тиллемон (ум. 1698), французский дворянин и священник, не занимавший никаких должностей и полностью посвятивший себя науке и молитвам, — ученик и друг янсенистов, частичный сторонник галликанства, — создал в высшей степени серьезную и полезную историю первых шести столетий (до 513 г.) в виде серии подробных биографий, с большим мастерством и очень добросовестно составленных почти целиком из слов первоисточников, свои же собственные добавления Тиллемон тщательно обособляет. По своим достоинствам это ценнейший труд в области церковной истории, созданный католическим автором, отличающимся редким трудолюбием и ученостью.[13]

Одновременно с Тиллемоном галликанец Л. Эллис Дюпен (ум. 1719) опубликовал биографическую и библиографическую историю церкви до XVII века.[14] Вслед за ним подобное исследование написал Реми Сейльер (ум. 1761), преимуществом этого труда были большая полнота и точность.[15] В XVII и XVIII столетиях существенный вклад в историческое богословие внесли французские бенедиктинцы из обители св. Мавра, которые опубликовали лучшие критические издания отцов церкви и проделали обширные археологические исследования. Мы можем назвать лишь имена Мабийона, Массуэта, Монфокона, д'Ашери, Руинарта, Мартена и Дюранда. Среди иезуитов выделяются Сирмонд и Петау.

Аббат Рорбахер (профессор церковной истории в Нанси, ум. 1856) написал пространную «Всемирную историю Церкви» до 1848 г., включив в нее и ветхозаветный период. Она не столь либеральна, как труды великих галликанских писателей XVII века, но обнаруживает знакомство с немецкой литературой.[16]

в) Католические немецкие историки

Первым в ряду заслуживающих внимания современных немецких католических историков стоит поэт и бывший протестант граф Леопольд фон Штольберг (ум. 1819). С горячностью честного, благородного и искреннего, но доверчивого новообращенного в 1806 г. он приступил к работе над очень подробным сочинением «История религии Иисуса Христа» (*Geschichte der Religion Jesu Christi*) и, написав 15 томов, дошел до 430 г. Его труд продолжили Ф. Керц (т. 16 — 45, до 1192 г.) и Ж. Н. Бришар (т. 45-53, до 1245 г.).

В том же духе и приятным слогом Теодор Катеркамп (ум. 1834, в Мюнстере) написал церковную историю до 1153 г.[17] Она осталась незавершенной, как и работа Локерера (ум. 1837), охватывающая период до 1073 г.[18]

---

[13] *Mémoires pour servir á l'histoire ecclésiastique des six premiers siécles, justifiés par les citations des auteurs originaux*. Paris, 1693 — 1712, 16 vols. quarto. Переизд. Venice, 1732 sqq. Его «История императоров» (*Histoire des empereurs*, Paris, 1690 — 1738, 6 vols.) излагает светскую историю вплоть до правления императора Анастасия.

[14] Под названием *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, contenant l'histoire de leur vie, le catalogue, la critique et la chronologie de leurs ouvrages*. Paris and Amsterdam, 1693 — 1715, 19 vols.; 9th ed., Paris, 1698 sqq., 61 vols, вкл. продолжения Гуже и Пти-Дидье до XVIII века и критику Р. Саймона. Рим осудил это сочинение за слишком вольную критику в адрес отцов церкви.

[15] *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*. Paris, 1729 — 1763, 23 vols. quarto. В 1858 г. было начато новое издание.

[16] *Histoire universelle de l'église catholique*. Nancy and Paris, 1842 — 1849; 3d ed., 1856 — 1861, 29 vols. oct.; 4th ed. by Chantral, 1864 sqq. В немецком переводе Хюльскампа, Румпа и др. печаталась в Мюнстере, начиная с 1860 г.

[17] Münster, 1819 — 1834, 5 vols. oct.

«История соборов» епископа Гефеле (*Conciliengeschichte*, 1855 — 1886; исправленное издание с продолжением, 1873 sqq.) — это самый ценный вклад в историю богословия вплоть до Трентского собора.[19]

Лучшие краткие изложения истории, когда-либо вышедшие из-под пера немецких католиков, создали И. И. Риттер, профессор в Бонне, а впоследствии в Бреслау (ум. 1857);[20] И. А. Мёлер, в прошлом профессор в Тюбингене, а затем в Мюнхене (ум. 1838), автор знаменитой «Символики» (*Symbolik*);[21] И. Альцог (ум. 1878);[22] Х. Брюк (2[d] ed. Mayence, 1877); Ф. К. Краус (Treves, 1873; 3[d] ed., 1882); кардинал Гергенротер (3[d] ed., Freiburg, 1886, 3 vols.); Ф. К. Функ (Tübingen, 1886; 2[d] ed., 1890).

А. Ф. Гфрёрер (ум. 1861) начал писать свою прекрасную «Общую историю церкви» как протестант или, скорее, как рационалист (1841 — 1846, 4 т., до 1056 г.), а продолжил ее со времен Григория VII уже как католик (1859 — 1861).

Д-р Йоганн Йозеф Игнац фон Доллингер (профессор в Мюнхене, род. 1799), которого можно назвать самым высокообразованным историком Римской церкви в XIX веке, проделал противоположный путь — от паписта до антипаписта. Он начал, но так и не закончил работу над «Справочником по истории христианской Церкви» (*Handbook of Christian Church History*, Landshut, 1833, 2 vols.), охватывающим период до 680 г., и «Учебником по церковной истории» (*Manual of Church History*, 1836; 2[d] ed., 1843, 2 vols.), охватывающим период до XV века и отчасти до 1517 г.[23] Он также писал серьезные работы, направленные против Реформации (*Die Reformation*, 1846 — 1848, в 3-х т.), об Ипполите и Каликсте (1853), о периоде, предшествовавшем христианству (*Heidenthum und Judenthum*, 1857 г.), «Христианство и церковь во время их возникновения» (1860), «Церковь и церкви» (1862), «Средневековые легенды о папах» (1865), «Папа и собор» (под псевдонимом «Янус», 1869) и т.д.

Во время Ватиканского собора в 1870 г. Доллингер порвал с Римом, стал богословским вождем старокатолического отступничества и 17 апреля 1871 г. был отлучен архиепископом Мюнхенским (своим бывшим учеником) по обвинению в ереси. Его глубокие познания в церковной истории не позволяют ему верить в непогрешимость папы. Доллингер торжественно заявил (28 марта

---

[18] Ravensburg, 1824 sqq., 9 vols.

[19] Первые два тома первого издания были переведены *У. Р. Кларком* и *Х. Н. Оксенхэмом* и вышли в свет в издательстве T. & T. Clark, Эдинбург, в 1871 и 1876 г.

[20] *Handbuch der K. G.* 3[d] ed., Bonn, 1846; 6[th] ed., 1862, 2 vols.

[21] Его «Церковную историю» (*Kirchengeschichte*) составил на основе его лекций и издал Пий Бонифаций Гамс (Regensburg, 1867 — 1868, 3 vols.). Тексты плохо подобраны и не отшлифованы самим автором. Кроме того, перу Мёлера принадлежат монография об Афанасии (1827) и «Патристика» (*Patrologie*, охватывающая первые три столетия и опубликованная после смерти автора, в 1840 г.).

[22] *Handbuch der Universal-Kirchengeschichte* (9[th] ed., Mainz, 1872, 2 vols.; 10[th] ed., 1882). С точки зрения краткости и сжатости изложения, Альцог претендует на лавры Хазе среди католиков. Французский перевод на основе 5-го издания сделали Гёшлер и Одли в 1849 г. (4[th] ed. by Abbé Sabatier, 1874); английский перевод — Ф. Дж. Пабиш и Т. Бирн (Cincinnati, O., 1874 sqq., 3 vols.). Американские переводчики осуждают французских за вольность обращения с текстом Альцога, однако они тоже проявили необъективность и, путем разнообразных добавлений к тексту, выставили автора большим католиком, чем он был в действительности.

[23] Переведены на английский язык д-ром Э. Коксом (London, 1840 — 1842, 4 vols.). Это издание соединяет в себе тексты «Справочника» (*Handbuch*) и «Учебника» (*Lehrbuch*) Доллингера в той мере, в какой они дополняют друг друга.

1871 г.), что «как христианин, как богослов, как историк и как гражданин» он не может согласиться с решениями Ватикана, поскольку они противоречат духу Евангелия и подлинному церковному преданию, а будучи исполнены, непременно вовлекут церковь и государство, священнослужителей и мирян в неразрешимый конфликт.[24]

V. Церковные историки — ПРОТЕСТАНТЫ

Реформацию XVI века можно назвать матерью церковной истории как науки и искусства в полном смысле этого слова. Поначалу казалось, что она оторвалась от прошлого и недооценивала церковную историю, обращаясь непосредственно к Библии как к единственному эталону веры и жизни, и особенно неблагосклонно смотрела на католическое Средневековье, видя в нем прогрессирующее искажение апостольского учения и порядка. Но, с другой стороны, Реформация превозносила раннее христианство и пробудила новый горячий интерес ко всем документам апостольской церкви, изо всех сил стремясь воспроизвести дух и институты той эпохи. В действительности она отказывалась лишь от позднейших традиций в пользу ранних, прочно стоя на первоначальном историческом основании христианства. Однако потом, в ходе полемики с Римом, протестантизм вновь счел желательным и необходимым вырвать из рук своих оппонентов не только библейскую, но и историческую аргументацию и обратить ее, насколько это возможно, на благо евангелизации. Ибо протестанты никогда не могли отрицать, что истинная Церковь Христова построена на камне и что ей дано обещание несокрушимой прочности. Наконец, избавив свой разум от ярма деспотической церковной власти, Реформация, прямо или косвенно, дала новый толчок свободному исследованию в каждой области науки и породила ту самую историческую критику, которая в состоянии очистить факт от наслоений вымысла и выявить в истории правду, только правду и ничего, кроме правды. Конечно, эта критика может дойти до крайностей рационализма и скептицизма, которые не признают авторитет апостолов и Самого Христа, — как это в действительности и происходило в течение некоторого времени, особенно в Германии. Но злоупотребление свободой исследования вовсе не исключает возможности ее правильного использования; излишнюю вольность в данном случае следует расценивать как временное отклонение, от которого все здравые умы вновь вернутся к надлежащему пониманию истории как подлинно разумного раскрытия плана искупления и неизменного свидетеля всеобъемлющего Божьего провидения и божественной природы христианской религии.

a) Немецкие, швейцарские и голландские историки

Таким образом, историография протестантской церкви пышно расцветала в основном на немецкой почве. Терпение, усердие и трудолюбие, а также искренняя любовь к истине и справедливости делают немецких ученых отличными исследователями-рудокопами, поставляющими сырье для производителей, в то время как французские и английские историки лучше всех умеют использовать это сырье и приспособить его к нуждам читающей публики.

Ниже перечислены важнейшие сочинения.

Матиас Флациус (ум. 1575) по прозвищу Иллирикус, ревностный лютеранин и беспощадный враг папистов, кальвинистов и последователей Меланхтона,

---

[24] См. Schaff, *Creeds of Christendom*, vol. I., 195 sq.; Von Schulte, *Der Altkatholicismus* (Giessen, 1887), 109 sqq.

возглавляет список протестантских историков со своей великой «Церковной историей Нового Завета» (*Ecclesiastica Historia Novi Testamenti*), в просторечии именуемой «Магдебургскими центуриями» (*Centuriæ Magdeburgenses*, Basle, 1560 — 1574) и охватывающей тринадцать столетий христианской эры в стольких же томах ин-фолио. Он начал свой труд в Магдебурге, в сотрудничестве с десятью другими учеными, исполненными такого же духа и рвения, с целью, невзирая на многочисленные трудности, обличить пороки и заблуждения папства и доказать ортодоксальность учений лютеранской Реформации при помощи «свидетелей истины» всех веков. Таким образом, вся работа выдержана в полемическом тоне и точно так же пристрастна, как и «Анналы» Бария со стороны папистов. Она отличается безвкусным и отталкивающим стилем, но количество вложенного упорного труда, огромный, хотя и плохо переработанный и громоздко изложенный материал, а также смелость критики впечатляют и поражают. Это сочинение открыло дверь для свободных исторических исследований и представляет собой первую общую историю церкви, которая заслуживает этого названия. Кроме того, Флациус ввел новый метод. Он разделил материал по столетиям, а каждое столетие — по единообразной «прокрустовой» схеме разбил на целых шестнадцать рубрик: «*de loco et propagatione ecclesiae; de persecutione et tranquillitate ecclesiae; de doctrina; de haeresibus; de ceremoniis; de politia; de schismatibus; de conciliis; de vitis episcoporum; de haereticis; de martyribus; de miraculis et prodigiis; de rebus Judaicis; de aliis religionibus; de mutationibus politicis*». Такая система разрушает всякую симметрию и порождает утомительную расплывчатость и повторения. И все-таки, вопреки своему механическому однообразию и негибкости, этот метод более научен, нежели хроникальный, и, после некоторых существенных усовершенствований и значительного сокращения числа рубрик, им пользуются до сего дня.

Швейцарец И. Г. Готтингер (ум. 1667), написав свою «Церковную историю Нового Завета» (*Historia Ecclesiastica N. Testamenti*, Zurich, 1655 — 1667, 9 vols. fol.), создал реформатский аналог «Магдебургских центурий». В этой работе меньше оригинальности и энтузиазма, но больше трезвости и умеренности. Она заканчивается XVI веком и посвящает одному этому столетию пять томов.

Фридрих Шпангейм из Голландии (ум. 1649) написал труд «Сумма церковной истории» (*Summa Historiae Ecclesiasticae*, Lugd. Bat., 1689), охватывающий период до XVI века. Этот труд основан на глубоком и критическом знакомстве с первоисточниками и одновременно опровергает идеи Бария.

Готтфрид Арнольд (ум. 1714) своей «Беспристрастной историей Церкви и еретиков», охватывающей период до 1688 г.,[25] проложил новый путь. Этот автор принадлежал к пиетистской и мистической исторической школе. Он считал субъективное благочестие критерием истинности веры, а гонимые секты — основным течением истинного христианства; правящую же церковь, начиная с Константина, — не только католическую церковь, но и ортодоксальное лютеранство вместе с нею — изображал в виде ширящегося отступничества, Вавилона, полного развращения и мерзости. Таким образом Арнольд смело и успешно сокрушил стены церковного фанатизма и претензий на исключительность; но в то же время, сам того не желая и не подозревая об этом, открыл путь рационалистическому и скептическому толкованию истории. В своем ревностном стремлении к беспристрастности и личному благочестию он постарался воздать должное всем

[25] *Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie*. Frankfurt, 1699 sqq., 4 vols. fol.

возможным еретикам и сектантам, но при этом проявил вопиющую несправедливость к приверженцам ортодоксии и церковного порядка. Кроме того, Арнольд первым из ученых-историков воспользовался немецким языком вместо латыни; но его стиль скучен и лишен изящества.

И. Л. фон Мосгейм (канцлер Геттингенского университета, ум. 1755), умеренный и беспристрастный лютеранин, стал отцом церковной историографии как *искусства*, если только мы не уступим эту честь Боссуэту. Он превзошел всех своих предшественников искусным построением, а также ясным, хотя и механическим и монотонным расположением материала, разборчивостью и проницательностью, прагматичным комбинированием, бесстрастностью, почти граничившей с холодным безразличием, и элегантной легкостью латыни. Его хорошо известные «Наставления в церковной истории, древней и недавней» (*Institutiones Historiae Ecclesiasticae antiquae et recentioris*, Helmstädt, 1755) построены в соответствии с предложенным Матиасом Флациусом делением на столетия, только в более простой форме, и, в переводе и с дополнениями Маклейна и Мёрдока, по-прежнему широко используются в Англии и Америке в качестве учебника.[26]

И. М. Шрёйх (ум. 1808), ученик Мосгейма, однако уже затронутый неологическим духом, который привнес в историческое богословие Германии Семлер (ум. 1791), с неистощимым трудолюбием написал крупнейшую протестантскую историю церкви со времен «Магдебургских центурий». Он очень разумно отказался от деления на века, которому все еще следовал Мосгейм, и принял систему деления на периоды. Его «История христианской церкви» состоит из 45 томов и достигает конца XVIII века. Она многословна, но написана ясным и легким языком, с заслуживающим доверие знанием первоисточников, в духе кротости и искренности, и по-прежнему являет собой кладезь исторического материала.[27]

Весьма глубокий труд «Наставления в церковной истории Ветхого и Нового Завета» (*Institutiones Historiae Ecclesiasticae V. et N. Testamenti*) голландского реформатского богослова Г. Венемы (ум. 1787) охватывает историю иудейской и христианской церкви до конца XVI века (Lugd. Bat. 1777 — 1783, в семи частях).

Г. Ф. К. Генке (ум. 1809) — главный представитель рационалистической церковной историографии, которая игнорирует Христа в истории. В его «Общей истории христианской церкви» (*Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche*), написанной живо и талантливо и продолженной Фатером (Braunschweig, 1788 — 1820, 9 vols.), церковь изображена не храмом Бога на земле, а большим лазаретом и сумасшедшим домом.

Август Неандер (профессор церковной истории в Берлине, ум. 1850), «отец современной церковной истории», дитя в Духе, гигант в знаниях и святой в благочестии, вывел изучение истории из сухой пустоши рационализма назад к

---

[26] Лучшее издание: *Institutes of Ecclesiastical History ancient and modern, by* John Lawrence von Mosheim. Новый полный перевод с латинского с пространными примечаниями и авторскими дополнениями Джеймса Мёрдока, 1832; 5th ed., New York. 1854, 3 vols. Мёрдок (ум. 1856) был профессором церковной истории в г. Андовере, штат Массачусетс, и перевел также «Историю богословия» (*Dogmengeschichte*) Мюншера. Отдельную историю доникейского периода (1733), написанную Мосгеймом, перевели с латыни Видаль (1813) и Мёрдок (1851), нов. изд., N. York, 1853, 2 vols.

[27] *Christliche Kirchengeschichte*. Leipzig, 1768 — 1812, 45 vols. oct., в том числе 10 томов «Истории после Реформации», последние два написаны Цширнером (Tzschirner). Никто и никогда не читал сочинение Шрёйха с начала до конца, да и само его название довольно *abschreckend*, но оно столь же ценно в качестве справочника, как и труд Барония, и при этом гораздо более беспристрастно.

свежему источнику божественной жизни во Христе и превратил ее в изобильный источник назидания и наставления для почитателей любого символа веры. Его «Общая история христианской религии и церкви» начинается по окончании апостольской эпохи (которой он посвятил отдельное сочинение) и продолжается до Базельского собора 1430 г. Дальнейшая работа была прервана его смертью.[28] Этот труд отличают тщательное и добросовестное использование первоисточников, критическое исследование, оригинальное соединение фактов, горячая любовь к истине и справедливости, евангелическая кафоличность, соборность, искреннее благочестие, а также мастерский анализ богословских систем и христианской жизни Божьих мужей прежних столетий. Здесь нет искусственной назидательности, она естественным образом вырастает из представлений Неандера о церковной истории, которую он рассматривает как непрерывное откровение присутствия и силы Христа в человечестве и как иллюстрацию к притче о закваске, которая постепенно наполняет собой и преображает все тесто. Разделы, посвященные политике и искусству, а также внешняя структура истории не были близки смиренной, бесхитростной простоте Неандера. Он пишет однообразно, запутанно и многословно, но простым и естественным языком, согретым сердечным светом симпатии и энтузиазма. В этом отражается его девиз: *Pectus est quod theologum facit.*

Великолепный перевод Торри (Роуз перевел лишь историю первых трех столетий), многократно переиздававшийся в Бостоне, Эдинбурге и Лондоне, обеспечил бессмертному труду Неандера гораздо большую популярность в Англии и Америке, чем в самой Германии.

Помимо общей истории, Неандер с неослабным трудолюбием писал также сочинения на более узкие темы: о жизни Христа (1837, 4th ed. 1845), об апостольской эпохе (1832; 4th ed. 1842; перевод Дж. Э. Райланда, Edinburgh, 1842; перевод Э. Дж. Робинсона, N. York, 1865), «Хроники христианской жизни» (*Memorials of Christian Life*, 1823, 3-е изд. 1845, 3 т.), о гностических ересях (1818); биографии таких ярких личностей, как Юлиан Отступник (1812), св. Бернар (1813, 2-е изд. 1848), Иоанн Златоуст (1822, 3-е изд. 1848) и Тертуллиан (1825, 2-е изд. 1849). Составленную Неандером «Историю христианских учений» издал после его смерти Якоби (1855), а Дж. Э. Райланд перевел ее на английский язык (London, 1858).[29]

И. К. Л. Гизелер (профессор церковной истории в Геттингене, ум. 1854), высокообразованный, проницательный, спокойный, объективный, добросовестный, но холодный и бесстрастный ученый, подарил нам «Учебник по церковной истории» (*Textbook of Church History*), охватывающий период от Рождества Христова до 1854 г. по Р.Х.[30] Он перенял у Тиллемона метод изложения истории

---

[28] *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche.* Hamburg, 1825 — 1852, 11 частей; 3d ed., 1856, в 4 больших томах, с великолепным предисловием д-ра Ульмана. Перевод, сделанный проф. Джозефом Торри (Берлингтон, штат Вермонт, ум. 1867), был издан в Бостоне в 5 томах, 12th ed., 1881, с образцово выполненным указателем объемом в 239 страниц.

[29] Более полно о жизни и трудах Неандера, моего любимого учителя, я рассказал в своем альманахе «Kirchenfreund» за 1851 г. (с. 20 и далее, с. 283 и далее), а также в книге *Aug. Neander, Erinnerungen* (Gotha, 1886, 76 pp.). См. также речь Гарнака, посвященную столетию со дня рождения Неандера (Берлин, 17 янв. 1889) и A. Wiegand, *Aug. Neander*, Erfurt, 1889.

[30] *Lehrbuch der Kirchengeschichte.* Bonn, 1824 — 1856 (4th ed. 1844 sqq.), в 5 томах, последние два издал после смерти ученого на основе его лекций Редепеннинг. Первый перевод

словами самих первоисточников; только Гизелер не составлял из них основной текст, а прилагал в виде примечаний. Наиболее выдающейся особенностью этого имеющего огромную практическую ценность труда являются тщательно отобранные и сопровождаемые критическими пояснениями выдержки из оригинальных источников вплоть до 1648 г. (в той части, которую редактировал сам автор). Сухой и сжатый текст действительно ясно и кратко излагает самые важные факты, но не затрагивает внутреннюю жизнь и духовную сущность Церкви Христовой. Богословские представления Гизелера едва ли превосходят бесплодный рационализм Вегшейдера, которому Гизелер посвятил часть своей истории; и все его старания выглядеть беспристрастным не могут полностью скрыть негативное влияние рационалистических представлений о христианстве, которые лишают его историческое повествование живости и делают изложение сухим и холодным.

Неандер и Гизелер завершали работу над своими сочинениями в уважительном и дружеском соперничестве в течение тридцати лет медленного, но непрерывного и неуклонного развития. Первый совершенно субъективен и воспроизводит первоисточники в виде последовательного, страстного и сочувственного повествования, которое в то же время отражает состояние ума и сердца автора; последний стремится к полной объективности и высказывается с безразличием стороннего наблюдателя при помощи *ipsissima verba* тех же первоисточников, представленных в виде примечаний и увязанных друг с другом лишь тонкой нитью повествования. Один предлагает готовую историю, полную жизни и назидания; другой сообщает факты и предоставляет читателю самому переработать их и вдохнуть в них жизнь. Для одного суть заключена в тексте; для другого — в примечаниях. Но оба восхитительным образом дополняют друг друга и вместе являют собой самый спелый плод немецкой науки первой половины XIX века в области общей церковной истории.

Фердинанда Кристиана Баура (проф. церковной истории в Тюбингене, ум. 1860) следует поставить в первые ряды немецких церковных историков наряду с Неандером и Гизелером. Он мог сравниться с обоими самостоятельностью и полнотой учености, превосходил их в конструктивной критике и философских обобщениях, но уступал им в здравости суждений и весомости аргументов. Он переоценивал теории и тенденции и придавал слишком мало значения личностям и фактам. Баура можно назвать неутомимым исследователем и смелым новатором. Он полностью пересмотрел историю апостольского и послеапостольского христианства и низвел его богатую духовную жизнь веры и любви до чисто гипотетического столкновения противоположных тенденций, которое началось с противостояния взглядов Петра и Павла и в конце концов завершилось компромиссом древнего католицизма. Путем тонкого критического анализа Баур всесторонне осветил глубокое интеллектуальное брожение в ранней церкви, но исключил из него элемент сверхъестественного и чудесного; и все же, как честный и серьезный скептик, он был вынужден признать присутствие хотя бы психологического чуда в обращении апостола Павла и склонить голову перед еще большим чудом

на английский язык сделал Каннингем в Филадельфии в 1846 г.; второй — Дэвидсон и Халл в Англии; последний и лучший из трех, на основе предыдущих, — Генри Б. Смит в Нью-Йорке («Harpers») в 1857 — 1880 г. в 5 томах. Работу над пятым и последним томом последнего издания закончили после смерти д-ра Смита (1877) проф. Штирнс и Мэри А. Робинсон, вступительную статью написал Филип Шафф. «История богословия» (*Dogmengeschichte*) Гизелера вышла отдельным изданием в 1855 г.

воскресения Христова, без которого первое остается неразрешимой загадкой. Его критические исследования и теории послужили мощным стимулом для переосмысления и изменения традиционных представлений о раннем христианстве.

Плодовитое перо Баура дало нам общую «Историю христианской церкви» в пяти томах (1853 — 1863), причем последние три были изданы после его смерти и лишены оригинальности и тщательной доработки, присущих первому и второму, которые охватывают первые шесть столетий. Баур написал также «Лекции по истории христианского богословия» (*Dogmengeschichte*), изданные его сыном (1865 — 1867, 3 vols.), и краткий «Учебник по истории богословия» (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*), отредактированный им самим (1847, 2[d] ed. 1858). Еще более ценны его монографии: об апостоле Павле, к которому Баур питал глубокое почтение, хотя и считал подлинными лишь четыре из его посланий (1845, 2-е изд. Э. Целлера, 1867, 2 т., переведена на английский язык, 1875); о гностицизме, который был духовно очень близок автору (*Die christliche Gnosis, oder die christliche Religionsphilosophie*, 1835); история учения об искуплении (1838, 1 том), а также о Троице и воплощении (1841 — 1843, в 3 т.), — и его мастерская защита протестантизма от критики, содержавшейся в «Символике» Мёлера (2[d] ed. 1836).[31]

Карл Рудольф Гагенбах (профессор церковной истории в Базеле, ум. 1874) написал, в кротком и беспристрастном духе Неандера, с поэтическим вкусом и трезвостью суждений и приятным доходчивым языком, общую «Историю христианской церкви» в семи томах (4[th] ed. 1868 — 1872)[32] и «Историю христианских учений» в двух томах (1841, 4[th] ed. 1857).[33]

Вильгельм Мёллер (ум. в Киле, 1891): «Учебник по церковной истории» (*Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg, 1891) в 2 т., до Реформации. Третий том будет добавлен Кавераном. Первый том переведен Ратерфордом (London, 1892).

Карл Мюллер (профессор в Бреслау): «Церковная история» (*Kirchengeschichte*, Freiburg, 1892). С изданием второго тома работа будет завершена. Превосходный учебник школы Ритчля — Гарнака.

Протестантская Германия более богата учебниками и краткими руководствами по церковной истории для студентов, чем любая другая страна. Упомянем Энгельгардта (1834), Ниднера (*Geschichte der christl. Kirche*, 1846, и *Lehrbuch*, 1866), Хазе (11[th] ed. 1886), Герике (9[th] ed. 1866, 3 vols.), Линднера (1848 — 1854), Якоби (1850, незакончен), Фрике (1850), Куртца (*Lehrbuch*, 10[th] ed., 1887, 2 vols.; 11[th] revised ed., 1891; более полный *Handbuch*, незакончен), Хассе (1864, под ред. Кёлера, в 3 маленьких томах), Кёлльнера (1864), Эбрарда (1866, 2 vols.), Рота (лекции под редакцией Вайнгартена, 1875, 2 vols.), Герцога

[31] См. *Worte der Erinnerung an Dr. Baur* Ландерера (1860); «Baur und die Tübinger Schule» in Herzog and Plitt, *Theol. Encykl.*, vol. II, 163-184 (2[d] ed.) и R. W. Mackay, *The Tübingen School and its Antecedents*. London, 1863. См. также Zeller, *Vorträge* (1865), pp. 267 sqq.

[32] Некоторые части «Истории» Гагенбаха были переведены на английский язык: *The History of the Church in the 18[th] and 19[th] Centuries*, N. York, 1869, 2 vols., перевод д-ра Джона Ф. Хёрста (президента Богословской семинарии Дрю, Мэдисон, штат Нью-Джерси), и *History of the Reformation*, Edinburgh, 1879, 2 vols., перевод Эвелины Мур (Ньюарк, штат Нью-Джерси). Новое издание со списком литературы публиковал *Ниппольд* начиная с 1885 г.

[33] Английский перевод: *C. W. Buch*, Edinburgh, 1946; пересмотренный по 4-му изданию и расширенный по Neander, Gieseler, Baur, etc.: *Henry B. Smith*, N.York, 1861, in 2 vols; 6[th] Germ. ed. by *Benrath*, Leipz., 1888.

(1876 — 1882, 3 vols.), Г. Шмида (1881, 2 vols.). «Учебник» Ниднера (*Lehrbuch*, 1866) занимает первое место благодаря самостоятельности и тщательности исследования, но тяжело читается. «Компендиум» Хазе непревзойден с точки зрения краткости, остроумия, четкости и художественного вкуса и похож на миниатюрную картину.[34] «Очерк» (*Abriss*) Герцога стоит посередине между многословной полнотой и загадочной краткостью и написан в искреннем христианском духе. Учебник Куртца ясен, краток и имеет евангелическую направленность.[35] Мёлер начал работу над новым учебником в 1889 г.

Лучшие работы по истории богословия (*Dogmengeschichte*) создали Мюншер, Гизелер, Гагенбах, Томасий, Г. Шмид, Ницш и Гарнак (1887). Большой трехтомный «Учебник по истории богословия» (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*) Гарнака был закончен в 1890 г. Второе издание его «Основ» (*Grundriss*) вышло в 1893 г. (386 с.); переведено Эдвином К. Митчеллом из Хартфорда, штат Коннектикут (*Outlines of the History of Dogma*. New York, 1893).

Фридрих Луфс (профессор церковной истории в Халле, принадлежит к школе Ритчля — Гарнака): «Руководство по изучению истории богословия» (*Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Halle, 1889; 3^{d}. ed., 1893).

В рамках этой книги невозможно воздать должное тому неизмеримому вкладу, который сделала протестантская Германия в специальные разделы церковной истории. Подробному и доскональному историческому изучению были подвергнуты большинство отцов, пап, схоластов и реформаторов, а также основополагающие учения христианства. Мы уже упоминали о монографиях Неандера и Баура — с ними вполне могут сравниться такие мастерские и не устаревающие труды, как «Истоки христианской церкви» Рота, «Реформаторы до Реформации» Ульмана, «Ансельм Кентерберийский» Хассе и «История христологии» Дорнера.

б) Французские труды

Д-р Этьен Л. Шастель (профессор церковной истории в Женевской национальной церкви, ум. 1886) написал полную «Историю христианства» (*Histoire de Christianisme*, Paris, 1881 — 1885, 5 vols.).

Д-р Мерль д'Обинье (профессор церковной истории в Независимой реформатской семинарии в Женеве, ум. 1872) изящным и изысканным слогом воспроизвел обширную историю как лютеранской, так и кальвинистской Реформации. Благодаря энтузиазму автора и поразительной живости изложения эта книга разошлась в Англии и Америке необычайно большим тиражом (гораздо большим, нежели в континентальной Европе) и стала самым популярным сочинением о том важном периоде истории. Ее ценность как исторического труда несколько уменьшают склонность автора к полемике и подчас недостаточная точность. Идея написания этой работы пришла к д-ру Мерлю во время празднования трехсотлетия германской Реформации в 1817 г., в замке Вартбург (г. Эйзенах), где Лютер перевел Новый Завет и запустил чернильницей в дьявола. Д-р Мерль продолжал труд до самой смерти.[36]

---

[34] В 1885 г. Хазе начал издавать свои «Лекции по церковной истории» в 3 т.

[35] Английский перевод на основе 9-го изд. сделал Дж. Макферсон, 1889, 3 vols.

[36] *Histoire de la Réformation du 16 siècle*. Paris, 1835 sqq., 4th ed. 1861 sqq., 5 vols. *Histoire de la Réformation en Europe au temps de Calvin*. Paris, 1863 sqq. Немецкий перевод обоих сочинений, Stuttgart (Steinkopf), 1861 and 1863 sqq. Английский перевод неоднократно переиздавался (с различными изменениями) в Англии и Соединенных Штатах Амери-

Д-р Эдмон де Прессенсе (пастор Независимой церкви в Париже, член Национального собрания, а затем сенатор Франции), способный ученый, чьи протестантские убеждения были схожи со взглядами д-ра Мерля, написал «Жизнь Христа» в качестве ответа Ренану, а также «Историю древнего христианства». Оба сочинения переведены на английский язык.[37]

Эрнест Ренан, знаменитый востоковед и член Французской академии, создал историю начального периода христианства вплоть до середины II века, придерживаясь противоположной точки зрения — скептической критики — и перемешивая историю с небылицами, но блестящим и очаровательным слогом.[38]

в) Английские труды

Английская литература богата сочинениями о христианских древностях, истории английской церкви и прочих специальных вопросах, но бедна трудами об истории христианства в целом.

Первого места в рядах английских историков, вероятно, заслуживает Эдвард Гиббон (ум. 1794). В своей монументальной «Истории заката и падения Римской империи» (*History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, после двадцати лет работы была завершена в Лозанне 27 июня 1787 г.) он отмечает главные события всей церковной истории, от зарождения христианской религии до времен крестовых походов и взятия Константинополя (1453), с хорошим знанием важнейших первоисточников и отточенными навыками мастера писательского искусства, иногда восхищаясь героическими личностями вроде Афанасия и Златоуста, но чаще замечая недостатки христиан и несовершенства видимой церкви и, к сожалению, без всякого сочувствия и понимания духа христианства, который проходит золотой нитью даже через самые мрачные века. Идея этого величественного труда пришла к Эдварду Гиббону в папском Риме, среди руин Капитолия. В процессе изучения постепенного упадка и краха Римской империи, который он именует «возможно, величайшей и самой ужасной сценой в истории», Гиббон невольно стал свидетелем постепенного роста и триумфа религии креста — а историю ее упадка и краха не суждено написать ни одному будущему историку, разве только какой-нибудь «одинокий путешественник из Новой Зеландии», заняв позицию на «сломанной арке» моста Сант-Анджело, зарисует в альбом руины собора Св. Петра.[39]

канским обществом распространения брошюр (American Tract Society) и издательством «Carter & Brothers». В издании Картера (N. York, 1863 — 1879) 5 томов посвящены лютеранской Реформации и 8 томов — Реформации во времена Кальвина. Последние три тома второй части перевел и опубликовал после смерти автора У. Л. Кейтс. Из-за случайной ошибки д-ра Мерля знают в Англии и Америке под именем д'Обинье, хотя это всего лишь прозвище, унаследованное им от предков-гугенотов.

[37] *Jésus Christ, son temps, sa vie, son œuvre.* Paris, 1866. *Histoire de trois premiers siècles des l'église chrétienne.* Paris, 1858 sqq. Немецкий перевод Фабариуса (Leipzig, 1862 — 1865), английский перевод Анни Харвуд. Lond. and N. York, 1870 sqq., 4 vols. Вытеснено пересмотренным изданием оригинала, Paris, 1887 sqq.

[38] *Vie de Jésus.* Paris, 1863, и множество изданий на разных языках. Эта книга произвела даже больший фурор, чем *Leben Jesu* Штрауса, но она очень поверхностна и превращает евангельскую историю в роман с противоречащим самому себе и невозможным героем. Данная книга представляет собой первый том «Истории происхождения христианства» Ренана (*Histoire des origines du christianisme*). Другие тома: 2. *Les Apôtres*, Paris, 1866; 3. *St. Paul*, 1869; 4. *L'Antechrist*, 1873; 5. *Les évangiles et la seconde génération des chrétiens*, 1877; 6. *L'église chrétienne*, 1879; *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, 1882. Двадцатилетний труд. Ренан, по его собственным словам, писал «не движимый никакой иной страстью, кроме сильнейшего любопытства».

Джозеф Милнер (викарий г. Гулль, ум. 1797) написал «Историю Церкви Христовой» (*History of the Church of Christ*) для всеобщего назидания, отобрав лишь те моменты, которые более всего соответствовали его представлениям о евангелической ортодоксии и благочестии. «Я не допущу ничего, — пишет он в предисловии, — кроме того, что, как мне представляется, принадлежит Царству Христову; единственное, что я намерен прославлять, — это подлинное благочестие». Его можно назвать английским Арнольдом, менее эрудированным, но не тяготеющим к полемике, а его труд гораздо более удобочитаем и полезен, нежели сочинение немецкого пиетиста. Труд Милнера исправляли и дополняли его брат, Айзек Милнер (ум. 1820), а также Томас Грэнтам и д-р Стеббинг.[40]

Д-р Уоддингтон (декан г. Дарэм) составил три тома по истории церкви до Реформации (1835) и три по истории Реформации на континенте (1841). Евангелический автор.

Каноник Джеймс Робертсон из Кентербери (проф. церковной истории в Кингс-колледже, ум. 1882) ведет свою «Историю христианской церкви» (*History of the Christian Church*) с апостольской эпохи до Реформации (64 — 1517 г. по Р. Х.). Сначала этот труд был опубликован в виде четырех томов ин-октаво (1854 sqq.), а затем в виде восьми томов в одну двенадцатую листа (Lond., 1874); это лучшая — поскольку она написана позже остальных — общая история церкви, составленная представителем Епископальной церкви. Она достойна похвалы за беспристрастие, умеренность и аккуратные ссылки на использованные источники.

Чарльз Хардвик (архидиакон г. Или, ум. 1859) подарил нам полезный учебник по церковной истории *Средневековья* (1853, 3^{d} ed. by Prof. *W. Stubbs*, 1872), а также учебник по истории Реформации (1856, 3^{d} ed. by Prof. *W. Stubbs*, London, 1873). Его «История англиканских статей о религии» (1859) — важный вклад в английскую церковную историю.

Д-р Тренч, архиепископ Дублинский, опубликовал свои «Лекции по средневековой церковной истории» (*Lectures on Mediæval Church History*, Lond. 1877), которые читал студенткам лондонского Куинс-колледжа. Лекции составлены в духе благоговейного церковного благочестия и полны здравых размышлений.

«История христианской церкви в первые десять веков» (*History of the Christian Church during the First Ten Centuries*, 1879) и «История христианской церкви в Средние века» (*History of the Christian Church during the Middle Ages*, 1885,

---

[39] Кардинал Ньюман незадолго до своего перехода из Оксфордского трактарианского движения в католицизм (в своем эссе «Становление христианского учения», 1845) провозгласил «безбожника Гиббона основным, а возможно, и единственным английским писателем, у которого есть хоть какое-то право претендовать на звание церковного историка». Конечно, это уже не соответствует действительности. Д-р Мак-Дональд в своем эссе «Был ли Гиббон безбожником?» (*Bibliotheca Sacra*, July 1868, Andover, Mass.) попытался снять с него обвинение в безбожии. Но Гиббон был несомненным деистом, и на него глубоко повлиял скептицизм Юма и Вольтера. Еще студентом в Оксфорде он обратился в католицизм, прочитав «Разновидности протестантизма» Боссуэта, а впоследствии переметнулся в безбожие, лишив себя даже лучика надежды на какое-либо бессмертие, за исключением того, что дает слава. См. его «Автобиографию», гл. VIII, и его письмо к лорду Шеффилду от 27 апреля 1793 г., где он пишет, что его «единственным утешением» перед лицом смерти и жизненных испытаний было «присутствие друга». Лучшее издание трудов Гиббона напечатал У. Смит.

[40] London, 1794 — 1812; нов. изд. Грэнтама, 1847, 4 vols., 1860 и др. издания. Немецкий перевод *Мортимера*, Gnadau, 5 vols.

2 vols.) Филипа Смита — искусно составленный и полезный учебник для студентов.[41]

Самые популярные и преуспевающие из современных церковных историков, пишущих на английском или любом другом языке, — это декан Мильман из собора Св. Павла, декан Стэнли из Вестминстерского аббатства и архидиакон Фаррар из Вестминстера. Они принадлежат к основной школе церкви Англии, знакомы с достижениями континентальной науки и раскрывают свои излюбленные темы современным, изящным, выразительным и ярким языком. Генри Харт Мильман (ум. 1868), в величественной манере Гиббона и словно по аналогии с его сочинением об упадке и крахе язычества, описывает зарождение и прогресс древнего и латинского христианства, уделяя особое внимание его влиянию на прогресс цивилизации.[42] Артур Пенрин Стэнли (ум. 1881) разворачивает перед читателем галерею портретов великих людей и событий в среде иудейской теократии (от Авраама до христианской эры) и греческой церкви (от Константина Великого до Петра Великого).[43] Фредерик У. Фаррар (род. 1831), пользуясь своим классическим и раввинистическим образованием и богатыми ораторскими способностями, освещает жизнь Христа и великого апостола язычников, а также первые годы христианства.[44]

г) Американские труды

Американская литература все еще переживает пору юности, но быстро развивается во всех областях знаний. Прескотт, Вашингтон Ирвинг, Мотли и Бэнкрофт разрабатывали интересные аспекты истории Испании, Голландии и Соединенных Штатов и заслужили место в рядах классических историков, пишущих на английском языке.

---

[41] Переиздана (Harper & Brothers, New York, 1885). Смит дословно позаимствовал значительную часть своего «Учебника» из моей «Церковной истории», но должным образом указал на мое авторство. Другое сочинение по церковной истории, написанное автором, живущим ближе к моей родине, эксплуатирует мою книгу даже в большей степени и не столь честным образом.

[42] *The History of Christianity from the Birth of Christ to the Abolition of Paganism in the Roman Empire*, Lond. 1840, revised ed., Lond. and N. York (Middleton), 1866, 3 vols. Более важна его «История латинского христианства до понтификата Николая V», до 1455 г. (*History of the Latin Christianity to the Pontificate of Nicholas V*, Lond. and N. York, 1854 sqq., 8 vols. Мильман также написал «Историю евреев» (*History of the Jews*, 1829, revised 1862, 3 vols.) и выпустил издание «Заката и падения» Гиббона с полезными примечаниями. Полное собрание исторических трудов Мильмана было издано в Лондоне (1866 — 1867, 15 vols. octavo).

[43] *Lectures on the History of the Eastern Church*, Lond. and N. York, 1862; читались в Оксфорде. Это не полная история, а ряд ярких описаний наиболее интересных личностей и событий из истории Восточной церкви. *Lectures on the History of the Jewish Church*, Lond. and N. York, 1862 — 1876, in 3 vols. Независимая и искусная адаптация взглядов и выводов «Истории Израиля» (*Geschichte Israel's*) Эвальда, которой Стэнли отдает дань уважения в предисловии к 1-му и 3-му томам. Сочинения Стэнли «Исторические хроники Кентерберийского собора» (*Historical Memorials of Canterbury Cathedral*, 1855, 5th ed. 1869) и «Исторические хроники Вестминстерского аббатства» (*Historical Memorials of Westminster Abbey*, 1867, 4th ed. 1874) важны для английской церковной истории. Его «Лекции по истории шотландской церкви» (*Lectures on the History of the Church of Scotland*, 1872) доставили удовольствие умеренным и либеральным, но не понравились ортодоксальным пресвитерианам, соотечественникам Нокса и Вальтера Скотта.

[44] «Жизнь Христа» (*Life of Christ*) Фаррара впервые вышла в Лондоне (1874, 2 vols.) и до 1879 г. выдержала тридцать изданий, включая американские перепечатки. *Life and Work of St. Paul*, Lond. and N. York, 1879, 2 vols.; *The Early Days of Christianity*, London and New York, 1882, 2 vols.; *Lives of the Fathers*, Lond. and N.Y. 1889, 2 vols.

Так сложилось, что до сих пор в церковной истории американцы выступали в роли учеников и переводчиков, однако имели все задатки, чтобы писать самостоятельные труды. Как уже было отмечено, они издали лучшие переводы Мосгейма, Неандера и Гизелера.

Генри Б. Смит (профессор нью-йоркской Богословской семинарии Союза, ум. 1877) составил лучшие хронологические таблицы по церковной истории, в параллельных колонках которых содержится краткий конспект внешней и внутренней истории христианства, в том числе американского, до 1858 г., а также списки соборов, пап, патриархов, архиепископов, епископов и председателей Генеральных ассамблей.[45]

У. Г. Т. Шедд (профессор той же семинарии, род. 1820) с позиций ортодоксального кальвинизма, чистым, свежим и сильным английским языком написал известную своей удобочитаемостью «Историю христианского учения» (*History of the Christian Doctrine*, N. York, 1863, 2 vols.). Главным образом, это сочинение рассматривает вопросы богословия, антропологии и сотериологии и кратко затрагивает эсхатологию, но полностью опускает учение о Церкви и таинствах со всеми спорами вокруг него.

Филип Шафф — автор отдельной «Истории апостольской церкви» на английском и немецком языках (*History of the Apostolic Church*, N. York, 1853, etc.; Leipzig, 1854), «Истории символов веры христианского мира» (*History of the Creeds of Christendom*, N. York, 4th ed., 1884, 3 vols., содержит оригинальные тексты и перевод документов) и общей «Истории христианской церкви» (*History of the Christian Church*, N. York and Edinb., 1859 — 1867, 3 vols.; также на немецком языке, Leipzig, 1867; переработанное и расширенное издание, N. Y. and Edinb., 1882 — 1888; третье пересмотренное издание, 1889; 5-е пересмотренное издание, 1889 — 1893, 7 vols. (включая т. 5, еще не вышедший из печати).

Джордж П. Фишер (профессор в Нью-Хейвене, род. 1827) написал прекрасный учебник на английском языке: «История христианской церкви, с картами» (*History of the Christian Church, with Maps.* N. York, 1887). Он также опубликовал «Историю Реформации» (*History of the Reformation*, 1873); «Истоки христианства» (*Beginnings of Christianity*, 1877) и «Краткую всемирную историю» (*Outlines of Universal History*, 1885), — все они написаны в спокойной манере изложения, с позиций дружелюбия и здравомыслия, ясным, строгим языком.

Джон Флетчер Хёрст (епископ Методистской епископальной церкви) создал «Краткую историю христианской церкви» (*Short History of the Christian Church*, New York, 1893).

Многие американские исследователи внесли свой вклад в изучение истории протестантизма. Д-р Э. Х. Джиллетт (ум. 1875) написал монографию о Яне Гусе (*John Hus*, N. York, 1864, 2 vols.), «Историю пресвитерианской церкви в Соединенных Штатах Америки» (*History of the Presbyterian Church in the United States of America*, Philad. 1864, 2 vols.), а также работу по истории натурбогословия (*God in Human Thought*, N. York, 1874, 2 vols.); д-р Абель Стивенс — «Историю методизма», который считается великим религиозным пробуждением XVIII века; его труд охватывает период до столетнего юбилея этого движения в 1839 г. (*History of Methodism*, N. York, 1858 — 1861, 3 vols.), и «Историю Методистской епископальной церкви в Соединенных Штатах» (*History of the Methodist Episco-*

[45] *History of the Church of Christ in* (16) *Chronological Tables.* N. York (Charles Scribner), 1860. «Хронологические таблицы к истории Церкви» Вайнгартена (*Zeittafeln zur Kirchengeschichte*, 3d ed., 1888) не столь полны, но имеют более удобный размер.

pal Church in the United States, 1864 — 1867, 4 vols.); Генри М. Бэйрд — «Историю зарождения и развития гугенотов во Франции» (*History of the Rise and Progress of Huguenots in France*, N. York, 1879, 2 vols.) и «Гугеноты и Генрих Наваррский» (*Huguenots and Henry of Navarre*, 1886, 2 vols.).

Деление американского христианства на конфессии и секты, похоже, не способствует изучению и взращиванию церковной истории, которые требуют кафолического духа терпимости. Но, с другой стороны, социальное и национальное смешение церковных организаций, имеющих самые разные представления о богословии и церковной жизни, на основе совершенной свободы и равенства перед законом расширяет горизонты и способствует сравнению и правильному восприятию разнообразия в единстве и единства в разнообразии; в то же время, рост и процветание церквей на принципах самостоятельности и самоуправления помогают смотреть в будущее с надеждой. Америка становится наследницей всех богатств европейского христианства и европейской цивилизации и ныне находится в благоприятном положении для того, чтобы пересмотреть всю историю Христова Царства в Старом свете и в должное время воспроизвести ее с верой и свободой, присущими Новому свету.[46]

д) Наконец, мы должны упомянуть о библейских и церковных энциклопедиях, в которых содержится много ценных материалов по истории церкви, написанных ведущими учеными своего времени, а именно:

1. *Библейские словари* Винера (Leipzig, 1820, 3d ed. 1847, 2 vols.); Шенкеля (Leipzig, 1869 — 1875, 5 vols.); Риэма (Leipzig, 1877 sqq., с иллюстрациями); Китто (Edinb., 1845, 3-е пересмотренное издание под ред. У. Л. Александера, 1862 — 1865, 3 vols.); Уильяма Смита (London, 1860 — 1864, 3 vols., американское издание значительно дополнено и исправлено Х. Хакеттом и Э. Эбботтом, N. York, 1870, 4 vols.); Ф. Шаффа (Philadelphia, 1880, с картами и иллюстрациями; 4th ed., revised, 1887).

2. *Библейские и исторические словари* Герцога (*Real-Encyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, Gotha, 1854 — 1868, 22 vols., нов. изд., тщательно пересмотренное Герцогом, Плиттом и Гауком, Leipzig, 1877 — 1888, 18 vols.); Шаффа — Герцога (*Religious Encycopædia*, основанная на словаре Герцога, но сокращенная, дополненная и адаптированная для английских и американских студентов, отредактирована Филипом Шаффом в сотрудничестве с Сэмюэлом М. Джексоном и Д. С. Шаффом, N. York and Edinburgh, revised ed., 1887, 3 vols., с дополнительным томом «Ныне живущие богословы и христианские служители», 1887); Ветцера и Вельте (римско-католический *Kirchenlexicon*, Freiburg i. Breisgau, 1847 — 1860, 12 vols.; второе изд., заново переработанное кардиналом Йозефом Гергенротером и д-ром Францем Кауленом, 1880 sqq., ожидается 10 томов); Лихтенбергера (*Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1877 — 1882, 13 vols., с приложением); Мак-Клинтока и Стронга (*Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, New York, 1867 — 1881, 10 vols., два дополнительных тома, 1885 и 1887, богато иллюстрирована). «Британская энци-

[46] См. доклад Шаффа «Христианство в Соединенных Штатах Америки» (*Christianity in the United States of America*), подготовленный для VII Генеральной конференции Евангелического альянса (Базель, сент. 1879) и напечатанный в материалах этой конференции, а также в работе Шаффа «Церковь и государство в США» (*Church and State in the U. S.*, N. York, 1888).

клопедия» (*Encyclopædia Britannica*, 9th ed., 1889, 25 vols.) также содержит много тщательно подготовленных статей на библейские и церковные темы.

3. Об истории древней церкви до эпохи Карла Великого: Смит и Читэм, «Словарь христианских древностей» (*Dictionary of Christian Antiquities*, London and Boston, 1875, 2 vols.); Смит и Уэйс, «Словарь христианских биографий, литературных произведений, сект и учений первых восьми веков» (*Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines during the first eight centuries*, London and Boston, 1877 — 1887, 4 vols.). Статьи для этих двух работ написаны в основном англиканскими учеными и очень ценны полнотой и точностью сведений.

Примечание. Изучение церковной истории возрождается в Греческой церкви, где оно и началось. Филарет Барфейдос издал краткую церковную историю под названием Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία ἀπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μέχρι τῶν καζ' ἡμᾶς χρόνων ὑπὸ Φιλαρετοῦ Βαφείδου, ἀρχιμανδρίτου Δ. Φ. καὶ καζηγητοῦ τῆς Θεολογίας ἐν τῇ ἐν Χάλκῃ Θεολογικῇ Σχολῇ-Τόμος πρῶτος. Ἀρχαία ἐκκλησ ἱστορία. 1 — 700 г. по Р.Х. Ἐν Κωνσταντινοπόλει, 1884 (Lorentz & Keil, libraires de S. M. I. le Sultan), 380 с. Второй том охватывает эпоху средневековой церкви до падения Константинополя в 1453 г. и насчитывает 459 с. Этот труд посвящен д-ру Филофею Вриеннию, митрополиту Никомедийскому, нашедшему знаменитый Синайский кодекс. Почти вся цитируемая литература написана немецкими протестантами; латинских авторов очень мало, греческих еще меньше, а английские не упоминаются вовсе. Еще одна краткая церковная история на греческом языке, написанная Диомедесом Кириакосом, вышла в Афинах (1881, 2 vols.).

ПЕРВЫЙ ПЕРИОД

ЦЕРКОВЬ ПРИ ЖИЗНИ АПОСТОЛОВ

От Рождества Христова
до смерти Апостола Иоанна
1 — 100 г. по Р. Х.

ГЛАВА I

ПОДГОТОВКА К ХРИСТИАНСТВУ В ИСТОРИИ ИУДЕЙСКОГО НАРОДА И ЯЗЫЧЕСКОГО МИРА

J. L. von Mosheim: *Historical Commentaries on the State of Christianity in the first three centuries.* 1753. Перевод: *Vidal* and *Murdock*, vol. i. Chs. 1 and 2 (pp. 9-82, of the N. York ed. 1853).

Neander: *Allg. Gesch. der christl. Religion und Kirche.* Vol. 1 (1842). *Einleit.* (p. 1-116).

J. P. Lange: *Das Apost. Zeitalter.* 1853, I, pp. 224-318.

Schaff: *Hist. of the Apostolic Church*, pp. 137-188 (New York ed.).

Lutterbeck (католик): *Die N. Testamentlichen Lehrbegriffe, oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christenthums und die erste Gestaltung desselben.* Mainz, 1852, 2 vols.

Döllinger (католик): *Heidenthum und Judenthum. Vorhalle zur Geschichte des Christenthums.* Regensb. 1857. Перевод на англ. яз. *N. Darnell* под названием: *The Gentile and the Jew in the courts of the Temple of Christ: an Introduction to the History of Christianity.* Lond. 1862, 2 vols.

Charles Hardwick (ум. 1859): *Christ and other Masters.* London, 4th ed. by *Procter*, 1875.

M. Schneckenburger (ум. 1848): *Vorlesungen über N. Testamentliche Zeitgeschichte, aus dessen Nachlass herausgegeben von Löhlein, mit Vorwort von Hundeshagen.* Frankf. a. M. 1862.

A. Hausrath: *N. Testamentliche Zeitgeschichte.* Heidelb. 1868 sqq., 2d ed. 1873 — 1877, 4 vols. Первый том вышел в третьем изд. в 1879. Эта работа описывает состояние иудаизма и христианства во времена Христа, в апостольскую и послеапостольскую эпоху, вплоть до правления Адриана (117 г. по Р.Х.). Английский перевод: *Poynting* and *Guenzer*, Lond. 1878 sqq.

E. Schürer: *Lehrbuch der N. Testamentlichen Zeitgeschichte.* Leipz. 1874. Пересмотренное и расширенное издание под названием: *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Christi.* 1886, 2 vols. Англ. перевод: Edinb. and N. Y.

H. Schiller: *Geschichte des römischen Kaiserreichs unter der Regierung des Nero.* Berlin, 1872.

L. Friedländer: *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine.* Leipzig, 5th ed., revised, 1881, 3 vols. Стандартная работа.

Geo. P. Fisher (Йельский колледж, Нью-Хейвен): *The Beginnings of Christianity.* N. York, 1877. Chs. II-VII.

Gerhard Uhlhorn: *The Conflict of Christianity with Heathenism.* Перевод: Egbert C. Smyth and C. J. H. Ropes. N. York, 1879. Book I. Chs. 1 and 2. Немецкий оригинал уже вышел в 4-м издании, 1884.

§ 8. *Центральная роль Христа в истории мира*

Для того чтобы ясно увидеть связь христианской религии с предшествующей историей человечества и оценить ее огромное влияние на все будущие эпохи, мы должны сначала рассмотреть готовность к пришествию нашего Спасителя, которая присутствовала в политическом, нравственном и религиозном состоянии мира.

Поскольку религия — самый глубокий и святой вопрос, волнующий человека, появление христианской религии на исторической сцене — важнейшее из всех событий. Это конец старого мира и начало нового. Идея Дионисия Малого отсчитывать начало нашей эры от Рождества Спасителя была замечательной. Иисус Христос, Богочеловек, Пророк, Священник и Царь человечества, по сути, являет Собой стержень и поворотный пункт не только хронологии, но и всей истории в целом и ключ ко всем ее тайнам. Вокруг Него, Солнца нравственной Вселенной, вращаются по своим орбитам все народы и все важные события религиозной жизни мира, которые прямо или косвенно, вольно или невольно вносят свой вклад в прославление Его имени и помогают Его делу. Историю человечества до Его рождения следует рассматривать как период подготовки к Его пришествию, а историю после Его рождения — как постепенное распространение Его Духа и Его Царства. «Все Им и для Него создано». Он — «Желаемый всеми народами». Он явился, «когда пришла полнота времени»,[47] когда процесс приготовления был завершен, а нужда мира в искуплении полностью раскрыта.

Это приготовление к христианству, собственно, началось с самого сотворения человека, который был создан по образу Божьему и предназначен для общения с Ним через вечного Сына; а также с обетования спасения, которое Бог дал нашим прародителям как путеводную звезду, чтобы она указывала им путь среди тьмы греха и заблуждения.[48] Смутные воспоминания о первозданном рае и последующем грехопадении, а также надежды на грядущее искупление продолжают существовать даже в языческих религиях.

Личность Авраама, жившего приблизительно за тысячу девятьсот лет до рождения Христа, делит религиозное развитие человечества на две независимые и очень неравные по своим размерам ветви: иудаизм и язычество. В конце концов они смыкаются и воссоединяются во Христе, общем Спасителе, в Котором находят свое исполнение все образы и пророчества, желания и чаяния древнего мира; но в то же время нечестивые представители обеих ветвей объединяются в смертельной вражде к Нему и тем самым заставляют Его всепобеждающую силу истины и любви проявиться во всей полноте.

Поскольку христианство представляет собой примирение и союз Бога и человека в Богочеловеке Иисусе Христе, христианству должен был предшествовать двойной процесс приготовления: приближение Бога к человеку и человека к Богу. В иудаизме это приготовление происходило прямым и позитивным образом, по направлению сверху вниз, завершившись рождением Мессии. В язычестве оно происходило непрямым и, по большей части, негативным образом, по направлению снизу вверх, завершившись беспомощным воплем мольбы человечества о спасении. В первом случае мы видим особое откровение или самораскрытие единого истинного Бога в слове и деле, которое становится все более ясным и понятным, пока, наконец, Слово не является в человеческой плоти, чтобы воскресить ее для общения с Собой; во втором случае мы видим людей, несомненно ведомых провидением Божьим и освещаемых отблеском Слова, сияющего во тьме,[49] но лишенных прямого откровения и оставленных «ходить своими путями»,[50] «дабы они искали Бога, не ощутят ли Его, и не найдут ли».[51] В

[47] Кол. 1:16; Агг. 2:7; Мк. 1:15; Гал. 4:4.

[48] Быт. 3:15.

[49] Ин. 1:5; Рим. 1:19-20; 2:14-15.

[50] Деян. 14:16.

иудаизме для человека подготавливается истинная религия; в язычестве для истинной религии подготавливается человек. В первом случае рождается божественная Сущность; во втором человек видоизменяется, чтобы принять Ее. Первые подобны старшему сыну из притчи, жившему в доме своего отца; вторые подобны блудному сыну, расточившему свою часть наследства, но в конце концов содрогнувшемуся при виде разверзшейся перед ним бездны погибели и с покаянием вернувшемуся в лоно сострадательной любви своего отца.[52] Язычество — это звездная ночь, полная тьмы и страха, но также и таинственных знамений и нетерпеливого ожидания дневного света; иудаизм — рассвет, полный новой надежды и обетования восходящего солнца; оба растворяются в солнечном свете христианства и свидетельствуют о правоте его претензий на звание единственной истинной и совершенной религии для человечества.

Опять же, приготовление язычников происходило отчасти в интеллектуальной и литературной, а отчасти в политической и социальной сфере. Первая представлена греками, а вторая — римлянами.

Иерусалим, святой город, Афины, город культуры, и Рим, город власти, могут служить символами трех факторов этой истории приготовления, которая завершилась рождением христианства.

Этот процесс — приготовление к искуплению в истории мира, языческие поиски «неведомого Бога»[53] и мира внутри себя, а также законничество и утешительная надежда в образе Иерусалима — повторяется в жизни каждого отдельного верующего, ибо человек создан для Христа, и «душа его не находит себе покоя, пока не успокоится во Христе».[54]

§ 9. *Иудаизм*

Источники

1. Канонические книги Ветхого и Нового Заветов.
2. Иудейские апокрифы. Лучшее издание: *Otto Frid. Fritzsche: Libri Apocryphi Veteris Testamenti Graece.* Lips. 1871. Немецкий комментарий: *Fritzsche* и *Grimm*, Leipz. 1851 — 1860 (в «Exeget. Handbuch zum A. T.»); английский комментарий: Dr. *E. C. Bissell*, N. York, 1880 (т. XXV «Библейских трудов» Ланге под ред. Шаффа).
3. Иосиф Флавий (иудейский ученый, священник и историк, находившийся под покровительством Веспасиана и Тита, род. 37 г. н. э., ум. ок. 103 г.): «Иудейские древности» (Ἀρχαιολογία Ἰουδαϊκή) в 20 книгах, написаны на арамейском языке (не сохранились), затем переведены на греческий (94 г. по Р.Х.), охватывают период от сотворения мира до начала восстания против римлян (66 г. по Р.Х.), важный источник сведений о периоде после Вавилонского пленения. «Иудейская война» (περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου) в 7 книгах, написана около 75 г. на основе собственных впечатлений автора (сначала как иудейского полководца в Галилее, затем как римского пленника и римского гражданина), охватывает период до разрушения Иерусалима (70 г. по Р.Х.). «Против Апиона» (*Contra Apionem*) — написана в защиту иудейского народа против клеветнических измышлений Апиона-грамматика. *Vita*, или «Автобиография» Иосифа Флавия была написана после 100 г. по Р.Х. Издания трудов Иосифа Флавия: *Hudson*, Oxon. 1720, 2 vols. fol.; *Havercamp*, Amst. 1726, 2 fol.; *Oberthür*, Lips. 1785, 3 vols.; *Richter*, Lips. 1827, 6 vols.; *Dindorf*, Par. 1849, 2 vols.; *Imm. Bekker*, Lips. 1855, 6 vols. Лучшие издания — Хаверкампа и

---

[51] Деян. 17:26-27.

[52] Лк. 15:11-32.

[53] Деян. 17:23.

[54] Св. Августин. *Исповедь*, кн. 1, гл. 1: «*Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*» {«Ты создал нас для Себя, и душа наша дотоле томится и не находит себе покоя, доколе не успокоится в Тебе»}.

Диндорфа. Английские переводы: *Whiston* и *Traill*, нередко исправленные, издавались в Лондоне, Нью-Йорке, Филадельфии. Немецкие переводы: *Hedio, Ott, Cotta, Demme.*

4. Филон Александрийский (ум. после 40 г. по Р.Х.) был представителем образованного и философского (платонического) иудаизма. Лучшие издания: *Mangey*, Lond. 1742, 2 fol., и *Richter*, Lips. 1828, 2 vols. Английский перевод: *C. D. Yonge*, London, 1854, 4 vols. (в серии «Церковная библиотека» Бона).
5. Талмуд (תַּלְמוּד, то есть «Учение») отражает идеи традиционного, антихристианского иудаизма в эпоху после Вавилонского пленения. Он состоит из *Мишны* (מִשְׁנָה, «δευτέρωσις», «Повторение закона»), написанной в конце II века, и *Гемары* (גְּמָרָא, то есть «Совершенное учение», от евр. גָּמַר, «доводить до конца»). Последняя существует в двух вариантах: Палестинская Гемара, законченная в правление Тиберия ок. 350 г. по Р.Х., и Вавилонская Гемара VI века. Лучшие издания Талмуда: *Bomberg*, Ven. 1520 sqq. 12 vols. fol., и *Sittenfeld*, Berlin, 1862 — 1868, 12 vols. fol. Латинский текст Мишны: *G. Surenhusius*, Amst. 1698 — 1703, 6 vols. fol.; немецкий *J. J. Rabe*, Onolzbach, 1760 — 1763.
6. Археологические находки: египетские (см. труды Шампольона, Янга, Роселлини, Уилкинсона, Бёрча, Мариэтта, Лепсиуса, Бунзена, Эберса, Бругша и т.д.); вавилонские и ассирийские (см. Ботта, Лейярд, Джордж Смит, Сейс, Шрадер и т.д.).
7. Греческие и римские авторы: Полибий (ум. 125 г. до Р.Х.), Диодор Сицилийский (современник Цезаря), Страбон (ум. 24 г. по Р.Х.), Тацит (ум. ок. 117 г.), Светоний (ум. ок. 130 г.), Иустин (ум. после 160 г.). Их сообщения по большей части случайны и либо попросту заимствованы у Иосифа Флавия, либо полны ошибок и предрассудков, а потому не имеют большой ценности.

Исторические труды

а) Христианские авторы

Prideaux (декан Норвичский, ум. 1724): *The Old and New Testament Connected in the History of the Jews and neighboring nations, from the declension of the kingdoms of Israel and Judah to the time of Christ.* Lond. 1715; 11th ed. 1749, 4 vols. (и последующие издания). Также на французском и немецком языках.

J. J. Hess (ум. 1828): *Geschichte der Israeliten vor den Zeiten Jesu.* Zür. 1766 sqq., 12 vols.

Warburton (епископ Глостерский, ум. 1779): *The Divine Legation of Moses demonstrated.* 5th ed. Lond. 1766; 10th ed. by *James Nichols*, Lond. 1846, 3 vols. 8vo.

Milman (декан Св. Павла, ум. 1868): *History of the Jews.* Lond. 1829, 3 vols.; revised ed. Lond. and N. York, 1865, 3 vols.

J. C. K. Hofmann (проф. в Эрлангене, ум. 1878): *Weissagung und Erfüllung.* Nördl. 1841, 2 vols.

Archibald Alexander (ум. в Принстоне, 1851): *A History of the Israelitish Nation.* Philadelphia, 1853. (Популярное изложение.)

H. Ewald (ум. 1874): *Geschichte des Volkes Israel bis Christus.* Gött. 1843 sqq. 3d ed. 1864 — 1868, 7 vols. Сочинение редкой гениальности и эрудиции, но изобилующее слишком смелыми гипотезами. Англ. перевод: *Russell Martineau* и *J.E. Carpenter.* Lond. 1871 — 1876, 5 vols. См. также *Prophets* и *Poetical Books of the O. T.* Эвальда.

E. W. Hengstenberg (ум. 1869): *Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde.* Berl. 1869 — 1871, 2 vols. (Посмертное издание.) Английский перевод: Edinburgh (T. & T. Clark), 1871 — 1872, 2 vols. (Имя переводчика не указано.)

J. H. Kurtz: *Geschichte des Alten Bundes.* Berlin, 1848 — 1855, 2 vols. (неоконч.). Англ. перевод: *Edersheim*, Edinb. 1859, in 3 vols. Он же: *Lehrbuch der heil. Geschichte.* Königsb. 6th ed. 1853; англ. перевод: *C. F. Schäffer.* Phil. 1855.

P. Cassel: *Israel in der Weltgeschichte.* Berlin, 1865 (32 pp.).

Joseph Langen (католик): *Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi.* Freiburg i. B. 1866.

G. Weber and H. Holtzmann: *Geschichte des Volkes Israel und der Gründung des Christenthums.* Leipzig, 1867, 2 vols. (Первый том написан Вебером, второй — Хольцманом.)

H. Holtzmann: *Die Messiasidee zur Zeit Christi*, «Jahrbücher für Deutsche Theologie», Gotha, 1867 (vol. xii, pp. 389-411).

F. Hitzig: *Geschichte des Volkes Israel von Anbeginn bis zur Eroberung Masada's im J. 72 nach Chr.* Heidelb. 1869, 2 vols.

A. Kuenen (проф. в Лейдене): *De godsdienst van Israël tot den ondergang van den joodschen staat.* Haarlem, 1870, 2 vols. Перевод на англ. язык: *The Religion of Israel to the Fall of the Jewish State*, by *A. H. May.* Lond. (Williams & Norgate), 1874 — 1875, 3 vols. Выражает точку зрения передового голландского рационализма.

A. P. Stanley (декан Вестминстера): *Lectures on the History of the Jewish Church.* Lond. and N. York, 1863 — 1876, 3 vols. Основаны на работах Эвальда.

W. Wellhausen: *Geschichte Israels.* Berlin, 1878, 3[d] ed. 1886. Перевод *Black* и *Menzies*: *Prolegomena to the History of Israel.* Edinb. 1885.

E. Schürer: *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Christi.* 1886 sq. 2 vols.

A. Edersheim: *Prophecy and History in relation to the Messiah.* Lond. 1885.

A. Köhler: *Lehrbuch der bibl. Geschichte des A. T.* Erlangen, 1875 — 1888.

C. A. Briggs: *Messianic Prophecy.* N. York and Edinb. 1886.

V. H. Stanton: *The Jewish, and the Christian Messiah.* Lond. 1886.

B. Stade: *Gesch. des Volkes Israel.* Berlin, 1888, 2 vols. Радикальная точка зрения.

E. Renan: *Hist. du peuple d'Israel.* Paris, 1887 sqq., 3 vols. Англ. перевод: London, 1888 sqq. Радикальная точка зрения.

B. Kittel: *Gesch. der Hebräer.* Gotha, 1888 sqq. Умеренная точка зрения.

Franz Delitzsch (ум. 1890): *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge.* Leipzig, 1890. Его последняя работа. Перевод: *Sam. Ives Curtiss* (из Чикаго), Edinb. and New York, 1892.

б) Еврейские авторы

J. M. Jost: *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage.* Leipz. 1820 — 1828, 9 vols. Он же: *Geschichte des Judenthums und seiner Secten.* 1857 — 1859, 3 vols.

Salvador: *Histoire de la domination Romaine en Judée et de la ruine de Jérusalem.* Par. 1847, 2 vols.

Raphall: *Post-biblical History of the Jews from the close of the O. T. about the year 420 till the destruction of the second Temple in the year 70.* Lond. 1856, 2 vols.

Abraham Geiger (либеральный раввин из Франкфурта-на-Майне): *Das Judenthum und seine Geschichte.* Breslau; 2[d] ed. 1865 — 1871, 3 vols. С приложением о Штраусе и Ренане. Охватывает период до XVI века. Англ. перевод: *Maurice Mayer.* N. York, 1865.

L. Herzfeld: *Geschichte des Volkes Jizrael.* Nordhausen, 1847 — 1857, 3 vols. То же сочинение, сокращенное до однотомника, Leipz. 1870.

H. Grätz (проф. в Бреслау): *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart.* Leipz. 1854 — 1870, 11 vols. (до 1848 г.).

«Спасение от иудеев».[55] Этот чудесный народ, которому очень подходит его символ, горящий куст, был избран по суверенной благодати Бога, чтобы стоять посреди окружающего идолопоклонства в качестве хранителя знания единого истинного Бога, Его святого закона и утешительного обещания и таким образом стать колыбелью Мессии. Этот народ появился на свет, когда Яхве призвал Авраама и заключил с ним завет в Ханаане, земле обетованной; окончательно стал народом в Египте, стране рабства; был освобожден и превращен в теократическое государство на основе Синайского закона, данного Моисею в пустыне; был приведен обратно в Палестину Иисусом Навином; после эпохи судей стал монархией и достиг вершины своей славы в царствование Давида и Соломона; разделился на два враждующих царства и в наказание за внутренние раздоры и все большую терпимость к язычеству был предан в рабство иностранным завоевателям; после семидесяти лет унижения был возвращен в землю своих отцов и вновь оказался под игом врагов-язычников; но даже в своем глубочайшем падении он все-таки исполнил высочайшую миссию: произвел на свет Спасителя мира. «История еврейского народа, — говорит Эвальд, — в основе своей является историей истинной религии, которая развивается и проходит через все этапы прогресса, пока не достигнет завершения, которая на своей маленькой территории идет через все испытания к высшей победе и наконец открывается в полноте славы и могущества, чтобы, распространившись повсюду собственной непреодолимой силой, уже никогда не исчезнуть, но сделаться вечным наследием и благословением для всех

[55] Ин. 4:22. См. также Лк. 24:47; Рим. 9:4-5.

народов. Найти истинную религию стремился весь древний мир; но только этот народ видит свою честь и смысл своего существования на земле исключительно в истинной религии и, таким образом, выходит на историческую сцену».[56]

Иудаизм, в отличие от распространенного среди народов древности поклонения идолам, был похож на оазис в пустыне, четко очерченный и уединенный, отделенный и отгороженный жестким нравственным и обрядовым законом. Сама Святая земля — хотя и расположенная посреди трех континентов древнего мира и окруженная великими народами с древней культурой — отделена от остального мира пустынями с юга и востока, морем с запада и горами с севера, а потому обеспечивает Моисеевой религии свободу развиваться и исполнять свое великое дело, не испытывая разрушительных влияний извне. Но Израиль с самого начала носил в себе великое обетование — в семени Авраама благословятся все племена земные. Отец верующих Авраам, законодатель Моисей, героический царь и священный псалмопевец Давид, евангелист среди пророков Исаия, Илия Фесвитянин, который вновь явился вместе с Моисеем на горе Преображения, чтобы почтить Иисуса, и Иоанн Креститель, который воплотил в себе весь Ветхий Завет, — все они были крупными звеньями в золотой цепи древнего откровения.

Внешнее положение евреев, а также состояние их нравственной и религиозной жизни на момент рождения Христа, как на первый взгляд, так и при более тщательном рассмотрении, самым вопиющим образом противоречат их божественному предназначению. Однако, во-первых, сам факт упадка был доказательством того, что этот народ нуждается в помощи свыше. Во-вторых, данное через Христа искупление на этом фоне выглядело еще более славным актом Божьего творения. Наконец, вопреки всеобщему моральному разложению, в среде народа оставались потомки истинных детей Авраама, чающие спасения Израиля и готовые принять Иисуса из Назарета как обещанного Мессию и Спасителя мира.

С того времени как в 63 г. до Р.Х. Помпей завоевал Иерусалим (этот год также был ознаменован консульством Цицерона, заговором Катилины и рождением Цезаря Августа), евреи оказались под властью язычников-римлян, которые бессердечно правили ими через идумеянина Ирода и его сыновей, а впоследствии через прокураторов. Под этим ненавистным игом мессианские надежды евреев вспыхнули с новой силой, но были искажены плотскими представлениями. Прежде всего евреи ждали политического избавителя, который восстановил бы земное царство Давида в еще большем великолепии; Иисус, Своим видом походивший на раба, и Его слова о духовном Царстве не соответствовали их ожиданиям. С виду евреи казались более нравственными, чем язычники; но за их внешним неуклонным послушанием своему закону скрывалась крайняя развращенность. Новый Завет изображает их высокомерным, неблагодарным и нераскаявшимся народом, семенем змея, порождением ехидны. Иудейский священник и историк Иосиф Флавий, который обычно старался перед греками и римлянами выставить своих соотечественников в лучшем свете, в то время описывает евреев как испорченный и безнравственный народ, вполне заслуживший ужасную кару — разрушение Иерусалима.

Что касается религии, евреи, в особенности после Вавилонского пленения, продолжали упорно соблюдать букву закона и собственные предания и обряды, но не знали ни духа, ни силы Писаний. Они испытывали непреодолимый ужас перед язычниками, поэтому последние презирали их и считали человеконенави-

---

[56] *Geschichte des Volkes Israel*, vol. I, p. 9 (3d ed.).

стниками. Тем не менее, благодаря своей рассудительности, трудолюбию и такту, евреи сумели обеспечить себе благосостояние и влияние во всех крупных городах Римской империи.

После эпохи Маккавеев (150 г. до Р. Х.) евреи разделились на три враждующие секты, или партии, в которых сосредоточились, соответственно, формалистические, скептические или мистические тенденции, и это было признаком близкого упадка прежней религии и расцвета новой. Названные секты можно сравнить с тремя господствующими школами греческой философии: стоиками, эпикурейцами и платониками, или с тремя сектами магометанства: традиционалистами-суннитами, верными Корану шиитами и мистиками-суфиями, которые ищут истинную религию во «внутреннем божественном чувстве».

1. ФАРИСЕИ, «отделенные»,[57] были, если можно так выразиться, еврейскими стоиками. Они воплощали в себе традиционную ортодоксию и закоснелый формализм, основанную на законе самоуверенность и фанатичную приверженность иудаизму. Они пользовались самым сильным влиянием в народе, а также среди женщин и контролировали публичное поклонение. Фарисеи смешивали благочестие с теоретической ортодоксией. Они настолько отягощали Писания преданиями старцев, что полностью «устранили» Писания. Они до последнего издыхания исследовали закон Моисеев и заменили живую систему правил казуистической путаницей. Они «связывали бремена тяжелые и неудобоносимые и возлагали на плечи людям», сами же не хотели «и перстом двинуть». В Новом Завете к фарисеям обращен прежде всего упрек в лицемерии; но среди них были и известные исключения вроде Никодима, Гамалиила и его ученика Павла.

2. Не столь многочисленные САДДУКЕИ[58] были скептиками и рационалистами, любили блага земной жизни и занимали в иудаизме то же положение, что эпикурейцы и последователи Новой Академии — в греческом и римском язычестве. Саддукеи признавали Писания (в особенности Пятикнижие), но отвергали устные предания, отрицали воскресение тела и бессмертие души, существование ангелов и духов, а также учение о всемогущем Провидении. Среди них были богатые люди, и на какое-то время они завладели должностью первосвященника. К их партии принадлежал Каиафа.

Различие между фарисеями и саддукеями можно наблюдать среди современных иудеев, которые разделяются на ортодоксов и либералов (рационалистов).

3. ЕССЕИ (о которых мы знаем только из трудов Филона и Иосифа Флавия) были не партией, а мистическим или аскетическим орденом или братством и жили по большей части в монашеском уединении в деревнях и пустыне Энгедди близ Мертвого моря.[59] Секта насчитывала около 4 000 членов. Они сочетали

---

[57] От евр. слова פָּרַשׁ. Считалось, что они отделены от обычных людей и всяких чужеземных и развращающих влияний правильностью своих убеждений и высокой чистотой жизни. Эвальд писал (IV, 482): «*Pharisäer bezeichnet* GESONDERTE *oder* BESONDERE, *nämlich Leute die vor andern durch Frömmigkeit ausgezeichnet und gleichsam mehr oder heiliger als andere sein wollen*».

[58] Название происходит либо от имени предполагаемого основателя партии, Садока (Эвальд, IV, 358), либо от евр. слова צַדִּיק, «справедливый».

[59] Название секты пишется по-разному (Ἐσσηνοί, Ἐσσαῖοι, Ὀσσαῖοι) и происходит либо от имен собственных, либо из греческого языка, либо из еврейского и арамейского языков. Наиболее вероятными представляются варианты происхождения от חסיד, ὅσιος, «святой»; от אסי, «врач» (ср. соответствующее понятие у Филона, θεραπευτής, которое, однако, означает «поклонник», «приверженец»); от חזי, «провидец»; от раввинистического חזר, «сторож», «охранник» (Эвальд, в прошлом); от חשא, «молчать» (Йост, Лайтфут); от сирийского *chasi* или *chasyo*, «благочестивый», — однокоренное с еврейским

спорные, аллегорические толкования Ветхого Завета с некоторыми чужеземными теософскими элементами — последние сильно напоминали положения новой пифагорейской и платонической школ, но были, вероятно, позаимствованы (так же как и гностические и манихейские теории) из религий Востока, в особенности парсизма. Ессеи практиковали обобществление имущества, носили белые одежды, отвергали животную пищу, кровные жертвоприношения, клятвы, рабство и (за редким исключением) супружество и жили в крайней простоте, надеясь таким образом обрести более высокую степень святости. Они были предшественниками христианских монахов.

Во времена апостолов секта ессеев не соприкасалась или почти не соприкасалась с христианством, разве что в форме колосской ереси. Фарисеи же и саддукеи, в особенности первые, неоднократно упоминаются в евангелиях в роли противников Иисуса. В данном случае враждующие группы объединяются, чтобы обречь Христа на крестную смерть, которая завершилась славным воскресением и стала основой духовной жизни как для евреев, так и для верующих язычников.

§ 10. *Закон и пророчество*

Какими бы выродившимися и развращенными ни были в массе своей иудеи, ветхозаветное домостроительство было божественным установлением, подготовкой к христианскому искуплению, и в этом качестве удостоилось глубокого уважения Христа и Его апостолов, когда они путем жестких обвинений пытались привести его недостойных представителей к покаянию. Следовательно, неукоснительное выполнение закона не могло не оказывать спасительное действие на сердца, которые уступали его требованиям и добросовестно исследовали Писания Моисея и пророков.

Закон и пророчество — две великие составляющие иудейской религии, которые делают ее прямым божественным вступлением к христианству, «гласом вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему».

1. До пришествия Христа закон Моисеев был самым ясным выражением святой воли Бога. Декалог (десять заповедей) — это чудо древнего законодательства, в его двух скрижалях изложены суть и содержание всякого истинного благочестия и нравственности: высочайшая любовь к Богу и любовь к ближнему. В этих заповедях был сформулирован идеал праведности, а потому они лучше всего подходили для того, чтобы пробудить в человеке осознание великого отступления от закона и ощущение греха и вины.[60] Закон исполнял роль воспитателя, ведущего людей ко Христу,[61] чтобы они могли оправдаться верой.[62]

То же ощущение вины и потребности в примирении постоянно поддерживалось ежедневными жертвами — сначала в скинии, а затем в храме — и всем обрядовым законом, который, будучи чудесной системой образов и теней, постоянно указывал на реалии нового завета, в особенности на единственную и вседостаточную искупительную жертву Христа на кресте.

---

chasid, *chasidim* (Де Сэси; Эвальд, IV, 484, 3d ed. и Хитциг). См. Schürer, *N. T. Zeitgesch.* pp. 599 sqq., а также поучительное «Пояснение относительно ессеев и колосской ереси» Лайтфута в *Com. on Coloss.* (1875), pp. 73, 114-179. Лайтфут еще раз опровергает распространенные слухи о происхождении христианства от учения ессеев.

[60] Рим. 3:20: Διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.

[61] Παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν.

[62] Гал. 3:24.

Бог, будучи справедлив, требует абсолютного послушания и чистоты сердца, а взамен предлагает обещание жизни и наказание смертью. Тем не менее Он не способен хладнокровно обречь человека на смерть: Он истинный, верный и милостивый Бог. Поэтому в нравственном и обрядовом законе, словно в скорлупе, сокрыто сладкое ядро обетования: однажды Он воочию явит идеал праведности, простит раскаивающемуся грешнику все грехи и даст ему силу исполнить закон. Без такого обещания требования закона были бы горькой иронией.

Благодаря закону иудейское домостроительство было религией покаяния.

2. При этом, как мы уже упомянули, в законе было заложено божественное обетование искупления, а потому он был также религией надежды. «Золотой век» греков и римлян остался позади, а иудеи своего еще только ожидали. Вся история, религиозные, политические и общественные институты и обычаи евреев указывали на пришествие Мессии и установление Его царства на земле.

Пророчество, или Евангелие времен закона, в действительности было древнее самого закона, который появился позднее и встал между обетованием и его исполнением, между грехом и искуплением, между болезнью и исцелением.[63] Пророчество началось в раю, когда сразу после грехопадения Господь дал обетование о Том, Кто поразит змея. Пророчество господствовало в эпоху патриархов, особенно в жизни Авраама, благочестие которого, соответственно, зиждилось на доверии и вере; также и Моисей, законодатель, одновременно был пророком и указывал народу на своего великого Преемника.[64] Не будь в законе утешительного мессианского обетования, он непременно привел бы искреннюю душу в отчаяние. Начиная со времен Самуила, примерно за одиннадцать столетий до Христа, пророчество, дотоле проявлявшееся от случая к случаю, приобрело организованную форму в виде постоянного служения и чина пророка. В этой форме оно сопровождало левитское священство и династию Давида вплоть до Вавилонского пленения, пережило эту катастрофу и указывало народу путь во время возвращения и восстановления храма, разъясняя закон и применяя его к жизни, обличая злоупотребления в церкви и государстве, предрекая ужасные кары и искупительную благодать Божью, предостерегая и наказывая, утешая и ободряя и все яснее указывая на грядущего Мессию, Который должен был искупить Израиль и мир от греха и страдания и основать на земле царство мира и праведности.

В глазах Исаии и его преемников победоносное царствование Давида и мирное правление Соломона были исторической и образной канвой для пророческого изображения еще более славного будущего, понять которое вне связи с живыми воспоминаниями и обстоятельствами того времени было бы невозможно. Последующая катастрофа и муки плена послужили к еще большему раскрытию образа Мессии, искупающего грехи народа и через страдания входящего в славу.

Служение пророка было необычным — оно отчасти дополняло, отчасти исправляло служение официального, наследственного священства, не позволяя последнему закоснеть или скатиться в однообразный формализм и поддерживая в нем жизнь и движение. Пророки были, так сказать, протестантами древнего завета, служителями духа, они находились в непосредственном общении с Богом — в отличие от служителей буквы, которые нуждались в преданиях и обрядах.

---

[63] Νόμος παρεισῆλθεν, то есть пришел и встал рядом, был добавлен в качестве дополнительной меры, Рим. 5:20.; ср. προσετέθη означает, что закон был «прибавлен сверху» к обетованию, которое Бог дал Аврааму, Гал. 3:19.

[64] Вт. 18:15.

Время расцвета нашего канонического пророчества пришлось на VIII век до Р. Х., примерно через семь веков после Моисея, — Израиль страдал тогда под гнетом Ассирии. Главным действующим лицом этого периода, предшествующего плену, был Исаия («спасение Божие»), который появился в последние годы правления царя Озии, где-то за десять лет до основания Рима; его окружали Михей, Иоиль и Авдий в царстве Иудином, а также Осия, Амос и Иона в царстве Израилевом. Исаия достигает в пророчестве наибольшей высоты и шаг за шагом раскрывает образ Мессии — происходящего из дома Давидова, проповедующего Благую Весть нищим, исцеляющего сокрушенных сердцем, открывающего глаза слепым, отпускающего пленников на свободу, идущего как агнец на заклание, берущего на Себя грехи народа, умирающего как праведный за неправедных, торжествующего над смертью и правящего над всеми народами как Царь мира — образ, который полностью воплотился в одной и только одной Личности, Иисусе из Назарета. Исаия ближе всех подходит к кресту, и его книга — это Евангелие Ветхого Завета. В период Вавилонского пленения на первый план выходит Иеремия (то есть «Господь свергает»). Это пророк печали, но также и нового завета Духа. Открыто порицая священников и лжепророков и плача об Иерусалиме, своей святой скорбью, своими горькими испытаниями Иеремия напоминает о миссии и жизни Христа. Иеремия оставался в земле своих отцов, и его горестные стенания звучали над развалинами Иерусалима; в то же время Иезекииль у реки Ховар предостерегал пленников от лжепророков и плотских надежд, призывал их к покаянию, описывал Новый Иерусалим и возрождение высохших костей народа Божьим дыханием; а Даниил при дворе Навуходоносора в Вавилоне видел в Духе смену четырех империй и окончательное торжество вечного Царства Сына Божьего. Пророками восстановления были Аггей, Захария и Малахия. На Малахии, современнике Неемии, ветхозаветное пророчество закончилось, и Израиль на четыреста лет был предоставлен самому себе, чтобы за это время ожидания переварить сытную пищу полученного откровения и приготовить место, где совершится грядущее искупление.

3. Перед самым пришествием Мессии весь Ветхий Завет — закон и пророки, Моисей и Исаия — на короткое время вновь явился, воплотившись в лице Иоанна Крестителя, а затем с беспримерным смирением, подобно рассветной заре, растворился в великолепии восходящего солнца нового завета. Этот необыкновенный человек, который ревностно проповедовал в пустыне покаяние и уже положил секиру при корне дерева, не приносящего доброго плода, но при этом утешал народ пророчеством и указывал на Искупителя, Агнца Божьего, а также стал непосредственным предтечей новозаветного домостроительства и другом Жениха, — поистине величайший из всех, кто был рожден женщиной. И все же, будучи представителем древнего подготовительного домостроительства, он уступает наименьшему из причастников Царства Христова, которое бесконечно превосходит славой все свои образы и тени из прошлого.

Такова религия евреев, струившаяся из источника божественного откровения и жившая в истинном Израиле, духовных детях Авраама, в Иоанне Крестителе, его родителях и учениках, в Матери Иисуса, Ее родственниках и друзьях, в почтенном Симеоне и пророчице Анне, в Лазаре и его благочестивых сестрах, в апостолах и первых учениках, которые приняли Иисуса из Назарета как Исполнителя закона и пророков, Сына Божьего и Спасителя мира и которые были начатком Христианской Церкви.

§ 11. *Язычество*

Источники

Труды греческих и римских классиков от Гомера до Вергилия и эпохи Антонина.

Памятники античности.

Писания ранних апологетов христианства, в особенности 1-я и 2-я «Апологии» Иустина Мученика, «Апология» Тертуллиана, «Октавий» Минуция Феликса, *Praeparatio Evangelica* Евсевия и первые десять книг сочинения «О граде Божием» Августина (ум. 430).

Позднейшие труды

Is. Vossius: *De theologia gentili et physiolog. Christ.* Frcf. 1675, 2 vols.

Creuzer (ум. 1858): *Symbolik und Mythologie der alten Völker.* Leipz. 3[d] ed, 1837 sqq. 3 vols.

Tholuck (ум. 1877): *Das Wesen und der sittliche Einfluss des Heidenthums, besonders unter den Griechen und Römern, mit Hinsicht auf das Christenthum.* Berlin, 1823. В 1-м томе 1-го издания *Denkwürdigkeiten* Неандера. Впоследствии выходила отдельным изданием. Английский перевод *Emerson*, опубликован в «Am. Bibl. Repository» за 1832 г.

Tzschirner (ум. 1828): *Der Fall des Heidenthums*, ed. by *Niedner.* Leipz, 1829, 1[st] vol.

O. Müller (ум. 1840): *Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie.* Gött. 1825. Перев. на англ. яз. *J. Leitch.* Lond. 1844.

Hegel (ум. 1831): *Philosophie der Religion.* Berl. 1837, 2 vols.

Stuhr: *Allgem. Gesch. der Religionsformen der heidnischen Völker.* Berl. 1836, 1837, 2 vols. (2-й том посвящен истории греческой религии).

Hartung: *Die Religion der Römer.* Erl. 1836, 2 vols.

C. F. Nagelsbach: *Homerische Theologie.* Nürnb. 1840; 2[d] ed. 1861. Он же: *Die nach-homerische Theologie des Griechischen Volksglaubens bis auf Alexander.* Nürnb. 1857.

Sepp (католик): *Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum.* Regensb. 1853, 3 vols.

Wuttke: *Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben.* Bresl. 1852 sqq. 2 vols.

Schelling (ум. 1854): *Einleitung in die Philosophie der Mythologie.* Stuttg. 1856; и *Philosophie der Mythologie.* Stuttg. 1857.

Maurice (ум. 1872): *The Religions of the World in their Relations to Christianity.* Lond. 1854 (переиздана в Бостоне).

Trench: *Hulsean Lectures 1845 — 1846.* №2: *Christ the Desire of all Nations, or the Unconscious Prophecies of Heathendom* (комментарий по поводу звезды волхвов, Мф. 2). Cambr. 4[th] ed. 1854 (также Philad. 1850).

L. Preller: *Griechische Mythologie.* Berlin, 1854, 3[d] ed. 1875, 2 vols. Его же: *Römische Mythologie.* Berlin, 1858; 3[d] ed., by H. Jordan, 1881 — 1883, 2 vols.

M. W. Heffter: *Griech. und Röm. Mythologie.* Leipzig, 1854.

Döllinger: *Heidenthum und Judenthum*, цит. в § 8.

C. Schmidt: *Essai historique sur la société civil dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme.* Paris, 1853.

C. G. Seibert: *Griechenthum und Christenthum, oder der Vorhof des Schönen und das Heiligthum der Wahrheit.* Barmen, 1857.

Fr. Fabri: *Die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe der Heidenmission.* Barmen, 1859.

W. E. Gladstone (английский государственный деятель): *Studies on Homer and Homeric Age.* Oxf. 1858, 3 vols. (том II, «Олимп, или Религия Гомеровой эпохи»). Он же: *Juventus Mundi: the Gods and Men of the Heroic Age.* 2[d] ed. Lond. 1870. (Обобщает выводы, сделанные в более объемном сочинении, с некоторыми изменениями в этнологических и мифологических разделах.)

W. S. Tyler (проф. в колледже Амхёрст, штат Массачусетс): *The Theology of the Greek Poets.* Boston, 1867.

B. F. Cocker: *Christianity and Greek Philosophy; or the Relation between Reflective Thought in Greece and the Positive Teaching of Christ and his Apostles.* N. York, 1870.

Edm. Spiess: *Logos spermaticós. Parallelstellen zum N. Test. aus den Schriften der alten Griechen. Ein Beitrag zur christl. Apologetik und zur vergleichenden Religionsforschung.* Leipz. 1871.

G. Boissier: *La religion romaine d'Auguste aux Antonins.* Paris, 1884, 2 vols.

J. Reville: *La religion à Rome sous les Sévères.* Paris, 1886.

Др. сочинения по истории Греции: THIRLWALL, GROTE и CURTIUS; по истории Рима: GIBBON, NIEBUHR, ARNOLD, MERIVALE, SCHWEGLER, IHNE, DURUY (перев. с французского *W. J. Clarke*), MOMMSEN. RANKE: *Weltgeschichte*. Th. iii. 1882. SCHILLER: *Gesch. der römischen Kaiserzeit*. 1882.

Язычество — это религия, которая, подобно дикому растению, произрастает на почве падшей человеческой природы, замутненного изначального знания Бога, обожествления разумной и неразумной твари и соответствующего извращения представлений о нравственности, благодаря чему естественные и неестественные пороки получают официальное одобрение.[65]

Даже религия Греции, которая, как прекрасный плод фантазии, по праву именовалась религией красоты, искажена этим нравственным извращением. В ней совершенно отсутствует истинное представление о грехе, а следовательно, и истинное представление о святости. Она рассматривает грех не как извращенность воли и преступление против богов, но как безрассудство и преступление против человека, зачастую даже исходящее от самих богов; ибо «Помрачение ума» или «Нравственная слепота» (Ἄτη) — это «дочь Юпитера», богиня, хотя и изгнанная с Олимпа. Именно она является источником всех бед на земле. Гомер не имел понятия о дьяволе, но придавал дьявольские черты своим божествам. Греческие боги, а также скопированные с них римские боги — это просто мужчины и женщины, в которых Гомер и простые люди видели и чтили свойственные грекам слабости и пороки, а также преувеличенные добродетели. Боги рождаются, но никогда не умирают. У них есть такие же тела и чувства, как у смертных, только колоссальных размеров. Они едят и пьют, правда, в отличие от людей, нектар и амброзию. Они просыпаются и засыпают. Они путешествуют, но со скоростью мысли. Они общаются и воюют друг с другом. Они сожительствуют с человеческими существами, производя на свет героев и полубогов. Они ограничены временем и пространством. Хотя иногда их удостаивают чести считаться всемогущими и всеведущими и называют святыми и справедливыми, эти боги подвластны неумолимой судьбе (мойрам), нередко впадают в заблуждение и обвиняют друг друга в глупости и преступлениях. Их небесное блаженство нарушают различные проблемы земной жизни. Даже патриарха олимпийской семьи Зевса, или Юпитера, обманывает его сестра и жена Гера (Юнона), с которой он триста лет прожил в тайном браке, прежде чем провозгласил ее своей супругой и царицей богов. Кроме того, Зевс пребывает в неведении относительно событий, предшествующих осаде Трои. Он грозит своим собратьям ударами молнии и смертью и заставляет весь Олимп дрожать от страха, когда он в гневе встряхивает волосами. Нежная Афродита-Венера истекает кровью из-за колотой раны на пальце. Марса камнем сбивает Диомед. Нептуну и Аполлону приходится работать по найму, и их время от времени обманывают. Гефест хромает, что вызывает насмешки окружающих. Из-за своих брачных связей боги постоянно ревнуют друг друга и ссорятся. Они исполнены зависти, ненависти и похоти, толкают людей на преступления и провоцируют друг друга на обман и жестокость, вероломство и прелюбодеяние. «Илиада» и «Одиссея», самые известные поэмы, рожденные гением греков, — это скандальная хроника жизни богов. Потому Платон и запретил их в своей идеальной Республике. Пиндар, Эсхил и Софокл доросли до более возвышенных представлений о богах и дышали более чистым воздухом

[65] См. данное Павлом описание языческой безнравственности, Рим. 1:19-32.

нравственности; однако они выражали взгляды абсолютного меньшинства, в то время как Гомер выражал убеждения народа.

Несмотря на это существенное отступление от истины и святости, язычество все же было религией, поисками «неведомого Бога». Его предрассудки свидетельствовали о потребности в вере. Его многобожие покоилось на едва различимом основании единобожия: оно подчиняло всех богов Юпитеру, а самого Юпитера — мистической судьбе. В основе язычества лежало ощущение зависимости от высших сил и уважение к божественному. Оно сохранило память о золотом веке и грехопадении. Оно ощущало потребность в примирении с божеством и искало этого примирения в молитве, епитимьях и жертвах. Многие из религиозных традиций и обычаев язычества были слабым отзвуком изначальной религии, а его мифологические мечты о слиянии богов с людьми, о полубогах, о том, как Геракл избавил Прометея от страданий, были бессознательными пророчествами и плотскими предчувствиями христианских истин.

Только этим и объясняется готовность, с которой язычники, к стыду евреев, приняли Евангелие.[66]

По всему языческому миру был рассеян духовный Израиль, никогда не обрезывавшийся по плоти, но получивший незримое обрезание сердца, совершенное рукой Святого Духа, Который дышит, где хочет, и не связан рамками каких-либо человеческих законов и обычных средств. Ветхий Завет дает нам несколько примеров истинного благочестия вне пределов видимого общения с еврейской Церковью в лице Мелхиседека (друга Авраама, царя и священника, прообраза Христа), Иофора (мадиамского священника), Раав (женщины из Ханаана, которая принимала у себя Иисуса Навина и Халева), Руфи (моавитянки и прародительницы нашего Спасителя), царя Хирама (друга Давида), царицы Савской (которую привела в восхищение мудрость Соломона), сириянина Неемана и особенно Иова, великого страдальца, который радовался в надежде на своего Спасителя.[67]

Элементы истины, нравственности и благочестия, рассеянные по всему древнему язычеству, пришли в него из трех источников. Прежде всего, человек, даже в своем падшем состоянии, сохраняет некоторые черты божественного образа: знание Бога,[68] каким бы неясным оно ни было, нравственное чувство, или совесть,[69] и жажду единения с Божеством ради истины и праведности.[70] Учитывая это, мы можем вместе с Тертуллианом назвать прекрасные и истинные сентенции Сократа, Платона, Аристотеля, Пиндара, Софокла, Цицерона, Вергилия, Сенеки, Плутарха «свидетельствами души, христианской по своей сути»,[71] сви-

---

[66] См. Мф. 8:10; 15:28; Лк. 7:9; Деян. 10:35.

[67] Даже Августин, каких бы строгих взглядов он ни придерживался, приводит историю Иова в доказательство того, что Царство Божье в ветхозаветном домостроительстве не было предназначено исключительно для евреев, а затем добавляет: «*Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno sciremus, etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt, eique placuerunt, pertinentes ad spiritualem Hierusalem*». *De Civit. Dei*, xviii. 47. {«Я не сомневаюсь, что так было устроено божественным промыслом с той целью, дабы мы знали, что и среди других народов могли быть люди, которые жили по Богу и угодили Ему, принадлежа к небесному Иерусалиму». *О граде Божием*, кн. 18, гл. XVIII.}

[68] Рим. 1:19, τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ. См. мои комментарии относительно Ланге, там же.

[69] Рим. 2:14-15. См. Ланге, там же.

[70] См. Деян. 17:23,27-28 и мои замечания по поводу алтаря θεὸσ ἄγνωστος в *History of the Apost. Church*, § 73, p. 269 sqq.

[71] *Testimonia animae naturaliter Christianae.*

детельствами естества, предопределенного к христианству. Во-вторых, определенное значение следует придать даже самым смутным преданиям и воспоминаниям, которые дошли до нас из общих изначальных откровений, данных Адаму и Ною. Но третий и самый важный источник языческих предчувствий истины — управляющее всем провидение Бога, у Которого всегда были свидетели. В особенности мы должны, вместе с греческими отцами, принять во внимание влияние божественного Предвоплощенного Слова, Логоса,[72] Который был наставником человечества, истинным светом разума, сияющим во тьме и просвещающим всякого человека, сеятелем, насаждающим в почву язычества семена истины, красоты и добродетели.[73]

Лучшая часть язычества, которая нас в данный момент интересует, представлена двумя великими государствами классической античности, Грецией и Римом. Апостолы непосредственно соприкасались с языком, нравственностью, литературой и религией этих народов, в рамках которых церковь и распространялась в течение всей первой эпохи ее истории. Наряду с евреями, греки и римляне были избранными народами древнего мира, и все они жили на одной земле. Евреи были избраны ради вечных ценностей, они хранили святилище истинной религии. Греки подготовили элементы естественной культуры, науки и искусства, которыми предстояло воспользоваться церкви. Римляне создали понятие закона и превратили цивилизованный мир во всемирную империю, готовую послужить духовной всеобщности Евангелия. И греки, и римляне были невольными служителями Иисуса Христа, их «неведомого Бога».

Эти три народа, по своей природе ожесточенно враждовавшие друг с другом, соединились в надписи на кресте, которая, по приказу язычника Пилата, указывала святое имя и царский титул Искупителя, написанные «по-Еврейски, по-Гречески, по-Римски».[74]

§ 12. *Греческая литература и Римская империя*

Литература древних греков и всемирная империя римлян, наряду с Моисеевой религией, играли главную роль в подготовке мира к христианству. Они создали человеческие формы, в которых воплотилась божественная суть Евангелия, тщательно взращенная во чреве еврейской теократии. Они заложили естественное основание сверхъестественного здания Небесного Царства. Бог наделил греков и римлян изобилием природных даров, чтобы они смогли подняться до самого высокого уровня цивилизации, какой только возможен без помощи христианства, и тем самым предоставили в распоряжение церкви достижения науки, искусства и закона, но одновременно показали, что одни лишь человеческие достоинства никак не могут принести миру блаженство и спасение.

Греки, немногочисленные, как и евреи, но сыгравшие в истории гораздо более важную роль, нежели бесчисленные орды азиатов, были призваны выполнить благородную задачу: явить под солнечным небом и с ясной головой образ человечества, отражающий его природную силу и красоту, но также и его природное несовершенство. Они разработали принципы науки и искусства. Они освободили разум от власти темных сил природы и мрачных размышлений восточного мистицизма. Они обрели ясность и свободу зрелого сознания, смело иссле-

[72] Λόγος ἄσαρκος, Λόγος σπερματικός.

[73] См. Ин. 1:4-5,9-10.

[74] Ин. 19:20.

довали законы природы и духа и воплотили идею красоты во всевозможных формах искусства. Они создали подлинные шедевры поэзии, скульптуры, архитектуры, живописи, философии, риторики, историографии, которыми до сих пор восхищается мир и которые до сих пор изучают как образцы формы и вкуса.

Все эти труды обрели свою истинную ценность и полезность лишь в руках христианской церкви, которой они в конце концов достались. Греция дала апостолам богатый и красивый язык, чтобы выразить божественную истину Евангелия, но задолго до того Провидение распорядилось таким образом, что политические движения разнесли этот язык по всему миру и сделали его основой цивилизации и международного общения, подобно латыни в Средние века, французскому языку в XVIII веке и английскому в XIX веке. «Греческий язык, — говорит Цицерон, — знают среди почти всех народов; латинский замкнут в своих собственных узких границах». Греческие учителя и люди искусства последовали за победоносными легионами Рима в Галлию и Испанию. Молодой герой Александр Великий, истинный македонянин по рождению, но восторженный почитатель Гомера, подражатель Ахиллеса, ученик Аристотеля, завоевавшего весь мир своей философией, а потому истинный грек своего времени, замыслил великое дело: сделать Вавилон престолом всемирной греческой империи; и хотя эта империя развалилась на части после его безвременной кончины, она все же донесла греческую литературу до границ Индии и сделала ее общим достоянием всех цивилизованных народов. Дело, начатое Александром, завершил Юлий Цезарь. Под защитой римских законов апостолы могли странствовать повсюду, а при помощи греческого языка — объясняться с жителями любого города, находившегося в подчинении у Рима.

Греческая философия (в особенности Платона и Аристотеля) заложила естественную основу научного богословия; греческое ораторское искусство — основу священной риторики; греческое искусство — основу искусства христианской церкви. Более того, немало классических идей и изречений вплотную приближаются к порогу откровения и звучат как пророчества христианской истины — в особенности духовные воспарения Платона,[75] глубокие религиозные размышления Плутарха,[76] нравственные предписания Сенеки, местами напоминающие учение Павла.[77] Для многих величайших отцов церкви: Иустина Мученика, Климента Александрийского, Оригена и в некоторой степени даже Августина — греческая философия стала мостом к христианской вере, воспитателем, приведшим их ко Христу. Более того, вся древняя Греческая церковь выросла на основании греческого языка и греческого народа, и вне этого контекста ее невозможно понять.

Здесь и кроется подлинная причина того, почему классическая литература до сих пор составляет основу гуманитарного образования во всем христианском мире. Молодежь знакомят с простейшими формами науки и искусства, с образцами чистого, гармоничного стиля, а также с высшими достижениями интеллектуальной и художественной культуры, которых человечество добилось своими

---

[75] См. C. Ackermann, *The Christian Element in Plato and the Platonic Philosophy*, 1835, перев. с немецкого *С. Р. Осбери*, вступительная статья д-ра Шедда. Edinburgh, 1861.

[76] Например, в его выдающемся сочинении *De sera numinis vindicta*. Странно, что этот философ, нравственные принципы которого были ближе всего к христианским, ни разу не упоминает о христианстве. Эпиктет и Марк Аврелий упоминают о нем, но только по одному разу.

[77] По поводу взаимоотношений Павла и Сенеки см. тщательно проработанную диссертацию епископа Лайтфута в его *Commentary on the Philippians*, pp. 268-331 (3d ed. 1873).

силами, и вместе с этим молодых людей обучают научному пониманию христианской религии, возникшей в тот момент, когда греко-римская цивилизация достигла своего наивысшего расцвета и уже начала увядать. Греческий и латинский языки, подобно санскриту и еврейскому языку, умерли в пору своей молодости — их сохранили и уберегли от исчезновения бессмертные сочинения классиков. Эти языки по-прежнему обеспечивают лучшими терминами каждое новое изобретение и каждое направление в науке и искусстве. Первоначальные документы христианства были защищены от неопределенности, свойственной постоянно меняющимся живым языкам.

Но если не считать неизменной ценности греческой литературы, слава самой Греции к моменту рождения Христа уже безвозвратно ушла. Гражданские свободы и независимость были уничтожены внутренними раздорами и разложением. Философия выродилась в скептицизм и утонченный материализм. Искусство деградировало, став служанкой ветрености и сладострастия. Безверие и суеверия пришли на смену здоровой религиозности. Нечестность и распутство господствовали среди людей всякого звания.

Эта безнадежная ситуация не могла не убедить наиболее искренние и благородные сердца в суетности всяких наук и искусств, а также в полной неспособности этой естественной культуры восполнить глубинные потребности души. Она должна была наполнить души жаждой новой религии.

Римляне были самой практичной и политичной нацией античности. Их призванием было воплотить на практике идею государства и гражданского права и объединить народы мира в колоссальную империю, простирающуюся от реки Евфрат до Атлантического океана и от Ливийской пустыни до берегов Рейна. Эта империя охватывала самые богатые и цивилизованные страны Азии, Африки и Европы, а ее население насчитывало примерно сто миллионов, что к моменту возникновения христианства составляло, наверное, одну треть всего человечества.[78] Историческое значение империи вполне соответствовало ее внушительным размерам. Нибур утверждал, что история любого древнего народа заканчивается историей Рима, а история любого современного народа начинается с истории Рима. Таким образом, история этого государства имеет всемирное значение, она представляет собой огромную сокровищницу античного наследия. Если греки обладали глубочайшим среди всех народов умом, а в области литературы диктовали законы даже своим победителям, то римляне обладали самым сильным характером и были рождены для того, чтобы править миром. Эти различия затрагивали и религиозную, и нравственную жизнь обоих народов. Греческая мифология была художественным вымыслом и опоэтизированной религией, римская была создана с точным расчетом и приспособлена к политическим и утилитарным задачам государства, но при этом оставалась впечатляющей, искренней и деятельной. «В отличие от греков, римляне не любили красоту. В отличие от германцев, они не жили в общении с природой. Их единственной идеей был Рим — не древний, легендарный, поэтический Рим, а Рим воюющий и побежда-

[78] Чарльз Меривейл в своей «Истории римлян в эпоху империи» (*History of the Romans under the Empire*, Lond. 1856, vol. iv, p. 450-451) оценивает население Римской империи при Августе в 85 миллионов человек, из них 40 миллионов в Европе, 28 миллионов в Азии и 17 миллионов в Африке, но не включает в этот список жителей Палестины. По превосходившим эти подсчеты оценкам Грезуэлла и других, население Римской империи составляло 120 миллионов человек.

ющий; и "*orbis terrarum domina. S. P. Q. R.*" начертано почти на каждой странице их литературных произведений».[79]

С самого начала римляне верили в свое призвание править миром. В отличие от образованных греков, римляне смотрели на всех иностранцев не как на варваров, а как на врагов, которых нужно победить и обратить в рабство. Их высшие представления о человеческой славе и счастье были связаны с войной и триумфом. Слова «*Tu, regere imperio populos, Romane, memento!*» были их девизом, причем задолго до того, как Вергилий облек их в данную поэтическую форму. Само название *urbs æterna*[80] и характерный миф о его основании предрекали будущее Рима. В самых тяжелых обстоятельствах римляне никогда, ни на минуту не теряли надежды создать государство. Они претворяли в жизнь свои амбициозные планы с неистощимой энергией, мудрой политикой, непоколебимым постоянством и звериной ненасытностью и, конечно, стали повелителями, а заодно, как пишет их величайший историк Тацит, и жадными грабителями мира.[81]

Завоевав мир мечом, римляне навели в нем порядок при помощи закона, перед величием которого пришлось склониться каждому народу, и украсили его мирными искусствами. Философия, красноречие, история и поэзия переживали свой «золотой век» в лучах заходящего солнца республики и восходящего солнца империи и простирали свое цивилизующее влияние до пределов варварских земель. Не склонные к самостоятельному творчеству в литературе и изобразительных искусствах, римские писатели и художники талантливо подражали греческим философам, ораторам, историкам и поэтам. Август превратил Рим из города кирпичных лачуг в город мраморных дворцов.[82] Из Греции везли самые красивые картины и скульптуры, на площадях воздвигали триумфальные арки и колонны, и богатства изо всех уголков света приносились в дань гордости, красоте и роскоши столицы. Провинции, заражавшиеся духом усовершенствования, вырастали в многолюдные города, а величественный Иерусалимский храм был перестроен в соответствии с амбициозным и экстравагантным замыслом Ирода. Права личности и частная собственность строго охранялись. Покоренные народы зачастую справедливо жаловались на жадность губернаторов провинций, но в целом меньше страдали от внутренних междоусобиц и нападок извне, наслаждались относительным общественным спокойствием и поднялись на более высокую ступень светской цивилизованности. С помощью заботливо устроенных дорог, следы которых сохранились в Сирии, Альпах, по берегам Рейна, от окраины до окраины империи было налажено военное, торговое и почтовое сообщение. Путешествовать при Цезарях было удобнее и безопаснее, чем в любой последующий период вплоть до начала XIX века. От Рима к дальним окраинам империи протянулись пять главных дорог, которые в морских портах смыкались с водными путями. «Мы можем путешествовать, — говорит римский писатель, — в любое время и плавать от востока до запада». Торговцы везли на берега Тибра, как в наши дни — на берега Темзы, бриллианты с Востока, балтийский янтарь, драгоценные металлы из Испании, диких животных из Африки, произведения искусства из Греции и всевозможные предметы роскоши. Провидец и автор Апокалип-

---

[79] Hare, *Guesses at Truth*, p. 432 (Lond. ed. 1867).

[80] «Вечный город». — Прим. изд.

[81] «*Raptores orbis, quos non oriens, non occidens satiaverit*».

[82] Так и племянник современного Цезаря превратил Париж в город прямых, широких улиц и великолепных дворцов.

сиса, рисуя пророческую картину падения империи, властвующей над миром, особо упоминает о ее обширной торговле: «И купцы земные восплачут и возрыдают о ней, потому что товаров их никто уже не покупает. Товаров золотых и серебряных, и камней драгоценных и жемчуга, и виссона и порфиры, и шелка и багряницы, и всякого благовонного дерева, и всяких изделий из слоновой кости, и всяких изделий из дорогих дерев, из меди и железа и мрамора, корицы и фимиама, и мира и ладана, и вина и елея, и муки и пшеницы, и скота и овец, и коней и колесниц, и тел и душ человеческих. И плодов, угодных для души твоей, не стало у тебя, и все тучное и блистательное удалилось от тебя, — ты уже не найдешь его».[83]

Языческий Рим просуществовал после этого предсказания довольно продолжительное время, но причины упадка появились уже в I веке. Бесконечная экспансия и внешнее процветание привели к пренебрежению семейными и общественными ценностями, которые сначала так выгодно отличали римлян от греков. Нация патриотов и освободителей, которые оставили свои орала ради служения обществу, а затем вновь покорно вернулись к земле и на кухню, вымерла. Поклонение богам, составлявшее основу их добродетели, выродилось в простую формальность, то обрастая самыми нелепыми суевериями, то сменяясь полным безверием, — дошло до того, что сами жрецы, встречаясь на улице, смеялись друг другу в лицо. Неверие и суеверия, уживающиеся в одном человеке, — не такое уж редкое зрелище, если истинно изречение, что противоположности притягиваются. Человек должен во что-то верить и поклоняться либо Богу, либо сатане.[84] Колдуны и некроманты расплодились во множестве и пользовались щедрым покровительством. Простота и довольство древности уступили место беспредельной алчности и расточительству. На смену нравственности и целомудрию, прекрасным символом которых было семейное служение девственницы Весты, пришли порок и распутство. Римляне начали искать развлечения в варварских боях животных и гладиаторов, которые нередко уносили по двадцать тысяч человеческих жизней в месяц. Низшие классы утратили всякое представление о благородстве, не заботясь ни о чем, кроме *panem et circenses*,[85] и превратили гордую столицу империи на Тибре в последнюю из рабынь. Огромная империя Тиберия и Нерона была всего лишь медленно, но верно разрушающимся гигантским бездушным телом. Некоторые императоры были жестокими тиранами и беззаконными чудовищами; тем не менее решением Сената их приравнивали к богам, и для поклонения им возводили алтари и храмы. Начало этому типично римскому обычаю положил Цезарь, которого даже при жизни почитали как «Divus Julius» за его выдающиеся победы, хотя они обошлись Риму более чем в миллион убитых, а еще миллион был взят в плен и обращен в рабство.[86] Мрачный образ

[83] Отк. 18:11-14.

[84] «В те дни неверие и суеверия, разные оттенки одного и того же исторического феномена, существовали в римском мире бок о бок; немало было людей, сочетающих в себе обе крайности, — они отрицали богов вместе с Эпикуром, но при этом молились и совершали жертвоприношения у каждого алтаря». Theod. Mommsen, *History of Rome*, transl. by Dickson, Lond. 1867, vol. iv, p. 560.

[85] «Хлеба и зрелищ». — Прим. изд.

[86] «В чрезмерном благоговении римский Сенат даже хотел поставить его статую в храме самого Квирина, написав на ней θεὸς ἀνίκητος, "непобедимый Бог". Золотые кресла, позолоченные колесницы, триумфальные облачения, украшенные лавровыми венками и ветвями, громоздились друг на друга. Его день рождения сделали постоянным праздником, а месяц квинктилий назвали в его честь июлем. В память о его доброте предпо-

язычества, нарисованный апостолом Павлом в Послании к римлянам, полностью подтверждается Сенекой, Тацитом, Ювеналом, Персием и прочими языческими писателями той эпохи и указывает на безусловную необходимость искупления. «Мир, — гласит известное высказывание Сенеки, — полон преступлений и пороков. Их больше, чем можно исправить силой. Невинность не просто редко встречается, ее нет нигде».[87]

Все это отрицательные моменты. С другой стороны, всемирная Римская империя заложила хорошую основу для империи Евангелия. Она послужила тиглем, в котором расплавились, образовав хаос нового творения, все несовместимые и непримиримые особенности древних народов и религий. Римские легионы сокрушили стены, разделявшие народы древности, свели противоположные стороны цивилизованного мира друг с другом в свободном общении и связали север, юг, восток и запад узами общего языка и культуры, общих законов и обычаев. Таким образом, сами того не понимая, они проложили путь для стремительного и широкого распространения религии, которая соединяет все народы в единую Божью семью духовными узами веры и любви.

Представление о едином человечестве, стоящем за всеми расовыми, общественными и образовательными различиями, начало зарождаться в умах язычников и воплотилось в знаменитой строке Теренция, которую в театре встретили аплодисментами: «*Homo sum: humani nihil a me alienum puto*».[88]

Этим духом единства человечества дышали Цицерон и Вергилий. Отсюда и почтение, которое проявляли к автору «Энеиды» в святоотеческую эпоху и в Средние века. Августин называет Вергилия благороднейшим из поэтов, а Данте — «славой и светом других поэтов», своим наставником, проведшим его через ад и чистилище прямо к вратам рая. Многие считали, что в своей четвертой Эклоге Вергилий предсказал пришествие Христа. Это толкование ошибочно; но, как говорит один заслуженный ученый,[89] «Вергилий склонен к таким мыслям и чувствам, в которых больше благочестия, больше человечности и больше сходства с христианством, чем можно найти у любого другого древнего поэта, будь то грек или римлянин. Он не знал об этом, но его дух был подготовлен и ожидал откровения чего-то лучшего».

Кроме того, гражданские законы и институты Рима, а также его мудрость в административных делах во многом повлияли на внешнее устройство христианской церкви. Подобно Греческой церкви, унаследовавшей национальные черты Греции, Латинская церковь впитала национальные черты Древнего Рима, повто-

---

лагалось построить храм Согласия. Его персону объявили святой, и оскорбить его словом или делом считалось святотатством. В конституционную клятву была включена Фортуна Цезаря, а Сенат дал торжественное обещание соблюдать неприкосновенность его деяний. В конце концов римляне пришли к выводу, что он вообще не человек; уже не Кай Юлий, а *Divus Julius*, Бог или Сын Божий. Цезарю как новому Квиринию должны были построить храм, а Антоний должен был стать его жрецом». J. A. Froude, *Cæsar* (1879). Ch. XXVI, p. 491. Неискренность этого низкопоклонства, происходившего перед самым сенатским заговором, делает его еще более отвратительным. «Один подобострастный сенатор внес предложение предоставить Цезарю всех женщин Рима в полное распоряжение». Там же, с. 492.

[87] *De Ira*, II. 8.

[88] «Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо». — Прим. изд.

[89] Ректор Шейрп, статья о «Вергилии как гонителе христианства», опубликована в альманахе *Princeton Review* за сентябрь 1879 г., с. 403-420. См. эссе «Virgil als Theologe und Prophet» профессора Пайпера из Берлина, опубликованное в его «Evang. Kalender» за 1862 г.

рив в более возвышенных формах и его добродетели, и его пороки. Римский католицизм — это крещенный языческий Рим, христианский слепок со всемирной империи, некогда имевшей своим престолом город на семи холмах.

§ 13. *Соприкосновение иудаизма и язычества*

Хотя Римская империя целенаправленно создавала лишь внешний политический союз, косвенно она все-таки способствовала взаимному интеллектуальному и нравственному сближению враждующих религий иудеев и язычников, которым, благодаря сверхъестественной силе креста Христова, предстояло примириться друг с другом и стать единым божественным братством.

1. Со времен Вавилонского пленения евреи были рассеяны по всему свету. Они были столь же вездесущи в Римской империи I века по Р. Х., как и в нынешнем христианском мире. По словам Иосифа Флавия и Страбона, не было такой страны, где бы они не составляли часть населения.[90] В числе свидетелей чуда Пятидесятницы были «Иудеи... из всякого народа под небесами... Парфяне и Мидяне и Еламиты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, Критяне и Аравитяне».[91] Несмотря на неприязнь язычников, талантом и трудолюбием евреи приобрели богатство, влияние и все возможные привилегии и построили свои синагоги во всех торговых городах Римской империи. Помпей привез в столицу довольно много пленников-евреев из Иерусалима и поселил их на правом берегу Тибра (Трастевере). Основав это поселение, он, сам того не подозревая, подготовил основной материал для созидания Римской церкви. Юлий Цезарь щедро покровительствовал евреям, они же выразили свою благодарность в том, что много ночей подряд собирались и оплакивали его смерть на площади, где тело убитого императора сожгли на погребальном костре.[92] Юлий Цезарь даровал евреям свободу публично поклоняться Богу и тем самым юридически признал их религиозным сообществом. Август подтвердил эти привилегии. В его правление в городе уже насчитывались тысячи евреев. Затем последовала реакция. Тиберий и Клавдий изгнали евреев из города, но они вскоре вернулись и сумели отстоять свое право свободно исполнять свои обряды и обычаи. Частые сатирические намеки на евреев, а также отвращение и презрение, которые питали к ним римляне, подтверждают, что этот народ пользовался влиянием. До Нерона мольбы евреев дошли благодаря его жене Поппее, которая, похоже, сочувствовала их вере. Иосиф Флавий, самый выдающийся еврейский ученый, пользовался благосклонностью трех императоров: Веспасиана, Тита и Домициана. Говоря словами Сенеки (которые цитирует Августин), «побежденные евреи диктовали законы своим победителям-римлянам».

---

[90] Иосиф Флавий, «Иудейская война», кн. VII, гл. 3, § 3: «Известно, что иудейский народ рассеян по всей земле между обитателями различных стран» и т.д. «Иудейские древности», XIV, 7, 2: «Никого не должно удивлять, что в нашем храме была такая масса золота, потому что все в мире иудеи, равно как прочие почитатели Предвечного в Азии и в Европе, с давних времен доставляли туда свои приношения». Затем, цитируя Страбона, Иосиф Флавий пишет: «Последние проникли уже во все города, и нелегко найти какое-либо место на земле, где не было бы этого племени и которое не было бы занято им. Так, например, Египет и Кирена, находящиеся под властью одних и тех же правителей, относятся ко всем остальным безразлично, но охотно принимают и содержат у себя толпы иудеев и процветают вместе с ними, следуя законам иудейским».

[91] Деян. 2:5,9-10.

[92] Светоний, «Жизнь двенадцати цезарей», 84.

Благодаря этой еврейской диаспоре в почву идолопоклоннического мира были брошены семена познания истинного Бога и мессианской надежды. Ветхозаветные Писания были переведены на греческий язык за два столетия до Христа, их читали и истолковывали во время публичного поклонения Богу, открытого для всех. Каждая синагога была миссионерским форпостом единобожия и предоставляла апостолам прекрасное место и естественную отправную точку для проповеди Христа как Исполнителя закона и пророков.

В результате, поскольку влияние языческих религий было безнадежно подорвано скептической философией и широко распространившимся безверием, многие убежденные язычники, в особенности женщины, полностью или частично перешли в иудаизм. Тех, кто обратился всем сердцем, называли «прозелитами праведности»[93] — как правило, они были еще более фанатичны и нетерпимы к другим, чем настоящие евреи. Те, кто обратился наполовину, — «прозелиты врат»[94] или «боящиеся Бога»[95] — принимали только единобожие, основные нравственные законы и мессианские надежды евреев, но не обрезывались. Новый Завет изображает последних самыми восприимчивыми слушателями Евангелия, они стали ядром многих первых христианских церквей. К этой группе принадлежали сотник из Капернаума, Корнилий из Кесарии, Лидия из Филипп, Тимофей и многие известные ученики.

2. С другой стороны, через язык, философию и литературу греко-римское язычество оказало довольно значительное влияние на высшие и наиболее образованные слои евреев, смягчив их фанатичную нетерпимость. В целом говорившие на греческом языке иудеи диаспоры — «эллинисты», как их называли — были гораздо либеральнее палестинских иудеев, сохранивших родной язык. Об этом можно судить по миссионерам среди язычников, Варнаве с Кипра и Павлу из Тарса, а также по всей антиохийской церкви, если сравнить ее с иерусалимской. Эллинистическая форма христианства была естественной тропинкой к язычникам.

Самый замечательный пример переходного, хотя и крайне фантастического и напоминающего гностицизм сочетания иудейских и языческих элементов мы находим в образованных кругах египетского мегаполиса, Александрии, и в философской системе Филона, который родился около 20 г. до Р. Х. и прожил до 40 г. по Р. Х., но никогда не соприкасался со Христом или апостолами. Этот иудейский философ попытался соединить религию Моисея с философией Платона посредством остроумного, но произвольного аллегорического толкования Ветхого Завета. Из книг Притчей и Премудрости он вывел учение о Логосе, настолько похожее на учение Евангелия от Иоанна, что многие толкователи сочли необходимым приписать апостолу знакомство с трудами или, по крайней мере, с терминологией Филона. Между тем рассуждения Филона в сравнении с Иоанновым «Слово стало плотью» выглядят как тень в сравнении с предметом или как сон в сравнении с явью. Филон не оставляет никакой возможности для воплощения, но совпадение его рассуждений с этим великим утверждением весьма примечательно.[96]

---

[93] גֵּרֵי הַצֶּדֶק.

[94] גֵּרֵי הַשַּׁעַר, Исх. 20:10; Вт. 5:14.

[95] Οἱ εὐσεβεῖς, οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν, Деян. 10:2; 13:16 и др., а также Иосиф Флавий.

[96] Систему Филона очень тщательно изучили — как саму по себе, так и в связи с Иоанновым учением о Логосе — Гроссман (1829), Гфрёрер (1831), Дане (1834), Люке, Баур, Целлер, Дорнер, Уэбервег, Эвальд, И. Г. Мюллер (*Die Messian. Erwartungen des Juden Philo*, Basel, 1870), Кейм, Липсиус, Хаусрат, Шюрер и др. См. список литературы в Schürer, *N. T. Zeitgesch.*, p. 648.

Терапевты, или «поклоняющиеся», мистическая и аскетическая секта в Египте, сходная с иудейскими ессеями, воплотила этот платонический иудаизм в жизнь, но и они, конечно, не преуспели в попытках соединить две религии в живой и долговременный союз. Такое единство могла создать лишь новая религия, данная с небес.[97]

Самаряне, смешанная нация, также соединявшая в себе, хотя и иным образом, элементы иудейской и языческой религии, существовали совершенно независимо от александрийского философского иудаизма.[98] Их история началась во времена Вавилонского плена. Они придерживались Пятикнижия, обрезания и плотских мессианских надежд, но у них был свой храм на горе Гаризим, и они люто ненавидели евреев. Как свидетельствуют беседа Иисуса с самарянкой[99] и проповедь Филиппа[100], самаряне с готовностью откликнулись на христианство, но, подобно ессеям и терапевтам, легко скатились в ересь. Например, Симона Волхва и других самарийских ересиархов ранние христианские писатели называют главными родоначальниками гностицизма.

3. Таким образом, путь для христианства был приготовлен во всех аспектах: позитивно и негативно, прямо и косвенно, в теории и на практике, истиной и заблуждением, ложными убеждениями и неверием — этими враждующими, но неразделимыми братьями, — иудейской религией, греческой культурой, римским завоеванием; тщетными попытками соединить иудейское и языческое мышление, явной беспомощностью человеческой цивилизации, философии, искусства, политической властью, упадком древних религий, всеобщим беспорядком и безнадежной нищетой эпохи, мечтами всех искренних и благородных душ о религии спасения.

«Когда пришла полнота времени», когда увяли все красивейшие цветы науки и искусства и мир оказался на краю отчаяния, Сын Девы родился, чтобы исцелить болезни человечества. Христос вошел в умирающий мир как Созидатель новой и непреходящей жизни.

---

[97] P. E. Lucius: *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese*. Strassburg, 1880.

[98] Последние самаряне (около 140 душ) по-прежнему живут в Наблусе, древнем Сихеме, селятся в особом квартале, ходят в собственную синагогу, пользуются очень древней копией Пятикнижия и ежегодно празднуют на горе Гаризим иудейскую пасху, пятидесятницу и праздник кущей. Это единственное место на земле, где пасхальное жертвоприношение до сих пор совершается в соответствии с предписаниями Моисея в Исх. 12. См. Schaff, *Through Bible Lands* (N. York and Lond., 1878), pp. 314 sqq. и Hausrath, *l.c.* I. 17 sqq.

[99] Ин. 4.

[100] Деян. 8.

ГЛАВА II

ИИСУС ХРИСТОС

§ 14. *Источники и литература*

Источники

Сам Христос ничего не написал, однако предоставил неистощимый материал для книг и гимнов благодарения и хвалы. Книга, автором которой Он является, — это живая Церковь искупленных. Он положил начало религии живого духа, а не религии письменных правил наподобие закона Моисеева. (Его письмо к царю Эдессы Авгарю, воспроизведенное Евсевием в «Церковной истории», I, 13, — жалкая подделка.) Но Его слова и дела были записаны самыми честными и надежными свидетелями, какие когда-либо прикасались пером к бумаге.

I. Достоверные христианские первоисточники.

1) Четыре канонических евангелия. Независимо от их происхождения и датировки, они, по существу, рисуют один и тот же образ божественно-человеческой жизни и личности Христа, являющий собой крайнюю противоположность вымышленному Христу апокрифических евангелий. Этот образ невозможно было выдумать, и уж тем более — неграмотным галилеянам. Им никогда бы не пришло в голову писать книги, если бы они не получили Господнего вдохновения.

2) Деяния Луки, апостольские послания и Откровение Иоанна. Будучи независимыми от записанных евангелий, эти книги принимают за факт основные события евангельской истории, в особенности распятие и воскресение, и изобилуют упоминаниями об этих фактах. Четыре послания Павла (Римлянам, 1 и 2 Коринфянам, Галатам) признают подлинными даже самые рьяные критики-либералы (Баур и тюбингенская школа), и на основании одних этих книг можно восстановить большую часть жизни Христа. (См. признания Кейма, *Gesch. Jesu v. Naz.*, I. 35 sqq.)

II. Апокрифических евангелий существует довольно много (около 50) — некоторые из них известны лишь по названию, другие сохранились фрагментарно, — они датируются II и последующими столетиями. Отчасти это еретические (гностические и евионитские) извращения или искажения подлинной истории, отчасти — невинные плоды воображения или религиозные сюжеты, призванные связать воедино разрозненные периоды жизнеописания Христа и удовлетворить любопытство людей относительно Его семьи, Его детских лет, Его последних дней, а также содействовать прославлению Девы Марии. Их можно разделить на четыре категории: 1) еретические евангелия (такие как «Евангелие от коринфян», «Евангелие Маркиона», «Евангелие Иуды Искариота», «Второе евангелие от евреев» и др.); 2) евангелия, повествующие об Иосифе и Марии и о рождении Христа («Протоевангелие Иакова», «Евангелие Псевдо-Матфея о рождении благодатной Марии и детстве Спасителя», «Евангелие о рождестве Марии», «История Иосифа плотника» и др.); 3) евангелия, повествующие о детстве Иисуса с момента бегства в Египет и до восьми- или двенадцатилетнего возраста (гностическое «Евангелие от Фомы», «Арабское евангелие детства» и др.); 4) евангелия, повествующие о страданиях Христа и Его таинственном схождении в ад («Евангелие Никодима», которое включает в себя «Деяния Пилата» и «Схождение в ад», «Послание Пилата» — адресованный Тиберию доклад о смерти Христа, «Предательство Пилата», «Послание Ирода Пилату» и «Послание Пилата Ироду», «Ответ Тиберия Пилату», «Рассказ Иосифа Аримафейского» и др.). Пилат вполне мог послать отчет о суде над Иисусом и Его распятии своему властителю в Рим (как с уверенностью утверждают Иустин Мученик и Тертуллиан), но различные документы, написанные якобы от его имени, — в том числе и тот, что был недавно опубликован Дж. Слутером

(*The Acta Pilati*, Shelbyville, Ind. 1879), — подделки. Слутер, однако, утверждает, что его публикация представляет перевод подлинного латинского документа из библиотеки Ватикана.

С исторической точки зрения эти апокрифы ничего не стоят, но имеют определенную апологетическую ценность. Их резкий контраст с подлинными евангелиями являет собой очень сильное негативное свидетельство в пользу исторической правдивости евангелистов — так тень свидетельствует о существовании света, фальшивая монета — о существовании настоящей, а карикатура — о существовании ее прототипа. Апокрифы внесли большой вклад в средневековое искусство (например, образы вола и осла в рождественской истории), а также в традиционную мариологию и мариолатрию Греческой и Римской церкви. Мохаммед обязан им своими скудными познаниями об Иисусе и Марии.

Сборники апокрифических евангелий: Fabricius (*Codex Apocryphus Novi Testamenti*, Hamburg, 1703, 2^{d}. ed. 1719), Thilo (*Cod. Apocr. N. Ti.*, Lips. 1832), Tischendorf (*Evangelia Apocrypha*, Lips. 1853), W. Wright (*Contributions to the Apocr. Lit. of the N. T. from Syrian MSS. in the British Museum*, Lond. 1865), B. Harris Cowper (*The Apocryphal Gospels, translated*, London, 1867) и Alex. Walker (англ. перев. Roberts & Donaldson, «Ante-Nicene Library», vol. xvi, Edinb. 1870; американское издание, N. Y. 1886, vol. viii).

Диссертации: Tischendorf: *De Evang. apocr. origine et usu* (Hagae, 1851) и *Pilati circa Christum judicio quid lucis offeratur ex Actis Pilati* (Lips. 1855). Rud. Hofmann: *Das Leben Jesu nach den Apokryphen* (Leipz. 1851) и его статья *Apokryphen des N. T.* в Herzog & Plitt, «R. Encykl.», vol. i (1877), p. 511. G. Brunet: *Les évangiles apocryphes*, Paris, 1863. Michel Nicolas: *Études sur les évangiles apocryphes*, Paris, 1866. Lipsius: *Die Pilatus-Acten*, Kiel, 1871; *Die edessenische Abgar-Sage*, 1880; Gospels, Apocr., в Smith & Wace, I. 700 sqq.; Holtzmann: *Einl. in's N. T.*, pp. 534-554.

III. Иудейские источники.

Образы и пророчества ветхозаветных Писаний были предварительной историей Христа и стали полностью понятны лишь с появлением Пришедшего «исполнить закон и пророков».

Апокрифические и постхристианские писания иудеев дают нам полное представление об общественном и религиозном окружении, в котором протекала жизнь Христа, — этим они иллюстрируют и подтверждают евангельские повествования.

IV. Знаменитое свидетельство еврейского историка Иосифа Флавия (ум. после 103 г. по Р. Х.) заслуживает отдельного рассмотрения. В своих «Иудейских древностях» он дает такое поразительное описание жизни Иисуса:

«Около этого времени жил Иисус, человек мудрый, если Его вообще можно назвать человеком. Он совершил изумительные деяния (παραδόξων ἔργων ποιητής) и стал наставником тех людей, которые охотно воспринимали истину. Он привлек к Себе многих иудеев и еллинов. То был Христос (ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν). По настоянию наших влиятельных лиц Пилат приговорил Его к кресту. Но те, кто раньше любил Его, продолжали любить его и теперь. На третий день Он вновь явился им живой (ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν), как возвестили о Нем и о многих других Его чудесах (ἄλλα μυρία θαυμάσια) боговдохновенные пророки. Поныне еще существуют Его последователи, именующие себя христианами по Его имени» (том I, гл. 3, § 3).

Это свидетельство впервые процитировал Евсевий — дважды и без каких-либо опасений («Церковная история», I. 11, и «Доказательство Евангелия», III. 5). Оно считалось подлинным вплоть до начала XVI века, но потом стало объектом критики. Наиболее сомнительные фразы мы повторили в тексте по-гречески.

Вот доводы в пользу подлинности этого отрывка:

1) Он есть во всех рукописях Иосифа Флавия.

Однако все эти рукописи были написаны христианами, и мы не располагаем ни одной, написанной ранее XI века.

2) Он соответствует стилю Иосифа Флавия.

3) Крайне маловероятно, что Иосиф Флавий, составивший историю евреев до 66 г. по Р. Х., мог проигнорировать Иисуса, — тем более что он с симпатией отзывается об Иоанне Крестителе («Древности», XVIII. 5, 2) и с сочувствием упоминает о мученической кончине Иакова, «брата Иисуса, именуемого Христом» («Древности», XX. 9, 1: τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ). Оба отрывка в целом считаются подлинными, разве что слова τοῦ λεγομένου Χριστοῦ могут быть позднейшей вставкой.

На это можно возразить, что у Иосифа Флавия могли быть разумные основания для того, чтобы полностью игнорировать христианство.

Доводы против подлинности отрывка:

1) Он нарушает связность текста.

Не обязательно. Иосиф Флавий только что написал о бедствиях, вследствие мятежа обрушившихся на евреев при Понтии Пилате, — он мог рассматривать распятие Иисуса как еще одно бедствие. Далее (в параграфах 4 и 5) он рассказывает о новом бедствии, изгнании евреев из Рима при Тиберии.

2) Отрывок звучит по-христиански и совершенно не соответствует тому, что мы знаем об убеждениях Иосифа Флавия, иудейского священника из секты фарисеев. Скорее, он описывал бы Иисуса как мошенника или энтузиаста.

С другой стороны, можно с уверенностью сказать, что Иосиф Флавий — при всех его великих заслугах как писателя — также известен как тщеславный и крайне беспринципный человек, ренегат и приспособленец, который прославил, а затем предал свой народ, был главнокомандующим на стороне евреев, восставших против Рима, а впоследствии, попав в плен, прославлял римских завоевателей, щедро его вознаградивших. История знает множество примеров подобной непоследовательности. Вспомните Понтия Пилата, который считал Иисуса невиновным и все-таки приговорил Его к смерти, поразительные слова Руссо и Наполеона I о Божественности Христа, а также признания Ренана, противоречащие его точке зрения.

3) Странно, что это свидетельство не цитируют такие мужи, как Иустин Мученик, Климент Александрийский, Тертуллиан — ни один писатель до Евсевия (ум. 340). В особенности это касается Оригена, который дает точную ссылку на слова Иосифа Флавия об Иоанне Крестителе и Иакове («Против Цельса», I. 35, 47). Даже Златоуст (ум. 407), который часто упоминает Флавия, похоже, ничего не знал об этом свидетельстве.

В свете этих противоречивых аргументов возможны следующие выводы:

1) Весь отрывок подлинен. Эту давнюю точку зрения отстаивают Отвилль, Обертюр, Бретшнейдер, Бёмерт, Уистон, Шёдель (1840), Бёттгер (*Das Zeugniss des Jos.*, Dresden, 1863).

2) Весь отрывок представляет собой более позднюю вставку, сделанную рукой христианина. Так считают Беккер (в своем издании Иосифа Флавия, 1855), Хазе (1865 и 1876), Кейм (1867), Шюрер (1874).

3) Отрывок частично подлинен, частично изменен. Вероятно, Иосиф написал: Χριστὸς οὗτος ἐλέγετο (как в отрывке об Иакове), а ἦν и все остальные христианские выражения были добавлены в апологетических целях каким-то переписчиком еще до Евсевия. Этого мнения придерживаются Паулус, Хайнихен, Гизелер (I. § 24, p. 81, 4-е нем. издание), Вейцсакер, Ренан, Фаррар. В предисловии к своей «Жизни Иисуса» (*Vie de Jésus*, p. xii) Ренан пишет: «*Je crois le passage sur Jésus authentique. Il est parfaitement dans le goût de Joseph, et si cet historien a fait mention de Jésus, c'est bien comme cela qu'il a dû en parler. On sent seulement qu'une main chrétienne a retouché le morceau, y a ajouté quelques mots sans lesquels il eût été presque blasphématoire, a peut-être retranché ou modifié quelques expressions*» {«Я считаю его главу об Иисусе в целом подлинной. Она написана совершенно в духе Иосифа, и если этот историк упоминал об Иисусе, то должен был говорить о нем именно так. Чувствуется только, что этот отрывок ретушировала рука христианина, прибавившая к нему несколько слов, без которых он был бы почти богохульством, и, может быть, также вычеркнувшая или исправившая некоторые выражения» (цит. по изд. 1990 г., «Терра», «Вся Москва», репринт изд. М.В. Пирожкова 1906 г.)}.

4) Отрывок радикально переделан, превратившись из иудейской клеветы в нынешний христианский текст. В оригинале Иосиф описывал Иисуса как псевдомессию и чародея, соблазнявшего людей и заслуженно распятого. Так считают Паре и Эвальд (*Gesch. Christus'*, p. 183, 3[d] ed.).

Трудно не прийти к выводу, что Иосиф Флавий, вероятнее всего, обратил внимание на величайшее событие в еврейской истории (как он, несомненно, упомянул Иоанна Крестителя и Иакова), но его слова — уклончивые или враждебные — были искусно дополнены или исправлены рукой христианина, а потому утратили свою историческую ценность.

В прочих отношениях труды Иосифа содержат много косвенных свидетельств истинности евангельского повествования. Его «История Иудейской войны» (*History of the Jewish War*) невольно стала замечательным комментарием к предсказаниям нашего Спасителя о разрушении Иерусалима и Иерусалимского храма, о великих несчастьях и страданиях еврейского народа в то время, о голоде, эпидемиях и землетрясениях, о появлении лож-

ных пророков и мошенников и о бегстве Его учеников с началом бедствий. Все эти совпадения полностью проследил высокообразованный д-р Лерднер в своем «Собрании древних иудейских и языческих свидетельств истинности христианской религии» (*Collection of Ancient Jewish and Heathen Testimonies to the Truth of the Christian Religion*), впервые опубликованном в 1764 — 1767 г., а также в шестом томе своих «Сочинений» (*Works*, ed. by Kippis, Lond. 1838).

V. Свидетельства язычников малочисленны и скудны. Этот факт можно объяснить таинственным происхождением, кратковременностью и неземным характером жизни и свершений Христа, которые были полностью посвящены Небесному Царству и происходили в отдаленной стране, среди народа, презираемого гордыми греками и римлянами.

Самое древнее языческое свидетельство — это, наверное, письмо сирийского философа Мары, адресованное его сыну Серапиону (ок. 74 г. по Р.Х.). Впервые опубликовано Куретоном (*Spicilegium Syriacum*, Lond. 1855), переведено Праттеном в его «Доникейской библиотеке» («Ante-Nicene Library», Edinb. Vol. xxiv, 1872, pp. 104-114). Автор сравнивает Христа с Сократом и Пифагором и называет Его «мудрым царем евреев», которые были справедливо наказаны за то, что убили Его. Эвальд (цит. соч., с. 180) называет это свидетельство «весьма примечательным своей простотой и оригинальностью, а равно и своей древностью».

Римские авторы I и II века лишь коротко и мимоходом упоминают о Христе как об основателе христианской религии и о Его распятии при Понтии Пилате в царствование Тиберия. Тацит упоминает о Нем в контексте рассказа о пожаре в Риме и Нероновых гонениях: «*Auctor nominis ejus [Christiani] Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat*», — и называет христианскую религию *exitiabilis superstitio* («Анналы», xv. 44). Столь же оскорбительное окарикатуренное изображение евреев дано в его «Истории» (v. 3-5). Другие упоминания можно найти у Светония: «Жизнь Клавдия», гл. 25; «Жизнь Нерона», гл. 16; у Плиния-мл.: «Письма», X. 97, 98; у Лукиана: «О кончине Перегрина», гл. 11; у Лампридия: «Жизнь Александра Севера», гл. 29, 43.

Языческие противники христианства — Лукиан, Цельс, Порфирий, Юлиан Отступник и др. — считают основные моменты евангельской истории и даже чудеса Иисуса реальностью, но, как и противники-иудеи, чаще всего объясняют их вмешательством злых духов. См. Приложение к моей книге «Личность Христа» (*Person of Christ*), а также «Надежность» (*Credibility*) и «Собрание свидетельств» д-ра Н. Лерднера.

Б. Биографическая и критическая литература

Начало многочисленным согласованиям евангелий уже в 170 г. по Р.Х. положил труд Татиана τὸ διὰ τεσσάρων (Ефрем Сирин в IV веке написал к нему комментарий, который в 1876 г. был издан в латинском переводе с армянского текста, хранившегося в армянском монастыре в Венеции). Первые биографии Христа были аскетическими или поэтическими и отчасти основывались на мифах. См. Hase, *Leben Jesu*, § 17-19. Критический период начался с безбожных и постыдных нападок Раймара, Бардта и Вентурини, а также с достойных апологетических трудов Гесса, Гердера и Рейнхарда. Но еще большее оживление вызвала «Жизнь Иисуса» Штрауса (*Leben Jesu*, 1835), а впоследствии — «Жизнь Иисуса» Ренана (*Vie de Jésus*, 1863).

J. J. Hess (настоятель в Цюрихе, ум. 1828): *Lebensgeschichte Jesu*. Zürich, 1774; 8th ed. 1823, 3 vols. Переведена на голландский и датский языки. Гесс стал родоначальником психологического и прагматического подхода.

F. V. Reinhard (ум. 1812): *Versuch über den Plan Jesu*. Wittenberg, 1781; 5th ed. by *Heubner*, 1830. Английский перевод: N. York, 1831. Рейнхард доказал оригинальность замысла Христа и его превосходство над всеми представлениями более древних мудрецов и радетелей о благе человечества.

J. G. Herder (ум. 1803): *Vom Erlöser der Menschen nach unsern 3 ersten Evang.* Riga, 1796. Он же: *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Joh. Evang.* Riga, 1797.

H. E. G. Paulus (проф. в Гейдельберге, ум. 1851): *Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums.* Heidelb. 1828, 2 vols. Образчик «вульгарного» рационализма, на смену которому впоследствии пришел спекулятивный рационализм Штрауса.

C. Ullmann (ум. 1865): *Die Sündlosigkeit Jesu.* Hamb. 1828; 7th ed. 1864. Английский перевод (с 7-го изд.): *Sophia Taylor*, Edinb. 1870. Лучшая работа о безгрешности Иисуса. См. также его эссе «Исторический или мифический?», написанное в ответ Штраусу (*Historisch oder Mythisch?* Gotha, 1838).

Karl Hase: *Das Leben Jesu.* Leipz. 1829; 5th ed. 1865. Он же: *Geschichte Jesu.* Leipz. 1876.

SCHLEIERMACHER (ум. 1834): *Vorlesungen über das Leben Jesu, herausgeg. von Rütenik.* Berlin, 1864. Лекции, прочитанные в 1832 г. и изданные на основе неполных рукописей. «Eine Stimme aus vergangenen Tagen». См. критику д-ра Д. Ф. Штрауса в работе *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte.* Berlin, 1865.

D. F. STRAUSS (ум. 1874): *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet.* Tübingen, 1835 — 1836; 4th ed. 1840, 2 vols. Франц. перев.: *Emile Littré*, Par. 1856 (2d ed.); англ. перев.: *Miss Marian Evans* (больше известна под псевдонимом *George Eliot*), Lond. 1846, 3 vols., переизд. N. York, 1850. Он же: *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet.* Leipz. 1864; 3d ed. 1875. В обоих этих знаменитых трудах Штраус излагает мифологическую теорию. Последняя была изложена в общедоступной форме в 3-м томе «Библии для учащихся» (OORT and HOOYKAAS, *The Bible for Learners*, Engl. transl., Boston ed. 1879).

A. NEANDER (ум. 1850): *Das Leben Jesu.* Hamb. 1837; 5th ed. 1852. Полное опровержение идей Штрауса. Издание на англ. яз.: *McClintock and Blumenthal*, N. York, 1848.

JOH. NEP. SEPP (католик): *Das Leben Jesu Christi.* Regensb. 1843 sqq.; 2d ed. 1865, 6 vols. Много мифического материала.

JORDAN BUCHER (католик): *Das Leben Jesu Christi.* Stuttgart, 1859.

A. EBRARD: *Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte.* Erl. 1842; 3d ed. 1868. Полемика со Штраусом, Бруно Бауэром и др. Сокращенный перевод на английский язык: Edinb. 1869.

J. P. LANGE: *Das Leben Jesu.* Heidelb. 1844 — 1847, 3 части в 5 томах. Англ. перев.: *Marcus Dods* и др., 6 vols., Edinb. 1864. Глубокий, заставляющий задуматься труд.

J.J. VAN OOSTERZEE: *Leven van Jesus.* 1846 — 1851, 3 vols.; 2d ed. 1863 — 1865. См. его же *Christologie*, Rotterdam, 1855 — 1861, 3 vols., которая описывает Сына Божьего до воплощения, Сына Божьего во плоти и Сына Божьего в славе. Перевод 3-й части на немецкий язык: *F. Meyering, Das Bild Christi nach der Schrift*, Hamburg, 1864.

CHR. FR. SCHMID: *Biblische Theologie des N. Testaments.* Ed. by Weizsäcker. Штуттгарт, 1853 (3d ed. 1854), 2 vols. В первом томе речь идет о жизни и учении Христа. Сокращенный английский перевод: *G. H. Venables* (Edinb. 1870).

H. EWALD: *Geschichte Christus' und seiner Zeit.* Gött. 1854; 3d ed. 1867 (5-й т. его работы «История Израиля»). Англ. перев. *O. Glover*, Cambridge, 1865.

J. YOUNG: *The Christ of History.* Lond. and N. York, 1855. 5th ed., 1868.

P. LICHTENSTEIN: *Lebensgeschichte Jesu in chronolog. Uebersicht.* Erlangen, 1856.

C. J. RIGGENBACH: *Vorlesungen über das Leben Jesu.* Basel, 1858.

M. BAUMGARTEN: *Die Geschichte Jesu für das Verständniss der Gegenwart.* Braunschweig, 1859.

W. F. GESS: *Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniss und den Zeugnissen der Apostel.* Basel, 1878, в нескольких частях. (Дополненное и переработанное издание его первого труда по данному вопросу, опубликованного в 1856 г.)

HORACE BUSHNELL (ум. 1878): *The Character of Jesus: forbidding his possible classification with men.* N. York, 1861. (Перепечатка 10-й главы из книги «Nature and the Supernatural», N. York, 1859.) Лучшее и самое полезное произведение этого гениального автора.

C. J. ELLICOTT (епископ): *Historical Lectures on the Life of our Lord Jesus Christ, being the Hulsean Lect.* for 1859. 5th ed. Lond. 1869; переизд. Boston, 1862.

SAMUEL J. ANDREWS: *The Life of our Lord upon the earth, considered in its historical, chronological, and geographical relations.* N. York, 1863; 4th ed. 1879; новое и полностью переработанное издание, New York, 1891 (651 pp.). С картами и иллюстрациями. Отстаивает «теорию о четырех Пасхах». Умеренная, лояльная, точная. Посвящена главным образом вопросам хронологии и топографии.

ERNEST RENAN: *Vie de Jésus.* Par. 1863, с тех пор часто переиздавалась (13th ed. 1867) и была переведена на несколько языков. Упрощенное и офранцуженное изложение идей Штрауса. Мифологическая теория. Красноречива, увлекательна, поверхностна и противоречива.

DANIEL SCHENKEL: *Das Charakterbild Jesu.* Wiesbaden, 1864; 4th ed. revised 1873. Англ. перев.: *W. H. Furness.* Boston, 1867, 2 vols. Он же: *Das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit.* Leipz. 1879. См. его же статью «Иисус Христос» в Schenkel, «Bibel-Lexikon», III. 257 sqq. Полумифологическая теория. См. резкую критику Штрауса в адрес *Characterbild: Die Halben und die Ganzen.* Berlin, 1865.

PHILIP SCHAFF: *The Person of Christ: the Perfection of his Humanity viewed as a Proof of his Divinity. With a Collection of Impartial Testimonies.* Boston and N. York, 1865; 12th ed., revised, New York, 1882. Немецкий перевод: Gotha, 1865; revised ed., N. York (Am. Tract Soc.), 1871; голландский: *Cordes*, предисловие *J. J. van Oosterzee.* Groningen, 1866; фран-

цузский: проф. *Sardinoux*, Toulouse, 1866 и др. переводы. Он же: *Die Christusfrage*. N. York and Berlin, 1871.

Ecce Homo: A Survey of the Life and Work of Jesus Christ. [Профессор J. R. SEELEY, Кембридж.] Lond. 1864, и еще несколько изданий и переводов. Эта работа послужила толчком к написанию *Ecce Deus* и *Ecce Deus Homo*, а также нескольких аналитических статей и эссе (одно написал Глэдстон).

CHARLES HARDWICK (ум. 1859): *Christ and other Masters*. Lond., 4th ed., 1875. (Продолжение работы Рейнхарда; сравнение Христа с основателями восточных религий.)

E. H. PLUMPTRE: *Christ and Christendom*. Лекции. Lond. 1866.

E. DE PRESSENSÉ: *Jésus Christ, son temps, sa vie, son œuvre*. Paris, 1866. (Полемика с Ренаном.) Англ. перев. *Annie Harwood* (Lond., 7th ed. 1879). Нем. перев. *Fabarius* (Halle, 1866).

F. DELITZSCH: *Jesus und Hillel*. Erlangen, 1867; 3rd ed. revised, 1879.

THEOD. KEIM (проф. в Цюрихе, а затем в Гиссене, ум. 1879): *Geschichte Jesu von Nazara*. Zürich, 1867 — 1872, 3 vols. Сокращенное однотомное издание: 1873, 2d ed. 1875. (Во 2-е издание были внесены важные добавления, в частности, критическое Приложение.) Перевод полного издания на англ. яз.: *Geldart* and *Ransom*. Lond. (Williams & Norgate), 1873 — 1882, 6 vols. Тот же автор: *Der geschichtliche Christus*. Zürich, 3d ed. 1866. Кейм пытается на основе одних синоптических евангелий, в особенности Евангелия от Матфея, воссоздать исторический образ Христа.

WM. HANNA: *The Life of our Lord*. Edinb. 1868 — 1869, 6 vols.

EП. DUPANLOUP (католик): *Histoire de notre Sauveur Jésus Christ*. Paris, 1870.

FR.W. FARRAR (каноник Вестминстера): *The Life of Christ*. Lond. and N. York, 1874, 2 vols. (много изданий, одно иллюстрированное).

C. GEIKIE: *The Life and Words of Christ*. Lond. and N. York, 1878 2 vols. (Иллюстрирована. Несколько изданий.)

BERNHARD WEISS (проф. в Берлине): *Das Leben Jesu*. Berlin, 1882, 2 vols., 3d ed. 1888. Англ. перев.: Edinb. 1885, 3 vols.

ALFRED EDERSHEIM: *The Life and Times of Jesus the Messiah*. London and N. Y. 1884, 2 vols. Строго ортодоксальная точка зрения. Полезный источник для иллюстрации раввинистических воззрений.

W. BEYSCHLAG: *Das Leben Jesu*. Halle, 1885 — 1886, 2 vols.; 2d ed. 1888.

Сочинения ПАУЛУСА, ШТРАУСА и РЕНАНА (а также ЖОЗЕФА САЛЬВАДОРА, ученого-еврея из Франции, автора книги *Jésus Christ et sa doctrine*, Par. 1838) отражают различные этапы развития рационализма и разрушительной критики, но они также стали причиной появления многочисленных и ценных апологетических публикаций. См. библиографию в работах Хазе: *Leben Jesu*, 5th ed., p. 44 sqq., и *Geschichte Jesu*, p. 124 sqq. Шлейермахер, Гфрёрер, Вайсс, Эвальд, Шенкель, Хазе и Кейм, во многом не соглашаясь друг с другом, так или иначе занимают промежуточную позицию. Великий Шлейермахер почти утонул в море скептицизма, но, подобно Петру, ухватился за протянутую ему спасительную руку Иисуса (Мф. 14:30-31). В трудах Хазе очень ценны библиография и наводящие на размышления беглые зарисовки, в работах Эвальда и Кейма — независимые исследования и весьма осмотрительное использование трудов Иосифа Флавия и данных современной исторической науки. Кейм отрицает, а Эвальд признает подлинность Евангелия от Иоанна; оба они признают абсолютную безгрешность Иисуса, а Кейм, стоящий на чисто критических и синоптических позициях, даже позволяет себе утверждать (vol. iii, 662), что Христос, возвышаясь над Своей эпохой и над последующими веками, «производит впечатление таинственного одиночества, сверхчеловеческого чуда, божественного творения (*den Eindruck geheimnissvoller Einsamkeit, übermenschlichen Wunders, göttlicher Schöpfung*)». Вайсс и Бейшлаг сделали еще больший шаг вперед и с торжеством отстаивают подлинность Евангелия от Иоанна, но в мелочах делают уступки критикам.

B. Хронологические исследования

KEPLER: *De Jesu Christi Servatoris nostri vero anno natalicio*. Frankf. 1606. *De vero anno quo æternus Dei Filius humanam naturam in utero benedicitæ Virginis Mariæ assumpsit*. Frcf. 1614.

J. A. BENGEL: *Ordo Temporum*. Stuttgart, 1741 и 1770.

HENR. SANCLEMENTE: *De Vulgaris Aeræ Emendatione libri quatuor*.

C. IDELER: *Handbuch der Chronologie*. Berlin, 1825 — 1826, 2 vols. Он же: *Lehrbuch der Chronologie*, 1831.

FR. MÜNTER: *Der Stern der Weisen*. Kopenhagen, 1827.

K. Wieseler: *Chronolog. Synopse der vier Evangelien.* Hamb. 1843. Англ. перев.: *Venables*, 2d ed., 1877. Дополнена его же сочинением *Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien.* Gotha, 1869.

Henry Browne: *Ordo Sæclorum.* London, 1844. См. также его статью «Хронология» в «Энциклопедии библейской литературы» Китто (Kitto «Cycl. of Bib. Lit.», 3d ed).

Sam. F. Jarvis (историограф протестантской епископальной церкви в США, ум. 1851): *A Chronological Introduction to the History of the Church.* N. York, 1845.

G. Seyffarth: *Chronologia sacra, Untersuchungen über das Geburtsjahr des Herrn.* Leipzig, 1846.

Rud. Anger: *Der Stern der Weisen und das Geburtsjahr Christi.* Leipz. 1847. Он же: *Zur Chronologie des Lehramtes Christi.* Leipz. 1848.

Henry F. Clinton: *Fasti Romani.* Oxford, 1845 — 1850, 2 vols.

Thomas Lewin: *Essay on the Chronology of the New Testament.* Oxford, 1854. Он же: *Fasti Sacri* (с 70 г. до Р. Х. по 70 г. по Р. Х.). Lond. 1865.

F. Piper: *Das Datum der Geburt Christi*, в его же «Evangel. Kalender» за 1856 г., pp. 41 sqq.

Henri Lutteroth: *Le recensement de Quirinius en Judée.* Paris, 1865 (134 pp.).

Gust. Rösch: *Zum Geburtsjahr Jesu*, в альманахе «Jahrbücher für Deutsche Theol.» Gotha, 1866, pp. 3-48.

Ch. Ed. Caspari: *Chronologisch-Geographische Einleitung in das Leben J. C.* Hamb. 1869 (263 pp.). Англ. перев.: *M. J. Evans.* Edinburgh (T. Clark), 1876.

Francis W. Upham: *The Wise Men.* N. York, 1869 (ch. viii, 145, по поводу открытия Кеплера). *Star of Our Lord*, того же автора. N. Y., 1873.

A. W. Zumpt: *Das Geburtsjahr Christi.* Leipz. 1869 (306 pp.). Он придает большое значение двукратному пребыванию Квириния на посту губернатора, Лк. 2:2. См. Pres. Woolsey в *Bibl. Sacra*, April, 1870.

Herm. Sevin: *Chronologie des Lebens Jesu.* Tübingen, 2d. ed., 1874.

Florian Riess (иезуит): *Das Geburtsjahr Christi.* Freiburg im Br. 1880.

Peter Schegg (католик): *Das Todesjahr des Königs Herodes und das Todesjahr Jesu Christi.* Полемика с Риссом. München, 1882.

Florian Riess: *Nochmals das Geburtsjahr Jesu Christi.* Ответ Шеггу. Freib. im Br. 1883.

Bernhard Matthias: *Die römische Grundsteuer und das Vectigalrecht.* Erlangen, 1882.

H. Lecoultre: *De censu Quiriniano et anno nativitatis Christi secundum Lucam evangelistam Dissertatio.* Lausanne, 1883.

§ 15. *Основатель христианства*

Когда пришла «полнота времени», Бог послал Своего единородного Сына, «Желаемого всеми народами», искупить мир от проклятия греха и установить вечное царство истины, любви и мира для всех, кто уверует во имя Его.

В Иисусе Христе подготовительная история — как божественная, так и человеческая — завершается. В Нем достигают своей высшей точки все предыдущие откровения Бога иудеям и язычникам, и в Нем исполняются самые сокровенные мечты иудеев и язычников об искуплении. Апостол Иоанн говорит, что по Своей божественной природе, как Логос, Иисус Христос — вечный Сын Отца, Который был главным действующим лицом в сотворении и сохранении мира, а также во всех подготовительных явлениях Бога, завершившихся воплощением. По Своей человеческой природе, как Иисус из Назарета, Христос — спелый плод религиозного роста человечества, имеющий земное родословие, которое апостол Матфей (евангелист Израиля) прослеживает до Авраама, патриарха евреев, а апостол Лука (евангелист язычников) — до Адама, отца всех людей. В Нем обитает телесно вся полнота Божества; в Нем воплощен идеал человеческой добродетели и благочестия. Он — вечная Истина и сама божественная Жизнь, личностным образом соединенная с нашей природой; Он — наш Господь и наш Бог, но одновременно и плоть от нашей плоти, кровь от нашей крови. В Нем обрела свое решение проблема религии: примирение и общение человека с Богом; и мы не должны ожидать

более ясного откровения от Бога или более высокого религиозного достижения человека, чем то, которое уже гарантировано и осуществлено в Его лице.

Но Христос не просто завершает Собой всю предшествующую историю — Он также закладывает начало бесконечного будущего. Он — Автор нового творения, второй Адам, Отец возрожденного человечества, Глава Церкви, «которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем». Он — чистый Источник реки света и жизни, которая с того момента непрерывно струится через все времена и народы и будет струиться до тех пор, пока земля не наполнится хвалой Ему и всякий язык не исповедует, что Он — Господь в славу Бога Отца. Всемирное распространение и абсолютное господство Духа и жизни Христа также станет концом человечества, завершением истории и началом славной вечности.

Перед биографом Иисуса стоит великая и трудная задача — показать, каким образом благодаря внешнему и внутреннему развитию в условиях конкретного народа, конкретного времени и конкретной страны Он в действительности стал Тем, Кем был по замыслу и предназначению и Кем пребудет для всех верующих христиан — Богочеловеком и Спасителем мира. Будучи Богом от вечности, Он не мог обрести Божественность; но как человек Он подчинялся законам человеческой жизни и постепенного роста. «Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков».[101] Даже будучи Сыном Божьим, Он «страданиями навык послушанию, и совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного».[102] Между историческим Иисусом из Назарета и идеальным Христом веры нет никаких противоречий. Полностью осознав подлинность Его человеческой жизни — с ее совершенством и величием, которые недостижимы ни для одного человека до или после Него, — мы непременно согласимся с тем, что Сам Он говорил о Своей Божественности.

Иисус Христос пришел в мир при Цезаре Августе, первом римском императоре, еще при жизни Ирода Великого, за четыре года до установленной Дионисием традиционной даты начала нашей эры. Он был рожден Марией, «замужней Девицей и Девственной Матерью», в Вифлееме Иудейском и принадлежал к царскому роду Давида. На земле царил мир, и ворота Януса на римском Форуме были закрыты — лишь во второй раз за всю историю Рима. Это стечение обстоятельств было очень уместно и в поэтическом, и в нравственном отношении: благодаря ему была услышана тихая весть о мире, которую воинственные крики и лязг оружия могли бы заглушить. Ангелы небесные песнями хвалы возвестили радостную новость о Его рождении; пастухи-евреи с соседних полей и волхвы-язычники из далеких восточных стран приветствовали новорожденного Царя и Спасителя со всем трепетом верующих сердец. Небеса и земля собрались вокруг Младенца Христа в радостном поклонении, и благословение этого события из года в год повторяется для знатных и простых, богатых и бедных, старых и молодых во всем цивилизованном мире.

Мысль о том, что вполне человеческий ребенок, родившийся естественным образом, может быть совершенен, безгрешен и свят, никогда прежде не приходила в голову поэтам и историкам; и когда целомудренное молчание евангелистов попытались заменить фантастическими выдумками апокрифических евангелий, получился лишь неестественный портрет вундеркинда, которому поклонялись

---

[101] Лк. 2:52.

[102] Евр. 5:8-9.

животные, деревья и безгласные идолы и который превращал глиняные шарики в живых птиц на потеху приятелям.

Молодые годы Иисуса покрыты завесой тайны. Нам известен лишь один, но очень значительный факт. Двенадцатилетним мальчиком Он поразил книжников в храме Своими вопросами и ответами, не оттолкнув их при этом несдержанностью и незрелой мудростью. Родители Иисуса испытали почтение и благоговейный страх при виде того, насколько Он поглощен делами Своего Небесного Отца, но Иисус во всем подчинялся им и слушался их. И здесь мы вновь видим ясное различие между сверхъестественным чудом истории и неестественными фантазиями апокрифических книг, согласно которым Иисус грамотно отвечал на коварные вопросы книжников по астрономии, медицине, физике, метафизике и гиперфизике.[103]

Внешнее окружение и условия, в которых проходила Его юность, резко контрастируют с поразительным итогом Его общественной жизни. Он рос тихо и незаметно в отдаленной горной деревушке в Галилее, незначительность которой вошла в поговорку, трудился в непритязательной плотницкой мастерской, вдалеке от Иерусалима, от школ и библиотек, лишенный всякой возможности учиться. Ему было доступно лишь то, что было доступно даже беднейшему еврею, — забота любящих родителей, красота природы, собрания в синагоге, тайное общение души с Богом и ветхозаветные Писания, в образах и пророчествах говорившие о Его личности и миссии. Все попытки обнаружить истоки Его учения в философских школах и сектах того времени окончились полным провалом. Если Он ссылался на предания старцев, то лишь с одной целью — противостать им. Он был одинаково не похож на фарисеев и саддукеев, и они испытывали к Нему смертельную вражду. С ессеями Он никогда не соприкасался. Он не зависел от человеческого образования и литературы, от школ и партий. Он не был обязан миру ничем и вместе с тем учил этот мир. Он пришел с небес и говорил от полноты Своего личного общения с великим Яхве. Он не был ни ученым, ни актером, ни оратором; и все же Он был мудрее всех мудрецов, говорил так, как не мог говорить никто из людей, и произвел на Свою эпоху и на все последующие века такое воздействие, какого не производил и не мог произвести ни один человек. Вот причина естественного удивления Его соотечественников, выразившегося в вопросе: «Откуда у Него это?» «Как Он знает Писания, не учившись?»[104]

Он начал Свое общественное служение на тридцатом году жизни, а перед тем был крещен Иоанном и во время этого крещения торжественно провозглашен Мессией. Затем Он выдержал соответствующее испытание в пустыне, подобное искушению Адама в раю. Его служение длилось всего три года, но в этих трех годах сосредоточен глубочайший смысл истории религии. Ни одна великая жизнь не проходила так быстро, так тихо и скромно, не была столь далека от шума и суеты мира; и ни одна великая жизнь по своем завершении не вызывала такого всеобщего и неубывающего интереса. Он знал об этом контрасте: Он предсказывал, что Его ждет глубочайшее унижение — вплоть до смерти на кресте и что впоследствии этот крест будет неодолимо притягивать к себе человеческие души — убедиться в этом можно в любой день и в любом месте, где известно Его имя. Он, Который мог сказать: «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку

---

[103] См. Cowper, цит. соч., с. 212-214.

[104] Мк. 6:2-3; Мф. 13:54-56; Ин. 7:15.

к Себе»,[105] — знал о течении истории и человеческом сердце больше, чем все мудрецы и законодатели до или после Него.

Он избрал двенадцать апостолов для евреев и семьдесят учеников для язычников не из числа ученых и вождей, но из числа неграмотных галилейских рыбаков. У Него не было дома, не было материальной собственности, не было друзей среди могущественных и богатых. Его кошелек время от времени пополняли несколько благочестивых женщин, а находился этот кошелек в руках вора и предателя. Христос проводил время с мытарями и грешниками, чтобы обратить их к лучшей и более возвышенной жизни, и начал Свою деятельность среди низших классов, презираемых и пренебрегаемых надменными священниками того времени. Он никогда не искал благосклонности сильных мира сего, но навлекал на Себя их ненависть и гонения. Он никогда не льстил предрассудкам Своего времени, но обличал грех и порок в людях всякого звания, обращаясь с самыми суровыми словами к слепым вождям слепых, самодовольным лицемерам, занявшим Моисеево седалище. Он никогда не поощрял плотские мессианские надежды людей; напротив, когда они хотели сделать Его царем, Он отказался и объявил перед представителем Римской империи, что Его Царство не от мира сего. Он предсказал ученикам Свою мученическую смерть и обещал им в этой жизни лишь такое же крещение кровью. Он странствовал по Палестине, зачастую утомляясь в дороге, но никогда не уставая от служения любви, принося добро душам и телам людей, произнося слова духа и жизни и совершая чудеса силы и милосердия.

Он проповедовал чистейшее учение как непосредственное откровение Своего Небесного Отца, руководствуясь своим собственным опытом и интуицией, с силой и властью, которые требовали безусловного доверия и послушания. Он поднялся над предрассудками партий и сект, над суевериями Своего времени и народа. Он обращался к ничем не защищенному сердцу человека и прикасался к самым чувствительным участкам совести. Он возвестил пришествие духовного Царства, которому предстоит вырасти из маленького семечка в могучее дерево, — Царства, которое, словно действующая изнутри закваска, постепенно распространится по всем народам и странам. Он твердо придерживался этого грандиозного замысла, который не мог родиться в голове обычного человека, и Он оставался верен ему даже в минуты самого страшного унижения, когда стоял перед судом иудейского первосвященника и римским прокуратором и когда Его, словно злодея, распинали на кресте. Об истинности этого замысла свидетельствует каждая страница истории церкви и каждая миссия, существующая на земле.

Чудеса или знамения, которыми сопровождалась Его проповедь, сверхъестественны, но вовсе не противоестественны: в них проявлялась Его власть над человеком и природой — не нарушение закона, а проявление высшего закона, превосходство разума над материей, превосходство духа над разумом, превосходство божественной благодати над человеческой природой. Все они имеют высочайшее нравственное и глубоко символическое значение, обусловлены исключительно благой волей и направлены на благо людей, в отличие от лукавого мошенничества и бесполезных, бессмысленных чудес, о которых говорится в апокрифической литературе. В Его чудесах не было никакого хвастовства, они совершались с такой свободой и легкостью, что их называют попросту Его «делами». Они были осязаемым подтверждением того, чему Он учил, и естественным отражени-

[105] Ин. 12:32.

ем Его неповторимой личности. Отсутствие чудесных дел в жизни столь удивительного Человека было бы величайшим из чудес.

Его учения и чудеса подкреплялись чистотой и святостью Его личной и общественной жизни. Он мог бросить Своим злейшим врагам вызов: «Кто из вас обличит Меня в неправде?» — хорошо зная, что Его невозможно упрекнуть ни в малейшем грехе.

Венцом Его деятельной праведности стало пассивное послушание на кресте, когда Он с готовностью покорился святой воле Бога. Он был ненавидим и гоним иудейскими священниками, предан в их руки Иудой, обвинен лжесвидетелями, осужден синедрионом, отвергнут народом, оставлен Петром, но представитель римского закона и права провозгласил Его праведным, плачущая Мать и верные ученики были рядом с Ним. Словом и молчанием Он проявил в этот мрачный час кротость агнца и достоинство Бога. С молитвой за Своих убийц Он вверил душу Небесному Отцу и умер со словами: «Совершилось!». Он умер прежде, чем достиг зенита человеческой жизни. Спаситель мира умер молодым! Он умер постыдной смертью на кресте, праведный за неправедных, невинный за виновных, добровольно принеся Себя в жертву бесконечной любви, чтобы примирить мир с Богом. Он победил грех и смерть на их территории и тем самым искупил и освятил всех, кто готов принять Его дар и последовать Его примеру. Он учредил вечерю Господню, чтобы увековечить память о Своей смерти, а также об очистительной и искупительной силе Своей крови.

На третий день Он воскрес из мертвых, Победитель смерти и ада, Князь жизни и воскресения. Он неоднократно являлся Своим ученикам; Он поручил им проповедовать Благую Весть воскресения всякой твари; Он занял Свой небесный престол и через сошествие Святого Духа основал Церковь, которую с тех пор всегда защищал, питал и утешал, которую обещал не оставлять и в преддверии времени, когда вернется в славе, чтобы судить живых и мертвых.

Таков лишь скудный конспект истории, которая рассказана евангелистами с детской простотой, но которая по длительности и силе воздействия превзошла самое изысканное мастерство писателя-историка. Евангелисты скромно воздержались от привнесения собственных впечатлений в летопись слов и дел Господа, Чью славу, «славу, как Единородного от Отца, полного благодати и истины», они видели.

Кто не испытает трепета, принимаясь за описание нравственного образа Иисуса? И кто, предприняв такую попытку, не будет разочарован результатом? Кто сможет уместить в ведре целый океан? Кто (спросим мы вместе с Лаватером) «может отобразить в рисунке углем славу восходящего солнца»? Никакой идеал художника в этом случае не сравнится с реальностью, даже если его идеалы превосходят любую другую реальность. Чем более хорош и свят человек, тем острее он чувствует, насколько он нуждается в прощении, насколько он не соответствует даже своим собственным несовершенным представлениям о добродетели. Но Иисус, имевший такую же природу, как наша, и подвергавшийся таким же искушениям, как и мы, ни разу не поддался искушению; у Него никогда не было повода сожалеть о каких-либо Своих мыслях, словах или поступках; Он никогда не нуждался в прощении, обращении или исправлении; Он никогда не терял гармоничной связи со Своим Небесным Отцом. Вся Его жизнь была одним непрерывным проявлением причастности к славе Бога и посвященности вечному благоденствию Его собратьев по человеческой природе. Самый полный список Его добродетелей и достоинств даст нам лишь формальное представление о Нем. Безупречная чистота и безгрешность Иисуса, о которой свидетельствовали и дру-

зья, и враги, совершенная гармония и уравновешенность всех Его прекрасных качеств, достоинства и смирения, силы и нежности, величия и простоты, самообладания и покорности, активной и пассивной добродетели — одним словом, Его абсолютное совершенство выводит образ Иисуса далеко за пределы досягаемости всех остальных людей и делает исключением из всеобщего правила, нравственным чудом истории. Бесполезно сравнивать Его со святыми и мудрецами древности или современности. Даже безбожник Руссо был вынужден воскликнуть: «Если Сократ жил и умер как мудрец, то Иисус жил и умер как Бог». Здесь кроется нечто большее, нежели звездное небо над нами и нравственный закон внутри нас, который наполнял душу Канта непрерывно возраставшим благоговением и трепетом. Здесь Святое-святых человечества, врата в самые небеса.

Зайдя столь далеко в признании человеческого совершенства Христа — а как может историк поступить иначе? — мы не можем не согласиться с правотой Его поразительных слов о Себе, ведь если Его претензии несправедливы, значит для восхищения и почитания, которые выражают Ему люди во всем мире, нет никаких причин. Историк не может воссоздать жизнь Христа, не признав ее сверхъестественной и чудесной природы.

Божество Христа и все Его служение как Искупителя являются догматом веры, а потому стоят выше логических или математических доказательств. Воплощение, или соединение в одном лице бесконечного Божества и конечной человеческой природы, — поистине тайна из тайн. «Что может быть славнее Бога? Что может быть отвратительнее плоти? Что может быть чудеснее Бога во плоти?»[106] Если оставить в стороне всякое догматизирование, которое находится вне компетенции историка, Божество Христа способно говорить само за себя и производит неизгладимое впечатление на деятельный ум исследователя-историка, отрицание же Божества Христа превращает Его личность в необъяснимую загадку.

Божество Христа неотделимо от Его собственного явного свидетельства о Себе, поскольку присутствует в каждом Евангелии — между синоптиками и апостолом Иоанном в этом отношении есть лишь небольшая количественная разница. Только задумайтесь над этим! Он называет Себя давно обещанным Мессией, исполнившим закон и пророков, Основателем и Законодателем нового и вселенского Царства, Светом миру, Учителем всех времен и народов, авторитет Которого не подлежит обсуждению. Он утверждает, что пришел в этот мир с целью спасти мир от греха — ни один простой человек не может это сделать. Он претендует на власть прощать грехи на земле; Он часто пользовался этой властью, и именно за грехи человечества, как Он и предсказывал, пролил Свою кровь. Он призывает всех людей следовать за Ним и обещает мир и жизнь вечную всякому, кто верит в Него. Он утверждает, что существовал прежде Авраама и прежде сотворения мира, претендует на божественные имена, божественные качества и на поклонение людей. С креста Он распоряжается местами в раю. Посылая учеников крестить все народы, Он ставит Себя в один ряд с вечным Отцом и божественным Духом и обещает быть с учениками до скончания века и вновь прийти в славе в качестве Судьи человечества. Он, самый смиренный и кроткий из людей, высказывает эти претензии самым простым и естественным образом; Он никогда не колеблется, никогда не извиняется, никогда не оправдывается; Его слова о Себе звучат как истины, не требующие доказательств. Мы перечитываем их вновь и

---

[106] Августин: «*Deus; quid gloriosius? Caro; quid vilius? Deus in carne; quid mirabilius?*».

вновь и не чувствуем никакой неуместности, мысль о надменности и самонадеянности даже не приходит нам в голову.

Но если это свидетельство не истинно, оно может быть только откровенным богохульством или безумием. Первое предположение несовместимо с нравственной чистотой и достоинством Иисуса, которые присутствуют во всех Его словах и делах и единодушно признаны во всем мире. Возможность самообмана в столь важном вопросе тоже исключена, тем более что речь идет о разуме, исключительно ясном и здравом во всех отношениях. Как может быть фанатиком или безумцем Тот, Кто никогда не утрачивал равновесия ума, Кто спокойно шествовал выше всех неприятностей и гонений, словно солнце над облаками, Кто всегда давал мудрые ответы на коварные вопросы, Кто спокойно и осознанно предсказал Свою крестную смерть, Свое воскресение на третий день, сошествие Святого Духа, основание Церкви, разрушение Иерусалима? — и все эти предсказания в точности исполнились. Столь самобытный, столь целостный, столь последовательный во всем, столь совершенный, столь человечный, но при этом настолько превосходящий всякое человеческое величие образ невозможно ни сфальсифицировать, ни выдумать. Как кто-то хорошо сказал, поэт в таком случае превзойдет своего героя. Нужно быть больше чем Иисусом, чтобы выдумать Иисуса.

В таком случае нам не остается ничего другого, кроме как признать Божественность Христа; сам рассудок должен замолчать, в благоговении склоняясь перед словами: «Я и Отец — одно», — и вместе с Фомой ответить: «Господь мой и Бог мой!».

Такой вывод подтверждается последствиями явления Христа, намного превосходящими любые чисто человеческие способности и возможности. История христианства с ее бессчетными примерами жизни любви и истины, более возвышенной и чистой, нежели все известное за пределами христианского влияния, — это непрерывный комментарий к жизни Христа, и каждая ее страница свидетельствует о богодухновенности Его святого примера. Каждый день Господень Его сила вновь и вновь, не иссякая, присутствует в десятках тысяч церквей, в царских дворцах и нищих лачугах, в университетах и колледжах, в каждой школе, где читается Нагорная проповедь, в тюрьмах, в богадельнях, в сиротских приютах, равно как и в счастливых домах. Она явлена и в ученых трудах, и в простых брошюрах. Наша история имеет какую-то ценность лишь потому, что она вновь свидетельствует: Христос — свет и жизнь падшего мира.

Нет никаких признаков того, что Его сила убывает. Его Царство сегодня занимает большую территорию, чем когда-либо в прошлом, и имеет все предпосылки к тому, чтобы в конце концов восторжествовать на всей земле. Говорят, на острове Св. Елены Наполеона поразила мысль о том, что миллионы людей готовы отдать свою жизнь за распятого Назарянина, Который создал духовную империю любовью, но никто не умрет за Александра, или за Цезаря, или за него самого — за тех, кто строил преходящие империи силой. В этом противопоставлении Наполеон увидел убедительный довод в пользу Божественности Христа и сказал: «Я знаю людей, и я говорю вам, что Христос не был человеком. Все в Христе изумляет меня. Его Дух переполняет меня и приводит в смятение. Его нельзя сравнивать ни с каким другим существом. Он — Один-Единственный».[107] Другой гений,

[107] По поводу свидетельства Наполеона о Божественности Христа см. письма Берсье и Люттерота в приложении к 12-му изд. моей книги «Личность Христа» (*Person of Christ*, 1882, p. 284, 219 sqq.). Говорят, на балу в Веймаре во время Эрфуртского конгресса Наполеон спросил поэта Виланда, сомневался ли тот когда-нибудь, что Иисус действи-

Гёте, личность совершенно иного плана, которого, однако, столь же трудно заподозрить в симпатиях к религии, в последние годы своей жизни оглянулся на бескрайние просторы истории и был вынужден признать, что «если Бог когда-нибудь появлялся на земле, это произошло в лице Христа» и что «человеческому разуму, как бы далеко он ни продвинулся во всех прочих областях, никогда не превзойти высоты и нравственной культуры христианства, которые сияют и светят нам в Евангелии».

Попытки рационалистически и мифологически объяснить жизнь Христа с чисто человеческих и естественных позиций, а также низвести ее чудесные элементы до уровня обычных событий или невинных выдумок разбивались о камень личности и свидетельства Христа. Самые способные из безбожников, составлявших жизнеописания Иисуса, ныне испытывают глубочайшее уважение к Его личности и превозносят Его как величайшего мудреца и святого, когда либо жившего на земле. Но, отвергая свидетельство Христа о Его божественном происхождении и предназначении, они делают Его лжецом. Отвергая же чудо Его воскресения, они превращают великий факт существования христианства в реку без истоков, в дом без фундамента, в следствие без причины. Отрицая реальность чудес, они надеются, что мы поверим в еще большие чудеса психологии; сверхъестественное историческое чудо они подменяют противоестественным и невероятно абсурдным образом вундеркинда, который сами же и придумали. Более того, они при этом не могут прийти к согласию и опровергают друг друга. История заблуждений XIX века — это история самоуничтожения. Едва успевала созреть одна гипотеза, как ее место занимала другая, чтобы, в свою очередь, разделить ту же судьбу; древняя же истина и вера христианства остается непоколебимой и продолжает свой мирный завоевательный поход против греха и заблуждения.

Поистине, Иисус Христос, Христос евангелий, Христос исторический, распятый и воскресший, Христос — Бог и человек — это самый реальный, самый достоверный, самый благословенный из всех фактов. И этот факт представляет собой вездесущую и растущую силу, которая наполняет Церковь и завоевывает мир и которая является лучшим доказательством своей реальности, подобно солнцу, сияющему в небесах. Этот факт — единственное решение ужасной тайны греха и смерти, единственное вдохновение для святой жизни, исполненной любви к Богу и людям, единственный путь к счастью и миру. Учения, созданные человеческой мудростью, будут приходить и уходить, царства и империи будут возникать и разрушаться, но Христос на все времена останется «путем, истиной и жизнью».

§ 16. *Хронология жизни Христа*

См. список литературы в § 14, в особенности работы Брауна, Визелера, Цумпта, Эндрюса и Кейма.

Далее мы кратко обсудим хронологию — год и день рождения Христа, продолжительность Его жизни, общественного служения и время смерти.

тельно жил; на что Виланд тут же дал уверенный отрицательный ответ, прибавив, что через тысячу лет люди, возможно, будут так же отрицать существование Наполеона или факт битвы за Йену. Император улыбнулся и сказал: «*Trés-bien!*». Он задал вопрос не потому, что сомневался, но для того, чтобы испытать веру поэта. Так д-р Хазе утверждает со слов канцлера Мюллера, слышавшего весь разговор (*Geschichte Jesu*, p. 9).

I. Год Рождества Христова

Эту дату необходимо установить путем изучения истории и хронологии, потому что однозначных и согласующихся друг с другом преданий по этому поводу нет. Понятие нашей христианской эры, введенное римским аббатом Дионисием Малым в VI веке и ставшее общеупотребительным двумя веками позже, в правление Карла Великого, считает датой Рождества 25 декабря 754 г. Anno Urbis, то есть от основания города Рима.[108] Почти все специалисты по хронологии считают, что Дионисий ошибся, по меньшей мере, на четыре года. Христос родился в 750 A. U. (или в 4 г. до Р. Х.), если не раньше.

Если присутствующие в евангелиях хронологические указания сопоставить со сведениями Иосифа Флавия и других писателей того времени, а также с астрономическими вычислениями, этот вывод очевиден.

Смерть Ирода

1) Как сказано в Мф. 2:1 (ср. Лк. 1:5,26), Христос родился «во дни царя Ирода» Первого или Великого, который, по словам Иосифа Флавия, умер в Иерихоне в 750 A. U., перед самой пасхой, после тридцати семи лет царствования.[109] Эту дату подтверждают астрономические вычисления, показывающие, что 13 марта 750 A. U., за несколько дней до смерти Ирода, произошло лунное затмение.[110] Если оставить два месяца или даже больше на события, отделявшие рождение Христа от избиения Иродом младенцев, дату Рождества следует отодвинуть на февраль или январь 750 A. U. (или 4. г. до Р. Х.), если не на более ранний срок.

На том основании, что истреблены были вифлеемские мальчики «от двух лет и ниже»,[111] некоторые делают вывод, что Христос родился за два года до смерти Ирода; но Ирод отсчитывал время с того момента, как волхвы впервые увидели звезду (Мф. 2:7), и хотел наверняка добиться своей цели. Нет никаких серьезных причин сомневаться в факте избиения младенцев, а также в неразрывно связанном с этим фактом бегстве святого семейства в Египет. Ибо, хотя Иосиф и умалчивает об этом ужасном деянии, оно вполне соответствует общеизвестной жестокости Ирода, из ревности убившего Гиркана, деда своей любимой жены Мариамны; потом — саму Мариамну, к которой был горячо привязан; ее двух сыновей, Александра и Аристовула, а всего за несколько дней до собственной смерти — их старшего брата Антипатра. Тот же Ирод в последние минуты собрал вокруг себя вельмож и приказал умертвить их после своей смерти, чтобы все оплакивали его кончину. Для такого монстра перебить одну-две дюжины младенцев в маленьком городке[112] было пустяком, на который иудейские историки, возможно, просто не

---

[108] Отцы церкви разделяли рождество (γένεσις, Мф. 1:18) и воплощение (σάρκωσις) и отождествляли воплощение с зачатием или благовещением. Во времена Карла Великого эти два понятия, видимо, стали синонимами. См. Ideler, *Chronol*, ii. 383 и Gieseler, i. 70 (4th Germ. ed.).

[109] Иосиф Флавий, «Иудейские древности», xvii. 8, 1: «Ирод умер... С тех пор как подстроил убийство Антигона (717 A. U. или 37 г. до Р. Х.), он царствовал тридцать четыре года, но с тех пор, как его провозгласили царем римляне (714 A. U. или 40 г. до Р. Х.), — тридцать семь лет». О том же можно прочесть в «Иудейской войне», i. 33, 8, и в других отрывках.

[110] По словам Иосифа Флавия: «И в ту ночь было лунное затмение» («Иудейские древности», xvii. 6, 4). Примечательно, что Иосиф Флавий больше не упоминает в своих сочинениях ни о каком другом затмении.

[111] Мф. 2:16: πάντας τοὺς παῖδας... ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων.

обратили внимания — или же намеренно пренебрегли этим фактом, поскольку он имел отношение к Мессии. Однако искаженное упоминание об этом событии сохранилось в истории, которую рассказывает Макробий (римский грамматист и, вероятно, язычник, 410 г. по Р. Х.): Август, услышав о том, что Ирод приказал убить «мальчиков младше двух лет» и своего собственного сына, заметил, «что лучше быть свиньей Ирода, чем его сыном».[113] Жестокое преследование Ирода и бегство в Египет были важным символом испытаний, с которыми пришлось столкнуться ранней церкви, и источником утешения во все времена гонений.

Звезда волхвов

2) Еще одно подтвержденное астрономией хронологическое указание находится в Евангелии от Матфея 2:1-4,9, это звезда волхвов, которая появилась перед смертью Ирода и которая, естественно, должна была привлечь внимание астрологов Востока своей связью с ожидаемым пришествием великого Царя евреев. Такое поверье естественным образом родилось из пророчества Валаама о «звезде, восходящей от Иакова» (Чис. 24:17), а также из мессианских пророчеств Исаии и Даниила — и со времени рассеяния евреев господствовало повсюду на Востоке.[114]

В прежние времена эту звезду считали либо пролетавшим метеоритом, либо чисто сверхъестественным феноменом, который невозможно объяснить путем астрономических вычислений и который, вероятно, могли видеть только волхвы. Но Провидение обычно действует при помощи естественных средств, и, благодаря одному замечательному астрономическому открытию, есть все основания полагать, что в тот раз Бог поступил так же. Великий и благочестивый Кеплер наблюдал в 1603 — 1604 г. соединение Юпитера и Сатурна, которое стало еще более редким и блистательным, когда в марте 1604 г. к ним добавился Марс. Осенью того же года (10 октября) Кеплер наблюдал рядом с Сатурном, Юпитером

---

[112] Св. Предание в этом случае неправдоподобно преувеличивает число младенцев — на массивной колонне вифлеемской церкви Рождества, которой отмечено предполагаемое место убийства младенцев, указана цифра 20 000. «Двадцать мучеников» (XX *M[artyres]*) превратились в «двадцать тысяч» (XX *M[ilia]*).

[113] Макробий, «Сатурналии», ii. 4: «*Augustus, cum audisset, inter pueros, quos in Syria Herodes, rex Judæorum, intra bimatum* [возможно, фраза позаимствована из Мф. 2:16 Вульгаты: *a bimatu et infra*] *jussit interfici, filium quoque eius ocissum, ait: melius est Herodis porcum esse quam filium*». Это игра слов, построенная на сходстве греческих слов «сеять» и «сын» (ὗς и υἱός). Уже Кеплер цитировал этот отрывок в подтверждение слов Матфея.

[114] Тацит («История», v. 13) и Светоний («Жизнь Веспасиана», с. 4) сообщают о широком распространении подобных ожиданий во времена Иудейской войны и до нее (Светоний называет их *vetus et constans opinio*), но ошибочно относят эти ожидания к императорам Веспасиану и Титу. В этом вопросе языческие историки последовали за Иосифом Флавием, который был хорошо знаком с мессианскими надеждами своего народа и разделял их (см. «Иудейские древности», iv. 6, 5; x. 10, 4; 11, 7), однако не стыдился бесчестно предавать и извращать их такими словами: «Главное, что поощряло их к войне, — *двусмысленное* пророческое изречение, находящееся также в их Священном Писании и гласящее, что к тому времени один человек из их родного края достигнет всемирного господства. Эти слова, думали они, указывают на человека их племени, и даже многие из мудрецов впадали в ту же ошибку, между тем *в действительности пророчество касалось воцарения Веспасиана*, избранного императором в иудейской земле» («Иудейская война», vi. 5, 4). См. Hausrath, *N. T. Ztgesch.*, I. 173. Мессианские надежды были живы еще долго после разрушения Иерусалима. Лжемессия, возглавивший восстание при Адриане (135 г. по Р. Х.), именовал себя *Бар-Кохба*, то есть «Сын Звезды», и чеканил монеты с изображением звезды — возможно, намекая на Чис. 24:17. Когда же открылась истинная суть этого человека, его стали называть *Бар-Козиба*, «Сын Лжи».

и Марсом новую, необычайно яркую неподвижную звезду, которая появилась «в триумфальном великолепии, словно какой-нибудь всевластный монарх, посетивший крупный город в своих владениях». Она сверкала и сияла «подобно наипрекраснейшему и наиславнейшему факелу, полыхающему на сильном ветру», и показалась Кеплеру «чрезвычайно чудесным делом Божьим».[115] Своим гениальным умом Кеплер понял, что этот феномен может привести к определению года рождения Христа. Путем точных вычислений ученый установил, что подобное соединение Юпитера и Сатурна с последующим присоединением Марса и, возможно, какой-то необычной звезды повторялось в 747 и 748 A. U. в созвездии Рыб.

Следует отметить, что иудейские астрологи придают особое значение соединению Юпитера и Сатурна в знаке Рыб и связывают его с пришествием Мессии.[116]

Об открытии Кеплера почти не вспоминали до XIX века, когда его независимо друг от друга подтвердили несколько известных астрономов: Шуберт из Петербурга, Иделер и Энке из Берлина и Притчард из Лондона. Притчард объявил его «столь же несомненным, как и любой другой небесный феномен древности». Это открытие, безусловно, проливает свет на причину паломничества волхвов в Иерусалим и Вифлеем. «Таким образом, звезда астрологии стала светочем хронологии» (как говорит Иделер) и доводом в пользу истинности первого Евангелия.[117]

Можно возразить, что Матфей говорит об одной-единственной звезде (ἀστήρ, см. ст. 9), а не о созвездии (ἄστρον). Поэтому д-р Визелер дополняет расчеты Кеплера и Иделера, ссылаясь на комету, которая, как следует из китайских астрономических таблиц (Пингрэ и Гумбольдт признают их исторически достоверными), была видна с февраля по апрель 750 A. U. Но это предположение довольно натянуто и едва ли необходимо; ибо эта необычная звезда, описанная Кеплером, или Юпитер во всем своем сиянии, согласно описанию Притчарда, в таком запоминающемся соединении достаточно точно соответствует приведенному Матфеем рассказу об одинокой звезде, который ни в коем случае нельзя пони-

---

[115] В начале своей работы *Bericht von Geburtsjahr Christi* (*Opera*, IV. 204) Кеплер описывает эту новую звезду такими словами: «*Ein ungewöhnlicher, sehr heller und schöner Stern... der wie die schönste, herrlichste Fackel so jemahl mit Augen gesehen worden, wenn sie von einem starken Wind getrieben wird, geflammet und gefunkelt, gerad neben den drey höchsten Planeten Saturno, Jove und Marte*». Он называет этот феномен «*ein überaus grosses Wunderwerk Gottes*». Более полное описание увиденного он приводит в своем сочинении *De Stella Nova* (*Opera*, II. 575 sqq., 801 sqq., ed. Frisch). Апхэм (*The Wise Men*, N. Y. 1869, p. 145) пишет: «Тихо Браге наблюдал подобное чудо в созвездии Кассиопеи ночью 11 октября 1572 г. Это не были какие-то светящиеся тела в пределах нашей атмосферы, они не находились в пределах Солнечной системы или рядом с нею, они находились в области неподвижных звезд. Каждая из них сияла все ярче и ярче, пока не начинала светиться, словно планета. Потом ее сияние убывало до тех пор, пока она не пропадала из виду, — одна в марте 1574, а вторая в феврале 1606 г. Свет их был белым, потом желтым, потом красным, потом тускнел и исчезал совсем». О временных звездах см. Herschel, *Astronomy*, chap. XII.

[116] Высокообразованный иудейский рабби Абарбанель в своем толковании Книги Даниила (под названием *Ma'jne hajeshuah*, то есть «Стены спасения», Ис. 12:3), опубликованном в 1547 г., более чем за полвека до расчетов Кеплера, пишет, что такое соединение имело место за три года до рождения Моисея (2365 г. от сотворения мира) и вновь произойдет перед рождением Мессии в 5224 г. от сотворения мира (или в 1463 г. по Р. Х.). Иделер и Визелер высказывают предположение, что такое астрологическое поверье уже существовало среди евреев во времена Христа.

[117] Этот факт признали декан Олфорд и другие. См. примечание в 6-м изд. его толкования (на Мф. 2:2, 1868) с поправками, внесенными преп. Ч. Притчардом. Мак-Клеллан (*New Test.*, I. 402) полагает, что соединение Юпитера и Сатурна было предварительным знамением и совпало по времени с рождением Иоанна Крестителя в октябре 748 г., а *новая* звезда Кеплера — это звезда Мессии, появившаяся годом позже.

мать буквально, ибо Писание говорит о небесных телах не научным, а образным и общедоступным языком. Бог снизошел до астрологических поверий волхвов и, возможно, дал им также внутреннее откровение как до, так и после появления звезды (см. Мф. 2:12).

Согласившись с этими расчетами астрономов, мы сузим область поисков даты Рождества до двух лет, а именно, с 748 A.U. (Кеплер) по 750 A. U. (Визелер). Такой большой временной интервал объясняется тем, что мы не знаем точно, когда именно волхвы отправились в путь и как долго они шли.

Поскольку этими астрономическими аргументами зачастую пользуются очень легкомысленно и неправильно и поскольку сочинения Кеплера и Иделера найти непросто, по крайней мере, в Америке (я нашел их в Библиотеке Астора), я позволю себе более подробно рассмотреть этот вопрос. Иоганн Кеплер написал три исследования о дате рождения Христа — два на латыни (1606 и 1614) и одно на немецком языке — в которых он с замечательной эрудицией рассматривает различные тексты и факты, относящиеся к данному вопросу. Эти труды вошли в состав его *Opera Omnia* (Frcf. et Erlang. 1858 — 1870, 8 vols.), изданных д-ром Ч. Фришем, vol. IV, pp. 175 sqq.; 201 sqq.; 279 sqq. Астрономические наблюдения Кеплера за упомянутым созвездием, которые навели его на мысль о таких исследованиях, полностью описаны в его трактатах *De Stella Nova in Pede Serpentarii* (*Opera*, vol. II. 575 sqq.) и *Phenomenon singulare seu Mercurius in Sole* (там же, II. 801 sqq.). Проф. Иделер, который сам прекрасно разбирался в астрономии и хронологии, в своем «Справочнике по хронологии математики и техники» (*Handbuch der mathemat. und technischen Chronologie*, Berlin, 1826, vol. II. 400 sqq.) на основе наблюдений Кеплера и своих собственных делает четкие выводы:

«Обычно предполагают, что звезда волхвов была если не плодом воображения, то неким метеоритом, появившимся случайно или *ad hoc*. Мы не станем примыкать ни к неверующим, ни к неумеренно верующим (*weder zu den Ungläubigen noch zu den Uebergläubigen*) и вместе с Кеплером будем считать этот звездный феномен реальным и вполне поддающимся математической проверке, а именно, соединением планет Юпитера и Сатурна. То, что Матфей говорит лишь об одной звезде (ἀστήρ), а не о созвездии (ἄστρον), не должно нас беспокоить, поскольку эти два слова не так уж редко путают. Вышеупомянутый великий астроном, который был хорошо знаком как с современной ему астрологией, так и с астрологией прошлого и время от времени прибегал к помощи этой науки, чтобы привлечь к ней внимание и интерес простых людей, впервые задумался над вопросом о дате Рождества, наблюдая соединение двух вышеназванных планет в конце 1603 г. Это было 17 декабря. Следующей весной к двум планетам присоединился Марс, а осенью 1604 г. — еще одна звезда, одно из тех звездоподобных небесных тел (*einer jener fixstern-artigen Körper*), которые достигают определенного уровня яркости, а затем постепенно исчезают без следа. Эта звезда находилась близ восточной ноги Змееносца (*Schlangenträder*) и в последний раз появилась как необычно яркая звезда первой величины. Затем она с каждым месяцем постепенно утрачивала яркость и в конце 1605 г. исчезла из виду — не помогали даже хорошие оптические приборы. Кеплер посвятил этому событию отдельную книгу, *Stella nova in pede Serpentarii* (Prague, 1606), в которой впервые высказал предположение, что звезда волхвов представляла собой соединение Сатурна, Юпитера и какой-то еще необычной звезды, о природе которой он не говорит подробно». Затем Иделер сообщает (с. 404), что Кеплер, пользуясь несовершенными таблицами, обнаружил, что такое же соединение Юпитера и Сатурна произошло в августе и декабре 747 A.U. в созвездии Рыб; на следующий год в феврале и марте к этим планетам добавились Марс и, возможно, еще одна необычная звезда, до крайности взволновавшая волхвов. Вероятно, сначала они увидели звезду, а уже потом созвездие.

В 1821 г. д-р Мюнтер, епископ Зеландский, вновь привлек внимание к этому замечательному открытию, а также к раввинистическому толкованию Абарбанелем Книги Даниила, из которого следует, что иудейские астрологи ждали соединения Юпитера и Сатурна в созвездии Рыб как предвещающего пришествие Мессии, и попросил астрономов заново изучить этот вопрос. С тех пор расчеты Кеплера подтвердили Шуберт из Петербурга (1823), Иделер и Энке из Берлина (1826 и 1830) и совсем недавно Притчард из Лондона.

Иделер описывает результаты своих расчетов (том II, с. 405) таким образом: «Я проделал вычисления со всей тщательностью... Результаты довольно примечательны. Сначала обе планеты образовали соединение 20 мая 747 A.U. в 20-м градусе Рыб. Тогда их можно было видеть на небе перед рассветом, и они отстояли друг от друга всего на один градус. Юпитер миновал Сатурн и двинулся дальше к северу. В середине сентября обе эти планеты оказались в противостоянии с Солнцем на юге. Разница в долготе составляла полтора градуса. Теперь обе планеты двигались в обратную сторону и вновь сблизились друг с другом. 27 октября образовалось новое соединение в 16-м градусе Рыб, а 12 ноября, когда Юпитер вновь двигался на восток, оно повторилось в третий раз — в 15-м градусе того же знака. В последних двух случаях разница в долготе опять составила один градус, так что для

слабого глаза эти две планеты могли выглядеть как одна звезда. Если иудейские астрологи связывали большие ожидания с соединением двух верхних планет в созвездии Рыб, они, вероятно, расценили это событие как очень важное».

На с. 424-431 своего более краткого «Учебника по хронологии» (*Lehrbuch der Chronologie*), одно-томное издание которого увидело свет в 1831 г. в Берлине, Иделер, по сути, излагает ту же идею в несколько сокращенном виде, только слегка корректирует цифры с учетом новых расчетов. Эти расчеты были проделаны на основе еще более точных таблиц, составленных выдающимся астрономом Энке, который датирует первое соединение Юпитера и Сатурна 29 мая 747 A.U., второе — 30 сентября, третье — 5 декабря. См. таблицу Энке полностью в его учебнике на с. 429.

Мы дополним слова Иделера отрывком из статьи о звезде волхвов, написанной преп. Чарльзом Притчардом, почетным секретарем Королевского астрономического общества. Притчард заново рассчитал движение этих небесных тел в период с мая по декабрь 747 A.U. и опубликовал результаты своих вычислений в XXV томе «Мемуаров Королевского астрономического общества», а также в «Библейском словаре» Смита (p. 3108, Am. ed.), где писал: «В то время [конец сентября 7 г. до Р. Х.] Юпитер, вне всякого сомнения, являл собою величественное зрелище для астронома — тем более в столь чистой атмосфере. Он открылся во всем своем великолепии, поскольку был ближе всего к Солнцу и Земле. Неподалеку от Юпитера можно было увидеть более тусклый и гораздо менее заметный Сатурн. Это славное зрелище оставалось практически неизменным на протяжении нескольких дней, затем планеты вновь медленно разошлись, остановились, после чего Юпитер, возобновив прямое движение, в третий раз приблизился к соединению с Сатурном именно в тот момент, когда волхвы, как можно предположить, входили в Святой город. А примерно через два часа из Иерусалима, как последний штрих сказочного очарования, можно было наблюдать эти две планеты, словно бы прикрепленные за ниточку к меридиану и висевшие в небе над Вифлеемом. Такое описание этих небесных явлений не подлежит сомнению, и они, на первый взгляд, полностью удовлетворяют требованиям, предъявляемым к звезде волхвов». И если Притчард все же отрицает тождественность этого сочетания планет одной-единственной звезде Матфея, то лишь потому, что чересчур буквально понимает выражение апостола, написавшего, что звезда προῆγεν αὐτούς и ἐστάθη ἐπάνω, — однако в любом случае данный факт подчеркивает чудесную природу случившегося.

Пятнадцатый год правления Тиберия

3) Лука (Лк. 3:1,23) сообщает нам важные и несомненно точные сведения о правителях, находившихся у власти в тот момент, когда Иоанн Креститель и Христос приступили к своему общественному служению, — по обычаю левитов, это происходило в возрасте тридцати лет.[118] Иоанн Креститель начал свое служение «в пятнадцатый год правления Тиверия»,[119] а Иисус, Который был всего на шесть месяцев младше Иоанна (см. Лк. 1:5,26), принял крещение и начал проповедовать в возрасте «лет тридцати».[120]

Тиберий воцарился как соправитель Августа, «collega imperii», в 764 A.U. (во всяком случае, не позднее начала 765 A.U.), а как независимый правитель — 19 августа 767 A.U. (14 г. по Р.Х.); следовательно, пятнадцатый год его правления приходится либо на 779 A.U., если считать от начала совместного правления (как, вероятно, и поступил Лука, который вместо μοναρχία или βασιλεία использовал более общий термин ἡγεμονία),[121] либо на 782 A.U., если считать от начала независимого правления (как обычно делали римляне).[122]

---

[118] См. Чис. 4:3,35,39,43,47.

[119] В современных переводах отрывок Лк. 3:1-2 звучит так: «В пятнадцатый же год правления (ἡγεμονίας) Тиберия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал (ἡγεμονεύοντος) в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе, было слово Божие к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне». Образованным читателям того времени такое высказывание, скорее всего, было вполне понятно.

[120] Различные толкования фразы αὐτὸς ἦν ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα не слишком влияют на конечный результат, но слово ὡσεὶ оставляет возможность отклонения на несколько месяцев в ту или другую сторону. См. McClellan, I. 404.

[121] Лука использует этот же термин применительно к Понтию Пилату (ἡγεμονεύοντος).

Отсчитав тридцать лет назад от 779 или 782 A. U., мы можем определить, что Иоанн Креститель, который был старше Христа примерно на шесть месяцев, родился в 749 или 752 A. U. Без сомнения, предпочтение следует отдать первой дате — она согласуется со словами самого Луки о том, что Христос родился при жизни Ирода (Лк. 1:5,26).[123]

Дионисий, возможно (поскольку у нас нет в этом уверенности), вел счет от начала единоличного правления Тиберия; но такое допущение не приведет нас к 754 г., а всего лишь уличит Луку в том, что он противоречит Матфею и самому себе.[124]

Другие даты в Лк. 3:1 в целом согласуются с этим результатом, но они менее точны. Понтий Пилат был прокуратором Иудеи десять лет, с 26 по 36 г. по Р. Х. Ирод Антипа был низложен Калигулой в 39 г. по Р. Х. Филипп, его брат, умер в 34 г. по Р. Х. Следовательно, Христос умер до 34 г. по Р. Х. в возрасте тридцати трех лет, считая три года публичного служения.

Перепись Квириния

4) Перепись Квириния упоминается в Лк. 2:2.[125] Лука дает нам еще одну хронологическую точку отсчета, когда мимоходом замечает, что Христос родил-

---

Цумпт говорит: «*Eigentlich verstanden, bezeichnet* ἡγεμονία *die Würde des militärischen Befehlshabers und des Regenten über die Provinzen. Hätte Lucas "Augustus Kaiser"* (αὐτοκράτωρ) *oder auch nur "Herrscher"* (ἄρχων) *gesagt, so würde man an eine Zählung von Tiberius' Provincialverwaltung weniger denken können*» (цит. соч., с. 296).

[122] Использование различных способов отсчета в жизнеописаниях первых римских императоров и Ирода I было обычным делом. См. §16, раздел «Смерть Ирода». См. также Zumpt, цит. соч., с. 282 sqq., и Andrews, p. 27. Светоний («Жизнь Тиберия», 23) и Тацит («Анналы», vi. 51) сообщают, что Тиберий умер на 23-м году своего правления, подразумевая единоличное правление; однако есть основания думать, что существовало и другое исчисление — по крайней мере, в Египте и тех провинциях, где власть Тиберия как деятельного императора ощущалась сильнее, нежели в Риме. В Антиохии Сирийской были найдены монеты, датированные 765 A. U., на которых отчеканена голова Тиберия и надпись: Καισαρ. Σεβαστος (*Augustus*). В пользу отсчета от начала совместного правления высказываются Ашер, Бенгель, Лерднер, Грезуэлл, Эндрюс, Цумпт, Визелер, Мак-Клеллан; Лайтфут, Эвальд и Браун склоняются к отсчету с начала единоличного правления. Ранее Визелер считал, что Лука говорит о начале тюремного заключения, а не служения Иоанна, но пересмотрел свои взгляды; см. его статью в «Энциклопедии» Герцога (xxi. 547).

[123] Andrews, цит. соч., с. 28, подытоживает свои исследования по этому поводу таким образом: «Мы имеем три способа разрешить хронологические трудности, порожденные утверждениями Луки. Первый: 15-й год правления Тиберия следует отсчитывать с момента смерти Августа, он начинается с августа 781 и заканчивается августом 782 г. В этом году Иоанн Креститель, служение которого началось раньше, был заключен в тюрьму; но служение Господа началось в 780 г., до ареста Крестителя, когда Ему было около тридцати лет. Второй: 15-й год следует отсчитывать с момента смерти Августа, но утверждение о том, что Господу было тридцать лет, следует понимать в широком смысле, то есть к моменту начала служения Ему могло быть от тридцати до тридцати пяти лет. Третий: 15-й год следует отсчитывать с того момента, когда Тиберий присоединился к Августу в управлении империей, следовательно, он приходится на 779 г. В этом случае слова "Он был лет тридцати" можно понимать буквально, а утверждение "было слово Божие к Иоанну" можно отнести к началу Его служения».

[124] Хазе (*Gesch. Jesu*, p. 209), как ни странно, отстаивает летоисчисление Дионисия, но отказывается от даты, указанной Матфеем, а заодно и от всей истории о детстве Иисуса. Полемику с точкой зрения Кейма см. в Schürer, p. 242.

[125] Список литературы до 1874 г. см. в Schürer, p. 262, — автор посвящает этой теме 24 страницы. Самые значительные исследования по поводу переписи Квириния провели Хушке (высокообразованный юрист, 2 работы: 1840 и 1847), Визелер (1843 и 1869) и Цумпт (1854 и 1869). См. также статью «Налоги», написанную д-ром Пламптре с допо-

ся приблизительно во время той переписи, которую распорядился провести цезарь Август и которая была «первой в правление Квириния [Кирения] Сирией».[126] Лука упоминает об этом обстоятельстве как о причине путешествия Марии и Иосифа в Вифлеем. Участие Марии нетрудно объяснить, потому что в Римской империи все женщины старше двенадцати лет (в том числе и рабыни), равно как и мужчины старше четырнадцати лет, облагались подушным налогом до достижения шестидесятипятилетнего возраста,[127] не говоря уже о том, что Мария, естественно, нуждалась в защите Иосифа. Рождение Царя Израилева совпало с моментом глубочайшего унижения Израиля и присоединением последнего к великой исторической империи Рима, и в этом есть некий смысл.

Однако вышеупомянутое утверждение Луки явно противоречит тому факту, что правление и перепись Квириния начались в 6 г. по Р. Х., то есть через десять лет *после* рождения Христа.[128] Отсюда и множество надуманных объяснений.[129] Но теперь это затруднение если и не совсем устранено, то, по крайней мере, серьезно уменьшено благодаря независимым от богословия археологическим и филологическим исследованиям. Бергман, Моммсен и, особенно, Цумпт едва ли не наглядно доказали, что Квириний был наместником в Сирии *дважды*: первый раз с 750 по 753 A. U., или с 4 по 1 г. до по Р. Х. (там, где в нашем списке

лнениями д-ра Вулси, в «Библейском словаре» Смита (Hackett and Abbot's ed., IV. 3185), и J. B. McClellan, *New Test.*, I. 392.

[126] Таково правильное значение оригинального текста (согласно последней редакции Тишендорфа, Уэсткотта и Хорта, которые, следуя B и D, опускают артикль ἡ): αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. Вульгата: *Hæc descriptio prima facta est a præside Syriæ Cyrino.* Перевод «эта перепись была *впервые* проведена» грамматически неверен — он требует πρῶτον или πρῶτα вместо πρώτη. Лука либо хотел сказать, что прежде в Иудее не было переписи, либо, что более вероятно, вспомнил о *второй* переписи, проведенной во время второго пребывания Квириния на посту императорского наместника. О второй переписи Лука упоминал в Деян. 5:37, и его читатели о ней знали. См. ниже. Имя наместника правильно пишется *Квириний* (Κυρήνιος) — так у Страбона, Иосифа Флавия, Тацита, Иустина Мученика — а не *Квирин*. Последнее имя тоже было в ходу у римлян, отсюда и путаница. (См. Weiss, в 6-м издании толкования Майером Евангелия от Луки, с. 286.) Полное имя этого человека было Публий Сульпиций Квириний (Тацит, «Анналы», iii. 48; Светоний, «Жизнь Тиберия», 49). Он стал консулом в 742 A. U., командовал Африканской армией в 747 A. U. и скончался в Риме в 21 г. по Р. Х. Иосиф рассказывает о нем в конце 17-й и начале 18-й глав своих «Древностей». Подробный рассказ о Квиринии см. в Zumpt, pp. 43-71.

[127] Ульпиан, цит. по Zumpt, *Geburtsjahr Christi*, p. 203 sq.

[128] Иосиф Флавий, «Древности», xvii. 13, 5; xviii. 1, 1. Перепись, о которой здесь идет речь, — очевидно, та самая, которую Лука упоминает в Деян. 5:37: «После него во время переписи явился Иуда Галилеянин». Флавий называет этого человека «Иудой Гавланитийцем», поскольку тот был родом из Гамалы, что на юге Гавланитиды; однако в «Древностях», xx. 5, 2, и в «Иудейской войне», ii. 8, 1, Иосиф Флавий также называет его галилеянином. Следовательно, Лука здесь совершенно прав. Да и крайне маловероятно, чтобы такой хорошо осведомленный автор, как Лука, мог перепутать две переписи, отстоящие друг от друга на десять лет.

[129] Обычно из этого затруднения выходят путем придания слову πρώτη значения προτέρα, то есть *до* правления Квириния, поскольку выражение πρῶτός τινος используется в значении «прежде» (хотя и не в связке с причастием) в Ин. 1:15,30; 15:18. Так рассуждают Ашер, Хушке, Толук, Визелер, Каспари, Эвальд. Но эту мысль можно естественнее и понятнее выразить фразой πρίν или πρὸ τοῦ ἡγεμονεύειν (см. Лк. 2:21; 12:15; Деян. 23:15). Паулус, Эбрард, Ланге, Годе и другие акцентируют слово αὐτή (*ipsa*) и объясняют: *указ* о проведении переписи был издан во время рождения Христа, но *сама* так называемая первая перепись была проведена лишь в правление Квириния (десять лет спустя). Это невозможно, поскольку в Лк. 2:3 сообщается об исполнении указа, упомянутого в Лк. 2:1. Браун (с. 46) и другие истолковывают слово ἡγεμονεύειν в более широком смысле, распространяя его и на необычное назначение Квириния *legatus Cæsaris*.

наместников в Сирии есть пробел), и вновь в 760 — 765 A. U. (6 — 11 г. по Р. Х.). Этот факт основывается на отрывке из Тацита[130] и подтверждается древней надписью на памятнике, обнаруженном между Villa Hadriani и Via Tiburtina.[131] Таким образом, Лука имел все основания назвать перепись, проведенную во время рождения Христа, «первой» (πρώτη) в правление Квириния, чтобы отличить ее от второй и более известной переписи, о которой сам же упоминает в своем втором сочинении об истоках христианства (Деян. 5:37). Возможно, именно опыт Квириния как организатора первой переписи послужил причиной того, что его вновь направили в Сирию с той же целью.

Однако есть еще три затруднения, разрешить которые непросто: а) Квириний мог стать наместником в Сирии не раньше осени 750 A. U. (4 г. до Р. Х.), то есть через несколько месяцев *после* смерти Ирода (который скончался в марте 750 A. U.), а следовательно, и *после* рождения Христа. Из надписей на монетах нам известно, что с 748 по 750 A. U. (6 — 4 г. до Р. Х.) наместником был Квинтилий Вар, который оставил этот пост *после* смерти Ирода.[132] б) Перепись во время первого правления Квириния не упоминается нигде, кроме как у Луки. в) Сирийский наместник не имел полномочий проводить перепись в Иудее при жизни Ирода — до того, как она стала римской провинцией (то есть до 759 A. U.).

В ответ на эти возражения мы можем заметить следующее: а) Лука сообщал не точные, а лишь приблизительные хронологические данные и вполне мог связать перепись с хорошо известным именем Квириния, поскольку именно он закончил перепись, начатую предыдущим правителем. б) В период с 726 по 767 A. U. Август отдал распоряжение о нескольких *census populi*, отчасти в интересах налогообложения, отчасти для решения военных и статистических задач.[133] Будучи грамотным государственным деятелем и финансистом, он сам подготовил *rationarium*, или *breviarium totius imperii*, то есть перечень всех ресурсов империи, который после его смерти был зачитан в Сенате.[134] в) Царь Ирод был всего

---

[130] «Анналы», iii. 48. Так этот отрывок толкует А. В. Цумпт в своей диссертации на латинском языке *De Syria Romanorum provincia ab Cæsare Augusto ad T. Vespasianum* (*Comment. Epigraph.*, Berol. 1854, vol. ii. 88-125). Моммсен одобряет такое толкование в *Res gestæ divi Augusti*, 121-124. Свои взгляды Цумпт более полно развил в работе *Das Geburtsjahr Christi*, 1869, pp. 1-90. Ашер, Санклементе, Иделер (II. 397) и Браун (с. 46) понимали слова Тацита таким же образом.

[131] Впервые эта надпись опубликована во Флоренции в 1765 г., потом опубликована Санклементе (*De vulg. ærae Emendat.* Rom. 1793) и, в более правильном виде, Бергманом и Моммсеном: *De inscriptione Latina, ad P. Sulpicium Quirinium referenda*, Berol. 1851. Моммсен вновь возвращается к этой теме в приложении к *Res gestæ Augusti*, Berol. 1865, pp. 111-126. Надпись повреждена и выглядит так: «...PRO. CONSUL. ASIAM. PROVINCIAM. OP[TINUIT LEGATUS]. DIVI. AUGUSTI. [I]TERUM [то есть снова, во второй раз]. SYRIAM. ET. PH[ÆNICEM ADMINISTRAVIT, или OBTINUIT]. Имя стерлось. Цумпт относит ее к Сентию Сатурнину (который был предшественником Квириния, но, насколько известно, не занимал пост наместника в Сирии *дважды*), а Бергман, Моммсен и Меривейл — к Квиринию (как Санклементе в 1793 и Иделер в 1826). Тем не менее Моммсен отрицает, что эта находка может благоприятно повлиять на разрешение затруднений с текстом Луки, тогда как Цумпт настаивает на принципиальной правоте евангелиста.

[132] Иосиф Флавий, «Древности», xvii. 11, 1; Тацит, «История», т. 9: «*Post mortem Herodis... Simo quidam regium nomen invaserat; is a Quintilio Vare obtinente Syriam punitus*», и т. д.

[133] Три переписи, в 726, 748 и 767 A. U., упоминаются в надписи на памятнике в Анкире; об одной, в Италии, относящейся к 757 A. U., сообщает Дион Кассий; другие, в Галлии, датируются 727, 741 и 767 A. U. Тертуллиан, прекрасный юрист, говорит о переписи, проведенной в Иудее при Сентии Сатурнине в 749 A. U., — именно ее, должно быть, и имел в виду Лука. См. Грутер, Хушке, Цумпт, Пламптре, цит. соч.

лишь данником (*rex socius*) императора и без его соизволения ни в чем не мог проявлять свою суверенную власть. Иудея была обложена налогами со времен Помпея, и с восшествием Ирода на престол ситуация, похоже, не изменилась. Более того, к концу своей жизни Ирод лишился благосклонности Августа, который в гневе написал ему, что, «если он обходился с ним раньше как с другом, он будет видеть в нем теперь лишь своего подданного».[135]

Действительно, доказать, что Август издал повеление провести перепись по всему миру, в том числе и во всех провинциях («сделать перепись по всей земле», то есть по всей Римской империи, Лк. 2:1), на основании прямого свидетельства Иосифа Флавия или римских историков нельзя, но вероятность, что это повеление существовало, не исключена — без него Август не смог бы подготовить свой *breviarium totius imperii.*[136] Чтобы выполнить это повеление, неизбежно потребовалось бы несколько лет, а способ его осуществления в разных провинциях должен был меняться в соответствии с национальными традициями. Цумпт полагает, что Сентий Сатурнин,[137] который был назначен наместником в Сирии в 746 A. U. (9 г. до Р.Х.) и оставался на этом посту до 749 A.U. (6 г. до Р.Х.), начал перепись в Иудее, предполагая заменить денежный подушный налог прежней традиционной податью в виде части произведенной продукции; что его преемник Квинтилий Вар (6 — 4 г. по Р.Х.) продолжил эту политику и что Квириний (4 г. по Р.Х.) завершил перепись. Это могло бы объяснить уверенное утверждение Тертуллиана, должно быть, позаимствованное из какого-то надежного источника, что в правление Августа Сентий Сатурнин проводил в Иудее перепись.[138] Еще одно, но менее вероятное предположение состоит в том, что Квириния еще при его предшественнике послали на Восток в качестве специального уполномоченного для наблюдения за ходом переписи. В любом случае, Лука был вправе назвать эту перепись «первой» в правление Квириния, поскольку

---

[134] Светоний, «Жизнь Августа», 28, 101; Тацит, «Анналы», i. 11; Дион Кассий, lii. 30; lvi. 33. Перечень Августа, по словам Тацита, содержал «*opes publicæ, quantum civium sociorumque in armis* [что следовало отнести и к Ироду], *quot classes, regna, provinciæ, tributa aut vectigalia, et necessitates ac largitiones. Quæ cuncta sua manu perscripserat Augustus, addideratque consilium coërcendi intra terminos imperii, incertum metu an per invidiam*».

[135] Иосиф Флавий, «Древности», xvi. 9, §4. См. Марквардт, *Röm. Staatsverwaltung*, I. 249.

[136] Намек на это повеление зачастую находили в процитированных выше отрывках из Светония и Тацита. Молчание Иосифа Флавия легко объяснимо: он не претендовал на то, что пишет историю империи; он почти ничего не сообщает о периоде с 750 по 760 A. U. Флавий не был столь беспристрастным историком, как Лука, и не заслуживает большего доверия, чем он. Кассиодор (*Variarum*, iii. 52) и Свида (под словом ἀπογραφή) прямо утверждают, что всеобщая перепись была проведена, и сопровождают свои слова конкретными подробностями, которых нет у Луки; например, Свида пишет, что Август выбрал двадцать уполномоченных, людей с безупречной репутацией, и направил их во все концы империи, чтобы они собрали данные о населении и имуществе и привезли некоторую сумму в государственную казну. На этом основании Хушке, Визелер, Цумпт, Пламптре и Мак-Клеллан считают их свидетельство исторически верным (в то время как Шюрер считает, что эти сведения были позаимствованы у Луки, но не может объяснить наличие дополнительных подробностей). Визелер также цитирует слова Иоанна Малалы, антиохийского историка, который говорит — возможно, опираясь на более ранние источники, — что «Август, на 39-м году и 10-м месяце своего правления [то есть в 5 или 6 г. по Р.Х.], издал повеление о всеобщей регистрации по всей империи». Юлий Цезарь начал измерять всю империю, а Август завершил этот труд.

[137] Не путать с Л. Волузием Сатурнином, который, как известно из надписей на монетах, был наместником Сирии в 758 A. U. (4 г. по Р.Х.).

[138] «Против Маркиона», iv. 19: «*Sed et census constant actos sub Augusto tunc in Judæa per Sentium Saturninum, apud quos genus ejus inquirere potuissent*».

именно Квириний завершил перепись с целью взимания подушной подати, или запись — в соответствии с иудейской традицией семейных записей, а впоследствии сам осуществил вторую перепись с целью взимания налога на имущество — по римскому обычаю.

Проблема еще не вполне решена; но, установив, что Квириний занимал видное положение в римской администрации на Востоке приблизительно во время рождества Иисуса, мы значительно приблизились к решению, и это позволяет надеяться, что в будущем у нас появится еще лучшее решение.[139]

Сорок шесть лет строительства Иродова храма

5) Апостол Иоанн в Ин. 2:20 дает нам еще одну дату — он цитирует слова иудеев, сказанные в первый год служения Христа: «Сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его?».

От Иосифа Флавия мы узнаем, что Ирод начал перестраивать Иерусалимский храм на девятнадцатом году своего правления, то есть в 732 A. U., если считать с момента, когда его возвели на трон римляне, или в 735 A. U., если считать со дня смерти Антигона и завоевания Иерусалима (717 A. U.).[140] Верна последняя точка зрения, иначе Иосиф сам бы себе противоречил, поскольку в другом тексте он датирует начало строительства пятнадцатым годом правления Ирода.[141] Прибавив к 735 A. U. пятнадцать лет, мы увидим, что первым годом служения Христа был 781 A. U. (27 г. по Р. Х.); а отняв тридцать с половиной лет или тридцать один год от 781 A. U., мы вернемся к 750 A. U. (4 г. до Р. Х.), году рождения Христа.

Дата распятия

6) Христос был распят во время консульства двух Геминов (Ц. Рубеллия Гемина и Ц. Фуфия Гемина), которые занимали этот пост с 782 по 783 A. U. (28 — 29 г. по Р. Х.). Об этом говорит Тертуллиан в связи с кропотливыми вычислениями дат рождения и смерти Христа на основе семидесяти седмин Даниила.[142]

---

[139] Цумпт, ученый и археолог классической школы, приходит к выводу (с. 223), что в свете современных исследований в повествовании Луки нет ничего, что не имело бы «полной исторической вероятности» (*«volle historische Wahrscheinlichkeit»*); тогда как Шюрер, богослов, все еще сомневается (Мф. 28:17). Д-р Вулси (s. v. «Cyrenius» in «Smith's Bible Dict.», Hackett and Abbot's ed., p. 526) утверждает, что «какие-то успехи есть». В статье «Налогообложение» («Taxing») он говорит, что перепись, проведенная иудейскими чиновниками под руководством сирийского наместника, не должна была слишком отличаться от переписи, проведенной Иродом, и в случае правильного ее осуществления не должна была встревожить евреев.

[140] «Древности», xv. 11, 1: «После стольких прекрасных сооружений Ирод приступил при начале восемнадцатого года своего царствования (ὀκτωκαιδεκάτου τῆς Ἡρώδου βασιλείας ἐνιαυτοῦ) к невиданному дотоле делу, а именно, к перестройке храма Господня. Он желал расширить его объем и увеличить его высоту, считая, что тем он окончит самое замечательное из всех своих сооружений. Так оно и было в действительности, и этим Ирод снискал себе вечную славу».

[141] «Иудейская война», I. 21, 1, πεντεκαιδεκάτῳ ἔτει τῆς βασιλείας αὐτὸν δὲ τὸν ναὸς ἐπεσκεύασε.

[142] Тертуллиан, «Против иудеев», гл. 8: «*Huius [Tiberii] quinto decimo anno imperii passus est Christus, annos habens quasi triginta, cum pateretur... Quæ passio huius exterminii intra tempora* LXX *hebdomadarum perfecta est sub Tiberio Cæsare,* CONSULIBUS RUBELLIO GEMINO ET FUFIO GEMINO, *mense Martio, temporibus paschæ, die VIII Kalendarum Aprilium, die prima azumorum, quo agnum occiderunt ad vesperam, sicuti a Moyse fuerat præceptum*». Лактанций («О смертях преследователей», 2; *De Vera Sapientis,* 10) и Августин говорят о том же («О граде Божием», xviii. 54: «*Mortuus est Christus duobus Geminis Consulibus, octavo*

Возможно, он нашел эти сведения в каких-то архивах в Риме. Он ошибся, отождествив год смерти Христа с первым годом Его служения (15-й год правления Тиберия, Лк. 3:1). Оставляя, как это следует сделать, три года на Его публичное служение и тридцать три года на Его жизнь, мы приходим к выводу, что Иисус родился в 750 или 749 A. U.

Таким образом, на основании различных замечаний, оброненных тремя евангелистами, и вышеупомянутого утверждения Тертуллиана мы приходим, по сути, к одинаковым выводам, что свидетельствует о достоверности евангельского повествования в противовес мифологической теории. Тем не менее, поскольку нам не известна *точная* дата и учитывая погрешности расчетов, разногласия по поводу даты рождения Христа не устраняются полностью. Самая ранняя возможная дата — 747 A. U. (7 г. до Р.Х.), самая поздняя — 750 A.U. (4 г. до Р.Х.). Французские бенедиктинцы, Санклементе, Мюнтер, Вурм, Эбрард, Джарвис, Алфорд, Дж. А. Александер, Цумпт, Кейм склоняются к 747 A.U.; Кеплер (основываясь на соединении Юпитера, Сатурна и Марса в том году), Лерднер, Иделер, Эвальд — к 748 A.U.; Петавий, Ашер, Тиллемон, Браун, Ангус, Робинсон, Эндрюс, Мак-Клеллан — к 749 A.U.; Бенгель, Визелер, Ланге, Лихтенштейн, Ангер, Грезуэлл, Эликот, Пламптре, Меривейл — к 750 A.U.

II. День рождества

Единственное указание на время года, когда родился наш Спаситель, заключается в том, что пастухи тогда находились со своими стадами в поле (Лк. 2:8). Это обстоятельство может соответствовать любому времени года, но только не зиме, а потому не свидетельствует в пользу традиционной даты, хотя и не опровергает ее окончательно. В Палестине (где есть только два времени года, засушливое и влажное, или лето и зима) период, когда скот находится на пастбищах, по словам талмудистов, начинается в марте и заканчивается в ноябре, когда стада приводят с пастбищ домой и держат в хлеву до конца февраля. Но эти сведения относятся главным образом к пастбищам в пустыне, вдалеке от городов и селений,[143] тогда как ближайшие окрестности городов, в соответствии с сезонными особенностями, нередко являли собой исключение из общего правила. На Востоке, как и в странах Запада, в декабре и январе часто случаются короткие периоды хорошей погоды. Тоблер, опытный путешественник по Святой Земле, говорит, что в Вифлееме во время Рождества погода благоприятна для выгона скота и что это время года зачастую очень красиво. С другой стороны, в апреле преобладают сильные и холодные ветры, и это объясняет, почему был разведен костер, о котором упоминается в Ин. 18:18.

Ни путешествие Иосифа и Марии в Вифлеем и Египет, ни странствие волхвов не дают оснований с уверенностью говорить о какой-либо определенной дате. Как правило, лучшее время для поездки в Египет приходится на апрель; март — самое благоприятное время года на Синайском полуострове; а в Палестине лучше всего в апреле, мае и осенью; однако нужда не знает правил.

Древние предания в данном случае не играют большой роли, поскольку до IV века по этому вопросу существовали разногласия. Климент Александрийский

Kalendas Aprilis» {«Христос умер в консульство двух Геминов, в восьмой день апрельских календ»}). Цумпт считает это предание очень важным, с. 268.

[143] В Швейцарии стада также выгоняют на горные пастбища в мае и приводят домой в августе или сентябре.

сообщает, что одни считали днем Рождества 22 пахона (то есть 20 мая), а другие — 24 или 25 фармути (19 или 20 апреля).

1) Традиционную дату, 25 декабря, отстаивают Иероним, Златоуст, Бароний, Лэми, Ашер, Петавий, Бенгель (Иделер), Сейффарт и Джарвис. Эта дата не имела никакого исторического основания до IV века, когда празднование Рождества было введено в Риме (ранее 360 г. по Р. Х.) на основе нескольких римских праздников (Сатурналий, Сигилларий, Ювеналий, Брумалий, или *Dies natalis Invicti Solis*), проводившихся во второй половине декабря в память о золотом веке свободы и равенства, а также в честь солнца, которое в день зимнего солнцестояния символически рождается вновь и начинает свой победоносный круг по небу. Это природное явление считалось достойным символом пришествия Солнца праведности, рассеявшего долгую ночь греха и заблуждения. По этой же причине для праздника в честь Иоанна Крестителя было выбрано летнее солнцестояние (24 июня) — прекрасное напоминание о его собственном смиренном признании в том, что ему должно умаляться, а Христу возрастать (Ин. 3:30). Соответственно, памятование Благовещения было назначено на 25 марта, а памятование зачатия Елисаветы — на 24 сентября.[144]

2) Дата 6 января опирается на более древнюю традицию (по словам Епифания и Кассиана) и подтверждается Евсевием. Начиная с III века в этот день на Востоке отмечали праздник Богоявления, в воспоминание как Рождества, так и крещения Христа, а впоследствии — и Его явления язычникам (представленным в лице волхвов).

3) Другие авторы называли различные даты в феврале (Хуг, Визелер, Эликот), марте (Паулус, Винер), апреле (Грезуэлл), августе (Левин), сентябре (Лайтфут, который, опираясь на данные хронологии, полагает, что Христос родился в праздник кущей — аналогично тому, как Он умер в Пасху и ниспослал Духа в день Пятидесятницы) или в октябре (Ньюкам). Лерднер считает, что Христос родился в период с середины августа по середину ноября; Браун — 8 декабря; Лихтенштейн — летом; Робинсон оставляет этот вопрос открытым.

III. Продолжительность жизни Христа

Как принято считать сегодня, Христос прожил тридцать два или тридцать три года. Расхождение в один-два года объясняется разными мнениями о продолжительности Его публичного служения. Христос умер и вновь воскрес в полном расцвете сил, в пору человеческой зрелости, и таким остается в памяти Церкви. Старческое увядание и слабость несовместимы с Его ролью Подателя возрождения и спасения человечеству.

С другой стороны, Ириней (ученик Поликарпа, который, в свою очередь, был учеником апостола Иоанна) — наиболее надежный свидетель апостольских преданий, сохранявшихся среди отцов церкви, — придерживался несостоятельного мнения, что Христос дожил до зрелого возраста сорока или пятидесяти лет, проповедовал более десяти лет (начиная с тридцатилетнего возраста) и что Он, таким образом, прошел через все этапы человеческой жизни, чтобы спасти и освятить «старцев» наравне с «младенцами, детьми, отроками, юношами».[145] Ириней ос-

[144] Самый близкий нам по времени из отстаивающих традиционную дату — Джон Браун Мак-Клеллан. Он пытается доказать, что Христос родился 25 декабря 749 A. U. (5 г. по Р. Х.). См. New Test., etc. vol. I. 390 sqq.

[145] «Против ересей», кн. II, гл. 22, § 4-6.

новывает свою точку зрения на неком предании, дошедшем от апостола Иоанна,[146] и подкрепляет его безосновательной ссылкой на слишком неконкретное предположение иудеев, которые, удивившись словам Иисуса о том, что Он существовал еще до рождения Авраама, спросили Его: «Тебе нет еще пятидесяти лет, — и Ты видел Авраама?»[147] Еще менее убедительно аналогичное умозаключение, основанное на другом стихе, где иудеи говорят о «сорока шести годах», прошедших с начала строительства храма, тогда как Иисус говорит о храме тела Своего (Ин. 2:20).

IV. Продолжительность публичного служения Христа

Оно началось с крещения Христа Иоанном Крестителем и завершилось распятием. Относительно того, какой период времени разделял эти два события, есть три теории (не считая личного и явно ошибочного мнения Иринея): один год, два года или три года и несколько месяцев. Эти теории называют, соответственно, двупасхальной, трипасхальной или квадрипасхальной схемой — в зависимости от количества праздников пасхи, выпадавших на этот промежуток времени. Синоптики упоминают лишь о последней пасхе во время публичного служения нашего Господа — о той, в которую Его распяли, — но сообщают, что Он бывал в Иудее неоднократно.[148] Иоанн явно упоминает о трех пасхах, на двух из которых (на первой и на последней) Иисус присутствовал,[149] и, *возможно*, о четвертой, на которой Он также был.[150]

1) Двупасхальная система устанавливает продолжительность публичного служения в один год и несколько недель или месяцев. Впервые эту идею высказали гностики-валентиниане (они связывали ее со своим вымыслом о тридцати эонах) и несколько отцов церкви: Климент Александрийский, Тертуллиан, а также, возможно, Ориген и Августин (которые, однако, говорят об этом с сомнением). Главным аргументом этих отцов и их последователей является пророчество о «лете Господнем благоприятном», которое цитировал Христос,[151] а также символическое значение пасхального агнца, который должен быть «однолетний» и «без порока».[152] Гораздо более серьезны доводы современных критиков, ссылающихся на то, что синоптические евангелия не упоминают о других пасхах.[153]

---

[146] Это убедительно показывает, насколько ненадежны предания отцов церкви в том, что касается фактов.

[147] Ин. 8:57. Ириней считает, что иудеи — либо на глаз, либо на основании архивных записей — назвали возраст, наиболее соответствующий реальному возрасту Христа, а потому говорит: «Итак, Он проповедовал не один год и пострадал не в двенадцатый месяц. Ибо время от тридцатого до пятидесятого года никак не может считаться за один год, разве только в тех из эонов [он говорит о гностиках], которые, соответственно своему значению, находятся близ Глубины в Плероме...»

[148] См. Мф. 4:12; 23:37; Мк. 1:14; Лк. 4:14; 10:38; 13:34.

[149] Ин. 2:13,23; 6:4; 11:55; 12:1; 13:1. На пасху, упомянутую в Ин. 6:4, Христос не пошел, поскольку иудеи замышляли убить Его (Ин. 7:1; см. Ин. 5:18).

[150] Ин. 5:1, если мы поставим артикль ἡ перед фразой ἑορτὴ τῶν' Ἰουδαίων. См. ниже.

[151] Ис. 61:2, см. Лк. 4:19.

[152] Исх. 12:5.

[153] Генри Браун, который в своем сочинении *Ordo Sæclorum* (pp. 80 sqq.) также настаивает на годичной продолжительности публичного служения, отчасти опираясь на астрономические расчеты, вынужден без всякой опоры на оригинальные рукописи удалить слово τὸ πάσχα из Ин. 6:4 и отождествить упомянутый там ἑορτή с праздником из Ин. 7:2. Таким образом, создается впечатление, что Иоанн перечисляет праздники одного года в обычном хронологическом порядке: пасха (Ин. 2:13) в марте, пятидесятница (Ин. 5:1) в

Более того, втиснуть в один год события жизни Христа, обучение Двенадцати и постепенное усиление враждебности иудеев попросту невозможно.

2) Таким образом, выбирать следует между трипасхальной и квадрипасхальной схемами. Решение зависит в основном от истолкования безымянного «праздника иудейского» (Ин. 5:1) — был ли он пасхой или каким-то иным праздником; а это истолкование, в свою очередь, во многом (хотя и не всецело) зависит от наличия в тексте определенного артикля.[154] Притчу о бесплодной смоковнице, которая изображает иудейский народ, некоторые использовали как аргумент в пользу трехлетнего служения: «Вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице и не нахожу».[155] Упоминание о трех годах примечательно, но по иудейскому обычаю два с половиной года тоже можно было назвать тремя годами. Менее убедительна ссылка на пророчество из Дан. 9:27: «И утвердит завет для многих одна седмина, а в половине седмины прекратится жертва и приношение». Трипасхальная теория лучше согласуется с синоптическими евангелиями, а квадрипасхальная теория дает больший простор для хронологического упорядочения слов и чудес нашего Господа. Последняя была взята на вооружение большинством авторов, составлявших согласованный текст евангелий.[156]

Но если мы растянем публичное служение на три года, это породит диспропорцию между продолжительностью и результатом, не знающую себе равных в истории и необъяснимую естественными причинами. Как выразился один беспристрастный историк, «простая летопись трех коротких лет активной жизни сделала для возрождения и смягчения человечества больше, чем все изыскания философов и увещания моралистов. Она поистине была источником всего, что есть хорошего и чистого в христианской жизни».[157]

мае, праздник кущей (Ин. 6:4; 7:2) в сентябре, праздник обновления (Ин. 10:22) в декабре, Пасха Распятия в марте.

[154] Присутствие определенного артикля перед словом «праздник» (ἡ ἑορτή), подтвержденное Синайским кодексом и признанное Тишендорфом (ed. viii), дает основание утверждать, что речь идет о пасхе, *самом великом* празднике иудеев. Вариант без определенного артикля, за которым стоит более весомый авторитет Ватиканского кодекса и которому отдали предпочтение Лахман, Трегеллес, Уэсткотт и Хорт, подтверждает мнение о том, что имеется в виду пятидесятница, пурим или какой-то иной второстепенный праздник. (Рассмотрение грамматических вопросов можно найти в G. B. Winer, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, transl. by Thayer, p. 125; transl. by Moulton, p. 155.) Во всех остальных отрывках Иоанн называет праздник (τὸ πάσχα, Ин. 2:13; 6:4; 11:55; ἡ σκηνοπηγία, Ин. 7:2; τὰ ἐγκαίνια, Ин. 10:22). Некоторые возражают, что Иисус вряд ли отправился бы на патриотический и светский праздник пурим, не входивший в число храмовых праздников и не требовавший присутствия в Иерусалиме, если Он даже пропустил следующую пасху (Ин. 6:4), установленный свыше и гораздо более важный праздник; но это возражение неубедительно, поскольку Иисус бывал на других второстепенных праздниках (Ин. 7:2; 10:22) — из благих побуждений.

[155] Лк. 13:6-9. Эту точку зрения поддерживают Бенгель, Хенгстенберг, Визелер, Вейцсакер, Алфорд, Вордсворт, Эндрюс, Мак-Клеллан.

[156] Евсевий («История Церкви», I. 10), Феодорит (*in Dan.* ix), Робинсон, Эндрюс, Мак-Клеллан, Гардинер и многие другие. С другой стороны, Иероним, Визелер и Тишендорф придерживаются трипасхальной теории. Иероним утверждает («Толкование Книги Исаии», гл. 29, в *Opera*, IV. 330, изд. Миня): «*Scriptum est in Evangelio secundum Joannem, per tria Pascha Dominum venisse in Jerusalem, quæ duos annos efficiunt*».

[157] W. E. H. Lecky. *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (1869), vol. II, p. 9. Он добавляет: «Среди всех грехов и слабостей, среди всех интриг и козней духовенства, гонений и фанатизма, которые дискредитировали церковь, она сберегла образ своего Основателя как вечный принцип и пример возрождения».

V. Дата смерти Господа

Когда Христос страдал на кресте, была пятница[158] пасхальной недели в месяце нисане. Нисан — первый из двенадцати лунных месяцев иудейского года, и на него приходится весеннее равноденствие. Вопрос, однако, состоит в том, на какое число выпала та пятница, на 14 или 15 нисана, то есть на канун или на первый день праздника, длившегося целую неделю. Синоптические евангелия явно решают этот вопрос в пользу 15-е, поскольку все они утверждают (независимо друг от друга), что наш Господь участвовал в пасхальной трапезе в положенный день, именуемый «первым днем опресноков»,[159] то есть вечером 14-го или даже в ночь на 15-е (пасхальных агнцев закалывали «меж двух вечеров» {в Синодальном переводе «вечером»}, то есть во время заката, между 3-м и 5-м часами вечера 14 нисана).[160] Иоанн же, как представляется на первый взгляд, говорит о 14-м числе, и смерть нашего Господа, таким образом, почти совпала по времени с закланием пасхальных агнцев.[161] Но три или четыре отрывка, которые указывают на это, можно и — по ближайшем рассмотрении — необходимо привести в соответствие с утверждением синоптиков, которое допускает лишь одно естественное истолкование.[162]

---

[158] Мк. 15:42; Мф. 27:62; Лк. 23:54; Ин. 19:14. Пятница именуется «днем приготовления» (παρασκευή {в Синодальном переводе «пятница»}), потому что еду на субботу готовили в шестой день недели — ведь в субботу разводить огонь было запрещено (Исх. 16:5).

[159] Мф. 26:17,20; Мк. 14:12; Лк. 22:7,15. См. Ин. 18:39-40.

[160] Исх. 12:6; Лев. 23:5; Чис. 9:3,5. Если бы фразу «меж двух вечеров» (בֵּין הָעַרְבָּיִם) можно было истолковать как промежуток времени с вечера 14 по вечер 15 нисана, мы получили бы двадцать четыре часа на то, чтобы заколоть и съесть пасхального агнца, и все разногласия между Иоанном и синоптиками исчезли бы. Кроме того, нам было бы проще представить себе огромное число ягнят, 270 000, которых, по словам Иосифа Флавия, предстояло принести в жертву. Но возможность такого истолкования исключена, поскольку это же словосочетание используется в заповеди о ежедневной вечерней жертве (Исх. 29:39,41; Чис. 28:4).

[161] Ин. 13:1; 13:29; 18:28; 19:14.

[162] Фраза «*пред* праздником Пасхи» (Ин. 13:1) означает не «за день до Пасхи» (иначе Иоанн так и написал бы, см. Ин. 12:1), а «перед самой Пасхой» и относится к концу дня 15 нисана. Стих Ин. 13:29: «Купи, что нам нужно к празднику», — не представляет никакой проблемы, если помнить о том, что Иисус сел с учениками ужинать раньше обычного времени Пасхи (Ин. 13:1), так что у них еще оставалось время для необходимых покупок. Наоборот, этот отрывок являет собой сильный аргумент против предположения, что описанная Иоанном вечеря состоялась за целый день до Пасхи; ибо в таком случае не было бы никакой нужды торопиться с покупками, однако ученики поняли слова Христа, обращенные к Иуде: «Что делаешь, делай скорее» (Ин. 13:27), — именно так. В Ин. 18:28 сказано, что иудеи не вошли в преторию к язычнику Пилату, «чтобы не оскверниться, но чтобы *можно было* есть пасху», однако это произошло рано утром, около 3 часов, когда в городе еще не закончили обычную пасхальную трапезу; другие вкладывают в слово «пасха» более широкий смысл, распространяя это понятие и на *chagigah* (חֲגִיגָה), праздничные жертвы благодарности, особенно приносимые 15 нисана (ср. 2 Пар. 30:22); во всяком случае, речь не может идти о пасхальной трапезе вечером 15 нисана, потому что осквернение перестало бы действовать *с заходом солнца* и ничто не препятствовало бы иудеям участвовать в пасхальной трапезе (Лев. 15:1-18; 22:1-7). «Приготовление к Пасхе» {в Синодальном переводе «пятница перед Пасхою»}, ἡ παρασκευὴ τοῦ πάσχα (Ин. 19:14), — это не день перед Пасхой (*канун Пасхи*), но, как явствует из Ин. 19:31,42, день приготовления на пасхальной неделе, то есть пасхальная пятница; παρασκευὴ же — это особое обозначение пятницы как дня приготовления к субботе, «дня пред субботою», προσάββατον, Мк. 15:42 (ср. нем. *Sonnabend*, «суббота», *канун субботы* и т. д.). Более подробное исследование соответствующих отрывков можно найти в моем издании комментариев Ланге на Евангелие от Матфея (pp. 454 sqq.) и на Евангелие от Иоанна (pp. 406, 415, 562, 569). Лайтфут, Визелер, Лихтенштейн, Хенг-

Действительно, странно, что иудейские священники решили осуществить свой кровавый замысел в торжественную пасхальную ночь и настояли на распятии в великий праздник, но это согласуется с сатанинской жестокостью их преступления.[163] Более того, с другой стороны, так же трудно объяснить, почему они вместе с народом оставались у подножия креста далеко за полдень 14-го числа, хотя по закону они должны были закалывать пасхального агнца и готовиться к празднику, и почему Никодим и Иосиф Аримафейский вместе с благочестивыми женщинами похоронили тело Иисуса и тем самым осквернились в столь торжественный час.

Точка зрения, которую отстаивает автор, подкрепляется астрономическими расчетами, показывающими, что в 30 г. по Р.Х., вероятном году распятия Христа, 15 нисана действительно выпало на пятницу (7 апреля); и в период с 28 по 36 г. по Р.Х. это случилось всего однажды — за исключением, возможно, еще одного раза в 33 г. Следовательно, распятие Христа должно было произойти в 30 г. по Р.Х.[164]

В итоге наиболее вероятными датами земной жизни нашего Господа представляются следующие:

Рождение	A.U. 750 (январь?) или 749 (декабрь?)	4 или 5 г. до Р.Х.
Крещение	A.U. 780 (январь?)	27 г. по Р.Х.
Период публичного служения (три года и три-четыре месяца)	A.U. 780 — 783;	27 — 30 г. по Р.Х.
Распятие	A.U. 783 (15 нисана)	30 г. по Р.Х. (7 апреля)

стенберг, Эбрард (в 3-м издании своей *Kritik.* 1868), Ланге, Кирхнер, Кайл, Робинсон, Эндрюс, Миллиган, Пламптре и Мак-Клеллан придерживаются такой точки зрения; Люке, Блик, Де Ветте, Майер, Эвальд, Штир, Бейшлаг, Грезуэлл, Эликот, Фаррар, Мэнзел и Уэсткотт считают, что Христос был распят 14 нисана, и либо допускают, что Иоанн и синоптики противоречат друг другу (что в данном случае едва ли возможно), либо переносят пасхальную трапезу Христа на предыдущий день вопреки закону и обычаю. Сам Иоанн ясно указывает, что распятие произошло 15 нисана, когда сообщает, что Пилат по обычаю освободил одного из осужденных «на Пасху» (ἐν τῷ πάσχα) в день распятия (Ин. 18:39-40). Рассудительный и осторожный д-р Робинсон пишет (*Harmony*, p. 222): «После неоднократных и спокойных раздумий в моем уме созрело твердое убеждение, что в рассказе Иоанна или сопутствующих обстоятельствах нет ничего, что при беспристрастном истолковании заставило бы нас или позволило бы нам поверить, что возлюбленный ученик либо намеревался исправить, либо действительно исправил или опроверг точное и неоспоримое свидетельство Матфея, Марка и Луки». См. также более поздние исследования: Mor. Kirchner. *Die jüd. Passahfeier und Jesu letztes Mahl* (Gotha, 1870); McClellan. *N. Test.* (1875), I. 473 sqq., 482 sqq.; Keil. *Evang. des Matt.* (Leipz. 1877), pp. 513 sqq.

[163] Ответ на это возражение хорошо излагают д-р Робинсон (*Harmony*, p. 222) и Кайл (*Evang. des Matt.*, pp. 522 sqq.). Согласно предписанию Мишны, «в субботы и праздничные дни нельзя проводить судебные слушания и выносить приговоры»; с другой стороны, та же Мишна содержит указания и наставления относительно собраний и работы синедриона в субботние дни, причем казни преступников специально приурочивались к большим праздникам ради большего назидания. В нашем случае на следующий день после распятия, то есть в субботу, «великий день», синедрион обратился к Пилату с просьбой поставить стражу и запечатать дверь гробницы (Мф. 27:62-66).

[164] См. Wieseler, *Chronol. Synopse*, p. 446, и Herzog, vol. XXI. 550; обратите особое внимание на астрономические таблицы, тщательно составленные проф. Адамсом, в McClellan, I. 493. Мак-Клеллан искренне радуется результатам важной проверки путем астрономических расчетов, посредством которых сами небеса, после длинной череды столетий, свидетельствуют о единодушии евангелий.

§ 17. *Страна и народ*

I. Труды по географии и описания Святой Земли: RELAND (1714), ROBINSON (1838 и 1856), RITTER (1850 — 1855), RAUMER (4th ed. 1860), TOBLER (несколько монографий с 1849 по 1869), W. M. THOMSON (revised ed. 1880), STANLEY (1853, 6th ed. 1866), TRISTRAM (1864), SCHAFF (1878; enlarged ed. 1889), GUÉRIN (1869, 1875, 1880).

См. TOBLER: *Bibliographia geographica Palæstinæ* (Leipz. 1867) и дополнительные перечни более поздних работ: PH. WOLFF, «Jahrbücher für deutsche Theologie», 1868 и 1872; SOCIN, «Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins», 1878, p. 40 и др.

II. Труды по «Истории новозаветных времен» (*Neutestamentliche Zeitgeschichte*, недавно введенный особый раздел исторического богословия): SCHNECKENBURGER (1862), HAUSRATH (1868 sqq.) и SCHÜRER (1874).

См. список литературы в § 8.

Жизнь нашего Господа, какой она предстает перед нами в описаниях евангелистов, чудесным образом сочетается с историческими и географическими фактами, известными из трудов писателей тех времен и подтвержденными современными открытиями и исследованиями. Это соответствие в немалой степени способствует доверию к евангельским повествованиям. Чем больше мы понимаем время, в которое жил Иисус, и страну, в которой Он жил, тем больше мы чувствуем, что, читая евангелия, мы прокладываем путь по твердой почве подлинной истории, освещенной наивысшим откровением с небес. Поэзия канонических евангелий, если мы вправе так выразиться о прозаических произведениях, превосходит своей духовной красотой всякую поэзию, она непохожа (чего нельзя сказать об апокрифических евангелиях) на сотворенную человеком, с ней не могут сравниться «ни древняя сказка, ни мифология, ни мечта бардов и пророков»; это поэзия откровенной истины, поэзия величественнейших фактов, бесконечной мудрости и любви Бога, которые человек никогда прежде не мог даже вообразить, но которые облеклись в человеческую плоть и кровь в лице Иисуса из Назарета и через Его жизнь и служение разрешили величайшую проблему нашей жизни.

Неизменный облик стран и народов Востока дает нам возможность на основании их сегодняшнего вида и состояния предположить, какими они были две тысячи лет назад. В этом нам помогает все возрастающее количество открытий, благодаря которым даже камни и мумии выступают как красноречивые очевидцы прошлого. Археологические факты взывают к нашим чувствам и заглушают голос критических предположений и умозаключений неверующих скептиков, какими бы остроумными и правдоподобными они ни были. Кто усомнится в истории фараонов, если о ней свидетельствуют пирамиды и сфинксы, развалины храмов и каменные гробницы, иероглифические надписи и папирусные свитки, которые своей древностью превосходят основание Рима и исход Израиля во главе с Моисеем? Кто станет отрицать справедливость библейских записей о Вавилоне и Ниневии после того, как эти города восстали из векового погребения, чтобы поведать свою историю при помощи клинописных табличек, львов с орлиными крыльями и быков с человеческими головами, развалин храмов и дворцов, в результате раскопок появившихся из недр земли? Вычеркнув Ветхий и Новый Заветы из истории и объявив их пустыми сказками и легендами, мы с таким же успехом можем стереть с карты Палестину и поместить ее в страну фантазии.[165]

[165] Хаусрат убедительно высказался против мифологической теории (2-е изд., предисл. к I тому, p. ix): «*Für die poëtische Welt der religiösen Sage ist innerhalb einer rein historischen Darstellung kein Raum; ihre Gebilde verbleichen vor einem geschichtlich hellen Hintergrund...*

Страна

Жизнь Иисуса прошла в Палестине. Это страна размером примерно со штат Мэриленд, меньше Швейцарии и вполовину меньше Шотландии,[166] однако здесь здоровый климат, прекрасная природа, а разнообразная и плодородная почва пригодна для всяческих растений, приносящих прекрасные плоды, — от растительности снежного севера до тропического юга. Отделенная от других стран пустыней, горами и морем, но лежащая посреди трех континентов Восточного полушария и граничащая со средиземноморским торговым путем исторических народов античности, Палестина самим Провидением приготовлена для возникновения не только четко локализованного иудаизма, но и охватившего весь мир христианства. Такая небольшая страна, как Финикия, дала миру алфавит, маленькая Греция — философию и искусство, а маленькая Палестина — лучший из даров, истинную религию и Библию, не знающую национальных границ. Иисус не мог бы родиться ни в какое другое время, кроме правления Цезаря Августа, после того как иудейская религия, греческая цивилизация и римское политическое устройство достигли своей зрелости; Он не мог появиться на свет ни в какой другой стране, кроме Палестины, древней земли откровения; ни в каком другом народе, кроме евреев, издавна избранных и наставленных к тому, чтобы приготовить путь грядущему Мессии, Который должен был исполнить Закон и Пророков. В младенческие годы, вынужденный бежать от гнева Ирода, Иисус дважды пересек пустыню — по пути в Египет и обратно (возможно, пройдя коротким путем вдоль побережья Средиземного моря); и Мать, наверное, часто рассказывала Ему об их недолгой жизни в «доме рабства», откуда Яхве сильной рукой Моисея вывел Свой народ, направил его через Красное море и «по пустыне великой и страшной» привел его в землю обетованную. Сорок дней Своего поста Христос, вероятно, провел на горе Синай, общаясь с духами Моисея и Илии и в очень красноречивом молчании тех мест готовя Себя к единоборству с Искусителем человечества и к возвещению нового закона свободы, который Он вскоре провозгласит в Своей Нагорной проповеди.[167] Таким образом, все три библейские территории: Египет, колыбель Израиля; пустыня, его школа и площадка для игр; и Ханаан, его последнее пристанище, — были благословлены прикосновением «тех блаженных ног, которые *восемнадцать* столетий назад были ради нашего блага пригвождены к мучительному кресту».

Со Своей миссией любви Христос обошел Иудею, Самарию, Галилею и Перею; на севере Он дошел до самой горы Ермон, а однажды пересек границу израильских земель с Финикией, чтобы исцелить бесноватую дочь одной язычницы,

---

Wenn wir die heilige Geschichte als Bruchstück einer allgemeinen Geschichte nachweisen und zeigen können, wie die Ränder passen, wenn wir die abgerissenen Fäden, die sie mit der profanen Welt verbanden, wieder aufzufinden vermögen, dann ist die Meinung ausgeschlossen, diese Geschichte sei der schöne Traum eines späteren Geschlechtes gewesen».

[166] Средняя протяженность Палестины с севера на юг составляет 150 миль, средняя протяженность к востоку и западу от р. Иордан до Средиземного моря составляет от 80 до 90 миль, а общая площадь составляет от 12 до 13 тыс. кв. миль. Площадь штата Мэриленд 11 124 кв. мили, Швейцарии — 15 992 кв. мили, Шотландии — 30 695 английских кв. миль.

[167] Предание, которое называет местом искушения Христа бесплодную и мрачную возвышенность Кварантания в нескольких милях к северо-западу от Иерихона, имеет довольно позднее происхождение. Павел после обращения, возможно, тоже дошел до горы Синай во время трех лет покоя и подготовки служению «в Аравии» (Гал. 1:17, ср. Гал. 4:24).

которой Он сказал: «О, женщина! велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему».

Мы легко можем повторить Его путь по городам и селениям, пешком или на коне, по двадцать или тридцать миль в день, по горам и долам, среди цветов и зарослей чертополоха, раскидывая палатку для ночного отдыха в тени оливковых деревьев и смоковниц, — отказавшись от удобств современной цивилизации, но наслаждаясь неувядающими красотами Божьей природы, на каждом шагу вспоминая о чудесах, которые Он творил для Своего народа, и распевая псалмы, написанные Его давними служителями.

Мы можем преклонить колени у Его яслей в Вифлееме, городе иудейском, где Иаков похоронил свою возлюбленную Рахиль (ее могила была отмечена столбом, а ныне там белая мечеть), где Руфь была вознаграждена за свою дочернюю преданность (и по сей день на полях можно видеть детей, подбирающих колоски за жнецами, как и она когда-то на поле Вооза), где Его предок, царь и поэт, родился и был призван от стад своего отца на престол Израиля, где пастухи по-прежнему охраняют овец (как и в ту великую ночь, когда сонмы ангелов взволновали их сердца небесным гимном, провозгласившим «славу в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение»), где мудрецы из далеких стран Востока принесли свои жертвы во имя будущих поколений, обращенных из язычества, где благодарные христиане воздвигли самую древнюю церковь христианского мира, церковь Рождества, сделав на каменном монолите Святой пещеры простую, но исполненную смысла надпись серебром: «*Hic de Virgine Maria Jesus Christus natus est*». Когда все окружающее созвучно тому, о чем говорится в Писании, не столь важно, действительно ли традиционная пещера Рождества — то самое место, хотя ее и считают таковой приблизительно с середины II века.[168]

Мы сопровождаем Его в трехдневном путешествии из Вифлеема в Назарет, Его настоящий дом, где Он провел тридцать безмолвных лет Своей жизни в тихой подготовке к публичному служению, причем о Его божественной сути не знал никто из соседей и даже родственников (Ин. 7:5), за исключением Его благословенных родителей. Назарет по-прежнему существует, это уединенная, но расположенная в очаровательном месте горная деревушка с узкими кривыми и грязными улочками, с примитивными домами, в которых люди ютятся вместе с ослами и верблюдами, окруженная зарослями кактусов и плодородными виноградными, оливковыми, фиговыми и гранатовыми рощами и выгодно отличающаяся от жалких деревушек современной Палестины сравнительно развитыми ремеслами, относительной зажиточностью и красотой женщин. Никогда не пересыхающий «Источник Девы», куда Иисус, должно быть, часто ходил с Матерью за водой, по-прежнему существует, он находится рядом с греческой церковью Благовещения, и возле него каждый вечер собираются женщины и девушки с кувшинами для воды, которые они грациозно держат на плече или голове. Женщины носят на лбу украшения в виде цепочки из серебряных монет. За деревней по-прежнему высится гора, благоухающая вереском и чабрецом, с которой Он, возможно, часто обращал Свой взор к востоку — на гору Гелвуй, где погиб Ионафан, и на изящный конус горы Фавор; к северу — на величественную гору Ермон, палестинский Монблан; к югу — на плодородную Ездрилонскую долину, традиционное для Израиля поле сражений; и к западу — на горный хребет Кар-

[168] У. Хепсуорт Диксон (*The Holy Land*, ch. 14) приводит остроумные доказательства в пользу традиционной пещеры и отождествляет гостиницу с родовым имением Вооза и домом Давида.

мил, побережье Тира и Сидона и голубые воды Средиземного моря, которому предстояло стать дорогой для Его Евангелия мира. Там Он, возможно, погружался в долгие воспоминания о Давиде и Ионафане, Илии и Елисее и собирал яркие примеры для Своих мудрых поучений. Мы можем позволить себе посмеяться над наивными суевериями тех, кто показывает нам кухню Девы Марии рядом с латинской церковью Благовещения, нависающую колонну, с которой Она услышала ангельскую весть, плотницкую мастерскую Иосифа и Иисуса, синагогу, в которой Он проповедовал лето Господне благоприятное, каменный стол, за которым Он ел со Своими учениками, гору, с которой Его хотели сбросить, в двух милях от деревни, а также можем с полным основанием не поверить легенде о том, что ангелы перенесли дом Марии по воздуху через море в итальянский город Лоретто! Все это детские сказки, резко контрастирующие с благопристойным умолчанием евангелий и сводимые на нет противоречиями в преданиях греческих и латинских монахов; однако здешняя природа во всей ее первозданности остается такой же, какой видел ее Иисус и какой Он описывал ее в Своих притчах, где красота природы указывает на ее Творца, а видимые символы — на вечные истины.[169]

О начале публичного служения Иисуса возвестило Его крещение в быстрой реке Иордан, которая соединяет Ветхий Завет с Новым. Традиционное место крещения, расположенное в нескольких милях от Иерихона, до сих пор во время Пасхи посещают тысячи паломников-христиан из всех уголков света, и они являют собой такое же зрелище, какое можно было увидеть в те времена, когда «Иерусалим и вся Иудея и вся окрестность Иорданская» приходили сюда к Иоанну Крестителю, чтобы исповедаться в своих грехах и принять от него водное крещение покаяния.

---

[169] К этому мы присовокупим описание, сделанное Ренаном («Жизнь Иисуса», гл. II, с. 25) на основании личных наблюдений: «Назарет был маленький городок, расположенный в широкой долине меж вершинами группы гор, замыкающей на севере равнину Ездрилона. В настоящее время в нем насчитывается от трех до четырех тысяч жителей, и в этом отношении, возможно, он не слишком изменился с тех времен. Зимой здесь бывает довольно холодно, и климат очень здоровый. Подобно всем иудейским городкам того времени, Назарет представлял собой кучку беспорядочно выстроенных примитивных хижин и имел печальный и бедный вид, каким отличаются все поселения в семитических странах. Дома, по-видимому, тоже почти не изменились; напоминающие каменные кубики, лишенные как внешней, так и внутренней изящности, ныне они рассыпаны в самых богатых частях Ливана, среди виноградников и фиговых деревьев, и оставляют довольно приятное впечатление. Окрестности города прелестны, и ни один уголок в мире не располагает так хорошо к мечтаниям об абсолютном счастье. Даже и теперь Назарет — восхитительное место для отдыха путешественника, быть может, единственное в Палестине, где он чувствует некоторое облегчение от тяжести, которая давит на его душу среди окружающей ни с чем не сравнимой пустыни. Население здесь отличается веселым и гостеприимным нравом; сады свежи и зелены. Антоний Мученик, живший в конце VI века, рисует очаровательную картину плодородных окрестностей Назарета, которые он сравнивает с раем. Некоторые из долин к востоку от города вполне оправдывают это описание. Фонтан, у которого некогда сосредотачивалась вся жизнь и веселье этого маленького города, ныне разрушен; его потрескавшиеся водоемы дают мутную воду. Но красота женщин, которые здесь собираются под вечер, та красота, которая была замечена еще в VI веке и которую считали даром Девы Марии, поразительно сохранилась и доныне. Это сирийский тип во всей его прелести, полный томности. Без сомнения, Мария тоже бывала здесь почти ежедневно и с кувшином на плече присоединялась к веренице своих безвестных соотечественниц. Антоний Мученик отмечает, что иудейские женщины вообще относятся к христианам презрительно, а здесь они очень приветливы. И в наши дни религиозная вражда в Назарете не так остра, как в других местах». См. также более подробное описание в Keim, I. 318 sqq. и монографию Тоблера о Назарете (Berlin, 1868).

Развалины колодца Иакова по-прежнему отмечают собой то место, где Иисус присел отдохнуть, утомленный странствием, но не совершаемыми делами милосердия, и показал бедной самарянке источник жизни, наставив ее в истинном духовном поклонении Богу; окрестные пейзажи — гора Гаризим, гора Гевал, город Сихем, побелевшие и готовые к жатве нивы — иллюстрируют и подтверждают все, о чем говорится в Ин. 4; а в окаменевших следах самарян в Наблусе (современный Сихем) увековечена память о пасхальных жертвах, приносимых по предписаниям Моисея, и о традиционной ненависти самарян к евреям.

Мы продолжаем свой путь на север, в Галилею, где публичное служение Иисуса пользовалось наибольшей популярностью и где Он произнес перед изумленными толпами многие Свои бессмертные слова мудрости и любви. Некогда эта провинция изобиловала лесами, возделанными полями, растениями и деревьями из разных стран, процветающими селениями и трудолюбивыми людьми.[170] Отречение от Мессии и мусульманское вторжение давным-давно превратили этот райский уголок в безлюдную пустыню, но не смогли изгладить святые воспоминания и иллюстрации к евангельской истории. Сохранилось озеро с чистой голубой водой, на котором некогда белели паруса кораблей, спешивших от одного берега к другому, и которое однажды стало ареной морской битвы между римлянами и евреями. Теперь это озеро покинуто всеми, однако в нем по-прежнему в изобилии водится рыба, и на нем все еще случаются внезапные сильные бури, подобные той, которую усмирил Иисус. Сохранились холмы, с которых Он произнес Нагорную проповедь, *Magna Charta* Своего Царства, — куда Он часто удалялся для молитвы. Там, на западном берегу, есть Геннисаретская равнина, естественное плодородие которой и сегодня проявляется в пышном цветении вереска, чертополоха и затмевающих все ярко-красных магнолий; грязный город Тивериада, построенный Иродом Антипой, где иудейские раввины по-прежнему скрупулезно изучают букву Писаний, но не находят в них Христа. Горстка жалких мусульманских лачуг, носящая название Меджделъ, по-прежнему обозначает место рождения Марии Магдалины, чьи слезы раскаяния и радость о воскресении Господа являются драгоценным наследием христианского мира. Хотя города Капернаум, Вифсаида и Хоразин, «в которых наиболее явлено было сил Его», полностью исчезли с лица земли (так что даже точные места, где они находились, не известны ученым) и тем самым исполнили страшное пророчество Сына Человеческого,[171] руины Тель-Хума и Керазы красноречиво свидетельствуют о Божьем наказании за пренебрежение привилегиями. Разрушенные колонны и фризы в Тель-Хуме, украшенные изображениями сосудов с манной, — это, вероятно, все, что осталось от синагоги, которую построил для жителей Капернаума благочестивый римский сотник и где Христос произнес Свою чудесную проповедь о небесном хлебе жизни.[172]

---

[170] Иосиф Флавий, без сомнения, сильно преувеличивает, утверждая, что в Галилее было не менее двухсот четырех городов и деревень («Жизнь», гл. 45, διακόσιαι καὶ τέσσαρες κατὰ τὴν Γαλιλαίαν εἰσὶ πόλεις καὶ κῶμαι) и что в самой незначительной из деревень было более пятнадцати тысяч жителей («Иудейская война» III. 3, 2). Это означало бы, что в одной лишь Галилее проживало более трех миллионов человек, тогда как нынешнее население всей Палестины и Сирии едва насчитывает два миллиона, то есть сорок человек на квадратную милю (Bädeker, *Pal. and Syria*, 1876, p. 86).

[171] Мф. 11:20-24; Лк. 10:13-15.

[172] См. Fr. Delitzsch: *Ein Tag in Capernaum*, 2d ed. 1873; Furrer: *Die Ortschaften am See Genezareth*, «Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins», 1879, pp. 52 sqq.; моя статья о Капернауме, там же, 1878, pp. 216 sqq.; а также в «Ежеквартальном отчете Фонда

Кесария Филиппова, которой сегодня возвращено изначальное название Бания (или Панея, Панион — в честь святилища языческого бога Пана), расположена у подножия горы Ермон и обозначает северную оконечность Святой Земли, а также самую северную точку, до которой в Своих странствиях дошел Господь, — здесь пролегает граница, разделявшая евреев и язычников. Этот напоминающий Швейцарию живописный пейзаж, самый красивый в Палестине, с прекрасным видом на чистый поток верховьев реки Иордан, расстилается у подножия увенчанного снегом короля Сирийских гор, восседающего на скальном престоле, и на его фоне основополагающее исповедание Петра и пророчество Христа о том, что вселенская Церковь будет построена на непоколебимом камне Его вечного Божества, звучит с еще более убедительной силой.

Завершающие эпизоды земной жизни нашего Господа и начало Его небесной жизни связаны с Иерусалимом и его ближайшими окрестностями, где каждый камень вызывает в памяти самые важные события, какие только происходили в этом мире. Иерусалим, который часто подвергался осаде и разрушению и столь же часто заново отстраивался «на собственных обломках», по сути дела, уже не имеет ничего общего с Иерусалимом Ирода, погребенным под толстым слоем мусора и вековой грязи; даже точное местонахождение Голгофы неизвестно, а исторические ассоциации самым печальным образом обезображены и замутнены предрассудками.[173] «Его нет здесь: Он воскрес».[174] В мире нет более печального зрелища, чем Иерусалим в сравнении с его былой славой и с полными жизни городами Запада; и все-таки вокруг него сосредоточено столь много священных воспоминаний, ароматом которых наполнен сам тамошний воздух, что даже Рим вызывает к себе меньший интерес, чем этот город, видевший Распятие и Воскресение. Храм Ирода на горе Мориа, где некогда собирались благочестивые иудеи со всех концов земли и хранились золотые и серебряные сокровища, будившие алчность завоевателей, совершенно исчез, от него «не осталось камня на камне» — настолько буквально сбылось пророчество Христа;[175] однако на массивных основаниях Соломоновых построек вокруг того места, где стоял храм, по-прежнему заметны следы рук рабочих-финикиян; «стена плача» омыта слезами евреев, которые каждую пятницу собираются подле нее, чтобы оплакать грехи и несчастья своих предков; а если смотреть с Елеонской горы вниз, на гору Мориа и мусульманскую мечеть Скалы, Иерусалим и сегодня являет собой одно из самых впечатляющих, а равно и самых волнующих зрелищ на земле. Поток Кедрон, который Иисус перешел в великую ночь после последней Пасхи, и Гефсиманский сад с его древними оливковыми деревьями, хранящий память о Его муках, и Елеонская гора, откуда Он вознесся на небеса, — все они по-прежнему

исследования Палестины» за июль 1879 г., с. 131, с приложением наблюдений л-та Китченера, который, соглашаясь с д-ром Робинсоном, утверждает, что Капернаум находился в Хань-Минья, хотя в том месте и нет руин, сопоставимых с развалинами Тель-Хума.

[173] Нынешнее смешанное население Иерусалима — мусульмане, иудеи и христиане всех конфессий (хотя большая их часть принадлежит к Греческой церкви) — насчитывает немногим более 30 000 человек, тогда как во времена Христа эта цифра, вероятно, превышала 100 000, даже если мы сочтем сильным преувеличением слова Иосифа Флавия, который утверждает, что в правление прокуратора Цестия Галла закалывали 256 500 пасхальных агнцев и что при разрушении города в 70 г. по Р. Х. погибло 1 100 000 евреев, а еще 97 000 было продано в рабство (в т. ч. 600 000 чужеземцев, собравшихся в обреченном городе). «Иудейская война», vi. 9, 3.

[174] Мф. 28:6.

[175] Мф. 24:2; Мк. 13:2; Лк. 19:44.

существуют, как и руины Вифании, обители мира и святой дружбы, которая приютила Его в последние ночи перед распятием. Стоя на этой горе, откуда открывается великолепный вид, или на том месте, где начинается дорога на Иерихон и Вифанию, и глядя на гору Мориа и Святой город, мы в полной мере понимаем, почему Спаситель заплакал и воскликнул: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст».

Таким образом, страна и Книга иллюстрируют и подтверждают друг друга. Книга по-прежнему полна жизни и присутствует во всех уголках цивилизованного мира; страна стонет от неискоренимого деспотизма мусульман, власть которых подобна дуновению иссушающего пустынного ветра. Палестина находится под Божьим проклятием. В лучшем случае, она представляет собой древние развалины «во всей печальной красоте разрушения», но не лишенные надежды на некое будущее воскресение в назначенное Богом время. Однако самим своим запустением эта земля свидетельствует об истинности Библии. Это «пятое евангелие», написанное в камне.[176]

Народ

Есть ли лучший аргумент в пользу христианства, чем евреи? Есть ли в истории более очевидный и более упрямый факт, чем этот ревностный и неизменный семитский народ со своей столь же ревностной религиозностью? Разве не символизирует его лучшим образом вечно горящий и не сгорающий куст в пустыне? Навуходоносор, Антиох Епифан, Тит, Адриан использовали всю свою деспотическую власть, чтобы уничтожить евреев; Адриан указом запретил обрезание и все их религиозные обряды; нетерпимые христианские властители столетиями относились к этому народу со своего рода мстительной жестокостью, словно каждый еврей нес личную ответственность за преступное распятие. Тем не менее этот народ по-прежнему упорно цепляется за жизнь, его национальные черты не из-

[176] Ренан подводит итоги собственных наблюдений в качестве директора научной комиссии по исследованию древней Финикии в 1860 — 1861 г. в следующем незабываемом признании («Жизнь Иисуса», Введение): «*J'ai traversé dans tous les sens la province évangélique; j'ai visité Jérusalem, Hébron et la Samarie; presque aucune localité importante de l'histoire de Jésus ne m'a échappé. Toute cette histoire qui, à distance, semble flotter dans les nuages d'un monde sans réalité, prit ainsi un corps, une solidité qui m'étonnèrent. L'accord frappant des textes et des lieux, la merveilleuse harmonie de l'idéal évangélique avec la paysage qui lui servit de cadre furent pour moi comme une révélation. J'eus devant les yeux un cinquième évangile, lacéré, mais lisible encore, et désormais, à travers les récits de Matthieu et de Marc, au lieu d'un être abstrait, qu'on dirait n'avoir jamais existé, je vis une admirable figure humaine vivre, se mouvoir*». {«Я изъездил всю евангельскую область вдоль и поперек; побывал в Иерусалиме, на Хевроне, в Самарии; я не пропустил ни одной местности, сколько-нибудь имевшей значение для истории Иисуса. Таким образом вся эта история, которая на протяжении веков как бы висит в облаках невещественного мира, обрела в моих глазах плоть, такую реальность, что это меня изумило. Поразительная согласованность текстов с местностью, чудесная гармония евангельского идеала с пейзажем, послужившим для него рамкой, были для меня истинным откровением. У меня перед глазами явилось пятое евангелие, отрывочное, но все же доступное для чтения, и с той поры сквозь повествования Матфея и Марка мне представлялось уже не отвлеченное существо, о котором можно сказать, что такого никогда не было на свете, а дивный образ человека, который живет, движется».} Знакомство Ренана с Востоком объясняет, почему этот блестящий писатель в гораздо большей степени допускает историчность евангельского повествования, нежели его предшественник Штраус, никогда не видевший Палестины.

менились и не изменяются, а его присутствие чувствуется повсюду в христианском мире. Несмотря на свою долгую историю, еврейский народ по-прежнему дает миру выдающихся людей, оказывающих огромное влияние (во благо или во зло) на коммерцию, политику и литературу; достаточно вспомнить такие имена, как Спиноза, Ротшильд, Дизраэли, Мендельсон, Гейне, Неандер. Читая рассказы римских историков и сатириков о жизни евреев в грязных кварталах на другом берегу Тибра, мы удивляемся, насколько эти люди были похожи на своих потомков, которые живут в гетто в современном Риме, Франкфурте и Нью-Йорке. В прежние времена, как и сейчас, евреи вызывали у окружающего мира одновременно презрение и удивление; точно так же бросался в глаза контраст между интеллектуальной красотой и поразительным уродством, между жалкой нищетой и царским богатством. Они любили лук и чеснок, торговали старой одеждой, битым стеклом и серными спичками, но знали, как выкарабкаться из бедности и грязи и стать богатыми и влиятельными; они были непреклонными монотеистами и скрупулезными знатоками закона, оцеживавшими комара, но поглощавшими верблюда; в те времена, как и теперь, они были воздержанны, рассудительны, трудолюбивы, уделяли большое внимание религиозному воспитанию своих детей, а их семейная жизнь отличалась размеренностью и привязанностью друг к другу. Большинство евреев и сегодня по-прежнему остаются кровными потомками Иакова, Обманщика, в то время как незначительное меньшинство среди них составляли и составляют духовные дети Авраама, друга Божьего и отца верующих. И во времена Христа, и впоследствии из этого одаренного народа выходили как злейшие враги, так и самые искренние друзья христианства.

Именно среди этого народа провел Свою жизнь Иисус, еврей от евреев, но также и Сын Человеческий в высшем смысле слова, Второй Адам, воплощающий в Себе и возрождающий все человечество. В течение тридцати лет самоограничения и подготовки Он скрывал Свою божественную славу и сдерживал желание творить добро в тихом ожидании того момента, когда после столетий молчания голос пророка в пустыне Иудейской и на берегах Иордана возвестит пришествие Божьего Царства и разбудит совесть народа призывом к покаянию. Потом, в течение трех лет, Иисус свободно жил среди Своих соотечественников. Время от времени Он встречал и исцелял язычников, которых было много в Галилее; Он хвалил их веру и говорил, что подобной веры не нашел в Израиле, и пророчествовал, что «многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю».[177] Он, к удивлению учеников, беседовал с самарянкой о самых возвышенных вопросах и обличил национальные предрассудки евреев, представив им доброго самарянина в качестве примера для подражания.[178] Когда некие «Еллины» пришли к Нему накануне распятия, Он произнес замечательное пророчество о том, что крест привлечет к себе весь мир.[179] Но все это были исключения. До момента воскресения Его служение было обращено к погибшим овцам дома Израилева.[180]

Иисус общался с представителями всех слоев еврейского общества, вызывая интерес у хороших людей и неприязнь у дурных, обличая пороки и облегчая

[177]Мф. 8:5-13; 15:21-28; Лк. 7:1-9.

[178]Ин. 4:5-42; Лк. 10:30-37.

[179]Ин. 12:20-32.

[180]Мф. 10:5-6; 15:24.

страдания, но большую часть времени Он провел с людьми среднего класса, которые составляли костяк и движущую силу нации, с крестьянами и ремесленниками Галилеи, которых описывают как трудолюбивый, смелый и отважный народ, породивший немало бунтарских политических движений и до последнего момента оборонявший Иерусалим.[181] В то же время, более требовательные евреи из Иудеи смотрели на галилеян как на полуязычников и полуварваров; отсюда и вопрос «Из Назарета может ли быть что доброе?», и фраза «Из Галилеи не приходит пророк».[182] Он выбрал Себе учеников из числа простых, честных, наивных рыбаков, которые стали ловцами человеков и учителями будущих веков. В Иудее Он встретился с религиозными лидерами, и то, что Он завершил Свое служение и основал Свою Церковь в столице государства, было правильно.

В народе Его называли Равви (Рабби, господин мой) или Учитель — именно так к Нему обычно и обращались.[183] Рабби были интеллектуальными и нравственными вождями нации, богословами, юристами и проповедниками, толкователями закона, хранителями совести, они устанавливали правила повседневной жизни и поведения; их ставили в один ряд с Моисеем и пророками, и они требовали к себе равного уважения. Они стояли выше священников, обязанных своим положением исключительно рождению, а не личным заслугам. Они стремились занимать лучшие места в синагогах и на пирах; они любили, когда люди приветствовали их в людных местах и называли «Равви, равви». Отсюда и предостережение нашего Господа: «А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья».[184] Они учили в храме, в синагоге и в школе (Бейт Хамидраш) и, задавая вопросы и отвечая на них, посвящали своих учеников, сидевших на полу у их ног, в хитросплетения иудейской казуистики. Они накапливали устные предания, которые впоследствии воплотились в Талмуде, этом огромном хранилище иудейской мудрости и неразумия. Они безвозмездно исполняли официальные обязанности.[185] Они жили на доходы от честной тор-

---

[181] Иосиф Флавий, «Иудейская война», т. III, гл. 3, § 2: «Несмотря на большую протяженность обеих частей страны и на окружающее их со всех сторон иноплеменное население, жители всегда стойко выдерживали всякое вражеское нападение. Ибо они от самой ранней молодости подготовляли себя к бою и всегда были многочисленны. Этих бойцов никогда нельзя было упрекнуть в недостатке мужества, а страну — в недостатке людей. Последняя очень плодородна, изобилует пастбищами, богато насаждена разного рода деревьями и своим богатством поощряет на труд самого ленивого пахаря. Немудрено поэтому, что вся страна густо заселена; ни одна частица не остается незанятой; скорее, она чересчур даже пестрит городами, и население в деревнях, вследствие изумительного плодородия почвы, также везде до того многочисленно, что в самой незначительной деревне набирается свыше 15 000 жителей».

[182] Ин. 1:46; 7:52; Мф. 4:16. Ослепленные ненавистью, члены синедриона забыли, что Иона был из Галилеи. После падения Иерусалима Тивериада стала центром иудейской учености и местом рождения Талмуда.

[183] ῥαββί (от רַב или, с суффиксом, רַבִּי, «мой господин», κύριος) встречается в Новом Завете шестнадцать раз, ῥαββονί или ῥαββουνί дважды; διδάσκαλος (в Синодальном переводе «учитель») около сорока раз; ἐπιστάτης («наставник») шесть раз; καθηγητής («наставник») один раз, в Мф. 23:10 (в *Textus Receptus* это слово есть также в Мф. 23:8, но правильно читать здесь διδάσκαλος). Помимо перечисленных, к учителям в Новом Завете применяются следующие титулы: γραμματεῖς, νομικοί, νομοδιδάσκαλοι. Иосиф Флавий называет их σοφισταί, ἱερογραμματεῖς, πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων; Мишна — חֲכָמִים и סוֹפְרִים, «ученые». См. Schürer, p. 441.

[184] Мф. 23:8; ср. Мк. 12:38-39; Лк. 11:43; 20:46.

[185] То же можно сказать о греческих и римских учителях до Веспасиана, который первым ввел регулярную заработную плату. В Каире мне сказали, что профессора знаменитого исламского университета также учат бесплатно.

говли и на подношения своих учеников или женились на женщинах из богатых семей. Рабби Гиллель учил, что не следует получать выгоду от венца (закона), но не следует и слишком много работать: «Кто слишком увлечен ремеслом, тот не станет мудрым». В Книге Иисуса, сына Сирахова (написанной ок. 200 г. до Р. Х.) говорится о несовместимости работы с призванием ученика или учителя,[186] однако во времена Христа в умах людей господствовало убеждение, что сочетание умственного и физического труда полезно для здоровья и характера. Одну треть дня следовало посвящать занятиям, вторую — молитве, а третью — работе. «Люби работать руками», — таков был девиз Шемайи, наставника Гиллеля. «Тот, кто не учит своего сына ремеслу, — говорил раби Йехуда, — все равно что учит его воровать». «Нет ремесла, — говорится в Талмуде, — без которого можно обойтись; но счастлив тот, кто в лице своих родителей имеет пример ремесла превосходнейшего».[187] Иисус не только был сыном плотника, но в молодые годы и Сам занимался этим ремеслом.[188] Когда же Господь встал на путь публичного служения, Его время и силы без остатка поглотила ревность по доме Божьем, а поддержки нескольких благодарных учениц из Галилеи было более чем достаточно для удовлетворения Его скромных потребностей, так что Он мог еще и делиться с бедными.[189] Апостол Павел был обучен ремеслу шитья палаток, распространенному в его родной Киликии, и, даже будучи апостолом, он зарабатывал этим трудом себе на жизнь, чтобы не обременять свои церкви и сохранять достойную независимость.[190]

Иисус пользовался обычными местами публичного наставления в синагогах и храме, но проповедовал и на открытом воздухе, на горе, на побережье и везде, где только люди собирались, чтобы послушать Его. «Я говорил явно миру; Я всегда учил в синагоге и в храме, где всегда Иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего».[191] Обычно наставление выглядело как дискуссия, когда учитель задавал вопросы о сложных моментах закона и отвечал на них, рассказывал притчи и

---

[186] Сир. 38:24-34: «Мудрость книжная приобретается в благоприятное время досуга, и кто мало имеет своих занятий, может приобрести мудрость. Как может сделаться мудрым тот, кто правит плугом?..» и т. д.

[187] См. Franz Delitzsch: *Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu.* Erlangen, third ed. revised, 1879. Он утверждает (p. 77), что более ста рабби, чьи имена упомянуты в Талмуде, занимались каким-либо ремеслом и были тем известны. Например, р. Ошайя был сапожником, р. Абба — портным, р. Йуда — пекарем, р. Абба Йосеф — архитектором, р. Хана — банкиром, р. Абба Шаул — могильщиком, р. Абба Ошайя — сукновалом, р. Абин — плотником и т. д. Автор замечает (p. 23): «Евреи всегда были трудолюбивым народом и никому не уступали в рвении, способностях и изобретательности, когда речь шла о неустанном труде; земледелие и ремесла были их основными занятиями, пока они не утратили политическую независимость; и лишь в результате своего рассеяния и ограничений, наложенных на их деятельность, они превратились в нацию мошенников и торговцев и заняли место финикиян». Однако они унаследовали способности и склонность к хитрым сделкам от своего праотца Иакова и превратили храм Божий в «дом торговли». Христос обличал алчность фарисеев, которые «поедали домы вдов». См. Мф. 23:14; Мк. 12:40; Лк. 16:14; 20:47.

[188] Мк. 6:3. Знакомые называли Его «плотником» (ὁ τέκτων) и «плотниковым сыном» (Мф. 13:55).

[189] Лк. 8:3; Мф. 27:55; Мк. 15:41; Ин. 13:29. В числе благочестивых женщин, служивших Иисусу, была и Иоанна, жена Хузы, домоправителя царя Ирода. Возможно, именно ей мы обязаны красочным и детальным описанием сцены танца на пиршестве у Ирода и казни Иоанна Крестителя (Мк. 6:14-29).

[190] Деян. 18:3; 20:33-35; 1 Фес. 2:9; 2 Фес. 3:8; 2 Кор. 11:7-9.

[191] Ин. 18:20. См. Мф. 4:23; 9:35; 21:23; 26:55; Мк. 1:21,39; 14:49; Лк. 2:46; 4:14-16,31,44; 13:10; 21:37.

произносил афоризмы, легко оседающие в памяти; учитель сидел в кресле, а ученики стояли или сидели на полу у его ног.[192] Все евреи знали закон Божий, и это знание считалось у них самым важным достоянием. Они помнили заповеди лучше, чем собственные имена.[193] Обучение начиналось в раннем детстве в семье и продолжалось в школе и синагоге. Тимофей изучал Священные Писания на коленях у матери и бабушки.[194] Иосиф Флавий с гордостью упоминает о том, что благодаря своим наставникам в возрасте четырнадцати лет он настолько точно знал закон, что с ним советовались первосвященник и первые лица Иерусалима.[195] В каждом городе назначались учителя, и детей шести-семи лет учили читать, однако умение писать было редким достижением.[196]

Синагога представляла собой поместный храм, народный центр религиозной и общественной жизни. Первую функцию она выполняла еженедельно по субботам (а также понедельникам и четвергам), а вторую — во время пасхи и других ежегодных празднеств. Синагоги были в каждом городе, а в больших городах, особенно в Александрии и Иерусалиме, их было несколько.[197] Служба была очень проста: она состояла из молитв, псалмов и чтения отрывков из закона и пророков на еврейском языке, которое сопровождалось истолкованием и проповедью на разговорном арамейском. В отношении пророчества существовала своего рода демократическая свобода, особенно за пределами Иерусалима. Любой совершеннолетний иудей мог, по просьбе начальника синагоги, читать уроки из Писания и комментировать их. Этот обычай дал Иисусу возможность начать Свое служение самым естественным образом. Вернувшись после крещения в Назарет, Он «вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу, и встал читать. Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано [Ис. 61:1-2]: "Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное". И закрыв книгу и отдав служителю, сел; и глаза всех в синагоге были устремлены на Него. И Он начал говорить им: ныне исполнилось писание сие, слышанное вами. И все засвидетельствовали Ему это, и дивились словам благодати, исходившим из уст Его, и говорили: не Иосифов ли это сын?».[198]

Начиная с двенадцатилетнего возраста Иисус по большим праздникам посещал столицу, где иудейская религия раскрывалась во всей своей славе и привлекательности. Большие караваны из множества верблюдов и ослов, нагруженных пищей и приношениями для храма, с севера и юга, востока и запада направлялись к Святому городу, «радости всей земли»; и эти ежегодные паломничества,

---

[192] Лк. 2:46; 5:17; Мф. 5:1; 26:55; Ин. 8:2; Деян. 22:3 («при ногах Гамалиила»).

[193] Об этом часто говорит Иосиф Флавий. «Против Апиона», I. 12: «Более всего нас заботит обучение нашей молодежи (παιδοτροφία), и мы считаем соблюдение законов (τὸ φυλάττειν τοὺς νόμους) и соответственное благочестие (τὴν κατὰ τοὺ τους παραδεδομένην εὐσέβειαν) самым необходимым делом в жизни». См. II. 18; «Древности», IV. 8, 12. Об этом же свидетельствует и Филон, *Legat. ad Cajum.* § 16. 31, цит. по Schürer, p. 467.

[194] 2 Тим. 1:5; 3:15; ср. Еф. 6:4.

[195] «Жизнь», § 2.

[196] Schürer, p. 468. Ginsburg, *Education* в Kitto, «Cyc. of Bibl. liter.», 3d ed.

[197] Деян. 6:9; для свободных, еллинистов и прозелитов из разных стран. По оценкам раввинских авторов, число синагог в Иерусалиме достигало 480 (то есть 4 x 10 x 12), хотя в это трудно поверить.

[198] Лк. 4:16-22.

участники которых пели прекрасные песни восхождения (Пс. 119 — 133), вносили огромный вклад в сохранение и распространение общей веры — точно так же, как мусульманские паломничества в Мекку поддерживают жизнь в исламе. Цифры, которые приводит Иосиф Флавий (описывая одну-единственную пасху, он насчитал в Иерусалиме 2 700 000 человек, включая приезжих паломников и местных жителей, и 256 500 закланных агнцев), видимо, сильно преувеличены, но это, бесспорно, было впечатляющее событие, и отмечали его с большим размахом. Даже теперь, находясь в упадке, Иерусалим (как и другие города Востока) являет собой поразительно красочное зрелище во время Пасхи, когда христианские паломники с далекого Запада смешиваются с многоцветной толпой арабов, турок, греков, латинян, испанских и польских евреев, до отказа заполняя храм Гроба Господня. Насколько же более величественным и ослепительным, вероятно, было это космополитическое зрелище в те дни, когда священники (по словам Иосифа Флавия, их было 20 000) в вышитых туниках, белых полотняных поясах и снежно-белых тюрбанах, первосвященники, облаченные в ефоды из голубой, пурпурной и алой шерсти, наперсники и кидары, левиты в остроконечных шапках, фарисеи со своими большими филактериями и кистями, напоминающие пророков ессеи в белых одеждах, римские солдаты с горделивой осанкой, по-восточному напыщенные царедворцы Ирода, резко выделяющиеся на фоне нищих и калек в лохмотьях, а также бесчисленные паломники, евреи и прозелиты со всех концов империи, «Парфяне и Мидяне и Еламиты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, Критяне и Аравитяне»[199] — все эти люди, одетые в национальные одежды и говорящие на вавилонском смешении языков, теснились на улицах, двигаясь к горе Мориа, где «высилась громада славного храма, издалека напоминавшая гипсовую гору, увенчанную золотыми шпилями», и откуда в четырнадцатый день первого месяца возносились столбы жертвенного дыма, восходившего от десятков тысяч сжигаемых пасхальных агнцев как напоминание о великом освобождении из страны рабства и символический прообраз еще более великого искупления от рабства греха и смерти.[200]

Сторонний наблюдатель счел бы евреев того времени самым религиозным народом на земле, и в некотором смысле это соответствовало действительности. Никогда еще народ не находился под такой властью Божьего письменного закона; никогда еще народ не изучал священные книги столь тщательно и скрупулезно и не относился с большим почтением к своим священникам и учителям. Вожди народа с ужасом и презрением смотрели на нечистых, необрезанных язычников и воспитывали в народе тщеславие и духовную гордость. Неудивительно, что римляне обвиняли евреев в *odium generis humani*, человеконенавистничестве.

И все же эта ревностная религиозность была не более чем тенью истинной религии. Она была не живым телом, а молящимся трупом. Увы! Порой и христианская церковь являла собой столь же печальное зрелище ложного благочестия, лишенного истинной силы. Образованность и набожность раввинов имели к живым словам Бога такое же отношение, как софистическая схоластика — к библейскому богословию, а казуистика иезуитов — к христианской этике. Раввины тратили все свои силы на то, чтобы «оградить» закон, сделать его недосягаемым.

---

[199] Деян. 2:8-12.

[200] См. описание пасхальных торжеств царя Иосии, 2 Пар. 35:1-19.

Они удушали закон своими исследованиями. Они окружили его таким количеством мелких пояснений и уточнений, что люди не могли разглядеть леса за деревьями.[201] Так Слово Божие устранялось преданиями человеческими.[202] Духовное благочестие сменилось рабским формализмом и механическим соблюдением обрядов, святость жизни — показной набожностью, искренняя нравственность — скрупулезной казуистикой, животворящий дух — умертвляющей буквой, а храм Божий был превращен в дом торговли.

Профанация и извращение духовного, превращение его в плотское, а внутреннего — во внешнее охватили даже святое-святых израильской религии — мессианские обетования и надежды, протянувшиеся золотой нитью между протоевангелием в утраченном раю и гласом Иоанна Крестителя, указавшим на Агнца Божьего. Идея духовного Мессии, Который сокрушит голову змея и освободит Израиль из уз греха, превратилась в понятие политического освободителя, который восстановит трон Давида в Иерусалиме и оттуда будет править язычниками до краев земли. Евреи того времени не могли отделить Сына Давидова, как они называли Мессию, от меча, скипетра и короны Давида. Эти ложные представления затронули даже апостолов — они надеялись обеспечить себе самые почетные места в этой великой революции, а потому и не смогли понять Учителя, когда Он говорил им о близости Своих страданий и смерти.[203]

Описанное в евангелиях общественное мнение относительно мессианских ожиданий полностью подтверждает еврейская литература, в том числе и более ранняя, например, Сивиллины книги (ок. 140 г. до Р.Х.), знаменитая Книга Еноха (дата написания точно неизвестна, возможно, 130 — 30 г. до Р.Х.), Псалтирь Соломона (63 — 48 г. до по Р.Х.), Вознесение Моисея, сочинения Филона и Иосифа Флавия, Апокалипсис Варуха и 4 Книга Ездры.[204] Во всех этих источниках мессианское царство, или Царство Божье, изображено земным раем для евреев, царством этого мира со столицей в Иерусалиме. Именно этим общераспространенным идолом псевдомессии сатана и искушал Иисуса в пустыне, когда показывал Ему все царства мира. Сатана хорошо знал, что, обратив Иисуса в эту плотскую веру и вынудив Его злоупотребить Своей чудесной властью ради эгоистического удовлетворения, пустого хвастовства и мирского честолюбия, он нанесет сокрушительный удар по плану искупления. Эти же политические чаяния были мощной движущей силой восстания против римского владычества, которое

---

[201] Раввинистический иудаизм вызывает в памяти восхитительное описание логики из «Фауста» Гёте:

Во всем подслушать жизнь стремясь,
Спешат явленья обездушить,
Забыв, что если в них нарушить
Одушевляющую связь,
То больше нечего и слушать.
(Перевод Б. Пастернака.)

[202] Мф. 15:2-3,6; Мк. 7:3,5,8-9,13. Примечательно, что Христос всегда использует слово παράδοσις в негативном смысле, применительно к человеческим учениям и толкованиям, которые затемняют и практически игнорируют Священные Писания. Точно такой же упрек реформаторы высказывали в адрес учений монахов и схоластов своего времени.

[203] Мф. 16:21-23; Мк. 8:31-33; Лк. 9:22,44-45; 18:34; 24:21; Ин. 12:34.

[204] Список более древних трудов можно найти в Schöttgen, *Horæ Hebraicæ et Talmudicæ*, tom. II (*De Messia*), а более современных — в Schürer, указ. соч., с. 563-599, наряду с литературой, там процитированной; также James Drummond, *The Jewish Messiah*, Lond. 1877.

привело к разрушению Иерусалима, затем вспыхнуло с новой силой под предводительством Бар-Кохбы — и снова закончилось катастрофой.

Такова была религия евреев во времена Христа. Он был единственным Учителем в Израиле, видевшим за маской лицемерной религиозности прогнившую суть. Ни один из великих рабби, ни Гиллель, ни Шаммай, ни Гамалиил, не пытались что-либо изменить и даже не помышляли об этом; наоборот, они громоздили предание на предание и собрали мешанину из двенадцати больших томов и 2 947 листов Талмуда, который представляет собой антихристианскую окаменелость иудаизма, в то время как четыре евангелия возродили человечество и до сего дня являют собой жизнь и свет цивилизованного мира.

Иисус, действуя в рамках внешних форм современного Ему иудаизма, намного превзошел его и явил миру новую вселенную взглядов. Он чтил закон Божий — раскрывая его глубочайший духовный смысл, исполняя его и при этом служа живым примером для учеников. Сам будучи Учителем, Он учил не как книжники, а как имеющий власть от Самого Бога. Он обличал лицемеров, воссевших на седалище Моисеевом, слепых вождей слепых, которые возлагают тяжелые бремена на плечи людям, а сами не хотят и перстом двинуть; которые затворяют Царство Небесное человекам и сами не входят; которые дают десятину с мяты, аниса и тмина, но пренебрегают важнейшее в законе — суд, милость и веру; оцеживают комара, а верблюда поглощают; уподобляются окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты. Но, уязвляя таким образом гордость вождей, Иисус утешал и возвышал смиренных и униженных. Он благословлял маленьких детей, подбадривал бедных, призывал к Себе труждающихся, кормил голодных, исцелял больных, обращал мытарей и грешников и закладывал на вечной Божьей любви прочное и глубокое основание нового общества и нового человечества. Одним из самых возвышенных и прекрасных моментов жизни Иисуса была Его беседа с учениками, когда те спросили, кто больше в Царстве Небесном, а Он взял маленького ребенка, поставил посреди них и сказал: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном; и кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает».[205] В другой раз Иисус поблагодарил Небесного Отца за то, что Он открыл младенцам знание о Царстве, утаенное от мудрых, и призвал всех труждающихся и обремененных прийти к Нему за успокоением.[206]

Иисус с самого начала знал, что Он — Божий Мессия и Царь Израилев. Сознание этого факта полностью оформилось при Его крещении, когда Он «не мерой» принял Святого Духа.[207] Он стойко держался этого убеждения даже в самые мрачные часы Своей жизни, когда казалось, что Он потерпел поражение, когда Его предал Иуда, когда от Него отрекся Петр, исповедник и апостол-камень, когда Его покинули все. Перед судом иудейского первосвященника Христос торжественно подтвердил, что Он — Мессия; язычника, представлявшего Римскую

---

[205] Мф. 18:1-6; ср. Мк. 10:13-16; Лк. 18:15-17.

[206] Мф. 11:25-30. Эти слова, которые есть только у Матфея и, частично, в Лк. 10:21-22, равнозначны любому поучению из Иоанна. Их подлинный отголосок слышен в песне Шиллера о способностях детского восприятия истины, подчас превосходящих силу разума:

Was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth.

[207] Ин. 1:32-34; ср. Ин. 3:34.

империю, Он убеждал в том, что Он — Царь, хоть и не от этого мира, а умиравшему разбойнику с креста пообещал место в Своем Царстве.[208] Однако прежде, во дни Своей наивысшей популярности, Иисус тщательно избегал огласки и любых проявлений, которые могли бы вдохнуть новую жизнь в идею о политическом Мессии и народном восстании. Он выбрал самый скромный из мессианских титулов, который свидетельствует о Его снисхождении до нашей общей участи, но также и указывает на Его уникальное положение как символического Главы человеческой семьи — идеального, совершенного, всеобщего, исконного Человека. Он привычно именует Себя «Сыном Человеческим», Который «не имеет, где приклонить голову», Который «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих», Который «имеет власть на земле прощать грехи», Который «пришел взыскать и спасти погибшее».[209] Когда Петр в Кесарии Филипповой произнес свое великое исповедание, Христос согласился с учеником, но тут же предупредил, что Его ждут страдания и смерть, от которых Петр в страхе убежит.[210] В предвидении распятия, а также Своего победного воскресения на третий день Иисус с величественным спокойствием, беспримерной кротостью и стойкостью отправился в последний путь в Иерусалим, город, «избивающий пророков», где Иисуса как лжемессию и богохульника должны были пригвоздить ко кресту. Однако по бесконечной мудрости и милости Бога величайшее преступление в истории обернулось величайшим благословением для человечества.

Итак, мы приходим к заключению, что жизнь и служение Христа — хотя они чудесным образом соответствуют условиям и нуждам Его времени и народа, а окружавшая Иисуса действительность иллюстрирует и подтверждает их — невозможно объяснить какими-либо интеллектуальными и нравственными достоинствами той эпохи. Иисус ничему не учился у человеческих учителей. Его мудрость была не от мира сего. В отличие от апостолов и пророков, Он не нуждался в видениях и откровениях. Он пришел от Своего великого Небесного Отца, и, говоря о небесах, Он говорил о Своем родном доме. Он говорил от обитавшей в Нем полноты Бога. И Его слова подтверждались делами. Пример действует сильнее, нежели наставление. Самые мудрые высказывания остаются бессильными до тех пор, пока не воплотятся в реальной личности. Жизнь Иисуса — это свет человеков. Иисус уникален и бесподобен — в Нем совершенно и гармонично сочетаются чистота учения и святость жизни. Он вдохнул новую, небесную жизнь в Свою эпоху и во все последующие века. Он — Создатель нового нравственного творения.

Иисус и Гиллель. Иисус был бесконечно выше Своих соотечественников и современников, а фарисеи и книжники смертельно враждовали с Ним, и это настолько очевидно, что проводить какие-либо параллели между Ним и Гиллелем или любым другим рабби нелепо и абсурдно. И все же именно так поступают некоторые современные иудейские раввины, такие как Гейгер, Гратц, Фридландер, которые дерзко утверждают, не имея тому ни малейших исторических подтверждений, что Иисус был фарисеем, учеником Гиллеля, и что именно у последнего Он заимствовал Свои высочайшие нравственные принципы. Этим лицемерным комплиментом они хотели принизить Его уникальность. Абрахам Гейгер (ум. 1874) пишет в своей работе *Das Judenthum und seine Geschichte* (Breslau, 2d ed. 1865, vol. I. p. 117): «*Jesus war ein Jude, ein pharisäischer Jude mit galiläischer Färbung, ein Mann der die Hoffnungen der Zeit theilte und diese Hoffnungen in sich erfüllt glaubte. Einen neuen*

---

[208] Мф. 26:64; Ин. 18:37; Лк. 23:43.

[209] Лк. 9:58; 19:10; Мф. 18:11; 20:18,28; Мк. 2:10,28; Ин. 1:51; 6:53 и многие другие места. Выражение ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου встречается в евангелиях около 80 раз. О его значении см. мою работу *Person of Christ*, pp. 83 sqq. (ed. 1880).

[210] Мф. 16:20-23; Мк. 8:30-33; Лк. 9:21-27.

Gedanken sprach er keineswegs aus [!], auch brach er nicht etwa die Schranken der National ität... Er hob nicht im Entferntesten etwas vom Judenthum auf; er war ein Pharisäer, der auch in den Wegen Hillels ging». Это мнение разделяет и раввин д-р М. Х. Фридландер в своей работе *Geschichtsbilder aus der Zeit der Tanaiten und Amoräer. Ein Beitrag zur Geschichte des Talmuds* (Brünn, 1879, p. 32): «*Jesus, oder Jeschu, war der Sohn eines Zimmermeisters, Namens Josef, aus Nazareth. Seine mutter hiess Mirjam oder Maria. Selbst der als conservativer Katholik [sic!] wie als bedeutender Gelehrter bekannte Ewald nennt ihn "Jesus den Sohn Josefs"... Wenn auch Jesus' Gelehrsamkeit nicht riesig war, da die Galiläer auf keiner hohen Stufe der Cultur standen, so zeichnete er sich doch durch Seelenadel, Gemüthlichkeit und Herzensgüte vortheilhaft aus. Hillel I scheint sein Vorbild und Musterbild gewesen zu sein; denn der hillelianische Grundsatz: "Was dir nicht recht ist, fuge deinem Nebenmenschen nicht zu", war das Grundprincip seiner Lehren»*. Ренан в своей «Жизни Иисуса» (гл. III, с. 35) утверждает нечто подобное, но со значительными оговорками: «*Par sa pauvreté humblement supportée, par la douceur de son caractère, par l'opposition qu'il faisait aux hypocrites et aux prêtres, Hillel fut le vrai maître de Jésus, s'il est permis de parler de maître, quand il s'agit d'une si haute originalité*». {«По своей бедности, которую он переносил со смирением, по кротости своего характера, по оппозиции лицемерам и первосвященникам Гиллель был учителем Иисуса, если только можно говорить об учителе там, где речь идет о столь оригинальном человеке».} Это сопоставление было основательно опровергнуто такими талантливыми учеными, как д-р Дилич (*Jesus und Hillel*, Erlangen, 3d revised ed. 1879, 40 pp.), Эвальд (Ewald, V. 12-48 — *Die Schule Hillel's und deren Gegner*), Кейм (Keim I. 268-272), Шюрер (Schürer, p. 456) и Фаррар (Farrar, *Life of Christ*, II. 453-460). Все эти авторы приходят к одному и тому же выводу о совершенной независимости и самобытности Иисуса. И все-таки интересно изучить фактическую сторону вопроса.

Гиллель и Шаммай — самые выдающиеся из иудейских рабби. Они были современниками и основали две конкурирующие школы раввинистического богословия (подобно тому как Фома Аквинский и Дунс Скотт основали две школы схоластического богословия. Странно, что Иосиф Флавий о них не упоминает, если только они не скрываются за эллинизированными именами *Самея* и *Поллион*, но последние лучше согласуются с именами *Шемайи* и *Авталиона* — двух знаменитых фарисеев и учителей Гиллеля и Шаммая; кроме того, Иосиф называет Самею учеником Поллиона (см. Ewald, v. 22-26; Schürer, p. 455). Талмудическое предание очень туманно излагает их историю и приукрашивает ее многочисленными небылицами.

Гиллель I (Великий) был потомком царского рода Давида и родился в Вавилоне. Он переехал в Иерусалим очень бедным человеком и умер ок. 10 г. по Р. Х. Говорят, что он, как и Моисей, прожил 120 лет — 40 лет без образования, 40 лет учеником и 40 лет учителем. Он был дедом премудрого Гамалиила, в их роду на протяжении нескольких поколений по наследству передавались руководящие посты в синедрионе. Благодаря страстной жажде знаний, а также чистоте, учтивости и дружелюбию Гиллель снискал огромную популярность. Говорят, что он понимал все языки, даже никому неизвестные языки гор, холмов, долин, деревьев, диких и домашних животных и бесов. Его называли «кротким и святым». Существовала даже поговорка: «Человек всегда должен быть кроток, как Гиллель, а не вспыльчив, как Шаммай». От рабби Шаммая Гиллеля отличало более мягкое толкование закона, но в некоторых моментах, например, в важном вопросе о том, можно ли есть яйцо, снесенное в субботний день, он занимал более жесткую позицию. Соответствующий трактат Талмуда называется «Бейца»(«Яйцо») в память об их знаменитом споре. Как это не похоже на Того, Кто сказал: «Суббота для человека, а не человек для субботы; посему Сын Человеческий есть господин и субботы»!

Трактат «Пиркей авот» (который входит в состав Мишны и в гл. 1 перечисляет постулаты законнической традиции от Моисея до разрушения Иерусалима) приписывает Гиллелю многие мудрые высказывания, хотя смысл некоторых из них непонятен, а толкование сомнительно. Вот лучшие из этих высказываний:

«Будь учеником Аарона, миролюбцем и миротворцем; люби людей и влеки их к закону».

«Всякий злоупотребляющий добрым именем (или стремящийся возвеличить свое имя) уничтожает его».

«Всякий, кто не увеличивает свое знание, уменьшает его».

«Не отделяй себя от собрания и не будь уверен в себе до дня своей смерти».

«Если я не забочусь о своей душе, кто сделает это за меня? Если я забочусь только о своей душе, что я такое? Если не теперь, то когда?»

«Не суди ближнего своего, пока ты не окажешься в его положении».

«Не говори "я покаюсь, когда будет свободное время", иначе этого свободного времени у тебя никогда не будет».

«Необузданный человек никогда не будет учителем».

«Там, где нет мужчин, ты будь мужчиной».

Но его высокомерное фарисейство видно в следующих словах: «Необразованному человеку не избежать греха; простой человек не может быть благочестивым». Враги Христа в синедрионе утверждали то же самое (Ин. 7:49): «Этот народ невежда в законе, проклят он». Нравственная ценность некоторых высказываний Гиллеля сомнительна — например, его вывод о том, что, с учетом неясной фразы во Вт. 24:1, мужчина может оставить жену, «даже если она плохо приготовила ему обед». Однако современные раввины вкладывают в эту фразу более мягкий смысл: «если она навлечет бесчестье на его дом».

Однажды к рабби Шаммаю пришел язычник и пообещал стать прозелитом, если тот научит его всему закону, стоя на одной ноге. Шаммай разозлился и прогнал его палкой. С той же просьбой язычник пришел к рабби Гиллелю, который не вышел из себя, но вежливо выслушал просьбу и дал, стоя на одной ноге, следующий исчерпывающий ответ: «Не делай своему ближнему того, с чем не согласишься сам. Это весь закон; все остальное — пояснения; иди и поступай так» (см. Delitzsch, p. 17; Evald, V. 31, ср. IV. 270).

Это самые мудрые слова Гиллеля, на основании которых его главным образом и сравнивают с Иисусом. Однако:

1. Они представляют собой лишь негативное выражение позитивной евангельской заповеди «люби ближнего твоего, как самого себя» и золотого правила «во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7:12; Лк. 6:31). Не причинять зла и делать добро — далеко не одно и то же. Первое вполне уживается с эгоизмом и любым грехом, который не наносит ущерб ближнему. Спаситель указал на благоволение Божье как на образец поведения, заповедал нам проявлять по отношению к ближним все добро, на какое мы способны, и Сам явил Собою высочайший пример самоотверженной любви, отдав Свою жизнь в жертву за грешников.

2. Эти слова не связаны с более важным законом о наивысшей любви к Богу, без которой подлинная любовь к ближнему невозможна. «На сих *двух* заповедях», объединенных и неразделимых, «утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22:37-40).

3. Подобные высказывания звучали задолго до Гиллеля, и не только в Пятикнижии и Книге Товита (Тов. 4:15: ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς, «что ненавистно тебе самому, того не делай никому»), но даже среди язычников (Конфуций, Будда, Геродот, Исократ, Сенека, Квинтиллиан), — однако всегда в негативной форме или применительно к какой-то конкретной ситуации или группе людей; например, Исократ, *Ad Demonic*, гл. 4: «Поступай со своими родителями так, как будешь молиться, чтобы твои дети поступали с тобой»; он же, *In Æginet*, гл. 23: «Чтобы вы были мне такими судьями, каких вы хотели бы иметь себе». По поводу Мф. 7:12 см. Wetstein, *Nov. Test.* I. 341 sq. Значительное число высказываний из Талмуда и сочинений классических авторов, сходных с этой и другими библейскими максимами, собрали Лайтфут, Гроций, Ветстейн, Дойч, Шписс, Рамедж; но что все эти цитаты в сравнении с Нагорной проповедью? Более того, *si duo idem dicunt, non est idem*. Что же касается подобных высказываний раввинов, нужно помнить, что до II века их не существовало в письменной форме и, как говорит Дилич, «немало высказываний Христа, которые повторяли христиане-евреи, были анонимно или под вымышленными именами включены в Талмуды и Мидрашим» (*Ein Tag in Capernaum*, p. 137).

4. Множество разрозненных мудрых высказываний — это не органичная этическая система, подобно тому как куча мраморных плит — это не храм и не дворец. Кроме того, лучшая этическая система неспособна породить святую жизнь, а без этого она не имеет смысла.

Мы можем без колебаний признать, что Гиллель был «величайшим и лучшим из всех фарисеев» (Эвальд), но сильно уступал Иоанну Крестителю; сравнивать же его со Христом — сущая слепота или глупость. Эвальд называет подобное сравнение «крайне неправильным» (*grundverkehrt*, v. 48). Фаррар заметил, что Гиллеля от Иисуса отделяет «абсолютно неизмеримое расстояние, а сходство его учения с учением Иисуса — это сходство светляка с солнцем» (II. 455). «Основополагающие устремления обоих, — говорит Дилич (p. 23), — так же далеки друг от друга, как земля и небо. Устремления Гиллеля отличаются легализмом, казуистикой и ограничены национальными рамками; устремления Иисуса глобально религиозны, нравственны и человечны. Гиллель живет и действует, следуя внешней стороне закона, а Иисус — духу закона». Гиллель даже не был реформатором, каким его хотели бы представить Гейгер и Фридландер, поскольку в качестве доказательств они могут сослаться лишь на мелкие отличия в толкованиях, не заключающие в себе никаких новых принципов или идей.

Если рассматривать Иисуса лишь как учителя-человека, Его абсолютная оригинальность состоит в том, что «Его слова коснулись всех людей во все времена и возродили нравственную жизнь мира» (Фаррар, II. 454). Но Иисус гораздо больше, чем рабби, больше, чем мудрец или святой, больше, чем реформатор, больше, чем благодетель. Он — Созидатель истинной веры, Пророк, Священник и Царь, возрождающий и спасающий человеков, основавший духовное Царство, которое своими размерами не уступает человечеству, а сроком существования — вечности.

§ 18. *Апокрифические предания*

Мы рассмотрим некоторые факты, связанные с историей Христа, но не имеющие большой ценности и потому не вошедшие в единственно достоверную летопись евангелий.

I. Апокрифические высказывания нашего Господа. В канонических евангелиях содержится все, что нам необходимо знать о словах и деяниях нашего Господа, хотя можно было бы записать гораздо больше (Ин. 20:30; 21:25). Благодаря тому что они были составлены и получили признание в церкви очень рано, устные предания не могли успешно конкурировать с ними. Внебиблейские высказывания Господа представляют собой немногочисленные и, за единственным исключением, малозначительные фрагменты или попросту иные варианты подлинных высказываний.

Апокрифические высказывания были собраны в следующих работах: Fabricius в *Codex Apocr. N. T.*, I, pp. 321-335; Grabe, *Spicilegium SS. Patrum*, ed. alt. I. 12 sqq., 326 sq.; Koerner: *De sermonibus Christi* ἀγράφοις (Lips. 1776); Routh в *Reliq. Sacræ*, vol. I. 9-12, etc.; Rud. Hofmann в *Das Leben Jesu nach den Apokryphen* (Leipz. 1851, § 75, pp. 317-334); Bunsen в *Anal. ante-Nic.* I. 29 sqq.; Anger в *Synops. Evang.* (1852); Westcott, *Introd. to the Study of the Gospels*, Append. C. (pp. 446 sqq. of the Boston ed. by Hackett); Plumptre, в Ellicott, *Com. for English Readers*, I, p. xxxiii.; J. T. Dodd, *Sayings ascribed to our Lord by the Fathers* (1874); E. B. Nicholson, *The Gospel according to the Hebrews* (Lond. 1879, pp. 143-162); Alfred Resch, *Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente gesammelt und untersucht.* Leipzig, 1889 (520 pp.). С приложением Гарнака. Самое полное и критическое исследование внеканонических высказываний нашего Господа, из которых автор отбирает и рассматривает шестьдесят три (p. 80), в том числе и многие сомнительные, например, вызвавший множество споров отрывок из Дидахе (I. 6) о запотевшей милостыне. См. эссе Эвальда в его альманахе «Jahrbücher der Bibl. Wissenschaft», VI. 40, 54 sqq. и *Geschichte Christus'*, p. 288. Мы пользуемся главным образом собраниями Хофмана, Уэсткотта, Пламптре и Николсона.

1) «*Блаженнее давать, нежели принимать*». Процитировано Павлом в Деян. 20:35. См. Лк. 6:30-31; также Климент Римский, 1 Послание к коринфянам, гл. 2, ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες, «любили более давать, нежели принимать». Это, несомненно, подлинное высказывание, исполненное глубокого смысла и сияющее ярче, чем одинокая звезда. Оно истинно в высочайшем смысле любви Бога и Христа. Подобные сентенции Аристотеля, Сенеки и Эпикура, процитированные у Плутарха (см. также отрывки, приведенные в комментарии Ветстейна к Деян. 20:35), имеют оттенок аристократической гордости, а их значение низводится до нуля противоположной языческой максимой, выражающей вульгарный эгоизм: «Глуп дающий, счастлив принимающий». Должно быть, Шекспир помнил об этой сентенции, когда вложил в уста Порции золотые слова:

Не действует по принужденью милость;
Как теплый дождь, она спадает с неба
На землю и вдвойне благословенна:
Тем, кто дает и кто берет ее.
И власть ее всего сильней у тех,
Кто властью облечен. Она приличней
Венчанному монарху, чем корона.

(Перевод Т. Щепкиной-Куперник.)

2) «И в тот же день Иисус увидел человека, занимавшегося своим ремеслом в субботу, и сказал ему: *О человек, если ты знаешь, что делаешь, ты блажен; если же не знаешь, проклят ты, будуч и преступником закона*». Добавление к Лк. 6:4 в кодексе D Безы (хранится в библиотеке Кембриджского университета), который содержит несколько примечательных добавлений. См. перечень разночтений у Тишендорфа (8-е изд., Лк. 6:4) и Scrivener, *Introd. to Criticism of the N. T.*, p. 8. Слово ἐπικατάρατος (Ин. 7:49, Textus Receptus) фарисеи используют применительно к людям, не знающим закона (также Гал. 3:10,13 в цитатах из Ветхого Завета); фразу παραβάτης τοῦ νόμου употребляют Павел (Рим. 2:25,27; Гал. 2:18) и Иаков (2:9,11). Пламптре считает эту историю подлинной и отмечает, что она «с чудесной силой указывает на разницу между сознательным преступлением закона, который считается непреложным требованием, и утверждением высшего закона, который превосходит низший». См. также замечания Хофмана, цит. соч., с. 318.

3) «*Но вы стремитесь* [или, в повелительном наклонении, ζητεῖτε] *возрастать от малого, а [не] от большего уменьшаться*». Добавлено в кодексе D к Мф. 20:28. См. Тишендорф. См. Лк. 14:11; Ин. 5:44. Уэсткотт считает этот фрагмент подлинным. Николсон вставляет частицу «не», следуя куретоновскому сирийскому переводу, D; прочие источники ее опускают. Ювенк вставил этот отрывок в свою поэтическую *Hist. Evang.* III. 613 sqq. (цит. в Hofmann, p. 319).

4) «*Будьте надежными менялами*», или «*испытанными ростовщиками*» (τραπεζῖται δόκιμοι), то есть умейте отличать настоящую монету от фальшивой. Цитируется Климентом Александ-

рийским (несколько раз), Оригеном («Толкование Евангелия от Иоанна», xix), Евсевием, Епифанием, Кириллом Александрийским и многими другими. См. 1 Фес. 5:21: «Все испытывайте, хорошего держитесь», — и притчу о талантах, Мф. 25:27. Дилич, который, наряду со многими другими, считает это высказывание подлинным, вкладывает в него следующий смысл: меняйте менее ценное на более ценное, цените священную монету больше, нежели обычную, а превыше всего — единственную драгоценную жемчужину Евангелия (*Ein Tag in Capernaum*, p. 136). Ренан также признает это высказывание историческим, но истолковывает его в евионитском и монашеском смысле, как призыв к добровольной бедности. «Будьте добрыми купцами (*soyez de bons banquiers*), то есть помещайте ваши капиталы, памятуя Царство Божие, раздавайте ваше имущество бедным, следуя старинной пословице (Пр. 19:17): "Благотворящий бедному дает взаймы Господу"» («Жизнь Иисуса», гл. XI, с. 180, 5-е Пар. изд.).

[5) «Говорит Сын Божий (?): "*Будем противиться всякой неправде и возненавидим ее*" » (Послание Варнавы, гл. 4). Это послание, хотя оно и включено в Синайский кодекс, вероятно, не принадлежит перу Варнавы-апостола. Уэсткотт и Пламптре цитируют данный отрывок по латинскому переводу, который предваряет высказывание словами «*sicut dicit Filius Dei*». Но здесь, по-видимому, допущена ошибка — в действительности это, скорее всего, «*sicut decet filios Dei*», «как приличествует сынам Божиим». Об этом свидетельствует оригинальный греческий текст (ставший доступным после находки Синайского кодекса), в котором сказано: ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ, причем цитируемые слова связаны с предыдущим высказыванием. См. текст Послания Варнавы, изданный Гебхардтом и Гарнаком (*Patr. Apost. Op.* I. 14). Что касается смысла, ср. 2 Тим. 2:19: ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας; Иак. 4:7: ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ; Пс. 118:163: ἀδικίαν ἐμίσησα.]

6) «*Желающие Меня видеть и получить Мое Царство должны стяжать Меня скорбями и страданиями*» (Послание Варнавы, гл. 7). Это предложение предварено словами: «Так Он [Иисус] говорит», φησίν. Но сказать с уверенностью, что оно собой представляет — цитату, вывод из предшествующих высказываний или общее напоминание о нескольких отрывках, нельзя. См. Мф. 16:24; 20:23; Деян. 14:22: «Многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие».

7) «*Способный к удивлению* [ὁ θαυμάσας, *с удивлением, вызванным благоговейной верой*] *воцарится, а воцарившийся достигнет успокоения*» . Фраза из «Евангелия евреев», процитирована Климентом Александрийским («Строматы», II. 9, § 45). Александрийский богослов цитирует это и следующее за ним предложение, чтобы показать (и это верно подмечает Пламптре), «что в учении Христа, как и в учении Платона, удивление есть одновременно и начало, и конец познания».

8) «*Дивитесь тому, что перед вами* (θαύμασον τὰ παρόντα)». Из Климента Александрийского («Строматы», II. 9, § 45).

9) «*Я пришел отменить жертвоприношения; если вы не оставите жертвоприношений, гнев [Божий] не оставит вас*» . Из «Евангелия евионитов» (точнее, иудействующих ессеев), процитировано Епифанием (*Hær.* xxx. 16). См. Мф. 9:13: «Милости хочу, а не жертвы».

10) «*Просите великого, тогда и малое вам приложится; просите небесного, тогда приложи тся вам земное*». Процитировано у Климента Александрийского («Строматы», I. 24, § 154; ср. IV. 6, § 34) и у Оригена («О молитве», гл. 2), с небольшими различиями. Возможно, здесь свободно, по памяти, цитируется Мф. 6:33. Амвросий также приводит это высказывание (*Ep.* xxxvi. 3): «Denique scriptum est: "*Petite magna, et parva adjicientur vobis. Petite cælestia, et terrena adjicientur*"».

11) «*В чем Я найду вас, в том и буду судить*» . Процитировано Иустином Мучеником («Диалог с Трифоном», гл. 47) и Климентом Александрийским («Какой богач спасется?», § 40). Несколько иначе у Нила: «Каким я тебя найду, так и буду тебя судить, говорит Господь». Параллельные отрывки — Иез. 7:3,8; 18:30; 24:14; 33:20 — не объясняют это высказывание в полной мере. Возможно, оно взято из апокрифического евангелия. См. Хофман, p. 323.

12) «*Кто близок ко Мне, тот близок к огню: кто далек от Меня, далек от царства*» . Цитируют Ориген («Толкование Иеремии», III) и Дидим Александрийский (толкование Пс. 87:9). См. Лк. 12:49. У Игнатия («Посл. к смирнянам») есть похожее высказывание, но не в виде цитаты: «Кто подле меча — подле Бога» (ἐγγὺς μαχαίρας ἐγγὺς θεοῦ).

13) «*Если вы не исполнили малое, кто даст вам великое? Ибо Я говорю вам, тот, кто верен в самом малом, верен также и в большом*» . Из проповеди Псевдо-Климента Римского (гл. 8). См. Лк. 16:10-12 и Мф. 25:21,23. Ириней (II. 34, 3) цитирует похожий отрывок, вероятно, по памяти: «*Si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit nobis?*»

14) «*Храните плоть чистой, а печать [вероятно, крещение] незапятнанной, чтобы нам (вам) унаследовать жизнь вечную*» . Из Псевдо-Климента, гл. 8. Но, поскольку это предложение соединено с предыдущим при помощи фразы ἄρα οὖν τοῦτο λέγει, оно, видимо, представляет собой лишь пояснение («Он имеет в виду»), а не отдельную цитату. См. Lightfoot, *St. Clement of Rome*, pp. 200-201, и его же *Appendix containing the newly recovered Portions*, p. 384. Что касается смысла фразы, ср. 2 Тим. 2:19; Рим. 4:11; Еф. 1:13; 4:30.

15) Господь наш, когда Саломея спросила о времени пришествия Его царства и исполнения того, о чем Он говорил, ответил: «*Когда вы сумеете попрать ногами шелуху стыда, когда двое станут одним, мужчина сольется с женщиной, и не будет ни мужчин, ни женщин*» . Приведено у Климента Александрийского как цитата из «Евангелия египтян» («Строматы», III. 13, § 92) и в проповеди Псевдо-Климента Римского (гл. 12). См. Мф. 22:30; Гал. 3:28; 1 Кор. 7:29. Это высказывание имеет мистический оттенок, чуждый подлинным евангелиям, но отвечающий вкусам гностиков.

16) «*За тех, кто болен, Я был болен, и за тех, кто алчет, Я алкал, и за тех, кто жаждет, Я жаждал*». Процитировано Оригеном («Толкование Матфея», xiii. 2). См. Мф. 25:35-36; 1 Кор. 9:20-22.

17) «*Никогда не веселитесь, разве что увидите брата своего [пребывающим] в любви*» . Цитата из «Евангелия евреев», приведенная у Иеронима («Толкование Послания к ефесянам», ст. 3).

18) «*Возьмите, осяжите Меня и посмотрите, что Я не дух бестелесный*» . Процитировано Игнатием («Посл. к смирнянам», гл. 3) и Иеронимом, который взял эту цитату из «Евангелия назореев» («О знаменитых мужах», илл. 16). Эти слова были якобы сказаны Петру и апостолам после воскресения. См. Лк. 24:39; Ин. 20:27.

19) «*Должно прийти добру, но блажен тот, через кого оно приходит; подобным же образом должно прийти злу, но горе тому, через кого оно приходит*» («Проповеди Климента», xii. 29). Относительно второй части высказывания ср. Мф. 18:7; Лк. 17:1.

20) «*Таинства Мои есть достояние Мое и чад дома Моего*» . Климент Александрийский («Строматы», V. 10, § 64), «Проповеди Климента» (xix. 20) и Александр Александрийский («Посл. к Алекс.», гл. 5, где эти слова приписываются Отцу). См. Ис. 24:16 (Септ.); Мф. 13:11; Мк. 4:11.

21) «*Если вы не возвысите свое низкое и не выправите свое кривое, не войдете в Мое Царство*» . Приведено в «Деяниях Филиппа» (Tischendorf, *Acta Apost. Apocr.*, p. 90), процитировано Эвальдом (*Gesch. Christus'*, p. 288), который называет эти слова слабым отзвуком более известных высказываний.

22) «*Я Сам сделаю выбор. Превосходны те, кого Мой Отец Небесный дал Мне*» . Евсевий (*Theophan.* iv. 13), цитата из еврейского Евангелия.

23) «Господь учил о тех временах и говорил: "*Придут дни, когда будут расти виноградные деревья, и на каждом будет по десяти тысяч лоз, на каждой лозе по десять тысяч веток, на каждой ветке по десять тысяч прутьев, на каждом пруте по десять тысяч кистей, и на каждой кисти по десять тысяч ягодин, и каждая выжатая ягодина даст по двадцать пять мер вина . И когда кто-либо из святых возьмется за кисть, то другая возопиет: я лучше, через меня благослови Господа! Подобным образом и зерно пшеничное родит десять тысяч колосьев, и каждый колос будет иметь по десять тысяч зерен, и каждое зерно даст по десять фунтов чистой муки; и прочие плодовые деревья, семена и травы будут производить в соответственной сему мере, и все животные, пользуясь пищей, получаемой от земли, будут мирны и согласны между собою и в совершенной покорности людям*"». К этому описанию Папий добавляет: «Это для верующих достойно веры. Когда же Иуда предатель не поверил сему и спросил, каким образом сотворится Господом такое изобилие произрастений, то Господь сказал: "*Это увидят те, которые достигнут тех (времен)*" ». Высказывание приводит «простодушный» Папий (цит. Ириней, «Против ересей», V. 33, 3). См. Ис. 11:6-9.

Это весьма образное описание тысячелетнего царства. Уэсткотт полагает, что оно основано на подлинных словах Господа, я же думаю, что оно имеет мифическую природу и заимствовано из Апокалипсиса Варуха, в котором есть сходный отрывок (впервые опубликован в *Monumenta Sacra et Profana opera Collegii Doctorum Bibliothecæ Ambrosianæ*. Tom. I. Fasc. II. Mediol. 1866, p. 80, а затем в *Libri Apocryphi Veteris Test.*, ed. Fritzsche. Lips. 1871, p. 666): «*Etiam terra dabit fructus suos unum in decem millia, et in vite una erunt mille palmites, et unus palmes faciet mille botros, et botrus unus faciet mille acinos, et unus acinus faciet corum vini. Et qui esurierunt jucundabuntur, iterum autem videbunt prodigia quotidie... Et erit in illo tempore, descendet iterum desuper thesaurus manna, et comedent ex eo in istis annis*».

Уэсткотт цитирует еще одиннадцать апокрифических высказываний, которые представляют собой лишь вольный пересказ или искажение подлинных слов Христа, а потому могут быть опущены. Николсон собрал возможные или вероятные фрагменты «Евангелия евреев», которые более или менее соответствуют различным отрывкам канонических евангелий.

Магометанское предание сохранило в Коране и других писаниях несколько поразительных высказываний Христа, которые собрал Хофман (цит. соч., с. 327-329). Вот лучшее из них:

«Иисус, Сын Марии, сказал: "*Тот, кто жаждет быть богатым, подобен человеку, пьющему морскую воду: чем больше он пьет, тем больше жаждет, и не отрывается от питья, пока не погибнет*"».

II. Внешний облик Иисуса. Ни один из евангелистов, даже любимый ученик и близкий друг Иисуса, не дает нам и намека на то, какими были Его лицо, телосложение, голос или манеры, что Он ел, во что одевался, как протекала Его повседневная жизнь. В этом отношении они, возможно, поступили мудро, не оставив места для наших инстинктивных предпочтений. Его, Спасителя всех

людей и совершенный пример для всех, не следует отождествлять с характерными чертами какой-то одной расы или национальности или с каким-то стандартом красоты. Нам следует прилепляться ко Христу в духе и славе, а не ко Христу во плоти. Так полагал апостол Павел (2 Кор. 5:16; ср. 1 Пет. 1:8). Он невидим, но любим больше, чем какое-либо человеческое существо.

Несомненно, одежда и внешний облик Иисуса соответствовали обычаям того времени и Его народа, и Он избегал всяческого показного блеска. Вероятно, Он ходил незамеченным среди шумных толп. Но более внимательный наблюдатель увидел бы Его духовную красоту и внушающее благоговейный страх величие в Его поведении и манере держаться. Это объясняет, почему ученики с такой готовностью оставили все и последовали за Ним с безграничным почтением и преданностью. Он не был похож на грешника. Он был более чем похож на святого. В его глазах и манере держаться отражались безоблачный покой и небесная чистота безгрешной души, находящейся в благословенной гармонии с Богом. Его присутствие вызывало в людях уважение, уверенность и привязанность.

За отсутствием достоверного изображения христианское искусство с его безудержным стремлением воплотить в зримой форме прекраснейшего из сынов человеческих было вынуждено следовать собственным несовершенным представлениям об идеальной красоте. Гонимая церковь первых трех столетий с неприязнью относилась к изображениям Христа — в которых слишком буквально понималось пророческое описание страдающего Мессии в 21-м псалме и в 53-й главе Исаии, а уничижение (но не возвышение) Христа ассоциировалось с идеей невзрачности. Победившая церковь после Константина, отталкиваясь от мессианского образа из 44-го псалма и Песни песней Соломона, видела Того же Господа в небесной славе: Он «прекраснее сынов человеческих» и «Он красив во всем». Но разница была не столь велика, как иногда об этом говорят. Ибо даже доникейские отцы (в особенности Климент Александрийский) не только отчетливо видели разницу между первым явлением Христа в унижении и смирении и вторым Его явлением в славе и величии, но и никоим образом не отрицали, что даже во дни плоти Своей Спаситель обладал высокой духовной красотой, «славой Единородного от Отца, полного благодати и истины», которая сияла сквозь завесу Его человеческой природы, а временами, как это было на горе Преображения, предвосхищала Его будущую славу. «Несомненно, — говорит Иероним, — Его глаза сверкали бликами огня и звездным светом, а величие Божества сияло на Его лице».

Самые ранние изображения Христа, в катакомбах, носят чисто символический характер. Он изображен в виде Агнца, Доброго Пастыря, Рыбы. Последний символ происходит от греческого слова *Ichthys*, составленного из первых букв слов Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ, то есть «Иисус Христос, Божий Сын, Спаситель». Настоящие изображения Христа в ранней церкви были бы соблазном для христиан-иудеев, а также искушением для обращенных из язычников.

Первое формальное описание внешнего облика Христа, хотя его подлинность сомнительна, а составлено оно было никак не ранее IV века, оказало большое влияние на Его изображения. Автором этого описания считается язычник Публий Лентул, якобы современник Пилата и «президент народа иерусалимского» (официально такого титула не существовало), написавший на латыни апокрифическое письмо римскому сенату, — последнее было впервые найдено в рукописи трудов Ансельма Кентерберийского и опубликовано с небольшими различиями Фабрицием, Карпцовым, Габлером и др. Вот как оно выглядит:

«В это время появился Человек, Который жив и по сей день, Человек, наделенный великой силой. Люди называют Его великим пророком; Его собственные ученики называют Его Сыном Божьим. Его имя Иисус Христос. Он возвращает умерших к жизни и исцеляет больных от всевозможных заболеваний. Это человек благородного и пропорционального телосложения, Его лицо исполнено доброты, но также и твердости, так что видящие Его одновременно испытывают к Нему любовь и страх. Волосы у Него цвета виноградной лозы и золотистые у корней; они прямые и не блестят, но ниже ушей завиваются и лоснятся, а посередине расчесаны на две стороны по обычаю назореев [назарян?]. Лоб Его ровный и гладкий, на лице нет ни морщин, ни изъянов, и оно сияет нежным румянцем. Выражение лица свидетельствует об искренности и доброте. В форме носа и рта нет ни малейшей неправильности. У Него густая борода того же орехового цвета, что и волосы, недлинная, но раздвоенная. Его глаза голубого цвета и очень ясные. Обличая или укоряя кого-то, Он грозен; увещевая или наставляя кого-то, Он кроток и дружелюбен. Никогда не видели, чтобы Он смеялся, но часто замечали, что Он плачет (*numquam visus est ridere, flere autem sæpe*). Его фигура высока и стройна, руки и ноги прекрасны и прямы. Говорит Он неторопливо и серьезно, к болтливости не склонен. Красотой Он превосходит детей человеческих».

Еще одно описание есть в трудах греческого богослова Иоанна Дамаскина, жившего в VIII веке (*Epist. ad Theoph. Imp. de venerandis Imag.*, подделка), а третье, сходное с ним, — в «Церковной истории» Никифора (I. 40), составленной в XIV веке. В этих описаниях говорится, что Христос был похож на Свою Мать, что Его осанка была величественной, но Он слегка сутулился, у Него были красивые глаза, светлые, длинные и вьющиеся волосы, бледное, оливкового цвета лицо, длинные пальцы, а Его глаза лучились благородством, мудростью и терпением.

На основании этих описаний и легенд об Авгаре и Веронике возникло множество изображений Христа, которые можно разделить на две группы: изображения *Salvator*, на которых Он выглядит безмятежным и исполненным достоинства, без малейшего следа печали, и изображения *Ecce Homo*, представляющие Его страдающим Спасителем в терновом венце. Величайшие художники и скульпторы без остатка вкладывали свой гений в изображения Христа, но краски, резец и перо способны лишь в ничтожной степени отразить красоту и славу Его, Сына Божьего и Сына Человеческого.

Один из современных биографов Христа, д-р Зепп (католик, *Das Leben Jesu Christi*, 1865, vol. VI. 312 sqq.), отстаивает истинность легенды о св. Веронике из Иродовой семьи и подлинность изображения страдающего Спасителя в терновом венце, которое Он запечатлел на ее роскошном покрывале. Зепп отбрасывает филологическое толкование данной истории на основании словосочетания «истинный образ» (*vera* εἰκών = Вероника) и полагает, что это имя происходит от φερενίκη (Вереника), «Победоносная». Но еп. Гефеле (ст. «Christusbilder» в католическом справочнике Wetzer, Welte, *Kirchen-Lexikon*, II. 519-524), как и Гримм, отождествляет Веронику с Вереникой, якобы поставившей в Кесарии Филипповой статую Христа (Евсевий, VII. 18), и считает легенду о Веронике всего лишь латинским вариантом легенды об Авгаре, которая существует в Греческой церкви. Д-р Хазе (*Leben Jesu*, p. 79) приписывает Христу мужественную красоту, крепкое здоровье и тонкие, но не слишком выразительные черты лица. Он ссылается на Ин. 20:14 и Лк. 24:16, где говорится, что друзья не узнали Его, но эти отрывки описывают лишь таинственные явления воскресшего Господа. Ренан («Жизнь Иисуса», гл. XXIV, с. 403) в легкомысленном стиле романиста описывает Христа как *doux Galiléen*, спокойного и обладающего чувством собственного достоинства, как *beau jeune homme*, производившего огромное впечатление на женщин, в особенности на Марию из Магдалы; даже гордая римская дама, жена Понтия Пилата, мельком увидевшая Его в окно (?), была очарована, видела Его ночью во сне и устрашилась мысли о Его смерти. Д-р Кейм (I. 463), исходя из описания Христа в синоптических евангелиях, делает вывод, что Он не был поразительно красив, но, безусловно, был благороден, привлекателен, мужествен, здоров и энергичен, выглядел как пророк, вызывал к Себе уважение, а мужчины, женщины, дети, больные и нищие чувствовали себя счастливыми в Его присутствии. Каноник Фаррар (I. 150) разделяет точку зрения Иеронима и Августина и говорит, что Его лицо было исполнено величия и нежности, оно

...светилось изнутри
Неизъяснимой красотою скорби,
И скорбь приумножала красоту.

Относительно художественных изображений Христа см. J. B. Carpzov: *De oris et corporis J. Christi forma Pseudo-Lentuli, J. Damasceni et Nicephori prosopographiæ.* Helmst. 1777. P. E. Jablonski: *De origine imaginum Christi Domini.* Lugd. Batav. 1804. W. Grimm: *Die Sage vom Ursprung der Christusbilder.* Berlin, 1843. Dr. Legis Glückselig: *Christus-Archäologie; Das Buch von Jesus Christus und seinem wahren Ebenbilde.* Prag. 1863. 4to. Mrs. Jameson and Lady Eastlake: *The History of our Lord as exemplified in Works of Art* (with illustrations). Lond. 2d ed. 1865, 2 vols. Cowper: *Apocr. Gospels.* Lond. 1867, pp. 217-226. Hase: *Leben Jesu*, pp. 76-80 (5th ed.). Keim: *Gesch. Jesu von Naz.* I. 459-464. Farrar: *Life of Christ.* Lond. 1874, I. 148-150, 312-313; II. 464.

III. Свидетельство Иосифа Флавия об Иоанне Крестителе. «Иуд. древности», xviii, гл. 5, § 2. Какие бы мнения ни существовали по поводу более известного отрывка о Христе, рассмотренного в § 14 (с. 70), рассказ об Иоанне, несомненно, подлинный, и многие ученые признают его таковым. Он полностью и независимо подтверждает сказанное в евангелиях о служении и кончине Иоанна и косвенно свидетельствует об историчности евангельского повествования о Христе, для Которого Иоанн всего лишь приготовил путь. «Некоторые иудеи, впрочем, видели в уничтожении войска Ирода вполне справедливое наказание со стороны Господа Бога за убиение Иоанна. Ирод умертвил этого праведного человека (ἀγαθὸν ἄνδρα), который убеждал иудеев вести добродетельный образ жизни, быть справедливыми друг к другу, питать благочестивое чувство к Предвечному и собираться для омовения. При таких условиях (учил Иоанн) омовение [водой] будет угодно Господу Богу, так как они будут прибегать к этому средству не [только] для удаления [искупления] различных грехов, но для освящения своего тела, тем более что души их заранее уже успеют очиститься. Так как [многие] люди стекались к проповеднику, учение которого возвышало [услаждало] их души, Ирод стал опасаться, как бы огромное влияние Иоанна на толпу (которая, казалось, готова была выполнить его любое желание) не привело к каким-либо осложнениям. Поэтому правитель предпочел предупредить возможное развитие событий, схватив Иоанна и казнив его. По приказу Ирода Иоанн был в оковах послан в Махерон, вышеуказанную крепость, и там казнен. Иудеи же были убеждены, что войско Ирода погибло в наказание за то, что Ирод погубил Иоанна».

IV. Свидетельство Мары о Христе, 74 г. по Р. Х. Это вышеупомянутое (§ 14, с. 72) внебиблейское сообщение о Христе, ставшее известным в 1865 г., звучит так:

«Что нам сказать, когда мудрых силой влекут руки тиранов, а их мудрость злословием лишают свободы, когда их разоряют за [высокий] ум, не давая им [возможности] оправдаться? [Они не всегда заслуживают жалости.] Ибо какую выгоду получили афиняне, предавшие смерти Сократа и в наказание за то получившие голод и мор? Или жители Самоса, которые сожгли Пифагора, и их страна в одночасье была полностью засыпана песком? Или евреи, убившие своего Мудрого Царя, у которых с тех пор было отнято царство? Ибо справедливостью Бог воздал за мудрость [всем] троим. Ибо афиняне умерли от голода; а жителей Самоса покрыло море, и никому не было спасения; а евреи, уничтоженные и лишенные своего царства, рассеялись по всем странам. [Нет], Сократ *не* умер благодаря Платону; не умер и Пифагор благодаря статуе Геры; не умер и Мудрый Царь благодаря установленным Им новым законам».

Мы ничего не знаем о национальности Мары и его общественном положении. Д-р Пэйн Смит предполагает, что он был персом. Он писал из тюрьмы и хотел умереть «неважно, какой смертью». В начале своего письма Мара говорит: «Вот поэтому я написал тебе свидетельство о том, что я обнаружил в мире путем внимательного наблюдения. Ибо я внимательно наблюдал за жизнью людей. Я иду по пути познания и, изучая греческую философию, я узнал все это, хотя мои знания и потерпели крушение, когда произошло рождение жизни». Под «рождением жизни» он, возможно, имел в виду пришествие в мир христианства или свое собственное обращение. Но никакого иного указания на то, что Мара был христианином, нет. Совет, который он дает сыну, сводится лишь к тому, чтобы «посвятить себя мудрости, источнику всего доброго, непреходящему сокровищу».

§ 19. *Воскресение Христа*

О воскресении Христа из мертвых сообщают четыре евангелия, о нем говорится в посланиях, в него верит весь христианский мир, и каждый «день Господень» воскресение Господа празднуют как исторический факт, как чудо, ставшее венцом и божественным итогом всего Его служения, как основание всех надежд верующих, как залог их собственного будущего воскресения. В Новом Завете оно изображено деянием Всемогущего Отца, воскресившего Сына из мертвых,[211] и деянием Самого Христа, имевшего власть отдать жизнь и опять принять ее.[212] Вознесение было достойным завершением воскресения: вновь обретенная жизнь нашего Господа, Который есть «воскресение и жизнь», не могла закончиться еще одной смертью на земле, но должна была продолжиться в вечной славе на небесах. Поэтому апостол Павел и говорит: «Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти. Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога».[213]

Фундаментом Христианской Церкви является воскресение ее Основателя. Без этого события Церковь никогда бы не появилась на свет, а если бы и родилась, то умерла бы вскоре после рождения. Чудо воскресения и существование христианства так тесно связаны, что крах одного означает неизбежное крушение другого. Если Христос воскрес из мертвых, то и все остальные Его чудеса не подлежат сомнению, а наша вера несокрушима; если же Он не воскрес, то Он умер напрасно и наша вера тщетна. Только благодаря воскресению Его смерть даровала нам искупление, оправдание и спасение; без воскресения Его смерть означала бы крушение всех наших надежд; мы по-прежнему не имели бы искупления и находились бы под властью грехов. Евангелие мертвого Спасителя было бы нелепо-

[211] Деян. 2:24,32; Рим. 6:4; 10:9; 1 Кор. 15:15; Еф. 1:20; 1 Пет. 1:21.

[212] Ин. 2:19; 10:17-18. Подобным же образом, первое пришествие Господа изображено и Его собственным добровольным деянием, и поручением Отца, Ин. 8:42.

[213] Рим. 6:9-10. Неандер (*Leben Jesu*, pp. 596-597, 6th German ed.) высказывает несколько замечательных соображений по поводу этой неразрывной связи между воскресением и вознесением и говорит, что вознесение осталось бы сверхъестественным фактом, даже если бы Лука не написал о нем ни слова. Временное воскресение, за которым последовала бы еще одна смерть, никогда не стало бы основанием Церкви.

стью и жалким заблуждением. Так рассуждает апостол Павел, и его логика неопровержима.[214]

Таким образом, воскресение Христа — это вопрос, который определяет истинность или ложность христианской религии. Это либо величайшее чудо, либо величайшее заблуждение в истории.[215]

Христос предсказал и Свое распятие, и Свое воскресение, но первое было камнем преткновения для Его учеников, а последнее — тайной, которую они не смогли понять до тех пор, пока все не произошло.[216] Они, без сомнения, ожидали, что Иисус вскоре установит на земле Свое мессианское царство. Именно этим объясняется их полное разочарование и глубокое уныние после распятия. В результате предательства товарища, торжества священнической иерархии, непостоянства народа, смерти и погребения их возлюбленного Учителя они за считанные часы утратили свои мессианские надежды и оказались под градом оскорблений и насмешек со стороны врагов. Два дня они провели в страхе, на грани отчаяния. Но на третий день в учениках произошла полная перемена: уныние сменилось надеждой, робость — отвагой, сомнения — верой. Они с риском для жизни начали проповедовать Евангелие воскресения перед лицом неверующего мира. Эта перемена коснулась не одного-двух, а всех учеников; она не была следствием легковерия, но произошла вопреки сомнениям и колебаниям;[217] она была не поверхностной и кратковременной, но радикальной и окончательной; она повлияла не только на судьбу апостолов, но и на всю мировую историю. Перемена затронула даже главного гонителя христиан, Савла из Тарса, и он, один из самых светлых и мощных умов своего времени, сделался преданным и верным поборником Евангелия и оставался им до часа своей мученической смерти.

Этот факт очевиден для каждого, кто читает завершающие главы евангелий, и его открыто признают даже самые отъявленные скептики.[218]

---

[214] 1 Кор. 15:13-19; ср. Рим. 4:25, где Павел говорит о неразрывной связи смерти и воскресения Христа как о итоге и сущности Евангелия.

[215] Эвальд высказывает поразительное замечание (VI. 90) о том, что воскресение — это «кульминация всех мыслимых чудесных событий от начала истории до ее завершения».

[216] Мф. 16:21-23; 17:9,22-23; 20:17-20; Мк. 8:31; 9:9-10,31-32 («они не разумели сих слов, а спросить Его боялись»); Лк. 9:22,44,45; 18:31-34; 24:6-8; Ин. 2:21-22; 3:14; 8:28; 10:17-18; 12:32.

[217] Преданные женщины отправились к гробнице в первую христианскую субботу не для того, чтобы убедиться, что она пуста, но чтобы умастить тело благовониями и обеспечить ему долгую сохранность, Мк. 16:1; Лк. 23:56; и когда женщины рассказали одиннадцати об увиденном, их слова показались ученикам «пустыми», «и не поверили им», Лк. 24:11. См. Мф. 28:17 («иные усумнились»); Мк. 16:8 («боялись»); Ин. 20:25.

[218] Д-р Баур кратко описывает этот контраст: «*Zwischen dem Tod [Jesu] und seiner Auferstehung liegt ein so tiefes undurchdringliches Dunkel, dass man nach so gewaltsam zerrissenem und so wundervoll wiederhergestelltem Zusammenhange sich gleichsam auf einem neuen Schauplatz der Geschichte sieht*». См. замечания, которые он высказывает в конце этого раздела. Д-р Эвальд с присущей ему убедительностью подробно описывает подавленность и внезапную экзальтацию учеников (vol. vi, 54 sqq.). Я также процитирую описание, которое дает Ренан в начале первой главы своего труда «Апостолы»: «*Jésus, quoique parlant sans cesse de résurrection, de nouvelle vie, n'avait jamais dit bien clairement qu'il ressusciterait en sa chair. Les disciples, dans les premières heures qui suivirent sa mort, n'avaient á cet égard aucune espérance arrêtée. Les sentiments dont ils nous font la naïve confidence supposent même qu'ils croyaient tout fini. Ils pleurent et enterrent leur ami, sinon comme un mort vulgaire, du moins comme une personne dont la perte est irréparable* (Marc 16:10; Luc 24:17,21); *ils sont tristes et abattus; l'espoir qu'ils avaient eu de le voir réaliser le salut d'Israël est convaincu de vanité; on dirait des hommes qui ont perdu une grande et chère illusion. Mais l'enthousiasme et l'amour ne connaissent par les situations sans issue. Ils se jouent de l'impossible, et plutôt que d'abdiquer l'espérance, ils font violence á toute*

Но перед нами встает вопрос: можно ли объяснить этот внутренний переворот в жизни учеников, оказавший огромное влияние на судьбы человечества, не связывая его с внешним переворотом, произошедшим в истории Христа; иными словами, была ли вера в воскресшего Христа, о которой открыто говорили ученики, истинной и непритворной, не была ли она лицемерной ложью или искренним самообманом.

Существует четыре теории, которые неоднократно подвергались критическому анализу и упорно отстаивались своими сторонниками с блестящей эрудицией и всевозможной изобретательностью. Исторические загадки не похожи на математические задачи. Никакие доводы в пользу воскресения не произведут впечатления на критиков, изначально согласных с философским предположением о невозможности чудес, и уж тем более на тех, кто отрицает не только воскресение тела, но и бессмертие души. Но факты — упрямая вещь, и если удастся доказать, что некая критически важная гипотеза невозможна и неразумна с точки зрения психологии и истории, то философия, положенная в основание этой гипотезы, будет перечеркнута. Задача историка — не воссоздавать историю на основе предвзятых мнений и не подгонять ее под собственные предпочтения, а восстанавливать историю на основе самых достоверных фактов и позволить ей самой говорить за себя.

1. Историческая точка зрения, изложенная в евангелиях и разделяемая всеми конфессиями и сектами христианской церкви. Воскресение Христа было реальным, хотя и чудесным событием, оно вполне соответствовало Его личности и предшествующей жизни и было исполнением Его собственного пророчества. В этот момент мертвое тело Иисуса вновь ожило благодаря возвращению Его души из духовного мира, а тело и душа Иисуса восстали из гроба к новой жизни, и на протяжении краткого времени — сорока дней — Он неоднократно являлся верующим, а потом вошел в славу, вознесшись на небеса. Целью этих явлений было не только убедить апостолов в реальности воскресения, но и сделать их свидетелями воскресения и вестниками спасения для всего мира.[219]

Истина вынуждает нас признать, что примирить между собой повествования евангелистов, создать непротиворечивое представление о природе тела, в котором воскрес Христос, как бы зависший между небом и землей и в течение сорока дней пребывавший то в естественном, то в сверхъестественном состоянии, — тела из крови и плоти, в котором были раны от гвоздей, но в то же время достаточно духовного, чтобы проходить сквозь закрытые двери и видимо вознестись на небеса, — весьма трудно. Но эти трудности не столь велики, как проблемы, которые породило бы отрицание реальности воскресения. Первые можно до известной степени разрешить, последние нельзя. Нам неизвестны все подробности и обстоятельства, которые позволили бы четко проследить очередность событий.

---

réalité», и т. д. {«Иисус, хоть и без конца говорил о воскресении, о новой жизни, ни разу ясно не сказал, что воскреснет во плоти. Ученики начиная с первых часов после Его смерти не имели на этот счет никаких ожиданий. Их наивные выражения чувств показывают даже, что они считали, будто все пропало. Они плачут и хоронят своего друга, если не как обычного покойника, то по крайней мере как человека, утраченного ими навсегда (Мк. 16:10; Лк. 24:17,21); они печальны и подавлены; надежды на возрождение Израиля оказались тщетными; мы сказали бы, что это люди, распрощавшиеся с великой и дорогой иллюзией. Но энтузиазм и любовь не знают безвыходных ситуаций. Они надеются на невозможное и, вместо того чтобы оставить надежду, пренебрегают всякой реальностью»}.

[219] Мф. 28:18-20; Мк. 16:15-16; Лк. 24:46-48; Ин. 20:21-23; Деян. 1:8.

Но посреди всех разногласий непреложность великого стержневого факта самого воскресения и его основополагающих обстоятельств «еще более выделяется».[220] Несомненно, сорок дней после воскресения — самый загадочный период в жизни Христа, который выходит за рамки всякого обычного христианского опыта. Явления Христа немного похожи на ветхозаветные теофании, которые ниспосылались лишь нескольким верующим, но для всеобщего блага. Во всяком случае, факт воскресения — единственный ключ к решению психологической загадки внезапной, полной и необратимой перемены в умах и поступках учеников; это необходимое звено в цепочке, соединяющей их жизнь до и после смерти Христа. Их вера в воскресение была слишком явной, слишком сильной, слишком непоколебимой, слишком плодотворной, чтобы ее можно было объяснить как-либо иначе. Ученики показали, насколько сильна и отважна была их вера, когда вскоре вернулись в Иерусалим, самое опасное место, и там, под самым носом у враждебного синедриона, создали церковь-мать всего христианского мира.

2. Теория мошенничества. Апостолы выкрали и спрятали тело Иисуса и обманули весь мир.[221]

---

[220] Так говорит Майер, один из самых беспристрастных и одновременно самых осторожных экзегетов (*Com. on John*, 5th Germ. ed., p. 643). Я добавлю к этому наблюдения каноника Фаррара (*Life of Christ*, vol. II. 432): «*Lacunæ* {пропуски}, сокращения, разночтения, фактические различия, субъективность рассказчиков, находившихся под влиянием духовных откровений, говорят о том, что итог всех попыток согласовать евангельские истории в лучшем случае сомнителен. Исторический факт воскресения столь же хорошо подтверждается обстоятельствами того и более позднего времени, как и любое другое событие в истории, и наша вера в него покоится на слишком глубоком, слишком обширном, слишком духовном, слишком вечном основании, чтобы ее могли поколебать несоответствия, о которых мы можем сказать только то, что они не обязательно представляют собой противоречия — просто истинные их объяснения уже утрачены. Именно поэтому «десять противоречий», о которых говорилось со дней Цельса, никогда не смогут поколебать веру христианского мира. События, изложенные в евангельских историях, выглядят именно так, как должны выглядеть события, описываемые разными свидетелями, с учетом того, что первое время они сохранялись лишь в устном предании и были записаны 1 800 лет назад, в период, когда о *точности в описании незначительных деталей*, в отличие от совершенной правдивости, заботились мало. Апостол Павел, который явно не был ни слабоумным, ни легковерным энтузиастом, подтверждает реальность явления Христа, а также тот факт, что видение, в результате которого обратился он сам, было дано ему, «как некоему извергу» в семье апостолов (1 Кор. 15:4-8), по прошествии долгого времени. Если истории о явлении Христа ученикам *вымышлены*, почему же они описаны так строго и просто, без малейшего оттенка религиозной пристрастности? Если эти явления были чисто *субъективным* переживанием, как объяснить их внезапное, стремительное и полное прекращение? Как изящно выразился Ланге, великая фуга первых пасхальных вестей дошла до нас отнюдь не в виде «монотонного хорала», и незрелая многословная критика просто не в состоянии понять единство и гармонию, которыми вдохновлена каждая вибрация этих восторженных и многочисленных голосов (vol. V. 61). Профессор Уэсткотт с присущими ему глубиной и мудростью указывает на то, что повествования четырех евангелистов составлялись с разными целями. Апостол Матфей обращает внимание главным образом на величие и славу воскресения; апостол Марк, как в оригинальном тексте, так и в добавлении (Мк. 16:9-20), настаивает на истинности описываемых событий; апостол Лука описывает воскресение как *духовную необходимость*; апостол Иоанн видит в нем *проверку правоты утверждений Христа о Себе* (*Introd.* 310-315)».

[221] Эта теория была придумана иудейскими священниками, которые распяли Господа и знали, что случилось на самом деле, Мф. 27:62-66; 28:12-15. Эту заведомую ложь, как и многие другие выдумки, подхватили и стали пересказывать легковерные скептики — сначала озлобленные иудеи во времена Иустина Мученика, потом Цельс, услышавший ее от них, но колебавшийся между теорией мошенничества и теорией галлюцинации. Затем она была возрождена в XVIII веке Реймаром в «Вольфенбюттельских фрагментах». Сальвадор, французский еврей, вновь возродил эту теорию и слегка изменил ее,

Опровержение этой мерзкой лжи сокрыто в ней самой: если римские солдаты, которые по просьбе священников и фарисеев сторожили гробницу, заснули, они не могли видеть воров и никогда не сообщили бы о своем воинском преступлении; если же они или хотя бы некоторые из них бодрствовали, то предотвратили бы кражу. Что же касается учеников, они в тот момент совсем пали духом, были слишком напуганы, чтобы отважиться на столь дерзкий поступок, и слишком честны, чтобы обмануть весь мир. Наконец, ими же самими придуманная ложь не придала бы ученикам мужества и силы духа, которые были им нужны, чтобы с риском для жизни проповедовать воскресение. Вся эта теория — отвратительный абсурд, оскорбляющий здравый смысл и честь человечества.

3. Теория обморока. Иисус не умер, но лишь истощил Свои жизненные силы, которые вновь вернулись к Нему благодаря нежной заботе друзей и учеников или (как некоторые ошибочно полагают) благодаря Его собственным медицинским навыкам; вскоре после этого Он тихо умер Своей смертью.[222]

Иосиф Флавий, Валерий Максим и многие светила психологии и медицины искали и приводили в качестве доказательств примеры таких мнимых «воскресений» из состояния транса или асфиксии, особенно на третий день, который считается критической границей между жизнью и необратимыми разрушениями.

Однако помимо непреодолимых физиологических проблем — многочисленных ран и истечения крови из сердца, пробитого копьем римского солдата, — эта теория совершенно не способна объяснить нравственные последствия воскресения. Недолгий остаток жизни искалеченного Иисуса, нуждавшегося в медицинской помощи, Его естественная смерть и окончательное погребение, лишенное даже ореола мученической славы, которым было окружено распятие, не только не возродили бы в учениках веру, но, в конечном итоге, лишь усугубили бы их уныние и привели бы их в полное отчаяние.[223]

предположив (Hase, *Geschichte Jesu*, p. 132), что Иисус был действительно казнен, но спасен женой Понтия Пилата при помощи Иосифа Аримафейского или каких-то женщин из Галилеи, а затем Он скрывался в общине ессеев и тайно посетил нескольких Своих учеников (см. его *Jésus Christ et sa doctrine*, Par. 1838). Штраус вначале отстаивал гипотезу о галлюцинации, но на закате жизни, променяв идеализм и пантеизм на материализм и атеизм, он, похоже, вновь ухватился за недостойную теорию мошенничества, поскольку в своей работе *Old and New Faith* (1873) не постыдился назвать воскресение Христа «всемирно-историческим *надувательством*». Истина или ложь: третьего не дано.

[222] *Scheintod-Hypothese* (как называют ее немцы) талантливо отстаивал Паулус из Гейдельберга (1800), а Гфрёрер (1838), впоследствии ставший католическим монахом, внес в нее некоторые изменения. Мы с огорчением относим к числу сторонников этой теории и д-ра Хазе (*Gesch. Jesu*, 1876, p. 601), который, тем не менее, был вынужден сослаться на некое «особое провидение», чтобы увязать теорию обморока со своими прежними доводами в защиту чуда воскресения, когда он справедливо утверждал (*Leben Jesu*, p. 269, 5th ed. 1865): «*Sonach ruht die Wahrheit der Auferstehung unerschütterlich auf dem Zeugnisse, ja auf dem Dasein der apostolischen Kirche*».

[223] Д-р Штраус (во втором варианте своей работы *Leben Jesu*, 1864, p. 298) сокрушительно и окончательно опровергает теорию обморока такими словами: «*Ein halbtodt aus dem Grabe Hervorgekrochener, siech Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger, und am Ende doch dem Leiden Erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Sieqers über Tod und Grab, des Lebensfürsten machen, der ihrem spätern Auftreten zu Grunde lag. Ein solches Wiederaufleben hätte den Eindruck, den er im Leben und Tode auf sie gemacht hatte, nur schwächen, denselben höchstens elegisch ausklingen lassen, unmöglich aber ihre Trauer in Beigeisterung verwandeln, ihre Verehrung zur Anbetung steigern können*». Д-р Хазе (p. 603) несправедливо называет эти рассуждения, обличающие абсурдность его собственных взглядов, «*Straussische Tendenzmalerei*». Еще более эффектное опровержение теории обморока предложил д-р Кейм: (*Leben Jesu v. Naz.* III. 576): «*Und dann das Unmöglichste: der arme, schwache,*

4. Теория галлюцинации. Воскресение Христа имело место лишь в воображении Его друзей, которые приняли субъективное видение или сон за реальное событие и, таким образом, обрели смелость проповедовать веру в воскресение перед лицом смертельной опасности. Их желание породило веру, вера породила факт, и она же, однажды родившись, со всей силой религиозного поветрия начала распространяться от одного человека к другому, по городам и селениям. Христианское сообщество своей горячей любовью ко Христу дало жизнь этому чуду. Соответственно, воскресение вовсе не имеет отношения к истории Христа, но составляет часть внутренней жизни Его учеников. Это всего лишь воплощение их пробуждавшейся веры.

Эта гипотеза была предложена язычником, противником христианства, во II веке и вскоре была предана забвению, но обрела новую жизнь в XIX веке и со скоростью эпидемии разнеслась по умам скептически настроенных критиков из Германии, Франции, Голландии и Англии.[224]

---

kranke, mühsam auf den Füssen erhaltene, versteckte, verkleidete, schliesslich hinsterbende Jesus ein Gegenstand des Glaubens, des Hochgefühles, des Triumphes seiner Anhänger, ein auferstandener Sieger und Gottessohn! In der That hier beginnt die Theorie armselig, abgeschmackt, ja verwerflich zu werden, indem sie die Apostel als arme Betrogene, oder gar mit Jesus selber als Betrüger zeigt. Denn vom Scheintod hatte man auch damals einen Begriff, und die Lage Jesu musste zeigen, dass hier von Auferstehung nicht die Rede war; hielt man ihn doch für auferstanden, gab er sich selbst als auferstanden, so fehlte das nüchterne Denken, und hütete er sich gar, seinen Zustand zu verrathen, so fehlte am Ende auch die Ehrlichkeit. Aus allen diesen Gründen ist der Scheintod von der Neuzeit fast ausnahmslos verworfen worden».

[224] Гипотезу о галлюцинации (*Visions-Hypothese*) впервые предложил язычник Цельс (см. Keim, III. 577), иудейский философ Спиноза облек ее в более лояльную форму, а Штраус и Ренан развили эту теорию и придали ей окончательный вид — с той характерной разницей, что Штраус приписывает сон о воскресении апостолам в Галилее, а Ренан (соглашаясь с Цельсом) — Марии Магдалине в Иерусалиме, утверждая (почти богохульно) в своей «Жизни Иисуса», что «страстное чувство галлюцинирующей женщины дало миру воскресшего Бога». В своем труде «Апостолы» Ренан излагает этот вопрос более подробно и вновь подчеркивает, в неподражаемом стиле французского романиста, роль, которую сыграла Мария Магдалина. Он пишет: «*La gloire de la résurrection appartient a Marie de Magdala. Après Jésus, c'est Marie qui a le plus fait pour la fondation du christianisme. L'ombre créée par les sens délicats de Madeleine plane encore sur le monde... Sa grande affirmation de femme: "Il est resuscité!" a été la base de la foi de l'humanité*» (p. 13) {«Слава воскресения принадлежит Марии Магдалине. После Иисуса именно Мария сделала больше всего для того, чтобы заложить фундамент христианства. Тень, сотворенная обостренным восприятием Марии, еще осеняет мир... На ее великом женском заявлении: «Он воскрес!» — основана вера человечества»}. Теории галлюцинации также придерживались и отстаивали ее Целлер, Хольстен (в своей талантливой работе *Gospel of Paul and Peter*, 1868), Лэнг, Фолькмар, Ревилль, Шольтен, Мейджбум, Кюнен, Хойкаас. См. Keim, III. 579 sqq. Главный сторонник этой гипотезы среди английских писателей — безымянный автор работы *Supernatural Religion*, изложивший ее суть так: «Объяснение, которое мы предлагаем и к которому в разных формах издавна прибегали талантливые критики [здесь в сноске он в числе прочих по ошибке называет Эвальда], состоит в том, что Иисуса, несомненно, видели (ὤφθη), но это видение было не реальным и объективным, но иллюзорным и субъективным; иными словами, видели не Самого Иисуса, но всего лишь образ Иисуса, запечатленный в умах очевидцев» (vol. III. 526, Lond. ed. 1879). С другой стороны, Эвальд, Шенкель, Алекс. Швейцер и Кейм существенно изменили эту теорию, они считали видения *объективными* и истолковывали их как подлинные, но чисто духовные явления вознесенного Христа с *небес*. Хазе удачно называет такую точку зрения *Verhimmelung der Visionshypothese* (*Gesch. Jesu*, p. 597). Несомненно, она представляет собой большой шаг вперед и более чем наполовину приближает нас к истине, но разбивается о скалу пустой гробницы. Она не сообщает и не может сообщить нам, что произошло с телом Христа.

В первую очередь сторонники этой гипотезы ссылаются на видение апостола Павла по дороге в Дамаск, произошедшее несколькими годами позже и, тем не менее, поставленное в один ряд с предыдущими явлениями Христа первым апостолам (1 Кор. 15:8), а также на предполагаемые аналогии из истории религиозного энтузиазма и мистицизма, такие как личные видения св. Франциска Ассизского, Орлеанской Девы, св. Терезы (которая полагала, что видела Иисуса глазами души более отчетливо, нежели могла бы Его увидеть плотскими глазами), Сведенборга, даже Мохаммеда, коллективные видения монтанистов в Малой Азии, камисардов во Франции, призрачные воскресения мученически погибших Фомы Бекета из Кентербери и Савонаролы из Флоренции в возбужденном воображении их почитателей и явления Непорочной Девы в Лурде.[225]

Никто не станет отрицать, что люди зачастую путают субъективные видения и впечатления с объективной действительностью. Но, за исключением видения апостола Павла, — о котором мы поговорим в должное время и которое, даже по словам самых скептически настроенных критиков, представляет собой сильный довод против теории мифа или галлюцинации, — эти предполагаемые аналогии не имеют никакого отношения к нашему вопросу, поскольку, не говоря уже о других различиях, все это не более чем разрозненные и мимолетные события, не оставившие никакого следа в истории, в то время как вера в воскресение Христа перевернула весь мир. Следовательно, рассуждать о воскресении Христовом как о совершенно уникальном событии необходимо лишь на основе его конкретных обстоятельств.

а) Первый несокрушимый довод против иллюзорности воскресения и в пользу его объективной реальности — пустая могила Христа. Если Он не воскрес, значит, Его тело либо было украдено, либо оставалось в гробнице. Если тело украли ученики, то они умышленно обманывали людей, проповедуя воскресение, и в этом случае теория галлюцинации уступает место уже опровергнутой теории мошенничества. Если тело украли враги, у них в руках оказалось лучшее свидетельство против воскресения и они не преминули бы предъявить его, чтобы доказать безосновательность видения. То же самое, конечно, случилось бы, если бы тело осталось в могиле. Убийцы Христа ни в коем случае не упустили бы такую возможность сокрушить само основание ненавистной секты.

Пытаясь обойти это затруднение, Штраус говорит, что идея о воскресении зародилась в Галилее, куда бежали ученики; но его предположение не решает проблему, потому что несколько недель спустя ученики вернулись в Иерусалим и собрались вместе в день Пятидесятницы.

Этот аргумент сокрушает даже самый утонченный вариант теории галлюцинации, допускающий возможность духовного явления Христа с небес, но отрицающий воскресение Его тела.

б) Если Христос в действительности не воскрес, то Его слова, обращенные к Марии Магдалине, ученикам из Еммауса, неверующему Фоме, к Петру при море Тивериадском, ко всем ученикам на горе Елеонской, — такие же религиозные сказки. Но кто поверит, что слова, исполненные такого достоинства и величия и настолько подобающие торжественному мгновению восшествия на престол благодати, как заповедь проповедовать Евангелие всей твари, крестить народы во

---

[225] Автор книги *Supernatural Religion* (III. 530) ссылается даже на явление дьявола Лютеру в замке Вартбург и особенно на явление покойного лорда Байрона сэру Вальтеру Скотту при ярком лунном свете; он полагает, что в I веке такое явление было бы ошибочно принято за реальность.

имя Отца, Сына и Святого Духа и обещание быть с учениками во все дни до скончания века (обещание, которое ежедневно находит множество подтверждений в жизни церкви), — всего лишь выдумка витающих в облаках, обманывающих самих себя энтузиастов или сумасшедших фанатиков? С таким же успехом можно объявить выдумкой Его Нагорную проповедь или Первосвященническую молитву! Кто, обладая хотя бы начатками понимания истории, может предположить, что Иисус никогда не устанавливал крещения, которое совершалось во имя Его с самого дня Пятидесятницы и которое, подобно совершению вечери Господней, ежедневно свидетельствует о Нем так же, как солнечный свет свидетельствует о солнце!

в) Если видения воскресшего Христа были плодом воспаленного воображения верующих, невозможно объяснить, почему они неожиданно прекратились на сороковой день (Деян. 1:15) и впоследствии не возвращались ни к одному из учеников, за исключением Павла, который четко характеризует свое видение Христа как «последнее». Даже в день Пятидесятницы Христос не явился ученикам, но, как Он и обещал, на них сошел «другой Утешитель»; и Стефан видел Христа на небесах, а не на земле.[226]

г) Главный недостаток гипотезы галлюцинации заключается в том, что она изначально невозможна. Она требует от нас чрезвычайного легковерия. Мы должны поверить, что множеству людей, по одиночке и группами, в разное время и в разных местах, от Иерусалима до Дамаска, явилось одно и то же видение или приснился один и тот же сон; что рано утром — женщинам у открытой гробницы, немного позже — Петру и Иоанну, после полудня в день воскресения — двум ученикам, шедшим в Еммаус, вечером — всем ученикам, за исключением Фомы, а на следующий день Господень — им же, но уже в присутствии неверующего Фомы, потом семи апостолам близ моря Тивериадского, а однажды одновременно пятистам братьям, большая часть которых еще была в живых, когда Павел писал об этом, потом Иакову, брату Господа, который прежде не верил в Него, вновь всем ученикам во время вознесения на горе Елеонской и, наконец, здравомыслящему, умному гонителю христиан на дороге в Дамаск — что всем этим людям во всех перечисленных случаях просто померещилось, что они видят и слышат Самого Иисуса в телесном облике. И что благодаря этой галлюцинации уныние, в котором ученики пребывали после распятия Господа, мгновенно сменилось бесстрашной верой и твердой надеждой, побудившими их до самой смерти проповедовать Евангелие воскресения от Иерусалима до Рима! И что эта галлюцинация первых учеников произвела величайший переворот не только в их собственных мыслях и поступках, но и в иудеях и язычниках, а также во всей последующей истории человечества! Неверующие хотят нас убедить в том, что эта галлюцинация положила начало самому бесспорному и самому значительному из всех фактов — Христианской Церкви, которая просуществовала все эти восемнадцать веков, распространилась по всему цивилизованному миру, а теперь насчиты-

[226] Эвальд и Ренан совершенно безосновательно растягивают эти видения Христа на месяцы и годы. «*Ces grands rêves mélancoliques*, — пишет Ренан («Апостолы», 34, 36), — *ces entretiens sans cesse interrompus et recommencés avec le mort chéri remplissaient les jours et les mois... Près d'un an s'écoula dans cette vie suspendue entre le ciel et la terre. Le charme, loin de décroître, augmentait*», и т. д. {«Эти великие меланхолические мечтания, эти свидания, прерывающиеся и вновь возобновляемые, с дорогим усопшим, наполняли дни и месяцы... Около года продолжалась эта жизнь между небом и землей. Обольщение не ослабевало, но только росло»}. Даже Кейм (III. 598) возражает против этой точки зрения.

вает больше членов, чем когда-либо в прошлом, и обладает большим нравственным авторитетом, чем все царства и все остальные религии вместе взятые!

Гипотеза галлюцинации не может отменить чудо, но всего лишь превращает его из факта в вымысел; она считает, что пустое заблуждение сильнее истины, и в конце концов превращает в обман историю как таковую. Прежде чем мы сможем вычеркнуть из истории воскресение Христа, нам придется вычеркнуть из истории и самих апостолов, и само христианство. Мы должны либо признать реальность чуда, либо честно признаться, что здесь мы оказались перед лицом необъяснимой тайны.

Признания сторонников теории галлюцинации. Самые талантливые сторонники теории галлюцинации вынуждены вопреки собственному желанию признать, что в видениях воскресшего или вознесенного Христа есть некая необъяснимая доля объективной реальности.

Д-р Баур из Тюбингена (ум. 1860), ведущий критик среди скептически настроенных церковных историков и корифей тюбингенской школы, в конечном итоге пришел к следующему выводу (изложенному в пересмотренном издании его «Церковной истории первых трех веков», вышедшем в свет вскоре после его смерти, в 1860 г.): «Ничто, кроме чуда воскресения, не могло бы развеять сомнения, грозившие загнать саму веру в вечную ночь смерти (*Nur das Wunder der Auferstehung konnte die Zweifel zerstreuen, welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstossen zu müssen schienen*)», *Geschichte der christlichen Kirche*, I. 39. Он добавляет, что вопрос о природе воскресения действительно лежит вне границ исторического исследования (*«Was die Auferstehung an sich ist, liegt ausserhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung»*), но что «для веры учеников воскресение Христа стало в высшей степени надежным и неопровержимым фактом. Только в этой вере христианство нашло твердую опору для своего исторического развития (*In diesem Glauben hat erst das Christenthum den festen Grund seiner geschichtlichen Entwicklung gewonnen*). В качестве необходимой предпосылки всех последующих событий истории требуется не столько факт воскресения как таковой [?], сколько вера в этот факт. В каком бы свете мы ни рассматривали воскресение Иисуса — как подлинное объективное или как субъективное психологическое чудо (*als ein objectiv geschehenes Wunder, oder als ein subjectiv psychologisches*) — даже если такое чудо возможно, никакой психологический анализ не сможет проникнуть в тайну духовного процесса, посредством которого неверие учеников в момент смерти Христа трансформировалось в их сознании в веру в Его воскресение... Мы должны удовлетвориться тем, что они воспринимали воскресение Христа как факт, что в их глазах оно обладало реальностью исторического события» (цит. соч., с. 39-40).[227]

Д-р Эвальд из Геттингена (ум. 1874), великий востоковед и знаток истории Израиля, противник Баура, способный сравниться с ним глубиной своих познаний, а также смелостью, независимостью и даже безапелляционностью критических высказываний, но с гораздо большим уважением относившийся ко всему, что касается Библии, анализирует воскресение Христа в своей «Истории апостольской эры» (*Gesch. des Volkes Israel*, vol. VI. 52 sqq.) и толкует его как чисто духовное, хотя и продолжительное небесное явление. Тем не менее он делает серьезное заявление (p. 69): «С исторической точки зрения абсолютно бесспорным является факт, что Христос воскрес из мертвых и явился Своим и что это видение стало для них началом новой, высшей веры и всего христианского служения». «*Nichts steht geschichtlich fester*, — говорит он, — *als dass Christus aus den Todten auferstanden den Seinigen wiedererschien und dass dieses ihr wiedersehen der anfang ihres neuen höhern glaubens und alles ihres christlichen wirkens selbst war. Es ist aber ebenso gewiss dass sie ihn nicht wie einen gewöhnlichen menschen oder wie einen aus dem grabe aufsteigenden schatten oder gespenst wie die sage von solchen meldet, sondern wie den einzigen Sohn Gottes, wie ein durchaus schon übermächtiges und übermenschliches wesen wiedersahen und sich bei späteren zurückerinnerungen nichts anderes denken konnten als dass jeder welcher ihn wiederzusehen gewürdigt sei auch sogleich unmittelbar seine einzige göttliche würde erkannt und seitdem felsenfest daran geglaubt habe. Als den ächten König und Sohn Gottes hatten ihn aber die Zwölfe und andre schon im leben zu erkennen gelernt: der unterschied ist nur der dass sie ihn jetzt auch nach seiner rein göttlichen seite und damit auch als den über den tod siegreichen erkannt zu haben sich erinnerten. Zwischen jenem gemeinen schauen des irdischen Christus wie er ihnen sowohl bekannt war und diesem höhern tieferregten entzückten schauen des himmlischen ist also doch ein innerer zusammenhang, so dass sie ihn auch jetz in diesen ersten tagen und wochen nach seinem tode nie als den himmlischen Messias geschauet hätten wenn sie ihn nicht schon vorher als den irdischen so wohl gekannt hätten*».

---

[227] В свое время мы рассмотрим и замечательный вывод Баура об обращении Павла (*ibid.*, pp.44-45).

Д-р Кейм из Цюриха (ум. в Гессене в 1879 г.), непредубежденный ученик Баура, автор самого подробного и ценного исследования о жизни Христа, какое только подарила нам либеральная критическая школа, перечислив все возможные преимущества мифической теории воскресения, признается, что это, по большому счету, всего лишь гипотеза, не дающая ответа на главный вопрос. Он пишет (*Geschichte Jesu von Nazara*, III. 600): «*Nach allen diesen Ueberlegungen wird man zugestehen müssen, dass auch die neuerdings beliebt gewordene Theorie nur eine Hypothese ist, welche Einiges erklärt, die Hauptsache nicht erklärt, ja im Ganzen und Grossen das geschichtlich Bezeugte schiefen und hinfälligen Gesichtspunkten unterstellt. Misslingt aber gleichmässig der Versuch, die überlieferte Auferstehungsgeschichte festzuhalten, wie das Unternehmen, mit Hilfe der paulinischen Visionen eine natürliche Erklärung des Geschehenen aufzubauen, so bleibt für die Geschichte zunächst kein Weg übrig als der des Eingeständnisses, dass die Sagenhaftigkeit der redseligen Geschichte und die dunkle Kürze der glaubwürdigen Geschichte es nicht gestattet, über die räthselhaften Ausgänge des Lebens Jesu, so wichtig sie an und für sich und in der Einwirkung auf die Weltgeschichte gewesen sind, ein sicheres unumstösslichen Resultat zu geben. Für die Geschichte, sofern sie nur mit benannten evidenten Zahlen und mit Reihen greifbarer anerkannter Ursachen und Wirkungen rechnet, existirt als das Thatsächliche und Zweifellose lediglich der feste Glaube der Apostel, dass Jesus auferstanden, und die ungeheure Wirkung dieses Glaubens, die Christianisirung der Menschheit*». На с. 601 он высказывает уверенность в том, что «именно распятый и живой Христос, не как воскресшая, но, скорее, как прославленная Богом личность (*als der wenn nicht Auferstandene, so doch vielmehr himmlich Verherrlichte*), посылал Своим ученикам видения и открывался Своему сообществу». В заключительном слове, касающемся данной важнейшей проблемы, Кейм признает, что естественные объяснения исчерпали себя и потерпели неудачу, и приходит к выводу, что мы должны либо смиренно признать наше невежество вместе с д-ром Бауром, либо вернуться к вере апостолов, которые «видели Господа» (Ин. 20:25). См. третье и последнее издание сокращенной версии его *Geschichte Jesu*, Zürich, 1875, p. 362.

Д-р Шенкель из Гейдельберга, в сочинении *Charakterbild Jesu* (third ed. 1864, pp. 231 pp.) изложивший теорию галлюцинации в ее высшей форме, как чисто духовное, хотя и реальное явление, в последней своей работе, *Das Christusbild der Apostel* (1879, p. 18), признает свою неспособность разрешить загадку воскресения Христа и пишет: «*Niemals wird es der Forschung gelingen, das Räthsel des Auferstehungsglaubens zu ergründen. Nichts aber steht fester in der Geschichte* ALS DIE THATSACHE DIESES GLAUBENS; *auf ihm beruht die Stiftung der christlichen Gemeinschaft... Der Visionshypothese, welche die Christuserscheinungen der Jünger aus Sinnestäuschungen erklären will, die in einer Steigerung des "Gemüths- und Nervenlebens" ihre physische und darum auch psychische Ursache hatten... steht vor allem die Grundfarbe der Stimmung in den Jüngern, namentlich in Petrus, im Wege: die tiefe Trauer, das gesunkene Selbstvertrauen, die nagende Gewissenspein, der verlorne Lebensmuth. Wie soll aus einer solchen Stimmung das verklärte Bild des Auferstandenen hervorgehen, mit dieser unverwüstlichen Sicherheit und unzerstörbaren Freudigkeit, durch welche der Auferstehungsglaube die Christengemeinde in allen Stürmen und Verfolgungen aufrecht zu erhalten vermochte?*»

ГЛАВА III

ЭПОХА АПОСТОЛОВ

§ 20. *Источники и литература об эпохе апостолов*

Источники

1. Канонические книги Нового Завета. Двадцать семь книг Нового Завета лучше любого древнего классического сочинения подкреплены как цепочкой внешних свидетельств, тянущейся почти до самого завершения эпохи апостолов, так и внутренним свидетельством духовной глубины и благочестия, и поэтому стоят неизмеримо выше любых произведений II века. Несомненно, Дух Святой руководил церковью, когда она составляла и окончательно определяла христианский канон. Но это, конечно же, не упраздняет нужду в критических исследованиях текста, тем более что свидетельства в отношении семи *антилегоменов* Евсевия менее весомы. Первоначально тюбингенская и лейденская школы признавали достоверными лишь пять книг Нового Завета, а именно: четыре послания Павла — Римлянам, 1 и 2 Коринфянам, а также Галатам — и Откровение Иоанна. Но прогресс в исследованиях приносит все более и более положительные плоды, и теперь среди либеральных критиков есть сторонники почти у всех посланий Павла. (Гильгенфельд и Липсиус признают семь: помимо уже названных, 1 Фессалоникийцам, Филиппийцам и Филимону; Ренан, кроме того, допускает, что Павел написал 2 Фессалоникийцам и Колоссянам, тем самым увеличивая число подлинных посланий до девяти). Основные события и учения апостольского христианства находят подтверждение даже в этих пяти документах, получивших признание крайне левого крыла современных критиков.

Деяния апостолов излагают внешнюю, а послания — внутреннюю историю первоначального христианства. Это самостоятельные сочинения, написанные в одно время, и в них нет ни одной ссылки друг на друга; вероятно, Лука никогда не читал посланий Павла, а Павел никогда не читал Деяния Луки, хотя, без сомнения, сообщил Луке немало ценных сведений. Но косвенно они поясняют и подтверждают друг друга благодаря целому ряду весьма убедительных совпадений, тем более что эти совпадения неумышленны и случайны. Если бы эти книги составлялись после смерти апостолов, согласие между ними было бы более полным, незначительных разногласий не было бы совсем, а пробелы в Деяниях были бы восполнены — особенно в отношении последних лет служения и смерти Петра и Павла.

В Деяниях наглядно проявляются все отличительные черты самобытного, живого и достоверного повествования о современных автору событиях, основанного на надежных источниках информации и, в значительной степени, на личных наблюдениях и переживаниях. Авторство Луки, спутника Павла, признает большинство лучших ученых современности, даже Эвальд. И уже один этот факт вызывает наше доверие. Ренан (в своей книге «Апостол Павел», гл. 1) превосходно описывает Деяния так: «Книга радости, пылкой и ясной веры. После поэм Гомера мы не знаем произведения, проникнутого такой свежестью ощущений. В этой книге дышит утренний ветерок, она вся пропитана запахом моря, весело бодрящим, что делает ее превосходным спутником, прелестным требником для того, кто шаг за шагом ищет следов древности на южных морях. Это был второй поэтический период христианства. Первый был пережит на Тивериадском озере и на рыбачьих лодках. Затем более мощный ветер, стремление к более отдаленным краям вынесли апостолов в открытое море».

2. Сочинения учеников апостолов и отцов церкви изобилуют аллюзиями и ссылками на писания апостолов и находятся в такой же зависимости от них, как река от своего истока.
3. Апокрифическая и еретическая литература. Те же причины, любопытство и интерес к догматике, которые вызвали к жизни апокрифические *евангелия*, породили и целый ряд

апокрифических *деяний*, *посланий* и *апокалипсисов*. Последние имеют ценность с точки зрения апологетики, но их историческая ценность минимальна. Однако еретические черты в них более заметны. Эти сочинения еще не изучены в достаточной степени. Липсиус (Smith and Wace, *Dict. of Christ. Biog.*, vol. I, p. 27) делит апокрифические деяния на четыре категории: 1) евионитские; 2) гностические; 3) изначально кафолические; 4) кафолические адаптации или редакции еретических документов. Последняя категория — самая многочисленная, лишь немногие из этих сочинений написаны раньше V века, но в большинстве своем они опираются на документы II и III веков.

а) Апокрифические деяния: *Деяния Петра и Павла* (евионитского происхождения, но переработаны), *Деяния Павла и Феклы* (упоминаются Тертуллианом в конце II века, гностического происхождения), *Деяния Фомы* (гностические), *Деяния Матфея*, *Деяния Фаддея*, *Мученичество Варфоломея*, *Деяния Варнавы*, *Деяния Андрея*, *Деяния Андрея и Матфея*, *Деяния Филиппа*, *Деяния Иоанна*, *Деяния Симона и Иуды*, *Деяния Фаддея*, *Учение Аддая*, *Апостол* (изд. на сирийском и английском языках д-ром Дж. Филлипсом, London, 1876).

б) Апокрифические послания: переписка *Павла* и *Сенеки* (шесть писем Павла и восемь — Сенеки, упоминается у Иеронима и Августина), *Третье послание Павла к коринфянам*, *Послание Марии*, *Послание Петра Иакову*.

в) Апокрифические апокалипсисы: *Апокалипсис Иоанна*, *Апокалипсис Петра*, *Апокалипсис Павла* (или ἀναβατικὸν Παύλου, основан на рассказе о восхищении Павла в рай, 2 Кор. 12:2-4), *Апокалипсис Фомы*, *Апокалипсис Стефана*, *Апокалипсис Марии*, *Апокалипсис Моисея*, *Апокалипсис Ездры*.

Отдельные издания и сборники

FABRICIUS: *Codex Apocryphus Novi Testamenti.* Hamburg, 1703, 2[d] ed. 1719, 1743, 3 части в 2 томах (том II).

GRABE: *Spicilegium Patrum et Hæreticorum.* Oxford, 1698, ed. II. 1714.

BIRCH: *Auctarium Cod. Apoc. N. Ti Fabrician.* Copenh. 1804 (Fasc. I). Включает псевдоапокалипсис Иоанна.

THILO: *Acta Apost. Petri et Pauli.* Halis, 1838. *Acta Thomæ.* Lips. 1823.

TISCHENDORF: *Acta Apostolorum Apocrypha.* Lips. 1851.

TISCHENDORF: *Apocalypses Apocryphæ Mosis, Esdræ, Pauli, Joannis, item Mariæ Dormitio.* Lips. 1866.

R. A. LIPSIUS: *Die apokryph. Apostel geschichten und Apostel legenden.* Leipz. 1883 sq. 2 vols.

4. Иудейские источники: Филон и Иосиф Флавий, см. §14, с. 70. Труды Иосифа Флавия крайне важны для изучения истории Иудейской войны и разрушения Иерусалима в 70 г. по Р. Х., которое обозначило полный разрыв между христианской церковью и иудейскими синагогой и храмом. В иудейских апокрифах и талмудической литературе мы черпаем сведения об образовании, полученном апостолами, о том, как они учили, о дисциплине и поклонении в ранней церкви. Лайтфут, Шёттген, Кастелли, Дилич, Вюнше, Зигфрид, Шюрер и немногие другие сделали эти источники доступными для экзегета и историка. См. также иудейские труды Йоста, Грэца и Гейгера, упомянутые в §9, и HAMBURGER, *Real-Encyclopädie des Judenthums (für Bibel und Talmud)*, которая сейчас находится в процессе издания.

5. Языческие писатели: Тацит, Плиний, Светоний, Лукиан, Цельс, Порфирий, Юлиан. Их сведения фрагментарны, по большей части второстепенны, недостоверны и окрашены враждебностью, но имеют немалую апологетическую ценность.

См. Нат. Лерднер (ум. 1768): «Собрание древних иудейских и языческих свидетельств в пользу истинности христианской религии» (Nath. Lardner, *Collection of Ancient Jewish and Heathen Testimonies to the Truth of the Christian Religion*, 4 vols., Lond. 1764 — 1767). Впоследствии переиздано в нескольких изданиях его «Сочинений» (*Works*, vol. VI. 365-649, ed. Kippis).

Труды по истории эпохи апостолов

WILLIAM CAVE (англиканин, ум. 1713): *Lives of the Apostles, and the two Evangelists, St. Mark and St. Luke.* Lond. 1675, новое, пересмотренное изд., H. Cary, Oxford, 1840 (переизд. в Нью-Йорке, 1857). См. также CAVE, *Primitive Christianity*, 4[th] ed. Lond. 1862.

JOH. FR. BUDDEUS (лютеранин, ум. в Йене, 1729): *Ecclesia Apostolica.* Jen. 1729.

GEORGE BENSON (ум. 1763): *History of the First Planting of the Christian Religion.* Lond. 1756, 3 vols. quarto (перев. на нем. язык *Bamberger*, Halle, 1768).

J. J. Hess (ум. в Цюрихе, 1828): *Geschichte der Apostel Jesu.* Zür. 1788; 4th ed. 1820.

Gottl. Jac. Planck (ум. в Геттингене, 1833): *Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel.* Göttingen, 1818, 2 vols.

*Aug. Neander (ум. в Берлине, 1850): *Geschichte der Pflanzung und Leitung der Christlichen Kirche durch die Apostel.* Hamb. 1832. 2 vols.; 4th ed. revised 1847. Перевод на англ. язык (*History of the Planting and Training of the Christ. Church*), *J. E. Ryland*, Edinb. 1842, и в серии Bohn's Standard Library, Lond. 1851; переиздан Philad. 1844; пересмотрен E. G. Robinson, N. York, 1865. Эта эпохальная книга не потеряла своей ценности и по сей день.

F. C. Albert Schwegler (ум. в Тюбингене, 1857): *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung.* Tübingen, 1845, 1846, 2 vols. Неумеренно критическая попытка перенести апостольские писания (за исключением пяти книг) в послеапостольскую эпоху.

*Ferd. Christ. Baur (ум. 1860): *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte.* Tübingen, 1853, 2-е пересм. изд. 1860 (536 pp.). Третье издание — лишь перепечатка или титульная редакция второго, оно составляет первый том «Общей церковной истории» Баура, изданной под редакцией его сына, в 5 т., 1863. Это последнее и самое талантливое изложение тюбингенской версии истории апостолов, созданное рукой магистра этой школы. См. том I, с. 1-174. Англ. перевод *Allen Menzies*, in 2 vols. Lond. 1878, 1879. См. также Baur, *Paul*, second ed. by *Ed. Zeller*, 1866, 1867; перевод *A. Menzies*, 2 vols. 1873, 1875. Критические исследования Баура заставили ученых тщательно пересмотреть традиционные представления об эпохе апостолов и до сих пор были весьма полезны, несмотря на наличие фундаментальных ошибок.

A. P. Stanley (Вестминстерский декан): *Sermons and Essays on the Apostolic Age.* Oxford, 1847. 3d ed. 1874.

*Heinrich W. J. Thiersch (последователь Э. Ирвинга, умер в 1885 г. в Базеле): *Die Kirche im apostolischen Zeitalter.* Francf. a. M. 1852; 3d ed. Augsburg, 1879, «улучшенное», но незначительно. (Перев. на англ. язык первого издания, *Th. Carlyle*. Lond. 1852.)

*J. P. Lange (ум. 1884): *Das apostolische Zeitalter.* Braunschw. 1854. 2 vols.

Philip Schaff: *History of the Apostolic Church*, первоначально на немецком языке, Mercersburg, Penns. 1851; 2d ed. enlarged, Leipzig, 1854; англ. перевод dr. *E. D. Yeomans*, N. York, 1853, in 1 vol.; Edinb. 1854, in 2 vols.; несколько одинаковых изданий. (Перев. на голландский язык второго немецкого издания, *J. W. Th. Lublink Weddik*, Tiel, 1857.)

*G. V. Lechler (проф. в Лейпциге): *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter.* 2d ed. 1857; 3-е изд., переработанное, Leipzig, 1885. Англ. перевод miss *Davidson*, Edinb. 1887. Консервативный труд.

*Albrecht Ritschl (ум. в Геттингене, 1889): *Die Entstehung der altkatholischen Kirche.* 2d ed. Bonn, 1857. Первое издание следовало тюбингенской школе, но второе издание претерпело существенные улучшения и заложило основу школы Ритчля.

*Heinrich Ewald (ум. в Геттингене, 1874): *Geschichte des Volkes Israel*, vols. VI and VII. 2d ed. Göttingen, 1858 and 1859. Т. 6 этого великого труда содержит историю апостольской эпохи до разрушения Иерусалима; т. 7 — историю послеапостольской эпохи до правления Адриана. Англ. перевод «Истории Израиля», *R. Martineau*, *J. E. Carpenter*. Lond. 1869 sqq. Перевод 6-го и 7-го томов не ожидается. Эвальд (*«Urvogel von Göttingen»*) шел независимым путем, противопоставляя его как традиционной ортодоксии, так и тюбингенской школе, которая, по его мнению, была хуже язычества. См. предисловие к т. 7.

*E. de Pressensé: *Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne.* Par. 1858 sqq. 4 vols. Нем. перевод *E. Fabarius* (Leipz. 1862 — 1865); англ. перевод *Annie Harwood-Holmden* (Lond. and N. York, 1870, new ed. Lond. 1879). Первый том включает в себя историю первого века под названием *Le siècle apostolique*; пересм. изд. 1887.

*Joh. Jos. Ign. von Döllinger (рим. католик, с 1870 г. — старокатолик): *Christenthum und Kirche in der Zeit der Gründung.* Regensburg, 1860. 2d ed. 1868. Англ. перевод *H. N. Oxenham*. London, 1867.

C. S. Vaughan: *The Church of the First Days*. Lond. 1864 — 1865. 3 vols. Лекции по Деяниям апостолов.

J. N. Sepp (католик): *Geschichte der Apostel Jesu bis zur Zerstörung Jerusalems.* Schaffhausen, 1866.

C. Holsten: *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus.* Rostock, 1868 (447 pp.).

Paul Wilh. Schmidt and Franz v. Holtzendorf: *Protestanten-Bibel Neuen Testaments.* Zweite, revid. Auflage. Leipzig, 1874. Популярное экзегетическое обобщение тюбингенских пред-

ставлений, написанное с участием Бруха, Гильгенфельда, Хольстена, Липсиуса, Пфлайдерера и других.

A. B. Bruce (профессор в Глазго): *The Training of the Twelve.* Edinburgh, 1871, 2[d] ed. 1877.

*Ernest Renan (de l'Académie Française): *Histoire des origines du Christianisme.* Paris, 1863 sqq. Т. 1, «Жизнь Иисуса», 1863, упомянутый в §14 (с. 73); затем последовал т. 2, «Апостолы», 1866; т. 3, «Апостол Павел», 1869; т. 4, «Антихрист», 1873; т. 5, «Евангелия и второе поколение христианства», 1877; т. 6, «Христианская церковь», 1879, и последний, т. 7, «Марк Аврелий», 1882. 2-й, 3-й, 4-й и 5-й тома охватывают эпоху апостолов, а последние два — следующую. Труд стороннего христианству скептика, обладающего великолепным талантом, красноречием и светским образованием. Его ценность непрерывно возрастает. «Жизнь Иисуса» — самый интересный и популярный, но и самый спорный том, поскольку святейшая тема в нем раскрыта почти богохульным образом.

Emil Ferriére: *Les Apôtres.* Paris, 1875.

Supernatural Religion. *An Inquiry into the Reality of Divine Revelation.* Lond. 1873, (7[th]), «полное издание, тщательно пересмотренное», 1879, 3 vols. Этот анонимный труд представляет собой воспроизведение и хранилище критических теорий тюбингенской школы Баура, Штрауса, Целлера, Швеглера, Гильгенфельда, Фолькмара и т. п. Его можно назвать расширенной версией *Nachapostolisches Zeitalter* Швеглера. Т. 1 по большей части занят философским обсуждением вопроса о чудесах; остаток 1-го тома (с. 212-485) и т. 2 содержат исторические исследования вопроса об апостольском происхождении канонических евангелий, причем автор приходит к отрицательному выводу. Т. 3 рассматривает Деяния, послания и Откровение, а также свидетельства в пользу воскресения и вознесения. Последние два события объясняются как галлюцинации или миф. Начав с утверждения об изначальной невероятности чудес, автор приходит к выводу об их невозможности, и это философское умозаключение определяет весь ход его исторических рассуждений. Д-р Шюрер в журнале «Theol. Literaturzeitung» за 1879 г., №26 (с. 622), говорит, что эта публикация не имеет научного значения для Германии, но отмечает прекрасное знание автором современной немецкой литературы и его добросовестность в сборе исторических подробностей. Д-ра Лайтфут, Сэндей, Эзра Аббот и другие указывали на недостаточно научный подход и на ложность предпосылок, из которых исходит автор. Скорость, с которой раскупается это издание, указывает на широкое распространение скептицизма и о необходимости вновь, уже на англо-американской территории, вернуться к богословским баталиям, проходившим в Германии и Голландии — хочется надеяться, с бóльшим успехом.

*J. B. Lightfoot (с 1879 г. епископ Даремский): серия тщательно продуманных статей, посвященных критическому разбору книги *Supernatural Religion* в альманахе «Contemporary Review» за 1875 — 1877 г. Ожидается переиздание в книжной форме. См. также ответ анонимного автора в пространном предисловии к шестому изданию. В комментариях Лайтфута к посланиям Павла есть ценные экскурсы, посвященные некоторым историческим аспектам апостольской эпохи, в особенности взаимоотношениям Павла и троих апостолов в *Com. on the Galatians*, pp. 283-355.

W. Sanday: *The Gospels in the Second Century.* London, 1876. Эта работа направлена против критической части книги *Supernational Religion*. Восьмая ее глава (pp. 204 sqq.), посвященная гностическим искажениям и изменениям, внесенным в Евангелие от Луки Маркионом, ранее уже была опубликована в альманахе «Fortnightly Review» за июнь 1875 г. и теперь хорошо известна английским исследователям — отголосок спора, который уже отзвучал в Германии, в стенах тюбингенской школы. Абсурдную гипотезу о приоритете Евангелия Маркиона отстаивали Ритчль, Баур и Швеглер, но ее опровергли Фолькмар и Гильгенфельд, приверженцы той же школы, вследствие чего Баур и Ритчль, к чести своей, оставили это заблуждение. Безымянный автор *Supernatural Religion* последовал их примеру в седьмом издании. Немцы спорили главным образом об исторических и догматических моментах, а Сэндей, опираясь на проделанный Хольцманом анализ стиля и лексики Луки, добавил филологические и текстологические аргументы.

A. Hausrath (проф. в Гейдельберге): *Neutestamentliche Zeitgeschichte.* Heidelberg, 1873 sqq. 2-я и 3-я части (2-е изд., 1875 г.) охватывают времена апостолов, 4-я часть (1877) — период после их смерти. Англ. перевод: *Poynting, Quenzer.* Lond. 1878 sqq. Хаусрат — последователь тюбингенской школы.

Dan. Schenkel (проф. в Гейдельберге): *Das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit.* Leipz. 1879. См. рецензию Г. Хольцмана в сборнике Гильгенфельда «Zeitschrift für wissensch. Theol», 1879, p. 392.

H. Oort and I. Hooykaas: *The Bible for Learners*, перевод с голландского: *Philip H. Wicksteed*, vol. III (Новый Завет, Хойкаас), книга II, с. 463-693 в Бостонском издании 1879 г. (в англ. издании это т. VI). Популярное обозрение рационалистической критики Тюбингена и Лейдена, на написание которого автора вдохновил д-р А. Кюнен, профессор богословия в Лейдене. В основном эта работа согласуется с вышеупомянутой *Protestanten-Bibel.*

*George P. Fisher (проф. в Йельском колледже, Нью-Хейвен): *The Beginnings of Christianity.* N. York, 1877. См. предыдущую работу этого автора: *Essays on the Supernatural Origin of Christianity, with special reference to the Theories of Renan, Strauss, and the Tübingen School.* New York, 1865. Новое, дополненное издание 1877 г.

*C. Weizsäcker (пришел на место Баура в Тюбингене): *Das Apostolische Zeitalter.* Freiburg, 1886. Критический и весьма компетентный труд.

*O. Pfleiderer (проф. в Берлине): *Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren.* Berlin, 1887. (Тюбингенская школа.)

Труды по хронологии эпохи апостолов

Rudolph Anger: *De temporum in Actis Apostolorum ratione.* Lips. 1833 (208 pp.).

Henry Browne: *Ordo Sæclorum. A Treatise on the Chronology of the Holy Scriptures.* Lond. 1844, pp. 95-163.

*Karl Wieseler: *Chronologie des apostolischen Zeitalters.* Göttingen, 1848 (606 pp.).

Более давние труды и сочинения, посвященные специальным вопросам, перечислены у Визелера, с. 6-9. См. также подробный обзор дат апостольской эпохи: Lechler, *Acts* (в американском издании Комментария Ланге, перевод Шеффера); Henry B. Smith, *Chronological Tables of Church History* (1860); Weingarten, *Zeittafeln zur K-Gesch.* 3d ed. 1888.

§ 21. *Общие особенности эпохи апостолов*

Продолжительность и исторический фон эпохи апостолов

Апостольский период начинается со дня Пятидесятницы и заканчивается смертью апостола Иоанна, он длится около семидесяти лет, с 30 по 100 г. по Р. Х. События разворачиваются в Палестине и постепенно охватывают Сирию, Малую Азию, Грецию и Италию. Наиболее известные центры — Иерусалим, Антиохия и Рим, в которых находились «материнские» церкви, соответственно, еврейского, языческого и единого кафолического, соборного христианства. Почти столь же известны Ефес и Коринф. Ефес приобрел особую важность благодаря тому, что в этом городе жил и трудился Иоанн, влияние которого ощущалось во II веке благодаря Поликарпу и Иринею. Самария, Дамаск, Иоппия, Кесария, Тир, Кипр, провинции Малой Азии, Троада, Филиппы, Фессалоники, Верия, Афины, Крит, Патмос, Мальта, Путеол тоже попадают в поле нашего зрения, поскольку и там христианская вера пустила корни. Через евнуха, обращенного Филиппом, христианство достигло Кандакии, царицы Ефиопской.[228] Уже в 58 г. по Р. Х. Павел мог сказать: «Благовествование Христово распространено мною от Иерусалима и окрестности до Иллирика».[229] Впоследствии апостол принес Благую Весть в Рим, где ее уже прежде слышали, и, возможно, дошел до самой Испании, западной оконечности империи.[230]

---

[228] Деян. 8:27.

[229] Рим. 15:19.

[230] Рим. 15:24. См. Климент Римский, Послание к коринфянам, гл. 5, ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών. Однако в этом отрывке речь не обязательно идет об Испании. Теория о путешествии Павла в Испанию всецело зависит от справедливости гипотезы о его втором тюремном заключении в Риме.

В I веке благовестие охватило евреев, греков и римлян. Население восточной части империи говорило на еврейском или арамейском языке, но особую роль играл там греческий, поскольку в то время в Римской империи он был орудием цивилизации и поддерживал межнациональные отношения. К светской истории того времени относятся правление римских императоров от Тиберия до Нерона и Домициана, которые либо игнорировали, либо преследовали христианство. Здесь мы встретимся с царем Иродом Агриппой I (внуком Ирода Великого), убийцей апостола Иакова; с его сыном царем Агриппой II (последним из династии Ирода), который вместе со своей сестрой Вереникой (крайне развратной женщиной) слушал защитительную речь Павла; с двумя римскими прокураторами, Феликсом и Фестом; с фарисеями и саддукеями; со стоиками и эпикурейцами; мы побываем в храме и театре в Ефесе, во дворе афинского Ареопага и во дворце Цезаря в Риме.

Источники информации

Автор Деяний описывает героическое шествие христианства из столицы иудаизма в столицу язычества с той же безыскусной простотой и безмятежной верой, с какими евангелисты повествуют об Иисусе, — он хорошо знает, что христианство не нуждается ни в приукрашиваниях, ни в оправданиях, ни в субъективных мнениях и что оно несомненно восторжествует благодаря присущей ему духовной силе.

Книга Деяний и послания Павла снабжают нас достоверными сведениями вплоть до 63 г. Петр и Павел исчезают из виду среди зловещих костров Нероновых гонений, в которых, казалось, сгорало само христианство. Мы не находим никаких надежных сведений об этом сатанинском зрелище ни в одном авторитетном источнике, если не считать сообщений языческих историков.[231] Через несколько лет был разрушен Иерусалим, и это, должно быть, произвело неизгладимое впечатление на верующих и разорвало последнюю ниточку, связывавшую иудейское христианство с прежней теократией. Об этом событии мы узнаем из пророчества Христа, отраженного в евангелиях, однако описание ужасного исполнения пророчества сохранил для нас неверующий еврей, слова которого, будучи свидетельством врага, производят тем большее впечатление.

Остальные тридцать лет I века окутаны мраком тайны, свет на которую проливают лишь писания Иоанна. При всем нашем желании как можно больше узнать об этом периоде церковной истории, о нем почти ничего не известно. Именно с этим периодом связаны многие недостоверные церковные предания и гипотезы критиков. С какой благодарностью историки встретят любые новые надежные документы периода между мученической кончиной Петра и Павла и смертью Иоанна, а также между смертью Иоанна и эпохой Иустина Мученика и Иринея!

Причины успеха

Относительно численности христиан в конце I века у нас нет ровным счетом никаких сведений. В те времена люди не имели понятия о статистических отчетах. Говорить о полумиллионе христиан среди ста или более миллионов жителей Римской империи — это, вероятно, преувеличение. Обращение трех тысяч чело-

[231] Намеки на эти события есть в Откровении Иоанна, Отк. 6:9-11; 17:6; 18:24, ср. Отк. 18:20 («святые Апостолы и пророки»). См. Bleek, *Vorlesungen über die Apocalypse*, Berlin, 1862, p. 120.

век за один день в Иерусалиме[232] и «огромное множество» мучеников во время гонений Нерона[233] дают основание для завышенных оценок. Кроме того, церкви в Антиохии, Ефесе и Коринфе были достаточно велики, чтобы вынести груз разногласий и расколов.[234] Но в большинстве населенных пунктов собрания были, без сомнения, невелики и зачастую представляли собой лишь горстки бедняков. В отдаленных областях язычество сохранялось дольше всего, пережив даже правление Константина. Новообращенные христиане в основном принадлежали к средним и низшим слоям общества, таким как рыбаки, крестьяне, ремесленники, торговцы, вольноотпущенники, рабы. Апостол Павел пишет: «Не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом».[235] Однако именно эти бедные, неграмотные церкви были восприемниками славнейших даров, и их сознание было открыто для самых великих проблем и самых высоких помышлений, какие только могут привлечь к себе внимание бессмертного разума. Из низших слоев выходят будущие лидеры, постоянно придающие новые силы высшим слоям и препятствующие разложению последних.

К моменту обращения Константина, в начале IV века, количество христиан, возможно, достигло 10 — 12 миллионов, что составляло одну десятую часть всего населения Римской империи. Некоторые называют более высокие цифры.

Христианство удивительно быстро преуспевало в самых неблагоприятных условиях, и этот успех говорит сам за себя. Он был достигнут на виду у всего безразличного или враждебного мира, исключительно духовным или нравственным путем, и при этом не было пролито ни капли крови, если не считать крови самих христианских мучеников. Гиббон в знаменитой 15-й главе своей «Истории» объясняет стремительное распространение христианства пятью причинами: 1) фанатичное, но свободное от предрассудков религиозное рвение христиан, унаследованное от иудеев; 2) учение о бессмертии души, о котором философы древности имели смутное и расплывчатое представление; 3) чудотворные способности, приписываемые ранней церкви; 4) целомудренная, аскетичная мораль первых христиан; 5) единство и дисциплина внутри церкви, которая представляла собой постепенно растущее сообщество людей в самом сердце империи. Однако каждая из этих причин, если понимать их правильно, указывает на превосходство и божественное происхождение христианской религии, и именно в этом кроется главная причина, о которой умалчивает историк-деист.

Значение эпохи апостолов

Жизнь Христа — это божественно-человеческий первоисточник христианской религии; эпоха апостолов — источник христианской церкви как организованного сообщества, отдельного и отличного от иудейской синагоги. Это эпоха Святого Духа, эра вдохновения и руководства для всех последующих веков.

---

[232] Деян. 2:41.

[233] Тацит пишет о «*multitudo ingens*», обвиненных в «*odium generis humani*», то есть в христианстве (которое считали иудейской сектой), и зверски казненных в правление Нерона в 64 г. («Анналы», XV. 44).

[234] Гал. 2:1 и далее; 1 Кор. 3:3 и далее.

[235] 1 Кор. 1:26-29.

Здесь во всей своей первозданной свежести и чистоте струится живая вода нового творения. Христианство нисходит с небес как сверхъестественный факт, который был давно предсказан, которого ждали и который несет в себе ответ на глубочайшие потребности человеческой природы. Его пришествие в мир греха сопровождается знамениями, чудесами и необычайными явлениями Духа ради обращения неверующих иудеев и язычников. Христианство навеки обосновалось среди нашего греховного рода, чтобы постепенно сделать его царством истины и правды — без войн и кровопролития, действуя тихо и спокойно, словно закваска. Скромное и смиренное, внешне непритязательное и непривлекательное, но неизменно сознающее свое божественное происхождение и свою вечную участь, не имеющее серебра и золота, но богатое сверхъестественными дарами и силами, обладающее крепкой верой, пламенной любовью и радостной надеждой, носящее в глиняных сосудах непреходящие небесные сокровища, христианство выходит на подмостки истории как единственно истинная, совершенная религия для всех народов мира. На первый взгляд кажущееся плотскому уму незначительной и даже презренной сектой, ненавидимое и гонимое иудеями и язычниками, оно постыжает мудрость Греции и власть Рима, спустя короткое время поднимает знамя креста в великих городах Азии, Африки и Европы и показывает всем, что является надеждой мира.

В силу изначальной чистоты, силы и красоты, а также неизменного успеха раннего христианства, канонического авторитета его единственного, но неисчерпаемого литературного произведения и личных качеств апостолов, этих богодухновенных инструментов Святого Духа, этих необразованных учителей человечества, эпоха апостолов выделяется в истории церкви несравненной привлекательностью и значимостью. Это несокрушимый фундамент всего здания христианства. Эта эпоха является таким мерилом для всех последующих событий в жизни церкви, каким богодухновенные Писания апостолов являются для сочинений всех последующих христианских авторов.

Более того, в апостольском христианстве заложены живые семена всех последующих периодов, действующих лиц и тенденций истории. Оно устанавливает высочайший уровень учения и дисциплины; оно служит источником вдохновения для всякого подлинного прогресса; перед каждой эпохой оно ставит особую проблему и дает силы, чтобы эту проблему решить. Христианство никогда не перерастет Христа, но оно растет во Христе; богословие не может выйти за пределы Божьего Слова, но оно должно непрерывно возрастать в понимании и применении Писания. Три главных апостола воплощают собой не только три этапа развития апостольской церкви, но и столько же эпох и типов христианства, и тем не менее все они присутствуют в каждой эпохе и в каждом типе.[236]

Главные апостолы

Петр, Павел и Иоанн заметно выделяются из числа апостолов как трое избранных, исполнивших великое дело апостольской эпохи и оказавших своими писаниями и своим примером решающее влияние на все последующие времена. Им соответствуют три центра влияния: Иерусалим, Антиохия и Рим.

Господь наш лично избрал из числа двенадцати троих самых близких Своих товарищей — лишь они были свидетелями Его преображения и агонии в Гефсиманском саду. Они оправдали все ожидания, Петр и Иоанн — своими долгими и

[236] Относительно символического смысла апостольского христианства см. заключительный раздел моей книги *History of the Apostolic Church*, pp. 674 sqq.

успешными трудами, а Иаков — тем, что рано испил горькую чашу своего Господа как первый мученик из числа Двенадцати.[237] Он был убит в 44 г. по Р. Х., и его место, как одного из «столпов» церкви обрезанных, вероятно, занял другой Иаков, «брат Господень», хотя он и не принадлежал к числу апостолов в строгом смысле этого слова, а его влияние как руководителя иерусалимской церкви было скорее локальным, нежели вселенским.[238]

Павел был призван последним, и вопреки обычному порядку — вознесшийся Господь лично явился ему уже с небес. Авторитетом и влиянием Павел не уступал любому из трех «столпов», однако занимал свое особое место, будучи апостолом язычников. Его окружала небольшая группа сотрудников и учеников, таких как Варнава, Сила, Тит, Тимофей, Лука.

Нет сомнения, что девять апостолов из первоначального состава Двенадцати, включая Матфия, избранного на место Иуды, верно и плодотворно трудились, проповедуя Евангелие по всей Римской империи и до самых пределов варварских племен, однако они занимали более скромное положение и об их трудах мы знаем лишь по расплывчатым и сомнительным преданиям.[239]

По Книге Деяний мы можем следить за служением Иакова и Петра до Иерусалимского собора, то есть до 50 г. по Р. Х. или немного дольше; за служением Павла — до его первого тюремного заключения в Риме, которое произошло в 61 — 63 г. по Р. Х.; Иоанн дожил до конца первого столетия. Что касается последнего периода жизни апостолов, Новый Завет не дает нам достоверной информации, но, по единодушному свидетельству древних, Петр и Павел были мученически убиты в Риме во время Нероновых гонений или после них, а Иоанн умер своей смертью в Ефесе. Повествование Деяний неожиданно обрывается в тот момент, когда Павел все еще жив и трудится, находится в римской тюрьме, «проповедуя Царствие Божие и уча о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно». Знаменательное окончание.

Было бы трудно найти трех других столь же великих и добродетельных людей, в такой же мере наделенных гениальностью, освященных благодатью, объединенных глубокой и сильной любовью к своему Господу, трудящихся ради одной и той же цели и при этом настолько отличающихся друг от друга своим темпераментом и складом ума, как Петр, Павел и Иоанн. Петр вошел в историю как главный столп ранней церкви, как апостол-камень, главный из двенадцати камней, положенных в основание Нового Иерусалима; Иоанн — как близкий друг Спасителя, сын грома, парящий орел, апостол любви; Павел — как поборник христианской свободы и развития, величайший миссионер, на сердце которого лежало бремя «заботы о всех церквах», толкователь христианского вероучения и отец христианского богословия. Петр был человеком действия, он всегда

---

[237] Мф. 20:23; Деян. 12:2.

[238] Гал. 2:9. Имя Иакова даже упоминается раньше имен Кифы и Иоанна, и на всем протяжении Деяний начиная с Иерусалимского собора, на котором он председательствовал, Иаков предстает самым известным человеком в палестинских церквях. Евионитское предание называет его первым вселенским епископом или папой.

[239] Апокрифическое предание II и более поздних веков утверждает, что Петру, Андрею, Матфею и Варфоломею было поручено миссионерское служение к северу и северо-западу от Палестины (в Сирии, Галатии, Понте, Скифии и на побережье Черного моря); Фаддею, Фоме и Симону Кананиту — в восточных странах (Месопотамии, Парфии, в особенности в Эдессе и Вавилоне, и далее вплоть до Индии); Иоанну и Филиппу — в Малой Азии (в Ефесе и Иераполе). См. *Acta Sanctorum*; *Acta Apostolorum Apocrypha* Тишендорфа (1851); и краткое обобщение в моей работе *History of the Apost. Church*, §97, pp. 385 sqq.

торопился и был готов возглавить любое дело, он первым исповедал Христа и первым начал проповедовать Его в день Пятидесятницы; Павел был человеком равно искусным в слове и деле; Иоанн был склонен к мистическому созерцанию. Петр был необразован и прагматичен; Павел был не только тружеником, но также ученым и мыслителем; Иоанн был теософом и провидцем. Петр был сангвиником — горячим, порывистым, оптимистичным, добросердечным, подверженным внезапным переменам настроения, «последовательно непоследовательным» (если воспользоваться определением Аристотеля); Павел был холериком — сильным, смелым, благородным, независимым, бескомпромиссным; Иоанн в чем-то был меланхоликом — сдержанным интровертом, внутри горящим любовью ко Христу и ненавистью к антихристу. Послания Петра исполнены благодати и утешения — следствие пережитого им глубокого унижения и богатого опыта; послания Павла изобилуют строгими выводами и логическими умозаключениями, но временами взмывают к высотам небесного красноречия — например, в неземном описании любви и в торжествующем хвалебном гимне из Рим. 8; писания Иоанна просты, безмятежны, глубоки, интуитивны, возвышенны и неисчерпаемы.

Нам хотелось бы больше знать о личных взаимоотношениях этих столпов-апостолов, но приходится довольствоваться немногочисленными намеками. Петр, Павел и Иоанн трудились в разных областях и в своей деятельной жизни редко встречались лицом к лицу. Время было слишком дорого, а их служение слишком важно, чтобы предаваться сентиментальным радостям дружбы. В 40 г. по Р. Х., через три года после своего обращения, Павел отправился в Иерусалим явно для того, чтобы лично познакомиться с Петром, и провел с ним две недели; никого из прочих апостолов он не видел, за исключением Иакова, брата Господня.[240] Павел встретился со столпами-апостолами на совещании в Иерусалиме в 50 г. по Р. Х. и заключил с ними мирное соглашение о разделении областей для благовествования и по вопросу обрезания; старшие апостолы подали ему и Варнаве «руку общения» в знак братства и верности.[241] Спустя непродолжительное время Павел в третий раз встретился с Петром в Антиохии, но вступил с ним в открытое столкновение относительно великого вопроса христианской свободы и единства обращенных из иудеев и из язычников.[242] Это столкновение носило временный характер, но оно прекрасно отражает глубокие волнения и брожения эпохи апостолов и предвозвещает будущие конфликты и примирения в церкви. Несколько лет спустя (57 г. по Р. Х.) Павел в последний раз упоминает о Кифе и братьях Господа, когда говорит о своем праве жениться и брать жену с собой в миссионерские путешествия.[243] Петр в своем первом послании к Павловым церквям утверждает их в вере Павла, а во втором послании, своем завещании, с нежностью отзывается о «возлюбленном брате Павле», хотя и сопровождает эти слова характерным замечанием, справедливость которого вынуждены признать все толкователи, — что (даже если не считать описания событий в Антиохии) в письмах Павла «есть нечто неудобовразумительное».[244] Согласно преданию (ва-

[240] Гал. 1:18-19. Оборот εἰ μή в данном сочетании, скорее, исключает Иакова из числа Двенадцати, но подразумевает, что он был апостолом в более широком смысле и обладал апостольским достоинством и авторитетом. См. εἰ μή (*sed tantum*) Лк. 4:26-27; Рим. 14:14; Гал 2:16.

[241] Деян. 15; Гал. 2:1-10.

[242] Гал 2:11-21.

[243] 1 Кор. 9:5; ср. Мф. 8:14.

[244] 2 Пет. 3:15-16, δυσνόητά τινα. Смысл этого отрывка и другого важного замечания Петра

рианты которого значительно расходятся в деталях), великие лидеры еврейского и языческого христианства встретились в Риме, вместе предстали перед судом и вместе были осуждены: Павел — как римский гражданин — на смерть от меча на Аппиевой дороге близ «Трех источников»; Петр, апостол из Галилеи, — на более унизительную крестную смерть на холме Яникул. Иоанн часто упоминает Петра в своем евангелии, особенно в окончании,[245] но ни разу не называет имя Павла, с которым, похоже, встретился всего один раз — в Иерусалиме, где подал ему руку общения. Впоследствии Иоанн стал преемником Павла на плодородной территории Малой Азии и продолжателем его трудов.

Петр был главным действующим лицом первого этапа истории апостольского христианства и исполнил пророчество, скрытое в его имени, заложив основание церкви как среди иудеев, так и среди язычников. На втором этапе он оказывается в тени великих трудов Павла, но по окончании эпохи апостолов вновь занимает самое видное место в памяти церкви. Римская община избрала его своим особым святым покровителем и первым папой. Его имя всегда называют перед именем Павла. Ему посвящено больше всего храмов. Именем этого бедного галилейского рыбака, который не имел ни золота, ни серебра и был распят, словно злодей и раб, папы в тройных тиарах низлагали королей, потрясали империи, раздавали благословения и проклятия на земле и в чистилище и даже до сих пор претендуют на способность непогрешимо высказываться по всем вопросам учения и порядка в католическом мире.

Павел был главным действующим лицом второго этапа истории апостольской церкви, апостолом язычников, основателем христианства в Малой Азии и Греции, освободителем новой религии от ярма иудаизма, вестником евангельской свободы, знаменосцем реформ и прогресса. Его авторитет и влияние ощущались в Риме, и отзвук их ясно слышен в подлинном Послании Климента, который уделяет Павлу больше внимания, чем Петру. Но вскоре о Павле забывают почти всё, кроме имени. Его упоминают наряду с Петром как одного из основателей Римской церкви, но во вторую очередь; жители Рима и по сей день редко читают и едва ли понимают его Послание к римлянам; его храм стоит вне стен вечного города, главным украшением и славой которого остается апостол Петр. С должным почтением к Павлу относились только в Африке, сначала суровый и энергичный Тертуллиан, а затем, в еще большей степени, мудрый Августин, в религиозном опыте которого были столь же резкие повороты. Однако учения Павла о грехе и благодати в изложении Августина не оказали ни малейшего влияния на Восточную церковь, а в Западной церкви их практически вытеснили пелагианские тенденции. Долгое время имя Павла жило вне господствующей ортодоксии и иерархии — им пользовались и злоупотребляли антикатолические еретики и раскольники, сопротивлявшиеся новому ярму преданий и обрядов. Но в XVI веке личность Павла обрела новую жизнь и стала движущей силой протестантской Реформации. Именно тогда Лютер и Кальвин заново и во всеуслышанье возвестили, истолковали и применили на практике его послания к галатам и римля-

---

(2 Пет. 1:20) о том, что «никакого пророчества в Писании нельзя разрешить [понять] *самому собою*», папы часто искажали, используя данные тексты как предлог, чтобы утаить Писания от народа и настоять на необходимости официального толкования. В этом отрывке речь идет о пророчествах Ветхого Завета, которые не порождены человеческим умом, а вдохновлены Святым Духом (2 Пет. 1:21) и не могут быть должным образом поняты без вдохновения свыше.

[245] Ин. 21:15-23. Последние слова Господа о Петре и Иоанне очень загадочны.

нам. Затем новую жизнь обрели возражения Павла против иудействующих фанатиков и уз закона, и право христиан на свободу получило широкое признание. Из всех персонажей истории церкви, включая св. Августина, наибольшее сходство с апостолом язычников в слове и деле проявляет Мартин Лютер, некогда монах, окруженный стенами запретов, а впоследствии пророк свободы. С тех пор гений Павла доминировал в богословии и религии протестантизма. Как Евангелие Христово некогда было изгнано за пределы Иерусалима ради благословения язычников, так и послание Павла к римлянам было изгнано за пределы Рима, чтобы просветить и освободить протестантские народы отдаленного Севера и далекого Запада.

Апостол Иоанн, самый близкий товарищ Иисуса, апостол любви, провидец, который различал предземное бытие, предузнавал вневременну́ю участь творения и которому суждено было узреть возвращение Господа, держался в стороне от споров между христианами из иудеев и христианами из язычников, не принимая в них активного участия. Ему, одному из апостолов-столпов, отводится важная роль в Деяниях и Послании к галатам, но ни одно его высказывание там не записано. Он ждал в таинственном молчании и сдерживал свою силу до тех пор, пока не пришло его время, а его время пришло лишь после того, как Петр и Павел выполнили свою миссию. После их кончины Иоанн явил дотоле неизвестные глубины своего гения в удивительных писаниях, ставших окончанием и венцом трудов апостольской церкви. Иоанна еще никто не сумел постичь в полной мере, однако на всем протяжении церковной истории христиане считали, что он лучше всех сумел понять и изобразить своего Учителя и что ему, возможно, еще предстоит сказать последнее слово в столкновении эпох и возвестить начало эры гармонии и мира. Павел — героический вождь воинствующей церкви, тогда как Иоанн — непостижимый пророк церкви торжествующей.

Но над всеми ними в эпоху апостолов и последующие времена возвышается единственный и неповторимый великий Учитель, у Которого Петр, Павел и Иоанн черпали свое вдохновение, перед Которым они склонялись в святом благоговении, Которому они безраздельно служили и Которого прославляли жизнью и смертью, Которого они и по сей день в своих писаниях представляют совершенным образом Божьим, Спасителем от греха и смерти, Подателем вечной жизни, Божественным согласованием противоречащих друг другу символов веры и богословских школ, Альфой и Омегой христианской веры.

§ 22. *Критическая реконструкция истории апостольской эпохи*

Никогда прежде в истории церкви происхождение христианства и его основные документальные источники не подвергались столь тщательному изучению с таких совершенно противоположных точек зрения, как в нынешнем поколении. Эта проблема отнимает время и силы многих самых талантливых ученых и критиков. Важность и влияние маленькой книжки, в которой «заключена мудрость всего мира», таковы, что она требует все новых и новых исследований и приводит в движение серьезные умы всех разновидностей веры и неверия, словно само их существование зависит от того, примут они ее или отвергнут. Не осталось ни одного факта, ни одного учения, которое не подверглось бы тщательному исследованию. Ученые на основе фактического материала воспроизвели и рассмотрели со всех возможных сторон жизнь Христа, а также служение и писания апостолов со всеми их устремлениями, разногласиями и примирениями. Эпоха, начавшаяся после смерти апостолов, в силу ее неразрывной связи с предыдущей также была изучена и рассмотрена в новом свете.

Великие исследователи Библии из числа отцов церкви стремились извлечь из священных книг главным образом ортодоксальное учение о спасении и принципы святой жизни. Реформаторы и ранние протестантские богословы вновь взялись за изучение Писаний, с особым энтузиазмом оты-

скивая в них евангелические принципы, отличающие протестантов от Римской церкви. Однако все они стояли на твердом основании благоговейной веры в богодухновенность и авторитет Писаний. Нынешний век отличается особым интересом к истории и критике. Писания подвергают такому же исследованию и анализу, как и любое другое литературное произведение древности, с единственной целью — установить истинное положение вещей. Мы хотим доподлинно знать, как появилось, развивалось и к чему в конце концов пришло христианство как историческое явление, органически связанное с событиями и особенностями мышления того времени. Весь путь, пройденный христианством от вифлеемских яслей до Голгофского креста и от горницы в Иерусалиме до престола Цезаря, необходимо восстановить, объяснить и понять в соответствии с законами нормального исторического развития. Но в процессе этих критических изысканий под сомнением оказалось само основание христианской веры, так что теперь перед нами стоит вопрос: «Быть или не быть». Замечание Гёте столь же мудро, сколь и верно: «Борьба веры и неверия остается подлинным, единственным и самым глубоким лейтмотивом истории мира и человечества, которому подчинены все остальные».

Можно сказать, что современное критическое движение началось около 1830 г., оно все еще находится на пике своего развития и, скорее всего, просуществует до конца XIX века, ведь самой апостольской церкви понадобилось целых семьдесят лет, чтобы раскрыть свои возможности. Сначала критическое движение было ограничено территорией Германии (Штраус, Баур и тюбингенская школа), затем охватило Францию (Ренан), Голландию (Шольтен, Кюнен) и в конце концов Англию (*Supernatural Religion*) и Америку, так что сражения теперь идут по всей оборонительной линии протестантизма.

Существует две разновидности библейской критики: текстовая и историческая.

Текстовая критика

Текстовая или текстологическая критика имеет своей целью восстановить, насколько это возможно, первоначальный текст греческих Писаний на основании древнейших и наиболее достоверных источников, а именно унциальных манускриптов (в особенности Ватиканского и Синайского кодексов), переводов, сделанных до Никейского собора, и цитат из сочинений отцов церкви. Наши современники весьма в этом преуспели, чему способствовали находки очень важных древних рукописей. Благодаря бесценным трудам Лахмана, расчистившего путь для правильной теории (*Novum Testament. Gr.*, 1831; большое греческо-латинское издание, 1842 — 1850, в двух томах), Тишендорфа (8-е критическое изд., 1869 — 1872, в двух томах), Трегеллеса (1857, закончено в 1879), Уэсткотта и Хорта (1881, 2 т.), вместо сравнительно позднего и искаженного *textus receptus* Эразма и его последователей (Стивенса, Безы и Эльзевира), положенного в основу всех общепризнанных протестантских переводов, мы теперь располагаем гораздо более древним и верным текстом, который отныне и впредь должен служить основой для всех пересмотренных переводов. Сегодня, после ожесточенных споров между представителями традиционной и прогрессивной школ, между критиками в этой фундаментальной области библейских знаний достигнуто поразительное согласие. Новый текст — это, по сути, более древний текст, и реформаторы выступают в роли реставраторов. Результаты этой работы не только не подорвали веру в Новый Завет, но и подтвердили, что его текст, в основном, заслуживает доверия, несмотря на полтораста тысяч разночтений, целенаправленно собранных из всех имеющихся источников. Примечателен тот факт, что величайшие текстовые критики XIX века признают не механическую или магическую богодухновенность — эта точка зрения несостоятельна и не заслуживает того, чтобы ее защищать, — а божественное происхождение и авторитет канонических Писаний, и это учение стоит на гораздо более прочном основании, нежели любая отдельно взятая человеческая теория богодухновенности.

Историческая критика

Историческая или внутренняя критика (немцы называют ее «высокой критикой», *höhere Kritik*) рассматривает происхождение, дух и задачи новозаветных Писаний, их историческую среду и место в великом интеллектуальном и религиозном процессе, который завершился триумфальным созданием единой церкви во II веке по Р. Х. В рамках исторической критики выделились два совершенно отчетливых направления во главе с д-ром Неандером в Берлине (ум. 1850) и д-ром Бауром в Тюбингене (ум. 1860), которые трудились на ниве церковной истории на почтительном удалении друг от друга и лично никогда не встречались. Неандер и Баур были колоссами, равными по гениальности и знаниям, честности и серьезности, но совершенно разными по духу. Они дали мощный толчок историческим исследованиям и оставили после себя огромную плеяду учеников и независимых последователей, которые занимаются историко-критической реконструкцией раннего христианства. Их влияние чувствуется во Франции, Голландии и Англии. Неандер опубликовал первое издание своей «Апостольской эпохи» в 1832 г., а «Жизнь Иисуса Христа» (с критикой взглядов Штрауса) —

в 1837 г. (1-й т. его «Всеобщей истории церкви» был издан еще в 1825 г. и переиздан в исправленном виде в 1842 г.); Баур написал свое эссе о разделениях в коринфской церкви в 1831 г., критическое исследование о канонических евангелиях — в 1844 и 1847 г., «Павла» — в 1845 г. (переиздан Целлером, 1867), а «Церковную историю первых трех веков» — в 1853 г. (исправленное издание, 1860). Ученик Баура Штраус опередил учителя, опубликовав первый вариант своего труда *Leben Jesu* (1835), который произвел больший фурор, чем все перечисленные сочинения, — его превзошла по популярности только «Жизнь Иисуса» Ренана, вышедшая в свет почти тридцать лет спустя (1863). Ренан повторяет и популяризирует идеи Штрауса и Баура для французских читателей, обогащая их собственными знаниями и блестящим талантом, тогда как в английской публикации *Supernatural Religion* слышен отзвук тюбингенских и лейденских теорий. С другой стороны, епископ Лайтфут, лидер консервативных критиков, утверждает, что у немца Неандера он научился большему, чем у любого из более ранних богословов («Contemp. Review» за 1875 г., с. 866). Мэтью Арнольд пишет (*Literature and Dogma*, Preface, p. xix): «Чтобы собрать факты, данные по всем вопросам науки, но особенно богословия и библеистики, едут в Германию. Германия, к ее величайшей чести, отыскала факты и опубликовала их. А без знания фактов в исследовании нельзя достичь результатов никакой ясностью и чистотой мышления, в этом вопросе двух мнений быть не может». Тем не менее Арнольд отказывает немцам в «скорости и тонкости восприятия». Для того чтобы сделать на основе фактов правильные выводы, требуется нечто большее, чем образованность и острота мышления: здравый смысл и рассудительность. А когда мы имеем дело со священными и сверхъестественными фактами, нам не обойтись без благоговеющего духа и той самой веры, которая представляет собой орган восприятия сверхъестественного. Именно в этом расходятся друг с другом две школы независимо от национальности их представителей, ибо вера даруется не народу, а конкретным людям.

Две соперничающие школы

Принципы и цели двух теорий церковной истории, предложенных Неандером и Бауром, противоположны — их объединяют лишь нравственные узы честного стремления к истине. Одна теория консервативна, она восстанавливает, другая радикальна, она разрушает. Первая теория считает канонические евангелия и Деяния честными, правдивыми и заслуживающими доверия воспоминаниями о жизни Христа и служении апостолов; последняя отвергает большую часть их содержания как вымысел, не имеющий ничего общего с историей, или как легенды, возникшие после смерти апостолов, и при этом слишком доверяет нелепым еретическим домыслам II века. Одна проводит важную границу между истиной, которую отстаивала ортодоксальная церковь, и заблуждением, которого держались еретические группы; другая стирает всякие границы и приписывает еретические взгляды внутреннему кругу самой апостольской церкви. Одна покоится на основании веры в Бога и Христа, что подразумевает веру в сверхъестественное и чудесное, когда о том есть надежные свидетельства; другая исходит из того, что сверхъестественное и чудесное невозможно с философской точки зрения, и пытается объяснить евангельскую историю и историю апостолов, подобно любой другой истории, одними лишь естественными причинами. Первую Новый Завет интересует с нравственной, духовной, а равно и с интеллектуальной точки зрения; интерес второй теории носит чисто интеллектуальный и критический характер. Сторонники консервативной теории подходят к историческому исследованию, храня в душе и сознании субъективное переживание божественной истины, а потому знают и чувствуют, что христианство — это сила, спасающая от греха и заблуждения. Сторонники радикальной теории видят в христианстве только лучшую в ряду религий, которые должны в конце концов уступить свое место безраздельному царствованию логики и философии. Споры между этими теориями порождают вопрос, присутствует ли Бог в истории, — подобно тому как современные естественнонаучные споры порождают вопрос, существует ли Бог в природе. Вера в личностного Бога, всемогущего и вездесущего в истории и природе, подразумевает возможность сверхъестественного и чудесного откровения. Абсолютная свобода от предубеждений (*Voraussetzungslosigkeit*, на чем настаивал Штраус) абсолютно невозможна, *«ex nihilo nihil fit»*. Философия должна подчиняться фактам, а не факты — философии. Если нам удастся показать, что жизнь Христа и апостольской церкви с точки зрения психологии и истории объяснима лишь в том случае, когда мы признаём реальность связанных с ней сверхъестественных событий, в то время как любое другое объяснение только усложняет проблему и заменяет сверхъестественные чудеса неестественными, то историк выиграет в споре и философу останется только привести свою теорию в соответствие с историей. Долг историка — не создавать факты, а отыскивать их, а затем построить достаточно конструктивную версию истории, чтобы всем найденным фактам нашлось в ней место.

Гипотетическая вражда внутри апостольской церкви

Отправной точкой теории тюбингенской школы является предположение о принципиальной вражде между еврейским или исходным христианством в лице Петра и языческим или прогрессивным христианством в лице Павла. Согласно этой теории, новозаветные писания тенденциозны (*Tendenzschriften*) и не излагают простую и чистую историю, а подгоняют ее под богословские или практические задачи в интересах либо одной из фракций, либо компромиссной точки зрения.[246] Послания Павла Галатам и Римлянам, 1 и 2 Коринфянам (их подлинность считается несомненной) — все это примеры враждебного иудаизму всемирного христианства, главным основоположником которого, вероятно, следует считать самого Павла. Книга Откровение, написанная апостолом Иоанном в 69 г., — это пример первоначального еврейского, ограниченного христианства (что согласуется с положением Иоанна как одного из «столпов», апостолов для обрезанных — Гал. 2:9) и единственное подлинное сочинение «старых» апостолов.

Баур (*Gesch. der christl. Kirche*, I, 80 sqq.) и Ренан («Жизнь Иисуса», гл. 10) даже позволяют себе предположить, что подлинный Иоанн вычеркивает Павла из списка апостолов (Отк. 21:14, где есть место только для двенадцати имен) и намекает на него в своих обличениях, называя ложным иудеем (Отк. 2:9; 3:9), ложным пророком (Отк. 2:20) и сравнивая с Валаамом (Отк. 2:2,6,14-15; ср. Иуд. 11; 2 Пет. 2:15). Климент в своих «Проповедях» якобы тоже критикует Павла, называя его Симоном Волхвом и ересиархом. Кроме того, Ренан считает, что все Послание Иуды, брата Иакова, было написано как опровержение учения Павла и появилось на свет в Иерусалиме в связи с тем, что Иаков сплотил иудейских христиан для противодействия Павлу и его сторонникам, — и это противодействие якобы едва не погубило весь труд Павла.

В соответствии с точкой зрения тюбингенской школы, прочие новозаветные книги были написаны после смерти апостолов и отражают различные стадии процесса воссоединения, приведшего к созданию ортодоксальной церкви II и III веков. Книга Деяний апостолов — это общецерковная весть мира, которая примиряет еврейское и языческое христианство за счет того, что изображает учение Петра более либеральным, учение Павла сокращает и сближает с иудаизмом, а об их взаимных разногласиях умалчивает. Вероятно, эта книга действительно опирается на более раннее сочинение Луки, однако свой нынешней вид она обрела не раньше конца I века. Канонические евангелия, на каких бы предшествующих документах они ни были основаны, также появились на свет после смерти апостолов, а потому не заслуживают доверия как исторические повествования. Евангелие от Иоанна — это чисто художественное произведение некоего безвестного гностика или мистика, религиозного гения, который обращался с исторической личностью Иисуса так же вольно, как Платон в своих «Диалогах» — с образом Сократа, и который своим сочинением, написанным превосходным литературным слогом, завершил процесс воссоединения в период правления императора Адриана, но никак не ранее 20-х годов II века. Баур датировал это евангелие 170 г.; Гильгенфельд — 140 г., Кейм — 130 г., а Ренан — относил его к правлению Адриана.

Таким образом, все новозаветные книги считаются отражением столетнего процесса развития, собранием полемических и умиротворяющих трактатов, написанных при жизни апостолов и после их смерти. Достоверная, целостная история распадается на ворох противоборствующих течений и художественных домыслов. Божественное откровение уступает место субъективным видениям и заблуждениям, богодухновенность сменяется развитием, истина — смесью правды и лжи. Литература апостольской эпохи ставится в один ряд с полемическими сочинениями никейской эпохи, породившими никейскую ортодоксию, или сочинениями времен Реформации, приведшими к созданию протестантского вероучения.

История никогда не повторяется, однако в непрерывно меняющихся формах проявляются одни и те же законы и тенденции. В современной критике, о которой мы говорим, поразительным образом обрели новую жизнь взгляды, которых придерживались еретики во II веке. Неизвестный евионит, настоящий автор «Проповедей», приписываемых Клименту, и гностик Маркион тоже говорили о непримиримой вражде между еврейским и языческим христианством — с той лишь разницей, что

---

[246] В этом отношении Баур не согласен с точкой зрения Штрауса, который в первом варианте своей монографии *Leben Jesu* (1835) отозвался о евангельской истории как о невинном и непредвзятом мифе или эпосе, порожденном религиозным воображением второго поколения христиан; однако во втором варианте этой же работы (1864) Штраус несколько изменил свою позицию, а затем и вовсе отказался от попыток решить эту безнадежную проблему. Тенденциозность изложения подразумевает более или менее сознательную фальсификацию истории. Однако тюбингенские критики отрицают, что вымысел евангелистов имел какие-либо предосудительные мотивы, и в оправдание ссылаются на то, что авторство иудейских и христианских апокрифов ложно приписывалось уважаемым людям, но это никого не оскорбляло.

первый выступал против Павла, которого считал ересиархом, опорочившим Петра, тогда как Маркион (ок. 140) считал Павла единственным истинным апостолом, а «старые» апостолы, по его мнению, исказили христианство, смешав его с иудаизмом; соответственно, Маркион отверг весь Ветхий Завет и те новозаветные книги, которые считал искаженными, и сохранил в своем каноне лишь искалеченное Евангелие от Луки и десять посланий Павла (за исключением пастырских посланий и Послания к евреям). С точки зрения современных критиков, эти неистовые еретики были лучшими летописцами эпохи апостолов, чем автор Книги Деяний.

Гностическая ересь, при всей ее пагубности, стала важной движущей силой в древней церкви и оставила след в святоотеческом богословии. Следует признать, что современный гностицизм тоже оказал библейской и исторической науке огромную услугу, устранив старые предрассудки, указав новые направления поисков, пролив свет на брожение умов в I веке, дав новый толчок исследованиям и побудив нас заняться полной научной реконструкцией истории происхождения христианства и церкви. Результатом этих изысканий будут более глубокие и полные знания, которые не ослабят, а только укрепят нашу веру.

Реакция

Среди ученых — представителей самого радикального критического направления есть существенные разногласия: в то время как некоторые ученики Баура (например, Штраус, Фолькмар) превзошли своего учителя в радикальности взглядов, другие идут на уступки традиционным убеждениям. Наиболее важная перемена произошла в представлении самого Баура об обращении Павла, которое, как Баур признался незадолго до смерти (1860), осталось для него неразрешимой психологической загадкой, граничащей с чудом. Ритчль, Хольцман, Липсиус, Пфлайдерер и в особенности Реусс, Вейцсакер и Кейм (столь же свободные от ортодоксальных предрассудков, как и самые прогрессивные критики) видоизменили и исправили многие крайности во взглядах тюбингенской школы. Даже Гильгенфельд, со всей его страстной любовью к «Fortschrittstheologie» и неприязнью к «Ruckschrittstheologie», признает подлинными не четыре, а семь посланий Павла, называет более раннюю дату написания синоптических евангелий и Послания к евреям (которое, по его мнению, было написано Аполлосом не позднее 70 г.) и говорит: «Невозможно отрицать, что критика Баура вышла за пределы умеренности и нанесла слишком глубокие раны вере церкви» (*Hist. Krit. Einleitung in das N. T.* 1875, p. 197). Ренан признает подлинность девяти посланий Павла, Деяний и даже описательных частей Евангелия от Иоанна, хотя и отвергает содержащиеся там высказывания как претенциозные, напыщенные, метафизические, непонятные и утомительные. (См. его последнее выступление по данному вопросу в книге «Христианская церковь», гл. IV). Мэтью Арнольд и прочие критики выражают прямо противоположную точку зрения, называя евангельские высказывания самыми совершенными из человеческих сочинений, исполненными «небесной славой» (*himmlische Herrlichkeiten*, говоря словами Кейма, который, тем не менее, напрочь отвергает четвертое евангелие). Шенкель (*Christusbild der Apostel*, 1879) видит значительно меньше противоречий между учениями Петра и Павла и признается (Предисловие, с. xi): в процессе исследования он «невольно убедился в том, что Книга Деяний апостолов как источник информации заслуживает большего доверия, нежели обычно полагают современные критики, что в ней содержатся другие достоверные древние документы помимо хорошо известного текста "We" (*Wirquelle*) и что составивший ее последователь Павла не занимался намеренным искажением фактов, но лишь изложил их такими, какими они ему представлялись и какими он их видел, с учетом времени и обстоятельств написания. По моему мнению, он не стремился создать искусственный образ Петра, похожего на Павла, или Павла, похожего на Петра, чтобы ввести в заблуждение читателя, но изобразил обоих апостолов именно так, как на самом деле их представлял, основываясь на неполной информации». Кейм пришел к похожему выводу в своей последней монографии (*Aus dem Urchristenthum*, 1878), которую написал за год до смерти. Опровергая Баура, Швеглера и Целлера, но оставаясь верным тому же критическому направлению и допуская возможность позднейших вставок, Кейм доказывает (в критическом эссе *Apostelkonvent*, pp. 64-89), что описания совета апостолов и Иерусалимского соглашения в Деяниях и Послании к галатам вполне сочетаются друг с другом.Что касается Эвальда, то он всегда шел собственным путем и мог сравниться с Бауром в смелости и спорности критических суждений, однако был его горячим противником и отстаивал подлинность Деяний и Евангелия от Иоанна.

К голосам немецких мыслителей мы можем присоединить свидетельство Мэтью Арнольда, одного из самых смелых и непредубежденных богословов и критиков свободной школы, который восхищается Бауром, но все-таки называет его «ненадежным советчиком» и высказывается против его предположения о глубокой вражде между Павлом и апостолами-столпами, считая, что оно совершенно не согласуется с общепризнанным религиозным величием Павла и близостью апостолов-столпов к Иисусу (*God and the Bible*, 1875, Предисловие, vii-xii). В отношении четвертого евангелия, самого острого вопроса в этих бурных дебатах, Арнольд анализирует его форму и содержание и

приходит к выводу, что это «не вымысел, а серьезный и бесценный документ, полный событий, о которых сообщают предания, и подлинных "высказываний Господа"» (p. 370), а также что «после того, как его беспристрастно и беспощадно подвергли самой разносторонней критике... сохранился достоверный остаток, который заключает в себе все самое глубокое, самое важное, самое прекрасное, что только есть в четвертом евангелии» (p. 372 sq.).

Позитивная школа

В то время как в рядах сторонников деструктивной критики наблюдаются существенные разногласия, у исторической истинности и подлинности новозаветных книг появляются все новые образованные и талантливые защитники, которые подходят к вопросу с различных сторон: Неандер, Ульман, К. Ф. Шмид (коллега Баура по Тюбингену), Рот, Дорнер, Эбрард, Лехлер, Ланге, Тирш, Визелер, Хофман (из Эрлангена), Лютхардт, Кристлиб, Бейшлаг, Ульхорн, Вайсс, Годе, Эдм. де Прессенсе.

В обсуждении этих вопросов активно и успешно участвуют английские и американские ученые: Лайтфут, Пламптре, Уэсткотт, Сэндей, Фаррар, Дж. П. Фишер, Эзра Аббот (*Authorship of the Fourth Gospel*, 1880). Неумеренно критические теории с континента едва ли смогут оказать существенное влияние на английское и американское богословие. У него есть более надежная опора в виде активной церковной жизни, а также убеждений и традиций народа. Мышление немцев и французов, как и мышление жителей Афин, всегда было склонно к поискам нового, тогда как англо-американское мышление более интересуется истиной, будь она старой или новой. И истина в конце концов должна восторжествовать.

Свидетельство апостола Павла об историческом христианстве

К счастью, даже самая взыскательная школа современной критики оставляет нам некое твердое основание, опираясь на которое мы можем доказать истинность христианства. Четыре послания Павла (Галатам, Римлянам и 1 и 2 Коринфянам) объявлены несомненно подлинными и превращены в Архимедову точку опоры для нападок на остальные книги Нового Завета. Мы предлагаем ограничиться их рамками. Эти четыре книги важны как с исторической, так и богословской точки зрения; они отражают взгляды первого поколения христиан и были написаны между 54 и 58 г., то есть не более чем четверть века спустя после распятия, когда «старые» апостолы и большинство главных очевидцев жизни Христа были еще живы. Их создатель и сам был современником Христа; он жил в Иерусалиме во время великих событий, легших в основу христианства; он тесно общался с членами синедриона и убийцами Христа; он не был ослеплен симпатиями к христианам, но был их жестоким гонителем и имел все основания их ненавидеть; а после своего обращения (37 г. по Р. Х.) он радикально изменил свои взгляды и получил возможность услышать о многих важнейших событиях в истории христианства непосредственно из уст их очевидцев и участников, апостолов (Гал. 1:18; 2:1-11).

Так вот, в этих общепризнанных писаниях самого образованного из апостолов мы находим ясное подтверждение всех великих событий и истин раннего христианства, а также удовлетворительные ответы на главные возражения и сомнения современных скептиков.[247]

Названные послания Павла подтверждают:

1. Основные обстоятельства жизни Христа: что Он был послан на землю Богом; что Он родился от женщины, принадлежащей к царскому роду Давида; что Его жизнь была образцом святости; что Его предали; что Он пострадал и умер за грехи мира; что Он воскрес на третий день; что Он неоднократно являлся ученикам; что Он вознесся и воссел одесную Бога, откуда Он придет судить человечество; что Его почитали как Мессию, Господа и Спасителя от грехов, как вечного Сына Божьего. Послания Павла подтверждают также избрание Двенадцати, учреждение крещения и вечери Господней, ниспослание Святого Духа, основание Церкви. Павел часто ссылается на эти события, в особенности на распятие и воскресение, не останавливаясь на подробностях, но упоминая о них при необходимости в связи с богословскими объяснениями и увещаниями, так как люди, к которым он обращался, уже знали об этих событиях из устных проповедей и наставлений. (См. Гал. 3:13; 4:4-6; 6:14; Рим. 1:3; 4:24-25; 5:8-21; 6:3-10; 8:3,11,26,39; 9:5; 10:6-7; 14:15; 15:3; 1 Кор. 1:23; 2:2,12; 5:7; 6:14; 10:16; 11:23-26; 15:3-8,45-49; 2 Кор. 5:21.)

2. Обращение Павла и его призвание на апостольское служение после того, как ему явился Сам вознесшийся Господь с небес. (Гал. 1:1,15-16; 1 Кор. 9:1; 15:8.)

3. Происхождение Христианской Церкви и ее быстрый рост во всех частях Римской империи, от Иерусалима до Антиохии и Рима, в Иудее, в Сирии, в Малой Азии, в Македонии и Ахаии. Вера римской церкви, пишет Павел, была известна «во всем мире» и «во всяком месте», где люди покло-

---

[247] См. полезную статью Дж. Освальда Дайкса в сборнике «Brit. and For. Evang. Review», London, 1880, pp. 51 sqq.

нялись Иисусу как своему Господу. Маленькие поместные церкви поддерживали живое и тесное общение друг с другом и, хотя они были основаны разными учителями и их смущали разногласия во мнениях и обычаях, они поклонялись одному и тому же божественному Господу и составляли единое братство верующих. (См. Гал. 1:2; 2:1,11; Рим. 1:8; 10:18; 14:25; 1 Кор. 1:2; 16:19 и т. д.)

4. Присутствие чудесных даров в церкви того времени. Сам Павел проявил себя как апостол в знамениях и великих делах. Рим. 15:18-19; 1 Кор. 2:4; 9:2; 2 Кор. 12:12. Однако же он не уделяет большого внимания внешним видимым чудесам и придает большее значение внутренним нравственным чудесам и постоянному проявлению силы Святого Духа в возрождении и освящении грешных людей, живущих в крайне развращенном мире. (1 Кор. 12 — 14; 6:9-11; Гал. 5:16-26; Рим. 6,8.)

5. Наличие между этими молодыми церквями искренних разногласий, касавшихся некоторых богословских и обрядовых выводов, в особенности вопроса о необходимости обрезания, закона Моисеева и частного вопроса об апостольском авторитете Павла, — но не затрагивающих основ веры, в которых все участники споров были вполне согласны друг с другом. Иудействующие настаивали на превосходстве «старых» апостолов и обвиняли Павла в полном отступничестве от освященной веками религии праотцев; Павел же в ответ ссылался на то, что если бы оправдание можно было получить исполнением закона, искупительная смерть Христа и Его воскресение были бы не нужны и бесполезны. (Гал. 2:21; 5:2-4.)

6. Хотя исходные точки зрения Павла и старших апостолов были разными и они трудились на разных территориях, в богословских и духовных вопросах у них присутствовало принципиальное единодушие. В этом случае свидетельство Послания к галатам (Гал. 2:1-10), которое считается главной опорой скептиков, оборачивается против них самих. Ибо Павел решительно заявляет, что «столпы», апостолы обрезанных, Иаков, Петр и Иоанн, на Иерусалимском совете в 50 г. по Р. Х. одобрили Благую Весть, которую он проповедовал в течение четырнадцати предыдущих лет; что они «не возложили на него ничего более», то есть не дали ему никаких новых наставлений, не поставили перед ним никаких новых условий, не возложили на него никакого нового бремени, но, наоборот, согласились, что ему дана благодать Божья и поручено особое служение язычникам, и подали ему и Варнаве «руку общения» в знак братской верности. Павел проводит четкую и ясную границу между апостолами и «вкравшимися лжебратиями, скрытно приходившими подсмотреть за нашею свободою, которую мы имеем во Христе Иисусе, чтобы поработить нас», которым он не уступил «ни на час». Самые «суровые» слова, которые он адресует апостолам-евреям, — это почетные эпитеты; он называет их «особо знаменитейшими» и «столпами» церкви (οἱ στῦλοι, οἱ δοκοῦντες, Гал. 2:6,9); себя же, как гонителя церкви Божьей, он с искренним смирением именует «наименьшим из апостолов» (1 Кор. 15:9).

В свете этого заявления Павла невозможно и нелепо предположить (как это делают Баур, Швеглер, Целлер и Ренан), что Иоанн опроверг сам себя и доказал собственную невменяемость, когда в Книге Откровение посмертно заклеймил как лжеапостола и главу сатанинской синагоги того самого Павла, которого при жизни считал братом. Столь опрометчивое и чудовищное предположение равносильно обвинению либо Павла, либо Иоанна во лжи. Упомянутых в Откровении еретиков-антиномистов и противников христианства, нечистых как с нравственной, так и с обрядовой точки зрения (Отк. 2:14-15), Павел осудил бы точно так же, как и Иоанн; кстати говоря, и сам Павел, в прощальной беседе с ефесскими пресвитерами, пророчески предвозвестил появление таких лжеучителей и назвал их «лютыми волками», которые по его отшествии войдут к ним или восстанут из них самих, не щадя стада (Деян. 20:29-30). В вопросе осквернения Павел был совершенно согласен с учением Откровения (1 Кор. 3:15-16; 6:15-20); что же касается употребления в пищу идоложертвенного мяса (τὰ εἰδωλόθυτα), сам он не придавал этой проблеме большого значения, понимая суетность идолов, но осуждал едящих идоложертвенное, если они своими действиями уязвляли совесть более щепетильных обращенных евреев (1 Кор. 8:7-13; 10:23-33; Рим. 14:2,21); и в этом он следовал постановлению Апостольского собора (Деян. 15:29).

7. Столкновение Павла и Петра в Антиохии (Гал. 2:11-14), которое считается подлинным оплотом тюбингенской теории, на самом деле доказывает прямо противоположное. Ведь их разногласия не касались принципиальных или богословских вопросов; наоборот, Павел ясно говорит, что поначалу Петр непринужденно и привычно (обратите внимание на имперфектную форму συνήσθιεν, Гал. 2:12) общался с обращенными язычниками как с братьями во Христе, но его запугали посланцы фанатичных обращенных евреев из Иерусалима, и тогда Петр поступил вопреки своим истинным убеждениям, которым неизменно следовал с тех самых пор, как в Яффе получил видение (Деян. 10:10-16), которые столь смело отстаивал на Иерусалимском соборе (Деян. 15:7-11) и которым следовал в Антиохии. В этой сцене перед нами предстает все тот же порывистый, впечатлительный, непостоянный ученик, первым исповедовавший веру во Христа и первым отрекшийся от Него, но вскоре вернувшийся к своему Господу с горьким раскаянием и искренним смирением. Именно за это непостоянство характера, которое Павел, не церемонясь, назвал «лицемерием», он, как бескомпромиссный приверженец христианской свободы, и упрекнул Петра публично перед всей церковью.

Открытый проступок должен быть открыто же исправлен. В соответствии с тюбингенской гипотезой, лицемерие Петра заключалось в том, что он поступил прямо противоположным образом. Безмолвное подчинение Петра в этой ситуации свидетельствует о его уважении к младшему коллеге и заслуживает похвалы в той же мере, в какой его слабость достойна порицания. Отчуждение, возникшее между апостолами, было временным и не разрушило их братские взаимоотношения, что с очевидностью следует из того, насколько уважительно и в то же время искренне они отзывались друг о друге через несколько лет после ссоры в Антиохии (Гал. 1:18-19; 2:8-9; 1 Кор. 9:5; 2 Пет. 3:15-16), а также из того, что Марк и Сила были связующими звеньями между Петром и Павлом и по очереди помогали обоим.[248]

Далее Послание к галатам предлагает должный выход из этого затруднения и, по сути, подтверждает изложенное в Книге Деяний. Оно доказывает, что между Павлом и «старшими» апостолами существовали определенные разногласия, однако по ряду вопросов они были полностью согласны друг с другом. Оно не оставляет камня на камне от предположения, что взаимоотношения между этими людьми напоминали взаимоотношения маркионитов и евионитов во II веке. Последние были потомками *еретиков* апостольской эпохи, «вкравшихся *лжебратьев*» (ψευδάδελφοι παρείσακτοι, Гал. 2:4); истинные же апостолы познали и продолжали познавать благодать Бога, которая успешно действовала через Петра для обращения евреев и через Павла — для обращения язычников. Тот факт, что иудействующие ссылались на авторитет апостолов-евреев, а гностики-антиномисты — на авторитет Павла, не более удивителен, чем ссылки современных рационалистов на Лютера и реформаторов.

Таким образом, мы с самого начала и довольно подробно рассмотрели фундаментальные различия между двумя современными точками зрения на историю апостольской церкви и объяснили причины принципиальной позиции, которую мы занимаем в этом вопросе.

Не следует думать, что всем непонятным моментам уже дано исчерпывающее объяснение или что такое бесспорное объяснение когда-либо будет найдено. Должно оставаться какое-то место для веры в того Бога, Который достаточно отчетливо явил Себя в природе и в истории, чтобы укрепить нашу веру, и Который сокрыт в достаточной степени, чтобы нашу веру испытать. Некоторые промежутки между звездами на небосклоне апостольской эпохи навсегда останутся незанятыми, но с тем большим вниманием люди станут вглядываться в яркие звезды, в свете которых послеапостольские книги тускнеют, словно пламя свечи. Тщательное изучение работ церковных писателей II и III веков, а в особенности целого ряда апокрифических деяний, посланий и апокалипсисов, оставляет сильное впечатление неизмеримого превосходства Нового Завета в чистоте и истинности, простоте и величии; и это превосходство свидетельствует об особой работе Духа Божьего, без которой эта Книга книг оставалась бы неизъяснимой тайной.

§ 23. *Хронология эпохи апостолов*

См. сочинения, перечисленные в § 20, в особенности труды Визелера. См. также комментарий Хэкетта к Книге Деяний (3-е изд., с. 22-30).

Хронология апостольской эпохи отчасти точна — по крайней мере, это касается определенного периода, — а отчасти носит гипотетический характер: точна в отношении основных событий, произошедших с 30 по 70 г. н. э., и гипотетична в отношении промежуточных моментов и последних тридцати лет I века. Эта хронология основывается на тексте Нового Завета (в особенности Деяний и посланий Павла), трудах Иосифа Флавия и римских историков. Сочинения Иосифа

[248] В изложении Ренана эта история звучит очень занятно («Апостол Павел», гл. x). Его симпатии находятся, скорее, на стороне Петра, которого он называет «человеком чрезвычайной доброты и праведности, превыше всего желавшим мира», хотя и признает, что в этом и других случаях Петр проявлял уступчивость и непоследовательность; Павла же автор обвиняет в упрямстве и грубости; но, что важнее всего, Ренан отказывается от тюбингенской экзегетики, утверждая: «Современные критики, которые на основании определенных отрывков из Послания к галатам приходят к выводу, что разрыв между Петром и Павлом был полным, вступают в противоречие не только с Книгой Деяний, но и с другими отрывками из Послания к галатам (Гал. 1:18: 2:2). Горячие люди проводят свою жизнь в непрерывных спорах друг с другом. Мы не должны судить этих библейских героев в соответствии с правилами, которыми нынешние благовоспитанные и обидчивые люди руководствуются в делах чести. Этому последнему слову евреи вообще никогда не придавали чрезмерной важности!»

Флавия (37 — 103) особенно ценны, поскольку он составил историю еврейского народа вплоть до разрушения Иерусалима.

Перечисленные ниже даты более-менее надежны и признаны большинством историков:

1. Основание Христианской Церкви в день Пятидесятницы в мае 30 г. по Р. Х. Эта дата основывается на предположении, что Христос родился в 4-5 г. до Р. Х. и был распят в апреле 30 г. по Р. Х. в возрасте тридцати трех лет.

2. Смерть царя Ирода Агриппы I, 44 г. по Р. Х. (по словам Иосифа Флавия). На этом основании можно определить дату мученической смерти Иакова, который был убит ранее, а также даты ареста и освобождения Петра (Деян. 12:2,23).

3. Апостольский собор в Иерусалиме, 50 г. по Р. Х. (Деян. 15; Гал. 2:1-10). Эту дату можно проверить, сопоставив с более ранней датой обращения Павла и более поздней датой его тюремного заключения в Кесарии. Павел, вероятно, обратился в 37 лет, и с того момента до собора прошло «четырнадцать лет». Однако историки не единодушны в определении года обращения Павла и колеблются между 31-м и 40-м.[249]

4. Время написания посланий к галатам, коринфянам и римлянам — между 56 и 58 г. Дату написания Послания к римлянам можно установить с точностью почти до месяца на основании подсказок, которые есть в нем самом, и сведений из Книги Деяний. Это послание было написано прежде, чем апостол побывал в Риме, в тот момент, когда он закончил собирать в Македонии и Ахаии пожертвования для бедствующих братьев в Иудее[250] и намеревался посетить Иерусалим и Рим по пути в Испанию.[251] Павел передал его с Фивой, диакониссой из собрания в восточной гавани Коринфа, где он сам находился в тот момент.[252] Перечисленные обстоятельства указывают на весну 58 г., потому что в том году Павел был арестован в Иерусалиме и отправлен в Кесарию.

5. Тюремное заключение Павла в Кесарии, между 58 и 60 г. по Р. Х., в правление прокураторов Феликса и Феста, смена которых произошла в 60 или 61, скорее всего, в 60 г. Мы можем удостовериться в правильности этой важной даты, сопоставив несколько отрывков из трудов Иосифа Флавия и Тацита.[253] Кроме того, она позволяет нам, путем обратного отсчета, датировать некоторые более ранние события из жизни апостола.

6. Первое тюремное заключение Павла в Риме, 61 — 63 г. по Р. Х. Это следует из предыдущей даты в сочетании с утверждением в Деяниях 28:30.

7. Послания, написанные в римской тюрьме: Филиппийцам, Ефесянам, Колоссянам и Филимону, 61 — 63 г. по Р. Х.

8. Нероновы гонения, 64 г. по Р. Х. (десятый год правления Нерона, по данным Тацита). Мученическая кончина Павла и Петра произошла либо в это вре-

---

[249] См. *Hist. Apost. Ch.* § 63, p. 235; § 67, p. 265. Упоминание об областном правителе царя Ареты в Дамаске (2 Кор. 11:32-33) не дает нам никакой конкретной зацепки, поскольку мы недостаточно знаем об этом времени; однако другие сведения в совокупности указывают на 37 г. Визелер датирует обращение Павла 40 г., однако эта дата основывается на ошибочном толковании путешествия, упомянутого в Гал. 2:1, — Визелер отождествляет его с четвертым путешествием Павла в Иерусалим в 54 г., а не с третьим путешествием для участия в соборе, которое состоялось четырьмя годами раньше.

[250] Рим. 15:25-27; 1 Кор. 16:1-2; 2 Кор. 8 — 9; Деян. 24:17.

[251] Рим. 1:13, 15; 15:22-28; см. также Деян. 19:21; 20:16; 23:11; 1 Кор. 16:3.

[252] Рим. 16:1,23; см. также Деян. 19:22; 2 Тим. 4:20; 1 Кор. 1:14.

[253] См. Wieseler, ch. 1, pp. 67 sqq.

мя, либо (согласно преданию) несколько лет спустя. Точный ответ на этот вопрос зависит от времени второго тюремного заключения Павла в Риме.

9. Разрушение Иерусалима Титом, 70 г. по Р. Х. (по данным Иосифа Флавия и Тацита).

10. Смерть Иоанна после восшествия на престол Траяна, 98 г. по Р. Х. (согласно распространенному церковному преданию).

Даты написания синоптических евангелий, Деяний, пастырских посланий, Послания к евреям и посланий Петра, Иакова и Иуды точно установить нельзя, можно с уверенностью утверждать лишь то, что они были написаны до разрушения Иерусалима — в основном, в 60-х г. Книги Иоанна были написаны позднее, ближе к концу I века, за исключением Откровения — некоторые лучшие специалисты, на основании внутренних данных, датируют эту книгу 68 или 69 г., то есть она была написана между смертью Нерона и разрушением Иерусалима.

Подробности вы найдете в следующей таблице.

Хронологическая таблица эпохи апостолов

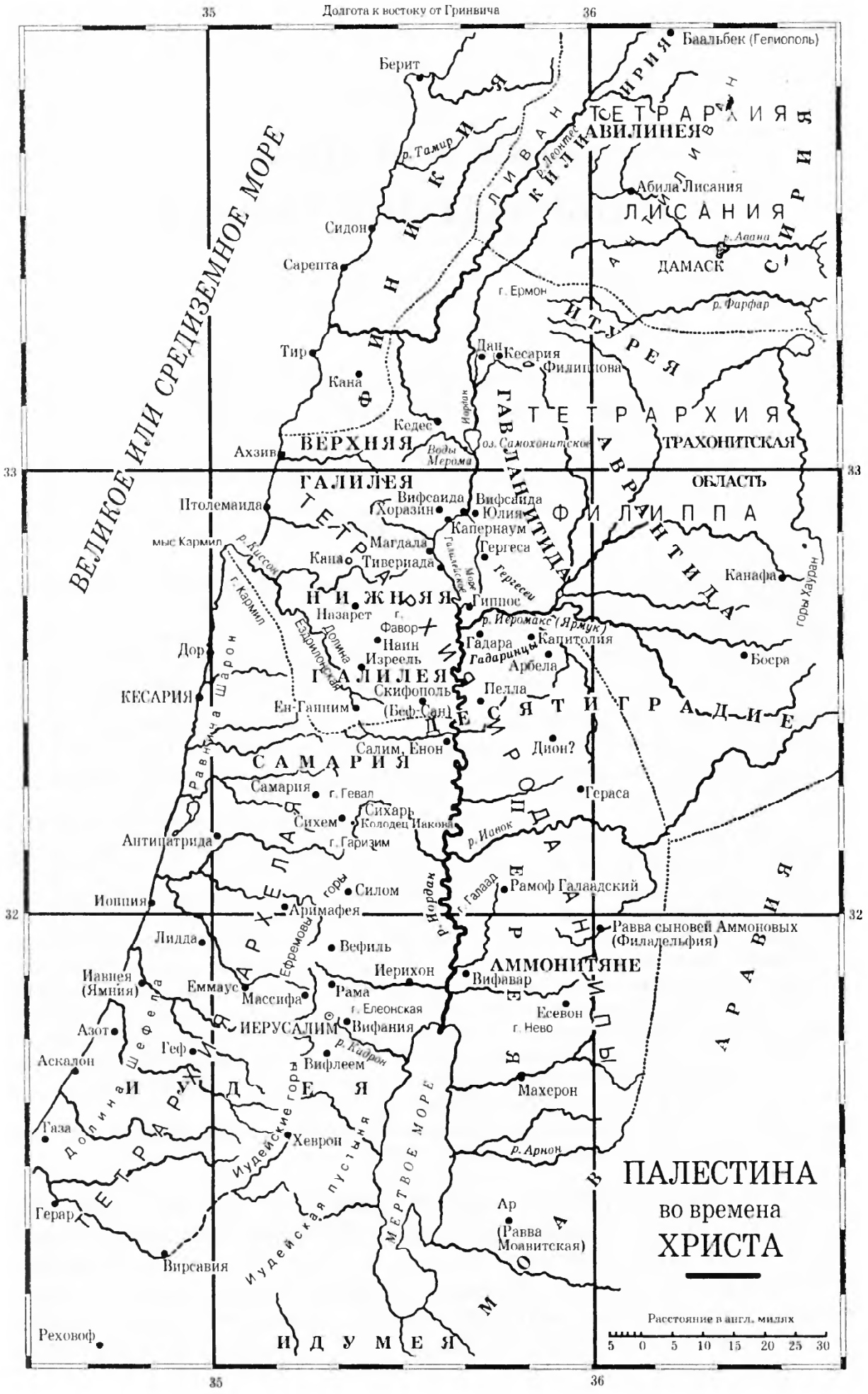
ГОД	БИБЛЕЙСКАЯ ИСТОРИЯ	СОБЫТИЯ В ПАЛЕСТИНЕ	СОБЫТИЯ В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ	ГОД
4 – 5 до Р.Х.	Рождение Христа	Смерть Ирода I Великого, 750 A. U., 4 г. до Р.Х.	**Август** — император Рима, 27 г. до Р.Х. — 14 г. по Р.Х.	
		Архелай правит в Иудее, Самарии и Идумее; **Ирод Антипа** — в Галилее и Перее; **Филипп** — в Авранитиде (Гавланитиде, Голане), Трахонитской области, Панее и Батанее.		
		Архелай низложен, Иудея становится Римской провинцией.		6
8	Христос в возрасте двенадцати лет посещает храм.	**Кирений** (Квириний), наместник в Сирии (второй срок). Перепись, Деян. 5:37.		
		Восстание Иуды Галилеянина.		
		Прокуратор Иудеи **Копоний**.		
		Прокуратор **Марк Амбивий**.		9
			Тиберий — соправитель Августа.	12
		Прокуратор **Анней Руф**.		ок. 13
		Прокуратор **Валерий Грат**.		14
			Император Август умирает. **Тиберий** — единовластный правитель (14 — 37 г.).	14
		Понтий Пилат — прокуратор с 26 г. по Р.Х.		26
27	Крещение Христа.	**Каиафа** становится первосвященником с 25 г. по Р.Х.		
27 – 30	Его трехлетнее служение.			
30	Его распятие, воскресение (апрель) и вознесение (май).			

ГОД	БИБЛЕЙСКАЯ ИСТОРИЯ	СОБЫТИЯ В ПАЛЕСТИНЕ	СОБЫТИЯ В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ	ГОД
	Сошествие Святого Духа в день Пятидесятницы. Рождение Церкви (май). Деян. 2.	**Марцелл** прокуратор. **Пилат** отослан в Рим наместником Сирии.		36 36
37	Мученическая смерть Стефана. Деян. 7.	**Марулл** назначен гиппархом.	**Калигула** становится императором (37 — 41).	37
	Петр и Иоанн в Самарии. Деян. 8.	**Ирод Агриппа I** — царь Иудеи и Самарии.		37
	Обращение Павла. Деян. 9. Ср. Деян. 22; 26; Гал. 1:16; 1 Кор. 15:8.			
40	Побег Павла из Дамаска и первое посещение Иерусалима (после обращения). Гал. 1:18.		Филон в Риме. **Клавдий** становится императором (41 — 54).	40 41
	Принятие Корнилия в церковь. Деян. 10; 11.			
44	Гонения на церковь в Иерусалиме. Иаков Зеведеев обезглавлен. Петр арестован и спасен. Он покидает Палестину. Деян. 12:2-23.	**Ирод Агриппа I** умирает в Кесарии.		44
	Второе посещение Павлом Иерусалима с пожертвованиями от антиохийской церкви. Деян. 11:30.		Покорение Британии (43 — 51).	
45	Павел призван на апостольское служение. Деян. 13:2.	**Куспий Фад** — прокуратор Иудеи.		
		Прокуратор **Тиберий Александр.**		46
		Прокуратор **Вентидий Куман.**		47
50	Первое миссионерское путешествие Павла с Варнавой и Марком. Кипр, Писидия, Листра, Дервия. Возвращение в Антиохию. Деян. 13,14.			
	Послание Иакова (написано в период с 44 по 62 г.).			
	Апостольский собор. Конфликт между христианами-евреями и христианами-язычниками. Третье путешествие Павла в Иерусалим с Варнавой и Титом. Мирное решение вопроса об обрезании. Деян. 15; Гал. 2:1-10.			
	Временная размолвка Павла с Петром и Варнавой в Антиохии. Гал. 2:11-14.			
51	Павел отправляется в свое второе миссионерское путешествие из Антиохии в Малую Азию (Киликия, Ликаония, Галатия, Троада) и Грецию (Филиппы, Фессалоники, Верия, Афины, Коринф). Насаждение христианства в Европе. Деян. 15:36 — 18:22.	Прокуратор **Антоний Феликс.**		51

ГОД	БИБЛЕЙСКАЯ ИСТОРИЯ	СОБЫТИЯ В ПАЛЕСТИНЕ	СОБЫТИЯ В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ	ГОД
52 – 53	Павел проводит полтора года в Коринфе. Пишет Первое и Второе послания к фессалоникийцам из Коринфа.	Четвертовластником в Трахонитиде становится **Ирод Агриппа II** (последний из семьи Ирода).	Указ **Клавдия** об изгнании евреев из Рима.	52
54	Четвертое путешествие Павла в Иерусалим (весна). Он делает короткую остановку в Антиохии, затем отправляется (осень 54 г.) в свое четвертое миссионерское путешествие, которое продлится четыре года. Павел в Ефесе, 54 — 57 г. Деян. 19.	Восстание сикариев под предводительством египтянина (Деян. 21:38).	**Нерон** становится императором (54 — 68).	54 55
56	Павел пишет Послание к галатам из Ефеса или откуда-то из Греции по дороге в Коринф (57). Деян. 20.			
57	Павел пишет Первое послание к коринфянам из Ефеса, отправляется в Македонию и оттуда пишет Второе послание к коринфянам.			
58	Пишет Послание к римлянам из Коринфа, где он провел три месяца.			
	В пятый раз приходит в Иерусалим. Его арестовывают, приводят на суд Феликса и на два года сажают в тюрьму в Кесарии. Деян. 21:17 — 26:32.			
60	Павел предстает перед судом Феста, требует суда кесаря. Его отправляют в Италию (осень), но на Мальте {Мелит} он попадает в кораблекрушение. Деян. 27 — 28.	Прокуратор **Порций Фест**.		60
61	Прибывает в Рим как узник (весна).	Посольство из Иерусалима в Рим по вопросу о стене.	Война с королевой Боадицеей в Британии.	61
61 – 63	Из римской тюрьмы Павел пишет послания к филиппийцам, ефесянам, колоссянам и Филимону.		Аполлоний Тианский на Олимпийских играх.	
62	Мученическая смерть Иакова, брата Господня, в Иерусалиме (по данным Иосифа Флавия, или, по сведениям Егезиппа, — в 69 г.).		Иосиф Флавий в Риме.	62
63	Предположительно, Павел вышел на свободу. Деян. 28:30.	Прокуратор **Альбин**.		63
64	Послание к евреям написано из Италии, после освобождения Тимофея (Евр. 13:23).			
64 – 67	Первое послание Петра. Послание Иуды (?). Второе послание Петра (?).	Прокуратор **Гессий Флор**.	Большой пожар в Риме (июль); первое гонение на христиан по всей империи (мученическая смерть Петра и Павла).	64

ГОД	БИБЛЕЙСКАЯ ИСТОРИЯ	СОБЫТИЯ В ПАЛЕСТИНЕ	СОБЫТИЯ В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ	ГОД
60 - 70	Синоптические евангелия и Деяния.	Начало большой войны между римлянами и евреями.	Нерон убивает Сенеку и Лукана.	65
				66
64 - 67	Павел посещает Крит и Македонию, пишет Первое послание к Тимофею и Послание к Титу (?).*	**Веспасиан** в Палестине.		67
	Павел пишет Второе послание к Тимофею (?).			
65 - 67	Мученическая смерть Петра и Павла в Риме (?).			
68 - 69	Откровение Иоанна (?).		Император **Гальба**.	68
			Императоры **Отон** и **Вителлий**.	69
			Император **Веспасиан**.	69
		Разрушение Иерусалима Титом.		70
		(Иосиф Флавий освобожден.)	Открытие Колизея.	76
			Гибель Помпеи и Геркуланума.	79
			Император **Тит**.	79
80 - 90	Иоанн пишет свое евангелие и послания (?).			
			Император **Домициан**.	91
95	Иоанн пишет Откровение (?).		Гонения на христиан.	95
			Император **Нерва**.	96
			Смерть Аполлония.	97
98 - 100	Смерть Иоанна.		Император **Траян**.	98

* Те, кто отрицает второе тюремное заключение Павла, датируют эти послания периодом жизни Павла в Ефесе, 54 — 57 г. по Р. Х., а 2 Тимофею — 63 или 64 г. по Р. Х.


35
Долгота к востоку от Гринвича
36
33
32
ВЕЛИКОЕ ИЛИ СРЕДИЗЕМНОЕ МОРЕ
ФИНИКИЯ
Берит
Сидон
Сарепта
Тир
Кана
Ахзив
Птолемаида
мыс Кармил
р. Тамир
р. Кишон
г. Кармил
Долина Изреельская
Равнина Шарон
ДОРА
КЕСАРИЯ
САМАРИЯ
Самария
г. Гевал
Сихарь
Сихем
Колодец Иаковлев
г. Гаризим
Антипатрида
Иоппия
Лидда
Иавнея (Ямния)
Азот
Аскалон
Газа
Герар
Вирсавия
Реховоф
Ефремовы горы
Силом
Аримафея
Вефиль
Еммаус
Массифа
Рама
г. Елеонская
ИЕРУСАЛИМ
Вифания
Геф
Вифлеем
Шефела
ИДУМЕЯ
Иудейские горы
Иудейская пустыня
Хеврон
ТЕТРАРХИЯ ЛИВАНА
ГАВЛАНИТИДА
ТЕТРАРХИЯ ТРАХОНИТСКАЯ ОБЛАСТЬ
ТЕТРАРХИЯ ФИЛИППА
ВЕРХНЯЯ ГАЛИЛЕЯ
НИЖНЯЯ ГАЛИЛЕЯ
ТЕТРАРХИЯ ГАЛИЛЕЯ
Птолемаида
Вифсаида Хоразин
Вифсаида Юлия
Капернаум
Магдала
Кана
Тивериада
Гергеса
Назарет
Гиппос
Фавор
Наин
Изреель
Скифополь (Беф-Сан)
Ен-Ганним
Салим, Енон
Дион?
Гераса
Сихарь
Колодец Иаковлев
Антипатрида
Силом
Аримафея
Вефиль
Иерихон
Рама
Вифания
Вифлеем
Хеврон
Ар (Равва Моавитская)
Равва сыновей Аммоновых (Филадельфия)
АММОНИТЯНЕ
Вифавара
Есевон
г. Нево
Махерон
р. Арнон
ПЕРЕЯ
ЗАИОРДАНИЯ
ТЕТРАРХИЯ ЛИСАНИЯ
ТЕТРАРХИЯ ЛИСАНИЯ
Баальбек (Гелиополь)
Абила Лисания
ЛИСАНИЯ
р. Авана
ДАМАСК
г. Ермон
р. Фарфар
ИТУРЕЯ
Дан
Кесария Филиппова
Кедес
Воды Мерома
оз. Самохонитское
Иордан
Гадара
Гадаринцы
Капитолия
Арбела
Пелла
Гергесеи
Гадаринское море
р. Иеромакс (Ярмук)
Канафа
Босра
горы Хавран
ТРАХОНИТИДА
ГАВЛАНИТИДА
ДЕКАПОЛЬ
р. Иавок
г. Гилеад
р. Иордан
МЕРТВОЕ МОРЕ
ПУСТЫНЯ АРАВИЯ
ПАЛЕСТИНА
во времена
ХРИСТА
Расстояние в англ. милях
5 0 5 10 15 20 25 30

ГЛАВА IV

АПОСТОЛ ПЕТР И ОБРАЩЕНИЕ ЕВРЕЕВ

§ 24. *Чудо Пятидесятницы и день рождения Христианской Церкви* (30 г. по Р. Х.)

И исполнились все Духа Святого,
и начали говорить на иных языках,
как Дух давал им провещевать.
Деяния 2:4

Первая Пятидесятница, которую ученики отпраздновали после вознесения нашего Спасителя, была вторым по значению событием после пришествия Сына Божьего на землю.
Это отправная точка в истории апостольской церкви и той новой духовной жизни, которую Христос дал человечеству и которая с тех пор расширяется и действует в нас и будет действовать до тех пор, пока все человечество не изменится по образу Христа (Неандер[254]).

I. Первоисточник: Деян. 2:1-47. См. также 1 Кор. 12; 14. См. толкования Книги Деяний Ольсгаузена, Де Ветте, Майера, Лехлера, Хэкетта, Александера, Глоуга, Олфорда, Вордсворта, Пламптре, Джейкобсона, Хаусона, Спенса и др.; а также толкования 1 Коринфянам — Биллрота, Клинга, Стэнли, Хейнрици, Эдвардса, Годе, Эликота.

II. Сочинения, полностью посвященные чуду Пятидесятницы и дару языков (глоссолалии): Herder (*Die Gabe der Sprachen*, Riga, 1794); Hase (сборник «Zeitschrift für wissenschaftl. Theol.» Винера за 1827 г.); Bleek (альманах «Studien und Kritiken», 1829 — 1830); Baur (альманахи «Tübinger Zeitschrift für Theol.», 1830 — 1831; «Studien und Kritiken», 1838); Schneckenburger (*Beiträge zur Einleitung in das N. T.* 1832); Bäumlein (1834); Dav. Schulz (1836); Zinsler (1847); Zeller (*Acts of the Apostles*, I. 171 в английском переводе J. Dare); Böhm (последователь Ирвинга, *Reden mit Zungen und Weissagen*, Berlin, 1848); Rossteuscher (последователь Ирвинга, *Gabe der Sprachen im apost. Zeitalter*, Marburg, 1855); Ad. Hilgenfeld (*Glossolalie*, Leipz., 1850); Maier (*Glossolalie des apost. Zeitalters*, 1855); Wieseler (в альманахе «Stud. u. Krit.» 1838, 1860); Schenkel (ст. «Zungenreden» в его *Bibel-Lex.* V. 732); Van Hengel (*De gave der talen*, Leiden, 1864); Plumptre (ст. «Gift of Tongues» в Smith, *B. D.* IV. 3305, амер. изд.); Delitzsch (ст. «Pfingsten» в Riehm, *H. B. A.*, 1880, p. 1184); K. Schmidt (в Herzog, 2[d] ed., xvii, 570 sqq.).

См. также Neander (I. 1); Lange (II. 13); Ewald (VI. 106); Thiersch (p. 65, 3[d] ed.); Schaff (191, 469); Farrar («Апостол Павел», гл. V, т. I. 83).

Христос вознесся на небеса, а десятью днями позже состоялось сошествие на землю Святого Духа и рождение Христианской Церкви. События Пятидесятницы были неизбежным следствием пасхальных событий. Они не могли бы произойти, если бы им не предшествовали воскресение и вознесение Господа. Это было первое деяние вознесенного Искупителя, воссевшего править в качестве нашего Ходатая и Посредника на небесах, и начало непрерывной череды чудес-

[254] *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel*, I. 3, 4.

ных явлений, посредством которых Он выполнил Свое обещание пребывать со Своим народом «во все дни до скончания века». Ибо вознесение всего лишь положило конец Его видимому присутствию в одной точке пространства и одновременно возвестило о начале Его духовного повсеместного присутствия в Церкви, «которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем». Чудо Пасхи и чудо Пятидесятницы и по сей день находят продолжение и подтверждение в нравственных чудесах возрождения и освящения, которые ежедневно совершаются по всему христианскому миру.

У нас есть лишь одно достоверное описание этого эпохального события — в Деян. 2, — однако в прощальном напутствии, которое наш Господь дал Своим ученикам, важное место занимает обещание послать Утешителя, Который наставит их на всякую истину,[255] да и вся история апостольской церкви озарена и согрета огнем Пятидесятницы.[256]

Пятидесятница, то есть пятидесятый день после пасхальной субботы,[257] была веселым и радостным праздником, она выпадала на самое красивое время года и привлекала в Иерусалим огромные толпы гостей из других стран.[258] Пятидесятница принадлежала к числу трех великих ежегодных еврейских праздников, когда все мужчины должны были предстать пред Господом. Первым из таких праздников была Пасха, а третьим — праздник кущей. Пятидесятница длилась один день, но евреи диаспоры после вавилонского пленения продлили празднества до двух дней. Они отмечали «праздник жатвы» или «первых плодов», а также (следуя преданиям раввинов) годовщину получения закона на горе Синай, — считалось, что закон был дан на пятидесятый день после выхода из страны рабства.[259]

---

[255] Ин. 14:16,26; 15:26; 16:7. В Ин. 20:22 упоминается момент, когда Иисус готовит апостолов к принятию Духа еще до Пятидесятницы.

[256] См. в особенности классические отрывки, в которых говорится о дарах Духа: 1 Кор. 12 — 14 и Рим. 12.

[257] Греческое название ἡ πεντηκοστή (ἡμέρα) употребляется (подобно латинскому *quinquagesima*) как существительное в Тов. 2:1; 2 Мак. 12:32; Деян. 2:1; 20:16; 1 Кор. 16:8, а также у Иосифа Флавия в «Древностях» (III. 10, 6 и др.). Оно сохранилось не только во всех романских языках, но и в немецком слове *Pfingsten*. Принято считать, что английское название праздника, *Whit Sunday*, происходит от слова «белый» (*white*) — в память о белых одеждах, которые в этот день надевали оглашенные (отсюда *Dominica alba*); некоторые связывают это название со словом *wit*, что означает «мудрость свыше». Евреи называли этот праздник חַג הַקָּצִיר, ἑορτὴ θερισμοῦ, *праздником жатвы* (Исх. 23:16), יוֹם הַבִּכּוּרִים, ἡμέρα τῶν νέων, *днем первых плодов* (Чис. 28:26), חַג שָׁבֻעוֹת, ἑορτὴ ἑβδομάδων, ἁγία ἑπτὰ ἑβδομάδων, *праздником (семи) седмиц* (недель), поскольку сбор урожая продолжался семь недель (Вт. 16:9-10; Лев. 23:15; Тов. 2:1). Он начинался сразу после пасхи приношением первого ячменного снопа нового урожая и заканчивался в день пятидесятницы приношением первых двух пшеничных хлебов нового урожая.

[258] Иосиф Флавий говорит о «нескольких десятках тысяч людей, собиравшихся вокруг храма» на пятидесятницу («Древности», xiv, 13, 4; см. также xvii. 10. 2; «Иуд. война», II. 3, 1). Конечно, на пасху в Иерусалим приходили преимущественно палестинские евреи; гостей же из дальних стран часто останавливали опасности, подстерегавшие путешественника ранней весной. Павел дважды ходил в Иерусалим на Пятидесятницу (Деян. 18:21; 20:16). Многие паломники, приходившие на пасху, оставались в городе до второго праздника.

[259] Отсюда и другое название пятидесятницы: *праздник радости о законе* (שִׂמְחַת הַתּוֹרָה). Дата провозглашения закона на горе Синай была определена путем сопоставления двух стихов: Исх. 12:2 и Исх. 19:1 (см. Schaff, *Hist. of the Ap. Ch.*, p. 192, прим. 5). Закон Моисеев (Вт. 16:9-12) описывает праздник пятидесятницы как день веселья, а в последнем стихе отрывка напоминает о египетском рабстве и заповедях Яхве. Как в Библии, так и в трудах Филона и Иосифа Флавия это единственный намек на *историческое*

Бог чудесным образом использовал этот праздник для того, чтобы положить начало истории апостольской церкви. Пятидесятница была символическим указанием на первую христианскую жатву и установление новой теократии в лице Христа — точно так же, как пасхальный агнец и исход из Египта были символами искупления мира через крестную смерть Агнца Божьего. Ни в какой другой день сошествие Духа воскресшего Искупителя не могло бы принести столь обильные плоды, а весть о нем — мгновенно разнестись столь далеко. Этот день был ознаменован не только рождением первой церкви в Иерусалиме, но и обращением пришельцев из других городов: Дамаска, Антиохии, Александрии и Рима — которые, в свою очередь, донесли Благую Весть до своих далеких родных мест. Среди пришельцев, которых Лука называет очевидцами этого великого события, были жители почти всех стран, в которые трудами апостолов проникло христианство.[260]

Пятидесятница в год воскресения Христа была последней в истории иудаизма и первой в истории христианства. Она стала духовным праздником жатвы, праздником освобождения от греха и днем рождения видимого царства Христова на земле. Она ознаменовала собой начало домостроительства Духа, третьей эпохи в истории откровения триединого Бога. В этот день Святой Дух, Который дотоле проявлял Себя лишь время от времени, мимолетно, навсегда поселился среди человечества как Дух истины и святости и принес с Собой полноту спасительной благодати, чтобы с тех пор изливать эту благодать на верующих, а также открывать и прославлять Христа в их сердцах, так же как Сам Христос открыл и прославил Отца.

Когда апостолы и ученики числом около ста двадцати человек (десять раз по двенадцать), большинство которых, несомненно, составляли галилеяне,[261] собрались вместе перед началом праздничного дня и с молитвой ожидали исполнения обетования, вознесшийся Спаситель со Своего небесного престола излил на них Святого Духа и создал Свою Церковь на земле. Возвещение закона на Синае сопровождалось «громами и молниями, и густое облако [было] над горою, и трубный звук весьма сильный; и вострепетал весь народ, бывший в стане».[262] Рождение церкви нового завета тоже сопровождалось удивительными знамениями, так что очевидцы исполнились изумления и страха. Как замечает Неандер, вполне естественно, что «величайшее чудо в духовной жизни человечества сопровождалось необычайными внешними феноменами, его зримыми признаками». С неба раздался сверхъестественный звук, напоминающий шум несущегося сильного ветра,[263] и заполнил весь дом, в котором собрались ученики; а языки, напомина-

---

значение пятидесятницы. Однако Шёттген (*Hor. Heb.* в Деян. 2:1) сообщает, что евреи вплоть до самых апостольских времен соблюдали традицию вечером накануне пятидесятницы благодарить Бога за дар закона. В современном иудейском празднике значительная роль отводится воспоминаниям о провозглашении закона на Синае. Некоторые иудеи «украшают свои дома цветами, а головы — венками, чтобы выразить радость от того, что у них есть закон».

[260] Список народов в Деян. 2:9-11 — это вид Римской империи с высоты птичьего полета, с востока и севера на юг и запад, до самого Рима, а затем вновь на восток, до самой Аравии. Не упомянуты только Кипр и Греция. В Дамаске христиане появились еще до обращения Павла (Деян. 9:2), а большое собрание в Риме возникло задолго до того, как апостол написал свое Послание к римлянам (Рим. 1:8).

[261] Деян. 1:16; 2:7. Число колен Израиля, взятое десять раз. Но были и другие ученики — Павел упоминает о пятистах братьях, которым одновременно явился воскресший Господь, 1 Кор. 15:6.

[262] Исх. 19:16; см. также Евр. 12:18-19.

ющие языки пламени, на какое-то время по очереди опускались на каждую голову.[264] Лука не говорит, что чудесные явления на самом деле представляли собой ветер и огонь, он лишь сравнивает увиденное с этими стихиями;[265] аналогично тому как форма, которую Дух Святой принял во время крещения Христа, сравнивается с голубем.[266] Языки пламени светились, но не горели и не обжигали; они появлялись и исчезали, как электрические искры или падающие звезды. Но эти слышимые и видимые знамения послужили прекрасным отражением очищающей, просвещающей и животворящей силы Святого Духа, возвестив начало нового духовного творения. Форма языков напоминала о говорении на языках и дарованном ученикам свыше апостольском красноречии.

«И исполнились все Духа Святого». Это подлинное внутреннее чудо, главный факт, стержневая идея повествования о Пятидесятнице. Для апостолов это событие стало одновременно крещением, конфирмацией и рукоположением — никогда более они не принимали ни того, ни другого, ни третьего.[267] Это событие было для учеников Христа величайшим источником вдохновения, благодаря чему они впоследствии смогли стать влиятельными учителями Евангелия, проповедуя его пером и словом. Я не хочу этим сказать, что дар Пятидесятницы упразднил необходимость дальнейшего роста в познании и особых откровений в конкретных ситуациях (подобных тем видениям, которые Петр получил в Иоппии, а Павел — даже в нескольких случаях); но апостолы обрели такое понимание слов Христа и плана спасения, какого никогда прежде не имели. Все покрытое мраком тайны отныне стало для них понятным и исполнилось смысла. В свете воскресения и вознесения Христа Дух открыл апостолам истину о личности и служении Искупителя и всецело завладел их умами и сердцами. Они как бы оказались на горе Преображения и, купаясь в лучах небесного света, лицом к лицу увидели Моисея и Илию, а над ними — Иисуса. Отныне ими владело только одно желание, только одно стремление — быть свидетелями Христа и орудиями спасения других людей, чтобы и они смогли принять участие в «наследстве нетленном, чистом, неувядаемом, хранящемся на небесах для вас».[268]

Но дар Святого Духа получили не только Двенадцать. Он был дан также братьям Господа, Его Матери, благочестивым женщинам, сопровождавшим Его в служении, и всем братьям числом в сто двадцать душ, которые присутствовали

---

[263] ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας, *ein Getöse wie von einem dahinfahrenden heftigen Wehen* (Майер). Слово φερομένη, «несущийся», Петр также использует для описания пророческого вдохновения, 2 Пет. 1:21 {в Синодальном переводе «движимы»}.

[264] διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, Деян. 2:3. Речь идет не о разделенных или «раздвоенных» языках — наподобие зубчатого верха епископской митры, — а о языках, которые переходили от одного человека к другому. Именно в таком значении слово διαμερίζειν использовано в Деян. 2:45; см. также Лк. 22:17; 23:34; Ин. 19:24; Мф. 27:35. Это предположение объясняет, почему в Деян. 2:3 меняется грамматическое число (γλῶσσαι — ἐκάθισεν): на каждого ученика приходилось по одному языку.

[265] Отсюда и слова ὥσπερ и ὡσεί. Джон Лайтфут: «*Sonus ventus vehementis, sed absque vento; sic etiam linguæ igneæ, sed absque igne*».

[266] Лк. 3:22 (ὡς περιστεράν); Мф. 3:16 (ὡσεί); Мк. 1:10; Ин. 1:32. В раввинском толковании Быт. 1:2 есть аналогичное сравнение: «Дух Бога носился над лицом вод, словно голубь», и Мильтон также говорит («Потерянный рай», i. 20):

Ты, *словно голубь*, искони парил
Над бездною, плодотворя ее.

[267] Иоанн крестил апостолов водой, однако *христианское* крещение они впервые приняли в день Пятидесятницы. Сам Христос не крестил, Ин. 4:2.

[268] 1 Пет. 1:3-4.

в горнице.[269] Они «все» исполнились Духа, и все говорили на языках;[270] и Петр увидел в этом чуде обещанное излияние Духа «на всякую плоть», на сынов и дочерей, на юношей и старцев, на рабов и рабынь.[271] В ту рассветную пору церкви женщины сидели вместе с мужчинами, и не в особом дворе, как это было в храме, и не за перегородкой, как это до сих пор принято в синагоге и в приходящих в упадок церквях Востока, а в одной с ними комнате, как равные соучастники духовных благословений. Начало было пророческим предвкушением конца, откровением всемирного священства и братства верующих во Христа, в Котором все мы — иудеи и язычники, рабы и свободные, мужчины и женщины — едины.[272]

Эта новая духовная жизнь, просвещенная, руководимая и направляемая Святым Духом, сначала проявилась в обращенном к Богу говорении на языках, а затем в пророческом свидетельстве, обращенном к людям. Первое состояло из восторженных молитв и хвалебных гимнов, а последнее — из трезвых поучений и наставлений. Как когда-то их Учитель, ученики спустились с горы Преображения в долину, чтобы исцелять больных и призывать грешников к покаянию.

Загадочный дар языков, или глоссолалия, появляется здесь впервые, но вскоре становится, наряду с другими сверхъестественными дарами Духа, частым явлением в апостольских церквях, особенно в Коринфе. Этот дар прекрасно описал Павел. Пламенные языки, сойдя на каждого из учеников, вызвали говорение на языках. Новый духовный опыт всегда проявляется в соответствующих словах. Сверхъестественные переживания учеников вырвались за рамки обычной речи и выплеснулись наружу восторженным потоком хвалы и благодарения Богу за великие дела, которые Он совершил среди них.[273] Сам Дух давал людям слова, извлекая из человеческих уст, словно из вновь настроенной арфы, неземные звуки хвалы. В этом случае, как и всегда, глоссолалия выражала поклонение и благоговение, но не преследовала цель обучения и наставления, — этот пробел был вскоре восполнен проповедью Петра. Глоссолалия была первым *Te Deum* новорожденной Церкви. Ее отличал необычный, поэтический стиль, напоминавший дифирамбы, и особенное музыкальное звучание. Понять ее мог лишь тот, кто испытывал симпатию к говорящему; неверующие же насмехались над учениками и объясняли эти странные звуки помешательством или неумеренным потреблением алкоголя. И все-таки глоссолалия оказалась важным знамением для всех и привлекла внимание зрителей к присутствию сверхъестественной силы.[274]

Насколько можно судить, языки Пятидесятницы ничем не отличались от языков, звучавших в Кесарии после обращения Корнилия (которое можно назвать языческой Пятидесятницей),[275] от языков двенадцати учеников Иоанна Крестителя в Ефесе (где глоссолалии сопутствовало пророчество)[276] и от языков христианского собрания в Коринфе.[277]

---

[269] См. Деян. 1:13-14.

[270] Деян. 2:3: «...[огненные языки] почили по одному на каждом из них».

[271] Деян. 2:3-4,17-18.

[272] Гал. 3:28.

[273] τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ, Деян. 2:11; ср. Лк. 1:49; μεγαλύνειν τὸν θεόν, Деян. 10:46.

[274] См. 1 Кор. 14:22.

[275] Деян. 10:46.

[276] Деян. 19:6.

[277] 1 Кор. 12; 14.

Однако в первом случае говорение на языках произвело особенное действие: люди слышали слова апостолов *на языках своих родных стран*, тогда как в Коринфе языки невозможно было понять без истолкования. Зрители-иностранцы — по крайней мере, некоторые из них — считали, что неграмотные галилеяне вразумительно говорили на родных наречиях людей, присутствовавших при чуде Пятидесятницы.[278] Таким образом, возможны два объяснения: либо сами говорящие получили — по крайней мере, на время — дар говорения на незнакомых иностранных языках ради подтверждения их божественной миссии, либо Дух Святой, давший языки, одновременно истолковывал их, вкладывая слова говорящих в сердца восприимчивых слушателей.

Первое объяснение наиболее естественно вытекает из слов Луки. Тем не менее я предпочитаю второе объяснение — по следующим причинам. 1) Временный дар сверхъестественного знания иностранных языков порождает те же сложные вопросы, что и постоянный дар. От попыток разрешить эти вопросы теперь практически отказались, поскольку они выходят за рамки новозаветных сведений и известных нам обстоятельств ранней истории проповеди Евангелия. 2) Говорение на языках началось еще до того, как появились первые слушатели, то есть раньше, чем возникла какая-либо нужда в иностранных языках.[279] 3) Это объяснение позволяет согласовать описания Луки и Павла, то есть языки Пятидесятницы и Коринфа; единственное отличие заключается в том, что в Коринфе люди истолковывали языки вслух,[280] а в Иерусалиме — Дух Святой через внутреннее просвещение сердца. 4) Святой Дух в тот памятный день, несомненно, действовал как среди слушателей, так и среди говорящих, и обратил три тысячи человек. Если Дух так действовал через проповедь Петра, почему Он не мог точно так же действовать через предыдущие славословия и благословения? 5) Ни в словах Петра, ни в пророчестве Иоиля, которое он цитирует, нет даже намека на иностранные языки. 6) Это толкование лучше всего объясняет неоднозначную реакцию слушателей. Все они, без сомнения, поняли суть чуда, однако насмешники, вроде коринфских,[281] решили, что ученики сошли с ума и вместо того, чтобы говорить понятные слова на своем родном языке, несут какую-то неразборчивую чушь. Говорение на иностранных языках вряд ли сочли бы признаком алкогольного опьянения. Эта гипотеза предполагает, что слушатели ошиблись, решив, что на их родных языках говорили сами ученики; но их ошибка была связана не с фактом глоссолалии, а всего лишь с формой ее проявления. Один и тот же Дух наполнял языки говорящих и сердца восприимчивых слушателей, поднимая и тех, и других над обычным уровнем сознания.

Что бы мы ни думали об этой конкретной особенности языков, звучавших в день Пятидесятницы, столь разнообразное воздействие на слушателей со всех концов земли пророчески предвозвестило и символически указало на всемирный характер христианской религии, которой предстояло быть проповеданной на всех языках земли и объединить все народы в единое Царство Христа. Смирение и любовь Церкви объединили то, что разобщили гордость и ненависть Вавилона.

---

[278] Деян. 2:8: ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν. См. также Деян. 2:11: ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ.

[279] См. Деян. 2:4 и Деян. 2:6.

[280] 1 Кор. 14:5,13,27-28. См. также 1 Кор. 12:10,30.

[281] См. 1 Кор. 14:23.

Можно сказать, что в этом смысле созвучие языков в Пятидесятницу было зеркальной противоположностью вавилонского смешения языков.[282]

За говорением на языках последовала проповедь Петра; за актом поклонения — акт наставления; за восторженным голосом души, находящейся в общении с Богом, — трезвые, спокойные слова, произнесенные для блага народа.

Пока собравшаяся толпа дивилась увиденному, проявляя самые разные эмоции, апостол Петр, человек-камень, выступил вперед и от имени всех апостолов обратился к народу с необыкновенно ясными и убедительными словами — вероятно, на своем родном арамейском языке, который был лучше знаком жителям Иерусалима, но, возможно, и на греческом, который был более понятен гостям из других стран.[283] Петр смиренно снизошел до того, чтобы опровергнуть обвинения в пьянстве, напомнив слушателям о том, что в столь ранний час трезвы даже пьяницы, а затем на основании пророчества Иоиля и пятнадцатого псалма Давида разъяснил смысл этого сверхъестественного явления и назвал его делом рук Иисуса Назарянина, распятого иудеями, но доказавшего Свое право называться Мессией словом и делом, воскресением из мертвых, вознесением к престолу одесную Бога и сошествием Святого Духа в соответствии с ясным пророчеством Писания. Затем Петр призвал своих слушателей покаяться и креститься во имя Иисуса, Основателя и Главы Небесного Царства, чтобы даже они, распявшие Господа и Мессию, могли получить прощение грехов и дар Святого Духа, чудесное действие Которого они видели и слышали в учениках.

Это было первое самостоятельное свидетельство апостолов, первая христианская проповедь: простая, бесхитростная, но исполненная библейской истины, естественная, приличествующая моменту, заставляющая задуматься и более плодотворная, чем любая проповедь, произнесенная с тех пор — пусть даже преисполненная знания и блистающая красноречием. В результате проповеди Петра обратились и крестились три тысячи людей, ставшие первыми плодами в житнице Церкви.

В этих первых плодах вознесенного Искупителя, в этом начале новой эпохи Духа и Евангелия, которая пришла на смену прежней теократии буквы и закона, славнейшим образом воплотился символический смысл иудейской пятидесятницы. Но день рождения Христианской Церкви был, в свою очередь, лишь прообразом и обетованием еще большей духовной жатвы и вселенского праздника благодарения, время которых наступит тогда, когда Дух Святой окончательно исполнит пророчество Иоиля, излившись на всякую плоть, когда все сыновья и дочери человеческие будут ходить в Его свете, а Бога будут славить новыми огненными языками за то, что Он завершил Свое чудесное служение искупительной любви.

ПРИМЕЧАНИЯ

I. Глоссолалия. Дар языков — самый непонятный аспект чуда Пятидесятницы. Единственный источник, откуда мы можем получить информацию из первых рук, — это Деян. 2, но дар языков как таковой упоминается еще в двух отрывках той же книги (Деян. 10:46; 19:6), а также в заключительной части Евангелия от Марка (подлинность которой вызывает сомнения). Павел в 1 Кор. 12; 14 дает полное описание этого дара. Глоссолалия, без сомнения, имела место в апостольскую эпоху, и мы без колебаний могли бы сделать вывод о природе этого дара на основании одной только истории

[282] Гроций (цит. соч.): «*Pœna linguarum dispersit homines, donum linguarum dispersos in unum populum collegit*». См. примечание о глоссолалии.

[283] Первая точка зрения традиционна, второй придерживаются Стэнли, Пламптре и Фаррар. Павел заговорил с возбужденной иерусалимской толпой по-еврейски, и это заставило слушателей еще более утихнуть, Деян. 22:2. Отсюда следует, что они не столь хорошо поняли бы апостола и не столь внимательно бы его слушали, говори он по-гречески.

Пятидесятницы или одной лишь истории жизни Павла. Трудность, однако, состоит в том, чтобы примирить эти повествования друг с другом.

1) Для описания необычных языков используются такие *понятия*: «*новые* языки» (καιναὶ γλῶσσαι, Мк. 16:17, где Христос обещает этот дар), «*иные* языки», отличающиеся от обыкновенных (ἕτεραι γλ., Деян. 2:4, более нигде не упоминается), «*разные* языки» (γένη γλωσσῶν, 1 Кор. 12:28) или просто «языки» (γλῶσσαι, 1 Кор. 14:22), а в единственном числе — «язык» (γλῶσσα, 1 Кор. 14:2,13,19,27. Английский {и Синодальный} перевод в этих случаях поясняет: «*незнакомый* язык»). Говорение на языках по-гречески называется γλώσσαις или γλώσσῃ λαλεῖν (Деян. 2:4; 10:46; 19:6; 1 Кор. 14:2,4,13-14,19,27). Павел также употребляет фразу «молиться на языке» (προσεύχεσθαι γλώσσῃ) как синоним выражения «молиться и петь духом» (προσεύχεσθαι и ψάλλειν τῷ πνεύματι, в отличие от προσεύχεσθαι и ψάλλειν τῷ νοΐ, 1 Кор. 14:14-15). Слово «языки» во множественном числе, упоминание о «разных» языках и разделение языков на «ангельские» и «человеческие» (1 Кор. 13:1) — все это указания на различные проявления одного и того же дара (говорение, молитва, пение) в зависимости от характера, образования и душевного настроя говорящего, но не на различные *иностранные* языки, поскольку описание Павла не допускает такого толкования.

Понятие «язык» истолковывали по-разному.

а) Визелер (и Ван Хенгель): орган речи, используемый как пассивный инструмент; говорение *только* языком, без артикуляции, и тихим шепотом. Но в это объяснение не вписывается ни множественное число, ни упоминания о «новых» и «разных» языках, поскольку орган речи остается неизменным.

б) Блик: редкие, местные, устаревшие, поэтические выражения, глоссы. Но в таком узком значении слово γλῶσσαι встречается лишь у классических авторов (Аристотеля, Плутарха и др.) и грамматистов, но не в общеупотребительном греческом языке. Вдобавок, такое объяснение неприменимо к вариантам γλῶσσα и γλώσσῃ λαλεῖν, поскольку слово γλῶσσα (в ед. числе) может означать только одну глоссу.

в) Большинство толкователей: язык или наречие (διάλεκτος, ср. Деян. 1:19; 2:6,8; 21:40; 26:14). Это правильная точка зрения. «Язык» — сокращенная форма первоначального выражения «*новый* язык» (Мк. 16:17). Это слово не обязательно подразумевает один из известных земных языков, но может обозначать необычное употребление существующего наречия или новый, ранее неизвестный духовный язык, язык вдохновения, приходящий к человеку в состоянии экстаза. «Языки» же представляют собой индивидуальные разновидности этого богодухновенного языка.

2) О глоссолалии в *Коринфской* церкви, которая, по всей видимости, была идентична глоссолалии в Кесарии (Деян. 10:46) и в Ефесе (Деян. 19:6), благодаря описанию Павла мы знаем довольно много. Она проявлялась как восторженность после обращения и продолжалась какое-то время. Это было не говорение на *иностранных* языках, совершенно бесполезное на молитвенных собраниях верующих, а говорение на языке, не похожем ни на какие известные наречия и без переводчика непонятном для иностранцев. Это явление не было связано с проповедью Евангелия, хотя, как и другие формы поклонения, могло повлиять на впечатлительных неверующих, если таковые присутствовали на собрании. Это был акт *безоговорочного посвящения*, акт благодарения, молитвы и воспевания со стороны членов христианского собрания, всецело поглощенных общением с Богом и выражавших свой восторг ломаной, отрывистой, возвышенной, непонятной речью. Это было проявление чувств, а не мыслей, язык возбужденного воображения, а не холодного рассудка. Это был язык духа (πνεῦμα), экстаза, отличный от языка разума (νοῦς). Разницу между ними мы можем в какой-то мере понять, сравнив стиль Откровения, полученного ἐν πνεύματι (Отк. 1:10), и стиль Евангелия от Иоанна, написанного ἐν νοΐ. Говорящий на языках пребывал, так сказать, в состоянии духовного опьянения, наподобие поэтического «безумия», о котором говорили Шекспир и Гёте. Его язык был лирой, из которой божественный Дух извлекал небесные мелодии. Человек был в бессознательном или полубессознательном состоянии и едва понимал, где находится — все еще «в теле» или уже «вне тела». Понять эту неосознанную восторженную речь мог лишь тот, кто пребывал в таком же трансе. Для постороннего, неверующего человека глоссолалия звучала варварским наречием, неразборчивым звуком трубы, бредом сумасшедшего (1 Кор. 14:23) или бессвязной речью пьяного (Деян. 2:13,15). «Ибо, кто говорит на *незнакомом* языке, тот говорит *не людям*, а *Богу*; потому что никто не понимает *его*, он тайны говорит духом; а кто пророчествует, тот говорит *людям* в назидание, увещание и утешение. Кто говорит на *незнакомом* языке, тот назидает *себя*; а кто пророчествует, тот назидает *церковь*» (1 Кор. 14:2-4; ср. 1 Кор. 14:26-33).

Очевидно, коринфяне переоценивали значение говорения на языках как эффектного проявления божественной силы; глоссолалия производила сильное впечатление, но, по сути, не служила практическим целям и исчезла с окончанием «медового месяца» церкви. Павел, сам прекрасный знаток этого феномена (1 Кор. 14:18), показал себя очень мудрым человеком, отметив второстепенный и преходящий характер говорения на языках, ограничив его использование и отдав предпочтение другим, неизменно полезным дарам, через которые Бог проявляет Свою милость и любовь ко всеоб-

щему благу. Говорить на языках хорошо, но лучше пророчествовать и учить на понятном языке, чтобы собрание назидалось, а еще лучше делами проявлять любовь к Богу и людям (1 Кор. 13).

Мы не знаем, как долго существовал феномен глоссолалии, описанный Павлом. Как и другие сверхъестественные дары эпохи апостолов, этот дар постепенно исчез. Он не упоминается ни в пастырских, ни в общих посланиях. В конце II века мы встречаем лишь несколько мимолетных упоминаний об этом явлении. Ириней Лионский («Против ересей», кн. V, гл. 6, § 1) упоминает о «многих братьях», которые, как он слышал в церкви, имели дар пророчества и говорения на «*разных* языках» (παντοδαπαῖς γλώσσαις), могли открывать сокровенные человеческие тайны (τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων) и разъяснять тайны Божьи (τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ). Трудно сказать, что именно имеет в виду Ириней, используя термин «разные», который больше нигде не встречается в его трудах, — иностранные языки или множество совершенно необычных языков, подобных тем, о которых писал Павел. Последнее более вероятно. Самому Иринею пришлось выучить язык галлов. Тертуллиан («Против Маркиона», V. 8, ср. «О душе», гл. 9) вскользь упоминает о том, что духовные дары, в том числе и дар языков, все еще проявляются среди монтанистов, к числу которых он принадлежал. Ко временам Златоуста говорение на языках прекратилось совсем. Во всяком случае, Златоуст объясняет неизученность этого дара отсутствием его проявлений. С тех самых пор глоссолалию стали понимать неверно — как чудесный и неизменный дар *иностранных* языков, данный для *миссионерских* нужд. Однако во всей истории миссионерской работы мы не найдем ни одного бесспорного примера использования дара языков в таких целях.

Аналогичные явления, только более частного характера и не чудесные по природе, внешне похожие на подлинный дар языков или только имитировавшие его, время от времени возникали в периоды особого религиозного энтузиазма: у камисардов и пророков из французских Севенн, в среде ранних квакеров и методистов, мормонов и шведских «читателей» («Läsare», 1841 — 1843), во время ирландского пробуждения 1859 г. и особенно в «Католической апостольской церкви» Э. Ирвинга с 1831 по 1833 г. и даже по сей день. См. статьи Ирвинга о «дарах Святого Духа, именуемых сверхъестественными» (Ed. Irving, *Works*, vol. V, p. 509, etc.); Mrs. Oliphant, *Life of Irving*, vol. II; Schaff, *Hist. Ap. Ch.*, § 55, p. 198; Stanley, *Com. on Corinth.*, p. 252, 4th ed.; статьи Пламптре в «Библейском словаре» Смита (Smith, *Bible Dict.*, IV. 3311, американское издание). Последователи Ирвинга, высказавшие свои соображения по данному вопросу (Тирш, Бём и Росстойшер), четко разграничивали глоссолалию Пятидесятницы (говорение на иностранных языках) и коринфскую глоссолалию, которая проявлялась на молитвенных собраниях; свой собственный духовный опыт они отождествляли с последней. Несколько лет назад я стал свидетелем глоссолалии в нью-йоркском собрании последователей Ирвинга; речь была ломаной, спонтанной и непонятной, но слова состояли из необычных, поразительных, впечатляющих звуков, и говорящие не владели своим языком, который как будто подчиняла себе некая посторонняя сила. Один мой друг и коллега (д-р Бриггс) наблюдал этот феномен в 1879 г. в Лондоне, в центральной церкви последователей Ирвинга, и у него сложилось такое же впечатление.

3) Глоссолалия *Пятидесятницы* не могла *принципиально* отличаться от коринфской: она представляла собой точно такой же экстатический акт поклонения, благодарения и хвалы за великие деяния Божьи во Христе, беседу души с Богом. Это было чистейшее и наивысшее словесное воплощение ликования и восторга новорожденной Церкви Христовой, находящейся под властью Святого Духа. Говорение на языках началось прежде, чем появились зрители (ср. Деян. 2:4 и Деян. 2:6), а по его окончании Петр произнес миссионерскую проповедь обычным, понятным языком. Лука упоминает об этом даре еще дважды (Деян. 10, 19), и в обоих случаях его сутью является поклонение, а не поучение.

Тем не менее, если исходить из очевидного смысла повествования Луки, глоссолалия Пятидесятницы отличалась от коринфской не только своей силой, но и тем, что суть сказанного достигла сознания слушателей *на их родных наречиях* без помощи истолкователя-человека. Отсюда и выражение «другие языки», которое не используют ни Павел, ни Лука в других отрывках; отсюда и изумление, охватившее иностранцев, когда каждый из них услышал свой родной язык из уст неграмотных галилеян. Именно эта *гетероглоссолалия*, как ее можно назвать, и вызывает главные затруднения. Я приведу ряд существующих толкований, которые пытаются как-то решить эту проблему.

а) Рационалистическое объяснение разрубает гордиев узел, отрицая реальность чуда. Гетероглоссолалия считается ошибкой рассказчика или раннехристианским преданием. Даже Майер отказывается от нее на том основании, что она противоречит коринфскому дару языков, и считает ее человеческим преданием, основанным на ошибке. Неожиданно обретенное умение говорить на иностранных языках он называет «логически невозможным, невероятным с точки зрения психологии и нравственности» (Толкование Деян. 2:4, 4-е изд.). Но Лука, спутник Павла, наверняка был знаком с даром языков, существовавшим в апостольских церквях, и в двух других отрывках он явно имеет в виду тот самый феномен, о котором писал Павел.

б) Гетероглоссолалия — это ошибка слушателей (*Hörwunder*), которые были необычайно возбуждены и испытывали к ученикам глубокую симпатию. Им *показалось*, что ученики говорят на их

родных языках, а Лука просто описал их ощущения, не исправив заблуждения. Об этой точке зрения упоминал (не соглашаясь с ней) Григорий Нисский, ее придерживались Псевдо-Киприан, достопочтенный Беда, Эразм, Шнекенбургер и другие. Вероятно, в день Пятидесятницы ученики говорили на эллинистическом диалекте, и это наречие, с его смешанной лексикой, с вкраплениями гебраизмов и латинизмов, легко могло произвести впечатление гетероглоссолалии, если на нем говорили глубоко взволнованные и находящиеся в экстазе люди. Говорят, что св. Ксаверий смог объясниться с индусами, не зная их языка, а св. Бернар, св. Антоний Падуанский и св. Винсент Феррер благодаря духовной силе своего красноречия могли вызвать восторг и угасить страсти не понимавшей их языка толпы. Ольсгаузен и Баумляйн ищут ответ в феноменах магнетизма и сомнамбулизма, при помощи которых человек может устанавливать мистическую связь с другими.

в) Глоссолалия представляла собой речь, усыпанную архаичными поэтическими выражениями с добавлением иностранных слов. Эту точку зрения убедительно отстаивает Блик (1829), ее разделяет Баур (1838), но мы уже отметили (с. 163), что она несостоятельна с точки зрения употребления самого термина «язык» и естественного характера повествования Луки.

г) Мистическое толкование утверждает, что глоссолалия Пятидесятницы была в некотором роде противоположностью смешения языков и представляла собой либо временное восстановление изначального райского языка, либо пророческое откровение небесного языка, в котором некогда сольются все языки. Слишком глубокая, чтобы ее можно было понять, эта теория превращает гетероглоссолалию в гомоглоссолалию и акцентирует внимание на самом языке и его временном восстановлении или откровении. Шеллинг называет чудо Пятидесятницы «Вавилоном наоборот» (*das umgekehrte Babel*) и говорит: «*Dem Ereigniss der Sprachenverwirrung lässt sich in der ganzen Folge der religiösen Geschichte nur Eines an die Seite stellen, die momentan wiederhergestellte Sprache inheit* (ὁμογλωσσία) *am Pfingstfeste, mit dem das Christenthum, bestimmt das ganze Menschengeschlecht durch die Erkenntniss des Einen wahren Gottes wieder zur Einheit zu verknüpfen, seinen grossen Weg beginnt*» (*Einl. in d. Philos. der Mythologie*, p. 109). Подобную точку зрения отстаивает в своем толковании 1 Кор. 14 (p. 177) Биллрот, который предполагает, что первоначальный язык сочетал в себе элементы различных производных языков, так что каждый присутствующий слышал частички своего собственного наречия. Ланге (II. 38) считает, что речь идет о языке внутренней духовной жизни, который объединяет всех искупленных между собой и сохраняется во все церковные эпохи как некая закваска, возрождающая, преображающая и посвящающая другие языки для святого употребления. И все-таки он, как и Ольсгаузен, допускает, что между говорящими и слышащими возникает взаимная связь, основанная на симпатии. Дилич (цит. соч., с. 1186) пишет: «*Die apostolische Verkündigung erging damals in einer Sprache des Geistes, welche das Gegenbild der in Babel zerschellten* EINEN *Menschheitssprache war und von allen ohne Unterschied der Sprachen gleichmässig verstanden wurde. Wie das weisse Licht alle Farben aus sich erschliesst, so fiel die geistgewirkte Apostelsprache wie in prismatischer Brechung verständlich in aller Ohren und ergreifend in aller Herzen. Es war ein Vorspiel der Einigung, in welcher die von Babel datirende Veruneinigung sich aufheben wird. Dem Sivan-Tag des steinernen Buchstabens trat ein Sivan-Tag des lebendigmachenden Geistes entgegen. Es war der Geburtstag der kirche, der Geistesgemeinde im Unterschiede von der alttestamentlichen volksgemeinde; darum nennt Chrysostomus in einer Pfingsthomilie die Pentekoste die Metropole der Feste*». Эвальд (VI. 116 sqq.) также склоняется к мистическому толкованию, но его взгляды весьма оригинальны — он высказывает их со своей обычной убежденностью. Он называет глоссолалию «*Auflallen und Aufjauchzen der christlichen Begeisterung, ein stürmisches Hervorbrechen aller der verborgenen Gefühle und Gedanken in ihrer vollsten Unmittelbarkeit und Gewalt*». Эвальд утверждает, что в день Пятидесятницы самые необычные выражения и синонимы из разных языков (например, ἀββὰ ὁ πατήρ, Гал. 4:6; Рим. 8:15, и μαρὰν ἀθά, 1 Кор. 16:22), соединившиеся с воспоминаниями о как бы звучавших с неба словах Христа, образовали новый язык Духа и позволили безудержной радости молодого христианства воплотиться в прерывающихся от волнения гимнах хвалы, которые никто не слышал ни до, ни после Пятидесятницы, если не считать их слабых отголосков в коринфской и других апостольских церквях.

д) В Пятидесятницу апостолы *навсегда* получили дар языков, а вместе с ним — чудесное знание всех *иностранных* языков, на которых им предстояло проповедовать Евангелие. Господь поручил им проповедовать всем народам и наделил их знанием всех необходимых языков. Впервые эту теорию ясно изложили отцы церкви IV и V века — через много лет после исчезновения дара языков, — и ее придерживалось, хотя и в разных вариантах, большинство древних богословов. Ныне же от этого объяснения отказались практически все протестантские комментаторы, за исключением епископа Вордсворта, который отстаивает его при помощи цитат из отцов церкви. Златоуст полагал, что каждый ученик получил свой особенный язык, необходимый ему для миссионерского труда (Проповедь, посвященная Деян. 2). Августин пошел гораздо дальше и заявил: «*Каждый из них* начал говорить языками *всех* народов, знаменуя, таким образом, единство католической церкви, долженствующей распространиться среди всех народов и говорить на всех языках» («О граде Божием», XVIII, гл. 49). Некоторые ограничивали количество языков числом народов и стран, упомяну-

тых Лукой (Златоуст), другие увеличивали их количество до 70 — 72 языков (Августин и Епифаний) или до 75 — по числу сынов Ноевых (Быт. 10), и даже до 120 (Пациан) — по числу присутствовавших учеников. Об этих мнениях упоминает Бароний (*Annal.* ad ann. 34, vol. I. 197). Эта теория увековечена католиками в виде «праздника языков», но она превращает нравственное чудо духовного восторга в необычное явление приобретенного знания иностранных языков. Если бы все ученики заговорили разом, как это и произошло в день Пятидесятницы, на иностранных языках, возникла бы еще большая неразбериха, чем во время Вавилонского столпотворения.

На это возражают, что грандиозность чуда была оправдана огромным историческим значением начальной эпохи, однако история не знает других подобных примеров, к тому же такое объяснение сталкивается с непреодолимыми трудностями. Рассматриваемая теория игнорирует тот факт, что глоссолалия началась еще до появления зрителей, то есть раньше, нежели появилась какая-либо потребность в иностранных языках. Эта теория выдает глоссолалию Пятидесятницы за уникальное явление и заставляет Луку противоречить Павлу и самому себе — ведь во всех остальных случаях, как уже было сказано, дар языков является не средством благовестия, а проявлением духовной жизни. Названная теория предполагает также, что на служение в качестве странствующих проповедников были призваны все сто учеников, включая женщин, — ведь «языки, как бы огненные, почили... на каждом из них». Подобное чудо было излишним (*Luxuswunder*), поскольку со времен завоеваний Александра Македонского греческий язык был настолько широко распространен в Римской империи, что для миссионерского служения апостолам едва ли потребовался бы какой-то другой язык — за исключением разве что латыни и своего родного арамейского. Действительно, все новозаветные авторы, даже Иаков Иерусалимский, писали на греческом языке, причем особенности их стиля доказывают, что они выучили этот язык так же, как и все, — практикуясь в нем с детства. Более того, после Пятидесятницы мы не находим ни малейшего упоминания об этих чудесных лингвистических способностях, равно как и об их миссионерском применении.[284] Напротив, мы приходим к выводу, что Павел не знал ликаонского наречия (Деян. 14:11-14), а из древнего церковного предания мы узнаем, что Петр пользовался услугами Марка как переводчика (ἑρμηνεύς или ἑρμηνευτής, *interpres* — об этом упоминают Папий, Ириней, Тертуллиан). Бог, совершая чудеса, не упраздняет необходимость изучения иностранных языков и прочих наук, познания в которых можно приобрести обычным путем, используя человеческие способности.

е) Это было *временное* умение говорить на иностранных языках, предназначенное лишь для Пятидесятницы и исчезнувшее вместе с «как бы пламенными» языками. Исключительность этого феномена была оправдана его целью — подтвердить божественную миссию апостолов и предвосхитить всемирное распространение Евангелия. Этой точки зрения придерживается большинство современных толкователей, которые признают повествование Луки достоверным: Ольсгаузен (он объединяет эту точку зрения с теорией «б»), Баумгартен, Тирш, Росстойшер, Лехлер, Хэкетт, Глоуг, Пламптре («Толкование Книги Деяний») и я сам (*Hist. Ap. Ch.*). Данная теория лучше всего согласуется с очевидным смыслом текста. Но она тоже предполагает, что между глоссолалией Пятидесятницы и коринфскими языками было принципиальное различие, хотя в действительности это крайне маловероятно. Не имеющий аналогов в истории временный дар знания иностранных языков — едва ли не более великое чудо, нежели дар постоянный, но в то время в Иерусалиме он был таким же

---

[284] Необычные способности, которые проявляли св. Бернар, св. Винсент Феррер и св. Ксаверий, были не чудесной гетероглоссолалией, а красноречием — настолько страстным, убедительным и мощным, что варварские народы, к которым они обращались на латыни или испанском, воображали, будто с ними говорят на их родном языке. Св. Бернар (ум. 1153), проповедуя на *латыни*, призывал германцев отправиться во второй крестовый поход, причем его внешний облик производил на слушателей большее впечатление, чем его слова, повторяемые переводчиком. См. Neander, *Der heil. Bernhard*, p. 338 (2[d] ed.). Албан Батлер (*Lives of the Saints*, текст на 5 апреля) рассказывает о св. Винсенте Феррере (ум. 1419) следующее: «Спонданус и многие другие говорят, что этот святой был наделен особым даром и что, когда он проповедовал на своем родном языке, его понимали иноязычные люди; это подтверждает и Ланзано, свидетельствующий, что греки, германцы, сарды, венгры и люди других национальностей, по их признанию, понимали каждое слово, сказанное святым, хотя он и проповедовал *на латыни* или *на своем родном языке*, на котором говорят в Валенсии». Из этого рассказа отчетливо следует, что Феррер *не* знал греческого, германского и венгерского. Что же касается Франциска Ксаверия (ум. 1552), Албан Батлер также сообщает (текст на 3 декабря), что его дар языков был «*преходящим* даром» и что св. Ксаверий выучил малабарский и японский языки путем «неустанного старания»; отсюда мы можем сделать вывод, что впечатление, которое этот проповедник производил на язычников, никак не было связано с даром языков. Ни один из этих святых не претендовал на обладание даром языков или иными чудесными способностями — об этом говорили лишь их ученики и более поздние авторы.

излишеством, как и впоследствии в Коринфе, поскольку миссионерская проповедь Петра, произнесенная на одном-единственном языке, была понятна всем.

ж) Глоссолалия Пятидесятницы по сути ничем не отличалась от коринфских языков, то есть ее целью было поклонение, а не наставление; единственное различие состояло в личности истолкователя: в Иерусалиме Сам Святой Дух доносил смысл сказанного до сердец уверовавших и обратившихся людей, каждый из которых воспринимал это как произнесенное на его родном наречии; в Коринфе же истолкованием занимался либо сам говорящий на языках, либо тот, кому был дан дар истолкования.

Я не знаю ни одного авторитетного специалиста, который придерживался бы этой теории, поэтому не хочу на ней долго останавливаться, но мне кажется, что она позволяет избежать большинства затруднений, свойственных прочим теориям. Кроме того, такое толкование примиряет Луку с самим собой и с Павлом. Можно с уверенностью сказать, что в первый день нового творения во Христе Святой Дух управлял языками говоривших и одновременно действовал в сердцах слушавших. Сегодня гетероглоссолалия Пятидесятницы проявляется естественным образом — через проповедь Евангелия на всех языках и более чем через три сотни переводов Библии.

II. Ошибочные толкования чуда Пятидесятницы.

1) В прежние времена рационалисты объясняли шум ветра как шквал или ураган, заряженный электричеством, огненные языки — как молнии, бьющие в собравшихся людей, или мелкие электрические разряды, возникающие в сухом жарком воздухе, а суть глоссолалии видели в том, что каждый ученик молился на своем собственном наречии, а не на священном древнееврейском языке. Согласно другому предположению, некоторые ученики знали иностранные языки и в данном случае ими воспользовались. Так считают Паулус, Тисс, Шультгесс, Кюньёль, Шрадер, Фрицше и в значительной степени Ренан — последний описывает, какими яростными бывают бури на Востоке, однако глоссолалию толкует иначе, по аналогии со схожими феноменами более поздних времен. Рационалистическая теория не объясняет, почему зрители и слушатели так удивились при виде вполне обычного явления. Приходится либо отказать им в здравом смысле, либо обвинить рассказчика в нечестности. Это толкование совершенно неприменимо к коринфской глоссолалии, которая, как ясно свидетельствует история, была в апостольской церкви распространенным явлением. Против этой теории свидетельствуют и присутствующие в тексте Деян. 2:2-3 наречия ὥσπερ и ὡσεί — они устанавливают четкое различие между звуком, который слышали очевидцы, и обычным шумом ветра, между огненными языками и обычным пламенем. Слова «как голубь», использованные во всех евангелиях для описания видимого облика, принятого Святым Духом во время крещения Христа, аналогичным образом свидетельствуют, что речь идет не о настоящем голубе.

2) Современная рационалистическая или мифическая теория считает это чудо субъективным внутренним переживанием, которое первые христиане по ошибке приняли за объективный внешний факт. Глоссолалия Пятидесятницы (в отличие от коринфской, которая считается историческим фактом) символизирует истинное представление о всемирном значении Евангелия, а также о воссоединении всех языков и национальностей под властью Мессии (εἷς λαὸς Κυρίου καὶ γλῶσσα μία, как сказано в «Завете двенадцати патриархов»). Это подражание раввинской басне (пересказанной еще в трудах Филона) о том, что синайский закон посредством *bath-kol*, эха голоса Божьего, был возвещен всем народам на семидесяти языках мира. Таково мнение Целлера (*Contents and Origin of the Acts*, I. 203-205) — он считает, что все события Пятидесятницы, если они вообще имели место в действительности, «в наших летописях, вероятно, были искажены до неузнаваемости». Однако его главным аргументом остается «невозможность и невероятность чудес», которую он провозглашает (с. 175, сноска) «аксиомой» историка, тем самым соглашаясь с философскими предубеждениями, лежащими в основе исторической критики. Мы же, наоборот, убеждены, что историк обязан принимать факты такими, какими он их видит, а если он не может дать удовлетворительное объяснение увиденному, ссылаясь на естественные причины и субъективные иллюзии, то должен искать ответ в сверхъестественных объяснениях. Христианская церковь, которая являет собой в высшей степени осязаемый и неопровержимый факт, несомненно возникла в определенном месте в определенное время и определенным образом, и мы не можем представить себе более подходящее и удовлетворительное объяснение ее происхождения, нежели предложенное Лукой. Баур и Целлер не допускают мысли о том, что три тысячи человек могли обратиться в один день и в одном месте. Они забывают, что большинство слушателей не были скептиками, но верили в сверхъестественное откровение — их нужно было лишь убедить в том, что Иисус из Назарета и есть обещанный Мессия. Эвальд возражает Целлеру, не называя его по имени (VI. 119): «Не может быть большего упрямства, чем отрицание исторической истинности события, описанного во 2-й главе Деяний». Мы присоединяемся к мнению Рота (*Vorlesungen über Kirchengeschichte* I. 33), что события Пятидесятницы были подлинным чудом («*ein eigentliches Wunder*»), которое сотворил с учениками Святой Дух и которое наделило их сверхъестественными способностями (как и было обещано, Мк. 16:17-18). Без этих чудотворных способностей христианство не смогло бы в те дни укорениться в мире. Сама христианская церковь, ежедневно

наблюдающая возрождение и обращение людей как на родине, так и в языческих странах, являет собой лучшее живое и вездесущее доказательство своего сверхъестественного происхождения.

III. Время и место Пятидесятницы. Когда произошли эти события — в день Господень (восьмой после Пасхи) или в иудейскую субботу? В частном доме или в храме? Мы склоняемся в пользу дня Господнего и частного дома. Однако по этому поводу существуют самые разные мнения, и аргументы в пользу той или иной точки зрения имеют почти одинаковый вес.

1) Выбор *дня* недели отчасти зависит от того, как мы понимаем фразу «другой день Пасхи», поскольку в соответствии с предписанием закона (Лев. 23:11,15-16) именно от этого дня следовало отсчитывать пятьдесят дней. Иными словами, мы должны решить, был ли это следующий день после *первого дня* Пасхи, то есть 16 нисана, или день после стандартной, но приходящейся на пасхальный праздник субботы. А кроме того, нужно определить, на какое число, на 14 или на 15 нисана, выпала пятница, в которую был распят Христос. Если предположить, что в пятницу, когда умер Христос, было 14 нисана, то 15-е была суббота, а значит, Пятидесятница в том году выпала на *воскресенье*. Если же пасхальная пятница была 15 нисана (как полагаю я сам, см. § 16, с. 104), то Пятидесятница выпала на иудейскую *субботу* (так думает Визелер, который датирует это событие субботой, 27 мая 30 г. по Р.Х.). С другой стороны, можно принять за точку отсчета *вечер* 16 нисана (так поступают Вордсворт и Пламптре — они считают, что Пятидесятница пришлась на воскресенье). Но если рассматривать слово «суббота» в Лев. 23 в обычном значении, как указание на еженедельную субботу (так его понимали саддукеи и караимы), то иудейская пятидесятница *всегда* приходилась на *воскресенье*. В любом случае, христианская церковь всегда праздновала Пятидесятницу в восьмой день Господень после Пасхи, опираясь на древнее предание о *дне недели*, в который произошло это событие. Точно так же решается вопрос с днем воскресения (воскресенье) и вознесения (четверг). В таком случае у нас появляется еще одна причина заменить иудейскую субботу воскресеньем, днем воскресения Господа и сошествия Святого Духа. Вордсворт пишет: «Таким образом, первый день недели был посвящен всем Лицам преблагой и нераздельной Троицы; и христианское воскресенье служит напоминанием о благословениях Творения, Искупления и Освящения». Визелер безосновательно полагает, что древняя церковь сознательно перенесла праздник на другой день из неприязни к иудейской субботе; однако традиция одновременно отмечать Пятидесятницу и воскресение Господа, похоже, восходит корнями к самым истокам христианской церкви, пример чему можно найти в истории апостола Павла (Деян. 18:21; 20:16). Лайтфут (*Horæ Hebr. in Acta Ap.* 2:1; *Opera* II. 692) отсчитывает дату Пятидесятницы от 16 нисана, но все же отождествляет христианскую Пятидесятницу с воскресеньем путем необычного и сомнительного толкования стиха Деян. 2:1 (ἐν τῷ συνπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς Πεντηκοστῆς): он понимает эту фразу как «*по окончании* дня Пятидесятницы», а не «*при наступлении* дня Пятидесятницы». Так или иначе, на какой бы день ни выпала Пятидесятница — на иудейскую субботу или на день Господень, — совпадение все равно было знаменательным.

2) Что касается *места*, то Лука пишет просто «дом» (οἶκος, Деян. 2:2), и это слово едва ли может означать «храм» (который упоминается лишь в Деян. 2:46). Вероятно, это была «горница», упомянутая в предыдущей главе, обычное место встреч учеников после вознесения Господа (τὸ ὑπερῷον... οὗ ἦσαν καταμένοντες, Деян. 1:13). Так считают Неандер, Майер, Эвальд, Вордсворт, Пламптре, Фаррар и другие. Возможно, это была та самая комната, где наш Господь разделил с учениками пасхальную трапезу (Мк. 14:14-15; Мф. 26:18). Если верить преданию, оба события происходили в «Cænaculum» — одной из комнат неправильной формы здания, именуемого «Гробницей Давида» и расположенного близ Сионских ворот на некотором удалении от горы Мориа. (См. William M. Thompson, *The Land and the Book*, new ed. 1880, vol. I, p. 535 sq.) Однако Кирилл Иерусалимский (*Catech.* XVI. 4) утверждает, что дом, в котором состоялось сошествие Святого Духа, впоследствии был превращен в церковь. Верхняя комната («горница») под плоской крышей восточных домов (ὑπερῷον, עֲלִיָּה) зачастую использовалась как место молитвы (см. Деян. 20:8). Но, поскольку частный дом никак не мог вместить столь большую толпу, нам придется предположить, что Петр обращался к стоящим на улице людям с крыши или наружной лестницы.

Многие богословы древности, равно как и Ольсгаузен, Баумгартен, Визелер, Ланге, Тирш (и я сам в первом издании «Истории апостольской церкви», с. 194), считали, что события Пятидесятницы происходили в храме или, скорее, в одном из тридцати вспомогательных строений, которые Иосиф Флавий в своем описании храма называет «зданиями» (οἴκους, «Древности», VIII. 3, 2), — а может, в сохранившемся от первого храма притворе Соломоновом, где впоследствии собирались ученики (Деян. 5:12, см. Деян. 3:11). В пользу этой точки зрения следует сказать, что она лучше согласуется с обычаями апостолов (Лк. 24:53; Деян. 2:46; 5:12,42), со временем, когда произошло чудо (час утренней молитвы), и с фактом присутствия огромной, по меньшей мере трехтысячной толпы. Кроме того, события Пятидесятницы обретают еще большую торжественность, если они происходили в символическом святилище древности. Но трудно себе представить, чтобы враждебно настроенные иудеи позволили нищим ученикам воспользоваться одним из вышеупомянутых храмо-

вых сооружений и не вмешались в происходящее. В начавшейся эпохе Духа храмом Бога становится самое скромное жилище и тело самого униженного христианина. См. Ин. 4:24.

IV. Последствия Пятидесятницы. Вот цитата из книги Фаррара «Жизнь и труды апостола Павла» (I. 93): «Ни один читатель исторических трудов, конечно же, не станет отрицать, что эта первая Пятидесятница ознаменовала собой переломный момент в истории человечества. Не подлежит сомнению, что с тех самых пор Дух Божий в каждом столетии учил детей Божьих с невиданной прежде глубиной. Несомненно, во Христе мы можем испытывать более глубокое ощущение единства с Богом, чем ветхозаветные святые, а также благодарную уверенность в том, что мы увидим те дни, которые хотели увидеть, но не увидели цари и пророки, и услышим те истины, которые они хотели услышать, но не услышали. С того мгновения новая эпоха началась во всей полноте. Это не было посвящение маленькой группы людей в какое-то уникальное священство или отдельное рукоположение узкого круга апостолов. Это было освящение всей церкви — мужчин, женщин, детей — которым предстояло стать "родом избранным, царственным священством, народом святым, людьми, взятыми в удел». В конечном итоге полученный ими дар будет полностью и безвозмездно предложен всему человечеству. Сто двадцать человек были не уникальными восприемниками благословения и свидетелями откровения, но предтечами и представителями бесчисленного множества людей. Это чудо не было мимолетным — оно повторялось вновь и вновь. Суть его не в шуме ветра и не во вспышках света, которые были слышны и видимы лишь какое-то мгновение, но в живой энергии и непрекращающемся вдохновении. Это не зримый символ горстки людей, собравшихся в горнице еврейского дома, а животворный ветер, который с тех пор овевает все столетия истории мира, волна света, которая катится и будет катиться от одного берега к другому до тех пор, пока земля не наполнится познанием Господа, подобно тому как воды наполняют море».

§ 25. *Церковь в Иерусалиме и служение Петра*

Ты — Петр,
и на сем камне Я создам Церковь Мою,
и врата ада не одолеют ее.
Матфея 16:18

I. Исходные источники: Деян. 2 — 12; Гал. 2 и два послания Петра.

См. толкования Книги Деяний и посланий Петра. В числе толкователей посланий Петра я хотел бы упомянуть архиепископа Лейтона (многочисленные издания; не критическое, но благоговейное и духовное толкование), Стайгера (1832; в переводе Фэйрберна, 1836), Джона Брауна (1849, 2 т.), Визингера (1856, 1862; в «Комментариях» Ольсгаузена), Шотта (1861 и 1863), Де Ветте (3-е изд., ред. Брюкнер, 1865), Гутера (в «Комментариях» Майера, 4-е изд., 1877), Фронмюллера (*Bibelwerk* Ланге, перев. Момберта, 1867), Олфорда (3-е изд, 1864), Джона Лилли (ред. Шафф, 1869), Демареста (*Cath. Epp.*, 1879), Мэйсона и Пламмера (в «Комментариях» Эликота, 1879), Плamптре (в «Кембриджской Библии» 1879 г., с очень обстоятельным предисловием, с. 1-83), Сэлмонда (в *Pop. Com.* Шаффа, 1883). См. также соответствующие разделы в трудах по эпохе апостолов, упомянутых в § 20 и в моей «Истории апостольской церкви» (с. 348-377).

II. Апокрифические источники: Εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρου (евионитского происхождения), Κήρυγμα Πέτρου, Πράξεις Πέτρου, Ἀποκάλυψις Πέτρου, Περίοδοι Πέτρου (*Itinerarium Petri*), Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου (*Acta Petri et Pauli*). См. *Acta Apost. Apocr.* Тишендорфа (1-39) и *Novum Testamentum extra canonem receptum* Гильгенфельда (1866, IV. 52 sqq). «Беседы» Псевдо-Климента превозносят Петра над Павлом; «Встречи» — это несколько измененная католическая редакция «Бесед». О трудах Псевдо-Климента мы поговорим подробно при рассмотрении второго периода истории церкви.

Важным дополнением к апокрифическим сочинениям Петра стали недавно обнаруженные в Египте, в усыпальнице Ахмим, фрагменты греческого евангелия и апокалипсиса Петра. См. греческий текст, опубликованный Гарнаком с комментариями и переводом на немецкий язык (Берлин, 1892; пересмотренное издание, 1893); аналитическое издание Цана (Leipzig, 1893); факсимильное издание О. Фон Гебхардта (Leipzig, 1893); английский перевод Дж. Рендела Харриса (London, 1893).

III. Специальные исследования, посвященные Петру.

E. Th. Mayerhoff: *Historisch-Kritische Einleitung in die Petrinischen Schriften*. Hamb. 1835.

Windischmann (католик): *Vindiciæ Petrinæ*. Ratisb. 1836.

STENGLEIN (католик): *Ueber den 25 jährigen Aufenthalt des heil. Petrus in Rom.* «Tübinger Theol. Quartalschrift», 1840.

J. ELLENDORF: *Ist Petrus in Rom und Bishof der römischen Gemeinde gewesen?* Darmstadt, 1841. Перевод опубликован в журнале «Bibliotheca Sacra», Andover, 1858, No. 3. Автор, либеральный католик, приходит к выводу, что доказать факт присутствия Петра в Риме невозможно.

CARLO PASSAGLIA (иезуит): *De Prærogativis Beati Petri, Apostolorum Principis.* Ratisbon, 1850.

THOMAS W. ALLIES (католик): *St. Peter, his Name and his Office as set forth in Holy Scripture.* London, 1852. Опирается на более раннее сочинение о. Пассаглия.

BERNH. WEISS: *Der Petrinische Lehrbegriff.* Berlin, 1855. См. его же сочинение *Bibl. Theol. des N. T*, 3d ed., 1880, и его эссе *Die petrinische Frage* в альманахе «Studien und Kritiken», 1865, pp. 619-657; 1866, pp. 255-308; 1873, pp. 539-546.

THOS. GREENWOOD: *Cathedra Petri.* Lond., vol. I. 1859, chs. I and II, pp. 1-50.

PERRONE (католик): *S. Pietro in Roma.* Rome, 1864.

C. HOLSTEN (тюбингенская школа): *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus.* Rostock, 1868.

R. A. LIPSIUS: *Die Quellen der röm. Petrussage.* Kiel, 1872. Его же *Chronologie der röm. Bischöfe.* Kiel, 1869. Липсиус тщательно исследует еретические корни римской легенды о Петре и считает, что она вымышлена от начала до конца. Обобщение его взглядов можно найти в работе следующего автора.

SAMUEL M. JACKSON: *Lipsius on the Roman Peter-Legend*, «Presbyterian Quarterly and Princeton Review» (N. York, 1876, pp. 265 sqq).

G. VOLKMAR: *Die römische Papstmythe.* Zürich, 1873.

A. HILGENFELD: *Petrus in Rom und Johannes in Kleinasien*, «Zeitschrift für wissenschaftliche Theol.», 1872. Его же *Einleitung in das N. T.*, 1875, pp. 618 sqq.

W. KRAFFT: *Petrus in Rom.* Bonn, 1877 («Theol. Arbeiten des rhein. wissenschaftl. Predigervereins», III. 185-193).

JOH. FRIEDRICH (старокатолик): *Zur ältesten Gesch. des Primates in der Kirche.* Bonn, 1879.

WILLIAM M. TAYLOR: *Peter the Apostle.* N. York, 1879.

Abbé CONSTANT FOUARD: *Saint Peter and the First Years of Christianity.* Перевод со второго французского издания с разрешения автора осуществил Джордж Гриффит. Предисловие кардинала Гиббонса. New York, London, 1892 (pp. xxvi, 422). Самая убедительная попытка отстоять традиционную римскую теорию о том, что в течение 25 лет, с 42 по 67 г., Петр занимал папский престол в Риме.

Иерусалимское общение христиан стало колыбелью еврейского христианства, а значит, и всего христианского мира. Оно росло как внутренне, так и внешне под личным руководством апостолов, главным образом Петра, которому Господь с самого начала доверил особую роль в деле созидания Своей видимой церкви на земле. Апостолам помогали несколько пресвитеров, а также семеро диаконов — людей, поставленных заботиться о бедных и больных. Однако Дух действовал во всем собрании, не ограничиваясь никакими духовными званиями. Росту способствовали проповедь Евангелия, чудеса, совершаемые во имя Иисуса, и притягательность святой жизни, исполненной веры и любви. Число христиан, или, как они в то время называли себя, учеников, верующих, братьев, святых, вскоре достигло пяти тысяч. Эти люди постоянно учились у апостолов и пребывали в общении с ними, ежедневно поклоняясь Богу и повторяя Святую Вечерю на своих «вечерях любви» (агапе). Они чувствовали себя единой Божьей семьей, членами единого тела, имеющего одного Главу, Иисуса Христа; и это братское единство проявлялось даже в том, что они добровольно делились друг с другом своим имуществом — как бы в предвкушении идеального общества, ожидающего их в конце истории, — но не вменяли этого обычая в обязанность другим собраниям. Они придерживались распорядка храмового богослужения и соблюдали иудейские обряды в той мере, в какой эти установления сочетались с их новой жизнью, и до тех пор, пока у них оставалась надежда на обращение всего

израильского народа. Подражая своему Учителю, они ежедневно ходили проповедовать в храм, но свои молитвенные собрания проводили в частных домах.[285]

Речи Петра перед народом и синедрионом[286] отличаются естественной простотой и понятностью. Они исполнены не только страсти и силы, но и мудрости и убежденности и всегда бьют точно в цель. Трудно представить речь более действенную и полезную. Проповедь Петра была свидетельством очевидца, который еще несколько недель назад был робок и не уверен в себе, а теперь исполнился отваги и мужества и готов в любой момент пострадать и умереть за свое дело. Это была расширенная версия его собственного исповедания, что Иисус есть Христос, Сын Бога живого, Спаситель. Петр не рассуждал об утонченных богословских доктринах, он хотел донести до слушателей лишь несколько великих фактов и истин: он говорил о том, что Иисус-Мессия, Который уже был известен слушателям Петра Своими знамениями и чудесами, был распят и воскрес, а потом вознесся и воссел по правую руку Всемогущего Бога; о нисхождении и силе Святого Духа; об исполнении пророчеств; о грядущем суде и славном восстановлении всего творения; о первостепенной важности обращения и веры в Иисуса, поскольку лишь Его именем мы можем спастись. В этих словах есть оттенок спокойной радости и уверенного торжества.

Мы не можем воссоздать сколько-нибудь ясный «рождественский» образ христианской церкви, когда земная пыль еще не успела покрыть ее сверкающие одежды, когда она неотрывно пребывала в размышлениях о своем божественном Господе и в Его любви, а Он с улыбкой взирал на нее со Своего небесного трона и ежедневно прилагал к ней спасаемых. Это была непрерывная Пятидесятница, это был восстановленный рай. Верующие «принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога и находясь в любви у всего народа».[287]

Но даже в этой первозданной апостольской общине очень быстро проявились признаки внутричеловеческого разложения. Суровость наказания и необходимость самоочищения в полной мере прозвучали в ужасном приговоре, который Петр вынес лицемерам Анании и Сапфире.

Поначалу люди принимали христианство благосклонно. Но вскоре христианам пришлось испытать на себе те же гонения, которым подвергался божественный Основатель Церкви, — лишь для того, чтобы вновь обратить их в благословение и стимул для роста.

Начало гонениям положила секта скептиков-саддукеев, которых оскорбляло учение о воскресении Христа, стержень всей апостольской проповеди.

Когда Стефан, один из семи диаконов Иерусалимской церкви, человек, исполненный веры и усердия, предтеча апостола Павла, смело обрушился с критикой на извращенный и одеревеневший дух иудаизма и провозгласил близкий конец Моисеевой эпохи, фарисеи объединились с саддукеями, чтобы сообща бороться с Евангелием. Так началось освобождение христианства из уз храмовой обрядовости иудаизма, с которым оно, по крайней мере внешне, все еще имело много общего. Самого Стефана ложно обвинили в том, что он хулил Моисея, и, после

---

[285] Деян. 2:46; 3:1; 5:42.

[286] Деян. 2:14-36; 3:12-26; 5:29-32; 10:34-43; 11:5-17; 15:7-11.

[287] Деян. 2:46-47. Ренан, отзываясь об этом периоде истории, говорит («Апостолы», гл. v), что ни в каком литературном произведении слова «радость» и «веселье» не встречаются так часто, как в Новом Завете, и приводит в пример 1 Фес. 1:6; 5:16; Рим. 14:17; 15:13; Гал. 5:22; Флп. 1:25; 3:1; 4:4; 1 Ин. 1:4. Этот список можно дополнить и многими другими стихами.

того как диакон произнес блистательную речь в свою защиту, его побили камнями (37 г. по Р. Х.). Таким образом, Стефан стал подобающим вождем для святого воинства мучеников, кровью которых еще предстояло напитать почву церковной жизни. Вскоре на мученической крови Стефана должен был возрасти великий апостол язычников — пока же этот человек был злейшим гонителем Стефана, а также очевидцем его стойкости и славы Христа, сиявшей на его лице.[288]

Мученическая смерть Стефана стала сигналом к началу повсеместных гонений, и христиане постепенно рассеялись по всей Палестине и прилегающим странам. Вскоре произошло обращение Корнилия из города Кесария, открывшее дверь для благовестия язычникам. Петр сыграл важную роль и в этом важнейшем событии.

После семи относительно спокойных лет на Иерусалимскую церковь вновь обрушились гонения при царе Ироде Агриппе (44 г. по Р. Х.). Иаков Зеведеев, брат Иоанна, был обезглавлен. Петра схватили и приговорили к той же казни, но он был чудесным образом освобожден из тюрьмы и покинул Иерусалим, оставив церковь на попечение Иакова, «брата Господня». Евсевий, Иероним и католические историки предполагают, что Петр сразу же отправился в Рим — если не на постоянное жительство, то, по крайней мере, на некоторое время. Но Книга Деяний (Деян. 12:17) сообщает лишь, что Петр, «выйдя, пошел *в другое* место». Неопределенность этого выражения проще всего объяснить предположением, что с тех пор у апостола не было постоянного пристанища и он, подобно большинству апостолов, вел жизнь странствующего благовестника.

Последующее служение Петра

Какое-то время спустя мы вновь видим Петра — сначала на апостольском соборе в Иерусалиме (50 г. по Р. Х.),[289] затем в Антиохии (51), где у него произошла временная размолвка с Павлом,[290] затем в миссионерских путешествиях в сопровождении жены (57),[291] затем он, вероятно, находился среди евреев, рассеянных в Вавилоне или Малой Азии, которым он адресовал свои послания.[292] О жизни Петра в Риме в Новом Завете нет ни слова. Правда, отцы церкви и многие современные толкователи полагают, что Рим изображен в виде мистического «Вавилона», упомянутого в 1 Пет. 5:13 (а также в Откровении), но другие относят это название к Вавилону на Евфрате, а третьи — к Вавилону на Ниле (согласно коптским преданиям, он находился неподалеку от Каира). Тот факт, что о Петре нет упоминаний ни в Деян. 28, ни в послании Павла к римлянам, ни в посланиях Павла, написанных из римской тюрьмы, где имя Петра ни разу не встречается в приветствиях, неоспоримо доказывает, что с 58 по 63 г. апостола не было в Риме. Петр мог побывать там до 58 г., но и такое предположение вызывает большие сомнения, поскольку Павел трудился один и никогда не строил на основании, заложенном другими.[293] Он либо не стал бы писать Послание к римлянам, либо, во всяком случае, непременно упомянул бы о Петре, если бы

[288] По поводу Стефана см. Thiersch: *De Stephani protomartyris oratione commentatio exegetica*, Marb. 1849; Baur: *Paul*, ch. II; Schaff, *Hist. of Apost. Church*, pp. 211 sqq.; а также комментарии Майера, Лехлера, Хэкетта, Вордсворта, Пламптре, Хаусона и Спенса к Деян. 6; 7.

[289] Деян. 15.

[290] Гал. 2:11-14.

[291] 1 Кор. 9:5.

[292] 1 Пет. 1:1.

[293] Рим. 15:20; 2 Кор. 10:16.

считал его подлинным основателем церкви в Риме. Новый Завет ничего не говорит о событиях после 63 г., потому что этим годом заканчивается Книга Деяний. Смысл слова «Вавилон» в конце 1 Послания Петра вызывает сомнения, хотя речь, вероятно, все-таки идет о Риме. Мученическую смерть Петра на кресте предсказал наш Господь в Ин. 21:18-19, но конкретное место казни не указано.

Таким образом, отсутствие упоминаний о Петре у Луки и Павла, когда они пишут о Риме или из Рима, ставит под сомнение или вовсе исключает возможность присутствия Петра в этом городе ранее 63 г. Присутствие же Петра в Риме после 63 г. невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть на основании Нового Завета — ответ на этот вопрос нужно искать лишь в более поздних внебиблейских свидетельствах.

Как в восточных, так и в западных церквях сохранилось предание о том, что Петр проповедовал Евангелие в Риме и встретил там мученическую смерть во время гонений Нерона. Об этом более или менее ясно, хотя и с некоторыми неточностями, говорят Климент Римский — в конце I века (упоминает о казни, но не называет место); Игнатий Антиохийский (неотчетливо), Дионисий Коринфский, Ириней Лионский, Кай Римский — во II веке; Климент Александрийский, Ориген, Ипполит, Тертуллиан — в III веке; Лактанций, Евсевий, Иероним и другие — в IV веке. К этим святоотеческим свидетельствам можно добавить апокрифические сочинения, ложно приписываемые Петру и Клименту, в которых имя Петра каким-то образом связывается с основанием церквей в Антиохии, Александрии, Коринфе и Риме. Как бы эти свидетельства, принадлежащие разным людям из разных стран, ни расходились друг с другом в конкретных деталях, их существование можно объяснить лишь тем, что за ними, вероятно, стоит какое-то реальное событие, — ведь все они были написаны гораздо раньше, чем это предание начали использовать в интересах ереси или ортодоксии, а также для решения иерархических вопросов.

Всех этих свидетелей начиная с Дионисия и Иринея сбивал с толку тот факт, что Петра наравне с Павлом называли «основателем» Римской церкви, но это обстоятельство имеет и другое, вполне *приемлемое* объяснение: семена Евангелия занесли в Рим те самые жители столицы, которые были очевидцами Пятидесятницы и слышали проповедь Петра, а также некоторые ученики, рассеявшиеся по разным странам после убийства Стефана. Именно эти люди, обращенные в христианство Петром, были истинными основателями еврейских христианских общин в столице империи. Со временем имена учеников растворились в славе учителя, а предание превратило косвенную заслугу Петра в прямую.

Точное время, когда Петр пришел в Рим, и точную продолжительность его пребывания там установить невозможно. Вышеупомянутое молчание Деяний и посланий Павла позволяет говорить лишь об очень коротком периоде времени начиная с 63 г. Римское предание о двадцати- или двадцатипятилетнем пребывании Петра на посту епископа Рима, безусловно, является вопиющей хронологической ошибкой.[294] Мы не можем установить и время мученической смерти апостола, однако он не мог погибнуть раньше июля 64 г., когда начались гонения Нерона (по сведениям Тацита). Различные источники указывают на разные годы смерти Петра — с 64-го по 69-й. Чуть ниже мы вернемся к этому вопросу в связи со смертью Павла, поскольку предание связывает эти два события между собой.[295]

---

[294] Альцог (§48) и другие историки Римской церкви пытаются примирить предание с фактом молчания Писаний — они говорят о том, что Петр посещал Рим дважды, с большим перерывом.

[295] Подробности можно узнать из моей «Истории апостольской церкви», с. 362-372. До

§ 26. *Личность Петра: вымысел и реальность*

Ни одно действующее лицо Нового Завета не предстает перед нами в таких живых красках, со всеми своими добродетелями и ошибками, как Петр. Он был искренним и прямодушным человеком и всегда оставался самим собой, не пытаясь ничего скрыть.

Историю его жизни можно разделить на три последовательных периода. В евангелиях сильнее всего бросается в глаза человеческая природа Симона; Деяния рассказывают о роли, которую Петр сыграл в основании церкви, при временном пробуждении его прежней человеческой природы в Антиохии (о чем пишет Павел); в посланиях Петра мы видим окончательное торжество божественной благодати. Петр был самым сильным и в то же время самым слабым из Двенадцати. Ему были присущи все достоинства и недостатки сангвинического темперамента. Он был добросердечен, резок, горяч, оптимистичен, непостоянен и склонен бросаться из одной крайности в другую. Он заслужил наивысшую похвалу — и самое суровое обличение Христа. Он первым назвал Иисуса Божьим Мессией, за что и получил новое имя, Петр, как пророческое провозвестие великой роли, которую ему будет суждено сыграть в истории церкви; но он же первым начал отговаривать Христа идти по пути Креста к небесному венцу, чем навлек

начала Реформации весь христианский мир верил в то, что Петр жил и трудился в Риме, а католики верят в это и по сей день. Первыми от этого убеждения отказались, защищая ортодоксальный протестантизм от нападок Рима, У. Веленус (1520), М. Флациус (1554), Блондель (1641), Салмасий (1645) и в особенности Фр. Шпангейм (*De ficta Profectione Petri in urbem Romam*, Lugd. B. 1679). В более поздние времена в интересах исторической критики от этой точки зрения отказались Баур (в двух специальных работах по данному вопросу, 1831 и 1836, а также в 9-й главе «Павла»), К. Хазе (1862, хотя вызывает сомнение позиция, которую он высказывает в 10-м издании своей «Истории церкви», *Kirchengesch.* 1877, p. 34), Майерхоф, Де Ветте, Гринвуд (1856), Липсиус (1869), Фолькмар (1873), Целлер (1876). Фолькмар отрицает даже факт мученической смерти Петра и полагает, что апостол тихо скончался на какой-нибудь вилле неподалеку от Рима. Целлер (в альманахе «Zeitschrift» Гильгенфельда за 1876 г.) склоняется к мысли, что в свидетельстве Климента Римского (Послание к коринфянам, гл. 5) допущена ошибка и что имя Петра следует заменить на имя Иакова, однако эту гипотезу опровергает новое издание сочинения Климента, подготовленное Вриеннием на основе более полной рукописи, в которой четко и полностью присутствуют слова Πέτρον ὅς. С другой стороны, тот факт, что Петр жил и был убит в Риме, подтверждают не только католические, но и многие видные протестантские историки и критики, такие как Блик, Креднер, Ольсгаузен, Гизелер, Неандер, Ниднер, Рот, Тирш, Краффт, Эвальд, Пламптре и даже Гильгенфельд, который справедливо замечает: «*Man kann ein guter Protestant sein, wenn man den Märtyrertod des Petrus in Rom festhält*» (*Einleitung in das N. T.* 1875, p. 624). Ренан (в приложении к своему «Антихристу») тоже доказывает, что Петр пришел в Рим, но не раньше 63 г., и в 64 г. оказался в числе жертв гонений Нерона, которых Тацит называет *crucibus affixi*. Под «Вавилоном» (1 Пет. 5:13) Ренан, ссылаясь на лексикон христиан того времени, понимает Рим.

В феврале 1872 г. после крушения временной папской власти между протестантскими проповедниками (Гавацци, Скьярелли и Рибетто) и католическими богословами (Гвиди и каноник Фабиани) в Риме состоялся диспут по поводу пребывания Петра в этом городе: первые отрицали, а вторые отстаивали данный факт. Материалы диспута были опубликованы на нескольких языках. Они не представляют большой ценности, но имеют некоторую историческую значимость благодаря месту проведения диспута — совсем рядом с резиденцией Пия IX, первого непогрешимого папы. См. *Racconto autentico della disputa*, etc., Roma, 1872; *Authentic Report of the Discussion held in Rome, February 9 and 10*, 1872, *between Catholic Priests and Evangelical Ministers, concerning the Coming of St. Peter to Rome. Translated by William Arthur*, London, 1872; и *Römische Disputation zwischen Katholiken und Protestanten über die These: War Petrus in Rom? Nach den stenographischen Berichten. Deutsche Ausg.* Münster, 1872. См. рецензию Липсиуса в альманахе «Jahrbücher für Protest. Theologie», 1876, Heft 4.

на себя упрек: «Отойди от Меня, сатана». Камень основания церкви стал камнем преткновения и скалой соблазна. Когда Христос мыл апостолам ноги, Петр воспротивился — вероятно, из скромности, а затем, внезапно передумав, пожелал, чтобы ему вымыли не только ноги, но и руки, и голову. Он отсек ухо Малху из плотского стремления защитить Учителя, а через несколько минут оставил Его и скрылся. Он торжественно обещал хранить верность Христу, даже если все Его оставят, но в ту же ночь он трижды отрекся от Христа. Он первым отбросил еврейские предрассудки в отношении нечистых язычников и побратался с обращенными язычниками в Кесарии и Антиохии, но он же первым стал сторониться их из малодушного страха перед иудействующими братьями из Иерусалима, чем заслужил унизительный упрек Павла.[296]

Однако Петр возвращался на верный путь так же быстро, как оставлял его. Он с самого начала питал искреннюю любовь к Господу и не находил себе ни места, ни покоя, пока не получал прощение. При всей своей слабости он был человеком благородной и щедрой души и сослужил великую службу церкви. Бог победил его грехи и непоследовательность, научив его смирению и подтолкнув к духовному росту. В посланиях Петра мы видим окончательный результат этого очистительного труда — смиренный, покорный, кроткий, чуткий, любящий и прекрасный дух. Почти каждое слово и событие в евангельской истории, связанное с Петром, оставило в его посланиях свой отпечаток в виде смиренных или благодарных воспоминаний. Его новое имя, «Камень», воспринимается лишь одним из многих живых камней, из которых сложен храм Божий, возведенный на Христе, «краеугольном камне».[297] Апостол дает своим братьям-пастырям то же поручение, которое сам получил от Христа после Его воскресения, — праведно «пасти Божье стадо» под руководством Христа, главного «Пастыря и Блюстителя их душ».[298] Истории отречения Петра от Господа в евангелиях отводится так же много места, как в Деяниях — рассказу о том, как Павел преследовал церковь, но полнее всего эта история изложена в Евангелии от Марка, ученика и «переводчика» Петра (что и было бы вполне закономерно, если она записана со слов самого апостола). Из всех евангелистов один Марк упоминает о том, что петух прокричал дважды, как бы увеличивая вину отречения в два раза,[299] а

---

[296] Древняя легенда о побеге Петра из мамертинской тюрьмы в Риме, возникшая еще до мифа о его епископстве, возможно, свидетельствует о том, что в последние дни жизни «последовательная непоследовательность» вновь одержала верх в душе апостола. Как гласит эта легенда, за несколько дней до казни Петр подкупил стражника и бежал из тюрьмы, но когда он вышел за ворота св. Себастиана — теперь на этом месте стоит часовня, — ему явился Господь с крестом, и Петр в изумлении спросил: «Господи, куда идешь (*Domine quo vadis*)?» Иисус ответил: «Я иду в Рим, чтобы Меня снова распяли (*venio Romam iterum crusifigi*)». Ученик в глубоком смирении вернулся назад, отдал себя в руки стражника и был распят вниз головой. Отпечаток ноги Господа до сих пор можно увидеть (во всяком случае, я его видел в 1841 г.) в маленькой часовне, именуемой «Domine quo vadis», а грубая фреска на стене изображает встречу Учителя и ученика. Первым об этой легенде упоминает Ориген (он цитирует слова Спасителя — Ἄνωθεν μέλλω σταυρωθῆναι — из Πράξεις Παύλου или Πέτρου, см. *Opera*. IV. 332, и Hilgenfeld, цит. соч. IV. 72), потом она целиком вошла в состав апокрифических «Деяний Петра и Павла» (Tischendorf, цит. соч., с. 36, где Петр спрашивает: Κύριε, ποῦ πορεύῃ — а Господь отвечает: ἐν Ῥώμῃ ἀπέρχομαι σταυρωθῆναι); Амвросий использовал ее в своей проповеди *Sermo de basilicis non tradendis hæreticis contra Auxentium* (цит. в Lipsius, *Petrus-Sage*, p. 134 sq.).

[297] 1 Пет. 2:4-8. Поразительная аллюзия на слова Христа, лишенная даже намека на похвальбу или честолюбие.

[298] 1 Пет. 5:2; 2:25; см. Ин. 21:15-17.

также приводит упрек Христа («сатана»), но умалчивает о Его похвале («камень»).[300] Петр, как и Павел, ничуть не стремился скрыть свой грех. Этот грех был жалом в его плоти, и память о содеянном не позволяла ему удаляться от креста; а то, что он сумел вновь подняться после падения, было зримым подтверждением силы и милосердия Христа и постоянным поводом для благодарности. С тех самых пор двуединая история об отречении и восстановлении Петра всегда служила христианам неизменным источником предостережения и утешения. Вновь обратившись к своему Господу, Который молился о том, чтобы вера Его ученика не оскудела, Петр и по сей день укрепляет братьев.[301]

Что касается официального положения Петра в церкви, то, благодаря своей терпимости, умеренности и способности понимать других, он с самого начала был предводителем апостолов-евреев, но не в раскольничьем смысле. Он никогда не был ограниченным, узколобым, претендующим на особые полномочия сектантом. После видения в Иоппии и обращения Корнилия он сразу отбросил унаследованную от предков веру в необходимость обрезания и открыто объявил об этой перемене в Иерусалиме, провозгласив всеобъемлющий принцип, что «Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему» и что иудеи и язычники в равной мере спасаются лишь «благодатию Господа Иисуса Христа».[302] Впоследствии он возглавил всю еврейскую христианскую церковь, и сам Павел называл его в числе трех «столпов», которым было доверено «апостольство у обрезанных».[303] При этом Петр занимал промежуточное положение между Иаковом, олицетворявшим собой правое, консервативное крыло апостольского воинства, и Павлом, возглавлявшим левое крыло. Именно такую позицию Петр выражает в своих посланиях, в которых присутствуют наставления, позаимствованные как у Павла, так и у Иакова, благодаря чему его послания являются богословским актом примирения; аналогичным образом Книга Деяний представляет собой исторический акт примирения, не искажающий ни истины, ни фактов.

Вымышленный образ Петра

Ни один библейский образ, как, впрочем, и ни один образ в истории, не претерпевал столько преувеличений, искажений и злоупотреблений в богословских и иерархических интересах, как образ простого галилейского рыбака, стоявшего во главе апостолов. Образ Девы Марии претерпел такую же трансформацию в богослужебных интересах — Ее возвели в ранг Царицы Небесной. В таком идеализированном виде Петр как Наместник Христа и Мария как Мать Христа

---

[299] Мк. 14:72: «Тогда петух запел во второй раз. И вспомнил Петр слово, сказанное ему Иисусом: прежде, нежели петух пропоет дважды, трижды отречешься от Меня (см. Мк. 14:30); и начал плакать».

[300] Сравните Мк. 8:27-33 и Мф. 16:13-23. Отсутствие знаменитых слов «Ты — камень» и т. д. можно удовлетворительно объяснить лишь скромностью апостола. Эти слова мог бы опустить враг или соперник, но Марк был верным учеником Петра и, несомненно, привел бы их, если бы следовал своим собственным побуждениям или был папистом.

[301] Лк. 22:31-32. Эти слова были произнесены с намеком на будущее отречение. Таково истинное значение этого отрывка, искаженного и превращенного Ватиканским собором в доказательство непогрешимости папы. Из подобного толкования логически вытекает, что каждый папа должен отречься от Христа и обратиться, чтобы укреплять братьев.

[302] Деян. 10:34-35; 15:11.

[303] Гал. 2:8-9; см. Гал. 1:18; 1 Кор. 15:5.

до сих пор играют главную роль в церковном устройстве и поклонении крупнейшей ветви христианского мира.

В обоих случаях реальность начала обрастать вымыслами еще в среде иудействующих еретических сект II и III веков, но в III и IV веках христиане, в особенности Римская церковь, внесли в эти легенды поправки и вывели их на новый уровень.

1. *Мифический Петр евионитов.* В основу этого образа Петра легли такие исторические факты, как знакомство Петра с Симоном Волхвом в Самарии,[304] размолвка между Петром и Павлом в Антиохии,[305] а также недоверие и неприязнь иудействующих к Павлу.[306] Три этих неоспоримых факта вкупе с одним-единственным заблуждением, суть которого состояла в том, что в Риме *Симона Волхва* приняли за древнесабинское божество *Semo Sancus*,[307] породили новый миф и в конце II века вызвали к жизни целый ряд религиозных сочинений, составленных остроумными полугностиками-евионитами — либо анонимно, либо под именем Климента Римского, уважаемого преемника Петра.[308] В этих сочинениях Симон Петр изображен великим апостолом истины, которому противостоит Симон Волхв — псевдоапостол лжи, отец всех ересей, одержимый бесом самарянин. Петр преследует соперника от Кесарии до Тира, в Сидоне, Берите, Антиохии и Риме и даже перед судом Нерона спорит с ним и опровергает его заблуждения — пока мошенника, наконец, не настигает жалкая смерть, когда он осмеливается насмехаться над вознесением Христа на небеса.

«Беседы», ложно приписываемые Клименту, воплощают в образе Симона целый ряд ересей, в число которых попадает и Евангелие Павла, на которого автор обрушивается с яростной критикой, называя его лжеапостолом и ненавистным противником закона Моисеева. «Беседы» упрекают Симона Волхва в том же, в чем иудействующие упрекали Павла, — особенное неприятие у автора вызывает

---

[304] Деян. 8:9-24. Описывая еретиков в своем 2 Послании, Петр вполне мог подразумевать именно Симона Волхва. Пламптре (цит. соч., с. 44) видит в словах о «надутом пустословии» (2 Пет. 2:18) намек на похвальбу Симона, который называл себя «великой силой Божией» (Деян. 8:9-10), а в словах «глаза у них исполнены *любострастия*» и т. д. (2 Пет. 2:12-14) — намек на Елену, любовницу Симона, которая, как говорят, повсюду его сопровождала.

[305] Гал. 2:11-14.

[306] Это явствует из посланий Павла, в особенности из посланий к галатам и к коринфянам, и из Деян. 21.

[307] Иустин Мученик (1-я апология, гл. 26 и 56) сообщает, что при императоре Клавдии Симон Волхв ходил в Рим и был принят там как бог, о чем свидетельствует статуя, воздвигнутая в его честь на острове посреди Тибра. Такая статуя действительно была найдена в 1574 г., только надпись на ней гласила: «*Semoni Sanco Deo Fidio sacrum*» (а не «*Simoni Deo sancto*»). Этими якобы оказанными ему почестями Симон хвалится в приписываемом Клименту труде «Беседы»: «*Adorabor ut deus, publicis divinis donabor honoribus, ita ut simulacrum mihi statuentes tanquam deum colant et adorent*».

[308] Важнейшим из этих литературных произведений были двадцать «Бесед» на греческом языке, якобы принадлежавшие перу Климента и основанные на Κήρυγμα Πέτρου и других древнехристианских документах. См. издания Дресселя, *Clementis Romani quæ feruntur Homiliæ viginti nunc prinum intergræ*, Gött. 1853 (429 с.), и Де Лагарда, *Clementina*, 1865. Литературное наследие Климента было тщательно исследовано Бауром, Гильгенфельдом, Ритчлем, Шлиманом, Ульхорном, Фолькмаром и Липсиусом. См. краткое резюме этих исследований в «Церковной истории» Баура (*Kirchengesch.*, vol. I, 85-94). Баур первым попытался доказать, что Симон Волхв и Павел — одно и то же лицо (*Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde*, Tübingen, 1831). Однако Симон, скорее, воплощает в себе черты всех антииудейских и гностических ересей, в особенности учения Маркиона. Если бы его образ задумывался как портрет одного только Павла, автор не стал бы воспроизводить исторические детали из Деян. 8, которые никак не укладываются в рамки хорошо известной нам биографии Павла.

учение о спасении одной лишь благодатью. Видение Христа, благодаря которому Павел обратился и которым он так много хвалился, автор считает сатанинским обманом. Упреки, высказанные Павлом в адрес Петра в Антиохии, расцениваются как выступление против Бога. Одним словом, образ Симона Волхва представляет собой, по крайней мере отчасти, окарикатуренное изображение Павла, из ненависти созданное иудействующими.

2. *Мифический Петр папистов*. В ортодоксальном варианте легенды о Петре, который мы можем найти отчасти в творениях Иринея, Оригена, Тертуллиана и Евсевия, а отчасти в апокрифических сочинениях,[309] общая сюжетная линия противоборства Петра и Симона Волхва в Антиохии и Риме сохранена, но отсутствует неприязненное отношение к Павлу. Павел назван вторым, после Петра, основателем Римской церкви. Эта легенда утверждает, что оба апостола мученически погибли во время гонений Нерона, в один день (29 июня) и год, или с разницей в один год, но в разных местах и разной смертью.[310] Петр был распят, как и его Учитель (только вниз головой[311]). Это произошло либо на холме Яникул (где стоит церковь Сан-Пьетро ин Монторио), либо, что более вероятно, на Ватиканском холме (где во времена Нерона находился цирк и совершались казни);[312] Павел, как римский гражданин, был обезглавлен. Его казнили за пределами города, на Остийской дороге близ Трех Источников (Tre Fontane). По пути к месту казни оба апостола даже прошли по одному и тому же отрезку Аппиевой дороги. В конце II века римский пресвитер Кай (Гай) указывал на их надгробия, или трофеи,[313] на Ватикане и Via Ostia. Согласно «Календарю» Римской церкви, начинающемуся со времен Либерия, торжественное захоронение останков Петра в катакомбах Сан-Себастиано и останков Павла на Via Ostia состоялось 29 июня 258 г. Столетием позже останки Петра были навечно захоронены в соборе св. Петра на Ватикане, а останки апостола Павла — в соборе Св. Павла (San-Paolo fuori le mura) с внешней стороны Porta Ostiensis (ныне Porta San Paolo).[314]

Предание о двадцатипятилетнем епископском служении Петра в Риме (которому предшествовало семилетнее епископство в Антиохии) получило распространение лишь в IV веке (Иероним). Как уже было сказано, оно возникло из-за ошибки в хронологических расчетах и сомнительного утверждения Иустина Мученика о том, что Симон Волхв посетил Рим при императоре Клавдии (41 — 54).

---

[309] Таких как утраченный текст Κήρυγμα Πέτρου ἐν Ῥώμῃ и *Prædicatio Pauli* (вероятно, одна книга), которым пользовался Климент Александрийский; сирийская рукопись «Проповедь Петра в Риме» (Cureton, *Ancient Syriac Doc.*, Lond. 1864); «Деяния Павла», которыми пользовались Ориген и Евсевий; более поздние «Деяния Петра и Павла», опубликованные Тило и Тишендорфом. Последний апокриф, как и канонические Деяния, отличается примирительным тоном. См. Lipsius, цит. соч., с. 47 sqq. и фрагменты, собранные в Hilgenfeld, цит. соч., IV. 52 sqq.

[310] Месяц их смерти указан в заключительной части «Деяний Петра и Павла»: Ἐτελειώθησαν οἱ ἅγιοι ἔνδοξοι ἀπόστολοι Πέτρος καὶ Παῦλος μηνὶ Ἰουνίῳ κθ. Но в разных манускриптах указаны разные числа — 2 или 8 июля. См. Тишендорф, цит. соч., с. 39. По словам Пруденция (*Hymn.* 12), апостолы погибли в один день, но с разницей в год:

Unus utrumque dies, pleno tamen innovatus anno,
Vidit superba morte laureatum.

[311] Один епископ на Ватиканском соборе приводил этот факт в оправдание учения об абсолютной власти и непогрешимости папы — дескать, тело Петра опиралось на голову, а не голова на тело!

[312] Бароний (*Ad ann.* 69) решает эту проблему, утверждая, что Яникул и Ватикан — это один и тот же холм, тянущийся до самого Мульвийского моста.

[313] τροπαῖα, Евсевий, «Церковная история», II. 25.

[314] См. Lipsius, цит. соч., с. 96 sqq., и его же сочинение *Chronologie der röm. Päpste*, pp. 49 sqq.

«Catalogus Liberianus», самый древний список пап (предположительно составленный не позже 366 г.), определяет срок папского правления Петра в 25 лет, 1 месяц и 9 дней и датирует его смерть 29 июня 65 г. (при консулах Нерве и Вестии) — получается, что апостол пришел в Рим в 40 г. по Р.Х. Евсевий в частично сохранившемся греческом тексте своей «Хроники» не называет точный срок, но в «Церковной истории» он сообщает, что Петр пришел в Рим при императоре Клавдии, чтобы опровергнуть пагубные заблуждения Симона Волхва.[315] В армянском переводе «Хроники» есть упоминание о «двадцати» годах;[316] Иероним, в своем переводе или, скорее, парафразе, говорит о «двадцати пяти» годах, безосновательно полагая, что Петр отправился из Иерусалима в Антиохию и Рим на втором году правления Клавдия (42 г., хотя Деян. 12:17 указывает, скорее, на 44 г.) и умер в четырнадцатый, или последний год правления Нерона (68).[317] Современные католические историки расходятся во мнениях относительно года смерти Петра: Бароний называет 69 г.;[318] Паджи и Альбан Батлер — 65 г.; Мёлер, Гамс и Альцог колеблются между 66 и 68 г. Во всех этих случаях пришлось бы допустить, что гонения Нерона продолжались или возобновились после 64 г., о чем в истории нет никаких сведений. Кроме того, пришлось бы допустить, что большую часть этого времени Петр, очевидно, провел вдали от своей паствы, надзирая за церквями в Малой Азии и Сирии, председательствуя на Иерусалимском соборе и путешествуя с женой, и при этом был сравнительно мало известен в своей епархии до самого 58 или даже 63 г. — Павел в своих письмах в Рим и из Рима ни словом о не упоминает о Петре. Получается, что хронологическая ошибка имеет больший вес, чем упрямые факты. Знаменитое предсказание, что «ни один папа не доживет до (двадцати пяти) лет Петра», которое до сего времени считалось чуть ли не законом, было опровергнуто тридцатидвухлетним правлением первого непогрешимого папы, Пия IX (1846 — 1878).

ПРИМЕЧАНИЕ
о претензиях пап

На основании этого предания и бесспорно выдающейся роли Петра в евангелиях и Деяниях и в особенности на основании слов Христа, сказанных апостолу после его великого исповедания (Мф. 16:18), выстроена колоссальная структура папства, которая претендует на то, что она законным образом унаследовала наивысшее положение в Церкви Христовой с точки зрения чести и юрисдикции. С 1870 г. она утверждает, что папы непогрешимы в любых официальных высказываниях по богословским или нравственным вопросам. Справедливость этих претензий не может не зависеть от истинности их трех исходных предпосылок.

1. Петр присутствовал в Риме. Это можно считать историческим фактом, и лично я не верю, что столь непоколебимая, охватившая весь мир структура папства может покоиться на шатком основании вымысла и заблуждения. Жизнеспособность легенды обеспечивается фактом, лежащим в ее

---

[315] «Церковная история», II, 14. Это утверждение навеяно историей Иустина Мученика о Симоне Волхве, которую Евсевий цитирует в главе 13. Но Иустин ничего не говорит в связи с этим о Симоне Петре.

[316] «*Petrus apostolus, cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset, Romanorum urbem profi-ciscitur, ibique evangelium prædicat, et commoratur illic antistes ecclesiæ annis* VIGINTI».

[317] «*Petrus... cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset, Romam proficiscitur, ubi evangelium prædicans 25 annis ejusdem urbis episcopus perseverat*». В 1-й главе своего труда «О знаменитых мужах» Иероним умалчивает об Антиохии и пишет: «*Simon Petrus... secundo Claudii imperatoris anno, ad expugnandum Simonem Magum, Romam pergit, ibique* VIGINTI QUINQUE *annis Cathedram Sacerdotalem tenuit, usque ad* ULTIMUM *annum Neronis, id est, decimum quartum. A quo et affixus cruci, martyrio coronatus est, capite ad terram verso, et in sublime pedibus elevatis: asserens se indignum qui sic crucifigeretur ut Dominus suus*».

[318] *Annal.* ad ann. 69. Tom. I. 590; см. I. 272, ed. Theiner.

основании, и любое заблуждение тем более опасно, чем больше сокрытая в нем крупица истины. Однако факт присутствия Петра в Риме, будь то на протяжении года или двадцати пяти лет, не может играть такую решающую роль, какую приписывают ему паписты, — в ином случае мы нашли бы в Новом Завете какое-нибудь указание на это. Более того, даже если Петр присутствовал в Риме, там присутствовал и Павел, который, как явствует из Послания к римлянам, наравне со своим старшим товарищем осуществлял апостольский надзор за римскими христианами.

2. Главенство Петра впоследствии переходило от одного его преемника к другому. Такой вывод делают на основании слов Христа: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее».[319] Эти слова, записанные одним Матфеем, представляют собой экзегетическое основание всей структуры католицизма, — папы и паписты цитируют их чаще, чем любой другой отрывок из Писаний. Да, между словами «*петра*», то есть *камень*, и «*Петр*» есть очевидная связь, но это пророческое имя, по всей видимости, относится к особой миссии, возложенной на Петра: раз и навсегда заложить основание церкви. Это поручение он выполнил в день Пятидесятницы и при обращении Корнилия; и в этом ни с чем не сравнимом служении у Петра не может быть преемника, равно как не может быть преемника у апостола Павла в деле обращения язычников или у Иоанна в деле воссоединения двух ветвей апостольской церкви.

3. Полномочия Петра действительно передавались — но не епископам Иерусалима или Антиохии, где он, несомненно, жил долгое время, а епископу Рима, хотя факт пребывания апостола в этом городе невозможно установить на основе Нового Завета. История не сохранила никаких сведений об этой передаче полномочий. Ни Климент, епископ Римский, который в 95 г. по Р.Х. первым упомянул о мученической смерти Петра, ни Игнатий Антиохийский, который несколькими годами позже ссылается на то, что Петр и Павел проповедовали жителям Рима, не говорят об этом. Даже о хронологии и последовательности правления первых пап у нас нет точных данных.

Притязания папства никак не основаны на подлинных сведениях, касающихся личности и биографии Петра, и в то же время некоторые неоспоримые известные нам факты из жизни апостола, напротив, противоречат этим претензиям.

1. Петр был женат (Мф. 8:14) и брал жену с собой в миссионерские путешествия (1 Кор. 9:5). Возможно, он упоминает о ней в своем первом послании (1 Пет. 5:13) — такое толкование слова «избранная [сестра]» вполне допустимо. Как гласит святоотеческое предание, у Петра были дети, — по крайней мере, дочь (Петронилла). Говорят, что его жена мученически погибла в Риме раньше, чем он сам. С учетом такого примера, на каком основании папы запрещают священникам жениться? Я уже не говорю о столь же поразительном контрасте между бедностью Петра, у которого не было ни серебра, ни золота (Деян. 3:6), и внешней роскошью, которой папство наслаждалось в Средние века вплоть до недавнего крушения его земной власти.

2. На Иерусалимском соборе (Деян. 15:1-11) Петр выступал в роли главного участника и оратора, а не председателя или судьи (председательствовал Иаков) и не претендовал ни на какие особые полномочия, и уж тем более — на непогрешимость суждений. Если следовать теории Ватикана, вопрос об обрезании всецело находился в компетенции Петра, а не собора, и решение должен был принимать он один, а не «Апостолы и пресвитеры и братия» (Деян. 15:23).

3. В Антиохии более молодой апостол (Павел) обличил Петра в непоследовательности (Гал. 2:11-14). Поведение Петра в этом случае совершенно не согласуется с теорией о его непогрешимости, равно как и с теорией о главенствующей роли Петра; да и вся эта сцена, в которой нет ничего непонятного, настолько не вписывается в представления Рима и его приверженцев, что святоотеческие и иезуитские толкования всячески пытались ее исказить: некоторые даже осмеливались утверждать, что апостолы нарочно инсценировали размолвку, чтобы наглядно разоблачить иудействующих!

4. Величайшие из пап, от Льва I до Льва XIII, непрестанно говорили о своей власти над всеми епископами и всеми церквями, однако Петр в Деяниях не делал подобных заявлений. В его посланиях тоже нет претензий на какое-либо превосходство над «сопастырями» и «священством» (под которым он понимает всех христиан); послания Петра проникнуты духом самого искреннего смирения и содержат пророческие предостережения против грехов, неизменно сопутствующих папству, —

---

[319] Некоторые протестантские авторы полагают, что в Мф. 16:18 противопоставляются понятия Πέτρος, «*Петр*», и πέτρα, «*камень*», но этот грамматический нюанс исчезает в переводах на другие языки; кроме того, он попросту невозможен, если речь идет об арамейском слове *кефа*, которое использовал Христос, см. Ин. 1:42; Гал. 2:9; 1 Кор. 1:12; 3:22; 9:5; 15:5 (кстати говоря, это слово имеет аналоги не только в семитских, но и в арийских языках: санскритское *kap-ala*, греческое κεφ-αλή, латинское *cap-ut*, немецкие *Kopf* и *Gipfel*). По поводу толкования этого знаменитого отрывка см. мои примечания к толкованию Ланге Евангелия от Матфея (pp. 293 sqq.), а также мою «Историю апостольской церкви» (pp. 351 sqq.).

гнусной корысти и стремления к господству (1 Пет. 5:1-3). Жажда наживы и жажда власти — родные сестры; оба этих греха представляют собой «корень всех зол».

Очень примечательно, что слабости Петра как исторической личности — его дерзость и самоуверенность, его боязнь креста, его любовь к мирской славе, его плотской энтузиазм, его удар мечом и его сонливость в Гефсиманском саду, — повторялись в истории папства еще чаще, чем его достоинства. При этом речи и послания обратившегося и исполненного Святым Духом Петра содержат самый настоятельный протест против иерархических претензий и мирских пороков папства, а также утверждают истинно евангельские принципы — всеобщее священство и царственное достоинство верующих, бедность апостолов на фоне богатств храма и необходимость слушаться Бога, а не человека. Петр проявлял всяческое уважение к гражданским властям и к святости брака, он осудил двоедушие Анании и Сапфиры и симонию Симона Волхва, великодушно признал благочестие язычника Корнилия, отверг ярмо закона и проповедовал спасение именем одного лишь Иисуса Христа.

§ 27. *Иаков, брат Господень*

Ибо, как тело без духа мертво,
так и вера без дел мертва.
Иакова 2:26

Источники

I. Исходные источники: Деян. 12:17; 15:13; 21:18; 1 Кор. 15:7; Гал. 1:19; 2:9, 12. См. упоминания о Иакове, «брате Господнем», Мф. 13:55; Мк. 6:3; Гал. 1:19.

Послание Иакова.

II. Послеапостольская литература: Иосиф Флавий, «Древности», XX, 9, 1; Егезипп, цит. в: Евсевий, «Церковная история», II, гл. 23; Иероним, «О знаменитых мужах», гл. 2, под заголовком «Иаков»; Епифаний, «Панарион», XXIX, 4; XXX, 16; LXXVIII, 13 и др.

III. Апокрифическая литература: Протоевангелие Иакова, греч. изд.: *Tischendorf*, «Evangelia Apocrypha», pp. 1-49, см. также Prolegg., pp. xii-xxv. Об Иакове с уважением упоминают несколько других апокрифических евангелий. Епифаний (*Hær.*, XXX, 16) ссылается на сочинение «Вознесение Иакова» (Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου), о путешествии апостола на небеса. Это сочинение было написано евионитом, резко настроенным против Павла, ныне утеряно. Литургия Иакова (*The Liturgy of James*, ed. by *W. Trollope*, Edinb. 1848) была составлена в IV веке, после Никейского собора (поскольку в ней содержатся термины ὁμοούσιος и θεοτόκος), но опирается на более ранние традиции. Она предназначалась для Иерусалимской церкви, которая названа «матерью всех церквей». Греческая православная церковь в Иерусалиме до сих пор служит эту литургию один раз в году, 23 октября, в день св. Иакова.

Экзегетические и богословские сочинения

Толкования *Послания Иакова*: Гердер (1775), Шторр (1784), Гебсер (1828), Шнекенбургер (1832), Тейле (1833), Керн (1838), Де Ветте (1849; 3-е изд. под редакцией Брюкнера, 1865), Селлерье (1850), Визингер (в «Толковании» Ольсгаузена, 1854), Штир (1845), Гутер и Бейшлаг (в «Толковании» Майера, 1858; 4-е изд. 1882), Ланге и Ван Оостерзее (в *Bibelwerk* Ланге, 1862; англ. перев. Момберта, 1867), Олфорд, Вордсворт, Бассетт (1876, считает автором этого послания Иакова Зеведеева), Пламптре («Кембриджская серия», 1878), Панчард (в «Толковании» Эликота, 1878), Эрдман (1882), Глоуг (1883).

Woldemar G. Schmidt: *Der Lehrgehalt des Jakobusbriefes*. Leipzig, 1869.

W. Beyschlag: *Der Jakobusbrief als urchristliches Geschichtsdenkmal*. «Stud. u. Kritiken», 1874, No. 1, pp. 105-166. См. его же «Толкование».

См. также исследования богословских представлений Иакова в работах Неандера, Шмида, Шаффа, Вайсса (pp. 176-194, 3d ed.).

Исторические и критические сочинения

Blom: *De* τοῖς ἀδελφοῖς et ταῖς ἀδελφαῖς τοῦ Κυρίου. Leyden, 1839. (Я не читал эту монографию, которая доказывает, что Иаков был родным братом Господа. Лайтфут отзывается о ней так: «Блум лучше всех излагает мнение отцов церкви, а Шафф тщательнее всех рассматривает библейские аргументы».)

Schaff: *Jakobus Alphäi, und Jakobus der Bruder des Herrn*. Berlin, 1842 (101 p.).

Mill: *The Accounts of our Lord's Brethren in the New Test. vindicated.* Cambridge, 1843. (Отстаивает теорию Латинской церкви, что Иаков был двоюродным братом Господа.)
Lightfoot: *The Brethren of the Lord.* Приложение к его *Com. on Galatians.* Lond. 2[d] ed. 1866, pp. 247-282. (Талантливейшая работа, в которой автор доказывает мнение Греческой церкви, что Иаков был сводным братом Господа.)
H. Holtzmann: *Jakobus der Gerechte und seine Namensbrüder*, в альманахе Гильгенфельда «Zeitschrift für wissenschaftl. Theol.» Leipz. 1880, No. 2.

На втором месте после Петра, вселенского вождя еврейского христианства, по своему достоинству стоит Иаков, брат Господень (которого писатели послеапостольского периода также именуют «Иаковом Праведным» и «Епископом Иерусалимским»), глава древнейшей поместной церкви и вождь самой консервативной части еврейского христианства. Вероятно, он занял место другого Иакова, сына Зеведеева, который был убит в 44 г. по Р.Х., и, наряду с Петром и Иоанном, стал одним из трех «столпов» церкви обрезанных. После того как Петр ушел из Иерусалима, Иаков до самой смерти руководил церковью, с которой начался весь христианский мир. Он не принадлежал к числу Двенадцати, но благодаря своему родству с Господом и поразительному благочестию пользовался таким же большим авторитетом — особенно в Иудее и среди обращенных евреев.[320] Однажды влиянию Иакова или его посланцев поддался даже Петр — он отступил от истины и проявил несправедливость по отношению к братьям-язычникам.[321]

Иаков не верил в Господа, пока Он не воскрес. Иаков был старшим из четырех «братьев» (Иаков, Иосия, Иуда, Симон), о которых Иоанн с трогательной печалью пишет: «И братья Его не веровали в Него».[322] Одним из первых и непрестанных испытаний для Господа во дни Его уничижения стало то, что Он не имел чести в Своем отечестве, даже «у сродников и в доме Своем».[323] Без сомнения, Иаков полностью разделял земные и плотские заблуждения иудеев относительно Мессии и вряд ли с терпимостью относился к непонятным и неземным поступкам своего Божественного Брата. Отсюда и его высокомерный, граничащий с неуважением тон: «Выйди отсюда и пойди в Иудею... Если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру». Распятие, вероятно, лишь усугубило сомнения и печаль Иакова.

Но когда воскресший Господь лично явился Иакову и его братьям, все они покаялись, и после воскресения Христа мы уже видим их среди апостолов.[324] Об этом переломном моменте в жизни Иакова мимоходом, но очень отчетливо упоминает Павел, который и сам обратился после личной встречи со Христом.[325] Более подробный рассказ об обращении Иакова есть в любопытном отрывке из «Евангелия евреев» (наиболее достоверного и одного из древнейших апокрифических евангелий), из которого следует, что Иаков и до своего обращения был искренним и убежденным верующим.[326] Он якобы поклялся, «что не вкусит от хлеба с того часа, как Господь испил чашу [Своего страдания],[327] доколе не уви-

---

[320] О взаимоотношениях Иакова с Двенадцатью и с Иисусом см. первое примечание в конце этого раздела.

[321] Гал. 2:12.

[322] Мк. 6:3; Мф. 13:55; Ин. 7:5.

[323] Мк. 6:4; Мф. 13:57; Лк. 4:24; Ин. 4:44.

[324] Деян. 1:13; см. 1 Кор. 9:5.

[325] 1 Кор. 15:7: ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ.

[326] Этот фрагмент сохранился в работе Иеронима *De vir. ill.*, 2. См. также Hilgenfeld, *Nov. Test. extra can. rec.* IV, 17, 29.; Nicholson, *The Gospel according to the Hebrews* (1879), pp. 63 sqq.

[327] Я согласен с мнением Креднера и Лайтфута, что здесь следует читать *Dominus* вместо

дит Его восстающим из мертвых». Господь явился Иакову Праведному и беседовал с ним, дал ему хлеб и сказал: «Брат Мой, ешь хлеб свой, ибо Сын Человеческий восстал из среды усопших».

В Деяниях и в Послании к галатам Иаков выглядит самым консервативным представителем обращенных евреев, предводителем крайне правого крыла; тем не менее он признал Павла апостолом язычников, подал ему руку общения, о чем свидетельствует сам Павел, и не хотел возлагать на христиан-язычников ярмо обрезания. Таким образом, Иакова нельзя отнести к числу еретиков-иудействующих (предшественников евионитов), которые ненавидели и осуждали Павла, считая обрезание условием оправдания и принадлежности к церкви. Иаков председательствовал на Иерусалимском соборе и предложил компромиссное решение, которое спасло церковь от раскола. Вероятно, именно он был автором соборного послания, которое написано в его стиле и которое начинается характерным приветствием.[328]

Это был честный, добросовестный, исключительно практичный, миролюбивый святой из числа христиан-евреев, правильный человек в правильном месте и в правильное время, хотя его взгляды и поле деятельности были довольно узки.

Из случайного замечания Павла мы можем сделать вывод, что Иаков, так же как Петр и другие братья Господа, был женат.[329]

Очевидно, миссия Иакова состояла в том, чтобы проложить мостик через пропасть между синагогой и церковью и тактично привести учеников Моисеевых ко Христу. Иаков был единственным человеком, способным выполнить такую задачу в то критическое время, перед лицом испытаний, надвигавшихся на святой город. Пока оставалась хоть какая-то надежда на обращение еврейского народа, Иаков молился за него и, как мог, старался облегчить этот переход. Когда надежд больше не осталось, его миссия была выполнена.

По сведениям Иосифа Флавия, Иакова и еще нескольких людей до смерти забили камнями как «нарушителей закона», то есть христиан, в период между правлениями прокураторов Феста и Альбина, то есть в 63 г. Это было сделано по наущению Анана, первосвященника секты саддукеев, которых Флавий называет «самыми безжалостными из иудеев, когда дело доходило до исполнения приговора». Он добавляет, что эта несправедливая казнь возмутила самых преданных закону людей (каковыми в то время были фарисеи), которые убедили Альбина и царя Агриппу низложить Анана (сына Анны, упомянутого в Лк. 3:2 и Ин. 18:13). Таким образом, по беспристрастному свидетельству Иосифа Флавия, Иаков пользовался большим авторитетом даже среди иудеев.[330]

Domini, поскольку в греческом переводе стоит ὁ κύριος. Контекст указывает на то, что отправной точкой клятвы Иакова следует считать не тайную вечерю, а смерть Господа. См. Lightfoot, *Ep. to the Gal.*, p. 266. Если же согласиться с прочтением «*hora qua biberat calicem* DOMINI», то автор «Евангелия евреев», вероятно, считал этого Иакова и Иакова Алфеева одним и тем же человеком или полагал, что на вечере Господней присутствовали не только двенадцать апостолов. Но оба эти предположения неверны. Сразу после процитированных слов Иаков назван «Праведным». Григорий Турский (*Hist. Francorum*, I. 21), пересказывая эту историю, добавляет, следуя греческому преданию: «*Hic est Jacobus Justus, quem fratrem Domini nuncupant pro eo quod Josephi fuerit filius ex alia uxore progenitus*». См. Nicholson, p. 64.

[328] «Радоваться», χαίρειν, Деян. 15:23 и Иак. 1:1, вместо обычного христианского χάρις καὶ εἰρήνη.

[329] 1 Кор. 9:5.

[330] Иосиф именует Иакова «братом Иисуса, *называемого Христом*» (τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ), но некоторые критики (Лерднер, Креднер и др.) считают, что эти слова вставлены в текст христианами.

Егезипп, еврей и христианский историк (ум. ок. 170), говорит, что Иаков был убит позже, перед самым разрушением Иерусалима (69).[331] Он рассказывает, что сначала иудеи сбросили Иакова со стены храма, а потом забили камнями до смерти. В последней молитве апостола звучало эхо слов, произнесенных его Братом и Господом на кресте: «Боже, Отче, прости их, ибо они не знают, что делают».

Драматическое повествование Егезиппа об Иакове,[332] написанное в середине II века, сильно приукрашено. Автор находился под влиянием иудействующих, со взглядами которых, возможно, познакомился через «Вознесение Иакова» и другие апокрифические источники. Егезипп изображает Иакова иудейским священником и назореем (см. совет, который Иаков дал Павлу в Деян. 21:23-24), не пившим вина, не евшим мяса, никогда не бривším бороду, никогда не мывшимся и носившим только льняную одежду. Но библейский Иаков похож, скорее, на фарисея и законника, нежели на ессея и аскета. Если же верить писаниям Псевдо-Климента, авторитет Иакова в качестве главы святой церкви евреев, «епископа епископов» и «князя князей», превосходил даже авторитет Петра. Епифаний упоминает предание, согласно которому Иаков и апостол Иоанн, подобно иудейским первосвященникам, носили на лбу золотые дощечки с надписью «Святыня Господня». А «Литургия апостола Иакова» приписывает брату Иисуса титул «брата Самого Бога» (ἀδελφόθεος). Личности великих людей всегда окружены мифами, но это лишь доказывает, что они оставили глубокий след в сердцах своих друзей и последователей. Из легенд об Иакове складывается образ верного, ревностного, посвященного, убежденного еврея-христианина, чистота и святость которого неизменно вызывали уважение и любовь окружающих.

Но мы должны четко видеть разницу между еврейско-христианским, приукрашенным, но все же вполне ортодоксальным образом Иакова, который создала Восточная церковь и который мы видим в частично сохранившихся трудах Егезиппа и «Литургии апостола Иакова», и еретически искаженным образом Иакова как противника Павла и благовествования свободы, который мы видим в апокрифических баснях. Здесь мы имеем дело с тем же феноменом, что и в случае Петра и Павла. У каждого главного апостола в преданиях ранней церкви и современных критических версиях церковной истории есть апокрифический, окарикатуренный двойник. Партия иудействующих воспользовалась именем и авторитетом Иакова, чтобы помешать служению Павла, несмотря на братское согласие, которое существовало между двумя апостолами в Иерусалиме.[333] Во II веке евиониты продолжали злобно бесчестить память Павла, прикрываясь уважаемыми именами Иакова и Петра; некоторые современные критики (как правило, сторонники противоположной, ультра- или псевдопаулинистической точки зрения) пытаются отыскать в Послании Иакова следы этих разногласий (в том случае, если они признают это послание подлинным).[334]

---

[331] Неандер, Эвальд и Ренан отдают предпочтение дате Иосифа Флавия. Но если верить сочинениям Псевдо-Климента, Иаков погиб позже Петра.

[332] См. ниже Примечание II.

[333] Гал. 2:12. Трудно сказать, в какой мере безымянные посланники из Иерусалима, пытавшиеся давить на Павла и Варнаву в Антиохии, выражали мнение Иакова; но, как явствует из Гал. 2:9 и Книги Деяний, Иаков понимал, что Бог дал Павлу особую благодать и успех в обращении язычников и что не следует принимать сторону противников Павла.

[334] Даже Лютер опрометчиво назвал Послание Иакова «соломенным» (1524), потому что не мог примирить его с учением Павла об оправдании верой.

Во времена Евсевия и Иеронима подлинность входящего в наш канон послания, написанного «Иаковом, рабом Бога и Господа Иисуса Христа, двенадцати коленам, находящимся в рассеянии», признавали не все, однако в пользу его подлинности говорят весомые внутренние свидетельства. Это послание точно соответствует личным качествам и положению Иакова, о котором мы читаем в посланиях Павла и Деяниях, и во многом противоречит апокрифическому образу Иакова из евионитских легенд.[335] Это послание было, несомненно, составлено в Иерусалиме, центре теократии на палестинской земле. Христианские собрания изображены не как церкви, а как синагоги, по большей части состоящие из бедняков, угнетаемых и гонимых богатыми и влиятельными иудеями. Нет ни единого упоминания о христианах из язычников или о каких-либо разногласиях между ними и христианами из евреев. Должно быть, это послание задумывалось как одно целое с оригинальным Евангелием от Матфея, написанным для евреев, — точно так же, как 1 Послание Иоанна составляло одно целое с Евангелием от Иоанна. Вероятно, Послание Иакова — это старейшее из новозаветных посланий.[336] В любом случае, написанное на хорошем греческом языке, оно является отражением самой ранней и бедной содержанием, но исключительно практической и очевидной разновидности христианства, которая отличалась пророческой ревностностью, а также афористичностью и свежестью высказываний. Это христианство имело не догматический, а этический характер. В нем было много общего с проповедью Иоанна Крестителя и Нагорной проповедью Господа, а также с книгами Екклесиаста и Премудрости Соломона.[337] Послание Иакова никогда прямо не критикует иудеев и тем более апостола Павла — по крайней мере, те взгляды апостола, о которых мы доподлинно знаем. Характерно, что в этом послании Евангелие названо «совершенным *законом* свободы»[338] — то есть оно указывает на близкую связь Евангелия с законом Моисея, но также подчеркивает его огромное превосходство над *несовершенным* законом *рабства*. Автор мало говорит о Христе и глубоких тайнах искупления, явно предполагая, что его читатели знакомы с евангельской историей. Он почтительно именует Христа «Господом славы», а себя смиренно называет Его «рабом».[339] Он постоянно говорит о практической стороне религии, которую понимает как веру, выраженную в добрых делах. Иаков совершенно не похож на Павла, но не противоречит ему, а

[335] Эвальд (vi. 608) полагает, что такое письмо с родины христианства было вполне уместным в то время, когда многие христиане страдали от нищеты и притеснений богатых иудеев.

[336] Вопрос о времени его написания до сих пор остается нерешенным, критики называют различные даты между 45 и 62 г. по Р. Х. Шнекенбургер, Неандер, Тирш, Гутер, Хофман, Вайсс и Бейшлаг, а из числа английских богословов Олфорд, Бассетт (который, однако же, ошибочно приписывает его авторство Иакову Зеведееву) и Плamптре относят его написание к очень раннему периоду до Иерусалимского собора (50) и спора об обрезании, о котором Иаков не упоминает. С другой стороны, Лерднер, Де Ветте, Визингер, Ланге, Эвальд и те толкователи, которые находят в послании отзвук полемики с Павлом и его учением, склоняются в пользу 62 г. Во всяком случае, оно было написано до разрушения Иерусалима, иначе автор непременно упомянул бы об этом событии. Тюбингенская школа (Баур, Швеглер, Гильгенфельд) отрицает подлинность послания и относит его написание к 80 — 90 г. по Р. Х. Ренан признает подлинность посланий Иакова и Иуды, считая их манифестами еврейского христианства против паулинизма, и объясняет хороший греческий язык, которым написаны эти книги, помощью писца-грека.

[337] См. список параллельных мест в Plamptre, pp. 7-9, 33.

[338] Иак. 1:25. ὁ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας.

[339] Иак. 2:1. ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. В приветствии, Иак. 1:1, автор отождествляет Господа Иисуса Христа с Богом.

дополняет его и занимает свое важное место в системе христианских представлений об истине, которая включает в себя всевозможные проявления подлинного благочестия. Есть множество искренних, ревностных и верных христианских служителей, которые никогда не поднимутся выше уровня Иакова и не достигнут высочайших вершин Павла или Иоанна. Христианская церковь никогда бы не включила Послание Иакова в свой канон, если бы видела в нем непримиримые противоречия с учением Павла. Даже лютеранская церковь не разделяет неблагоприятное мнение своего великого вождя и по-прежнему включает это послание в число канонических книг.

После мученической смерти Иакова его место занял Симеон, сын Клеопы и двоюродный брат Иисуса (и Иакова). Симеон оставался во главе Иерусалимской церкви до самого правления Траяна и в преклонном стодвадцатилетнем возрасте принял мученическую смерть.[340] Следующие тринадцать епископов Иерусалимских, один за другим занимавшие этот пост, тоже были евреями.

На всем протяжении этого исторического периода церковь в Иерусалиме оставалась строго израильской, но вместе с тем обладала «истинным знанием Христа» и находилась в общении со вселенской Церковью, которая не признавала евионитов, еврейских христиан-еретиков. После того как череда обрезанных епископов оборвалась на пятнадцатом из них, а Иерусалим был вторично опустошен императором Адрианом, большая часть христиан-евреев постепенно влилась в ряды Греческой православной церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

I. Иаков и братья Господа. Имя Иаков (со времен патриархов оно встречалось среди евреев чаще, чем другие, не считая имен Симеон [Симон] и Иосиф [Иосий]) в Новом Завете носят три, а возможно, четыре известных человека:

1. Иаков (сын) Зеведеев, брат Иоанна и один из трех любимых учеников Господа, стал первым мучеником из числа двенадцати (обезглавлен в 44 г. по Р. Х., см. Деян. 12:2), а его брат Иоанн умер последним из апостолов. Братьев называли «сыны громовы».

2. Иаков (сын) Алфеев также был одним из Двенадцати и упоминается в четырех списках апостолов: Мф. 10:3; Мк. 3:18; Лк. 6:15; Деян. 1:13.

3. Иаков Маленький, Мк. 15:40 (ὁ μικρός, не «Меньший», как в английском {и Синодальном} переводе), вероятно, прозванный так из-за того, что был маленького роста (как и Закхей, Лк. 19:3), сын некоей Марии и брата Иосифа, Мф. 27:56 (Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καί Ἰωσὴφ μήτηρ); Мк. 15:40,47; 16:1; Лк. 24:10. Обычно его отождествляют с Иаковом Алфеевым, его мать Марию — с женой Клеоповой, упомянутой в Ин. 19:25, а Клеопу — с Алфеем. Но это предположение более чем сомнительно.

4. Иаков, называемый лишь по имени, как самый выдающийся из братьев после преждевременной кончины Иакова Зеведеева, или почетным титулом брат Господень (ὁ ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου), или, в сочинениях послеапостольских авторов, Праведным, а также епископом Иерусалимским. Титул «брат Господень» объединяет его с четырьмя братьями и безымянными сестрами Господа нашего — евангелия неоднократно упоминают о них и первым всегда называют Иакова. Отсюда и сложный вопрос о природе этих родственных отношений. Я полностью рассмотрел этот вопрос почти сорок лет назад (в 1842 г.) в вышеупомянутой работе на немецком языке, потом, еще раз, — в своих примечаниях к «Толкованию Евангелия от Матфея» Ланге (амер. изд. 1864, с. 256-260), но попробую вновь кратко подытожить основные доводы и связать их с самыми последними исследованиями (Лайтфута и Ренана).

По поводу Иакова и братьев Иисуса существуют три теории. Я называю их «теория братьев», «теория сводных братьев» и «теория двоюродных братьев». Епископ Лайтфут (и каноник Фаррар) называет их по именам главных сторонников — «теория Гельвидия», «теория Епифания» и «теория

---

[340] Евсевий, «Церковная история», III, 11, 22, 32; IV, 5, 22. *Const. Apost.* VII. 46. Егезипп, на которого ссылается Евсевий, полагает, что Клеопа, отец Симеона, был братом Иосифа и дядей Иисуса. Егезипп никогда не называет Симеона «братом Господа», но всегда братом Иакова и Иуды (II, 23; III, 20).

Иеронима». Первой точки зрения в наши дни придерживаются протестанты, второй — Греческая, а третьей — Римская церковь.

1) «Теория братьев» толкует слово ἀδελφοί в его обычном смысле и считает братьев младшими детьми Иосифа и Марии, единокровными братьями Иисуса в глазах закона и народа, но в действительности братьями лишь по матери, в силу Его сверхъестественного зачатия. Это самое естественное объяснение с точки зрения экзегетики, в его пользу свидетельствуют смысл слова ἀδελφός (если оно используется в прямом значении), постоянное присутствие братьев рядом с Марией (Ин. 2:12; Мф. 12:46; 13:55), а также очевидный смысл стихов Мф. 1:25 (οὐκ ἐγινωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ, ср. Мф. 1:8, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς) и Лк. 2:7 (πρωτότοκος), если рассматривать их *с точки зрения евангелистов*, которые использовали именно эти слова, прекрасно зная о *дальнейшей истории* Марии и Иисуса. Единственное серьезное возражение связано с нюансами богословия и этики, а именно с предполагаемой вечной девственностью Матери нашего Господа и Спасителя и тем фактом, что у креста Господь препоручил Ее заботам Иоанна, а не Ее собственных сыновей и дочерей (Ин. 19:25-26). Если бы не эти два препятствия, «теорию братьев», вероятно, разделяли бы все порядочные и честные экзегеты. Первое из этих возражений восходит своими корнями к послеапостольской аскетике, которая переоценивала значение девственности, — Матфей и Лука не могли его предвидеть, иначе они не стали бы использовать только что упомянутые двусмысленные выражения. Вторая проблема присуща и двум другим теориям, но в меньшей степени. Следовательно, ее следует решать иным путем, принимая в расчет глубокую духовную симпатию Иисуса к Иоанну и близкие отношения этого ученика с Марией, которые оказались важнее, чем плотское родство, возможное двоюродное родство Иоанна (на основании должного толкования этого же отрывка, Ин. 19:25) или неверие кровных братьев в момент распятия Христа.

Этой теории придерживались Тертуллиан (мнение которого, как «нецерковного человека», то есть еретика, Иероним напрочь отвергает), Гельвидий, отстаивавший ее в 380 г. в Риме (Иероним яростно нападал на него, обвиняя в ереси), и несколько отдельных людей и сект, сопротивлявшихся зарождению культа Девы Марии. В последнее время эту точку зрения разделяет большинство немецких протестантских экзегетов начиная с Гердера: Штир, Де Ветте, Майер, Вайсс, Эвальд, Визелер, Кейм, а также декан Олфорд и каноник Фаррар (*Life of Christ*, I. 97 sq.). В монографии на немецком языке я тоже отстаивал эту теорию, но впоследствии, в «Истории апостольской церкви» (p. 378), признался, что не уделил достаточно внимания второй теории.

2) «Теория сводных братьев» считает братьев и сестер Иисуса детьми Иосифа от *первой* жены, то есть всякое кровное родство исключено, и теория называется так лишь потому, что Иосиф назван отцом Иисуса — уникальное употребление этого слова, принимая во внимание уникальный факт чудесного воплощения. С точки зрения догматики, эта теория позволяет говорить о вечной девственности Матери нашего Господа и Спасителя; она отчасти устраняет нравственные затруднения, вытекающие из Ин. 19:25; она имеет многочисленные подтверждения в апокрифических евангелиях и предании Восточной церкви. Кроме того, она предлагает наиболее простое объяснение того, почему в Ин. 7:3-4 братья говорят с нашим Господом таким покровительственным тоном. Но эта теория не объясняет столь же естественным образом, почему братья постоянно сопровождали Марию; она основана на предположении о повторном браке Иосифа, которое никоим образом не подтверждается Писанием, и изображает Иосифа стариком и, скорее, опекуном, а не мужем Марии; наконец, она, возможно, несет на себе отпечаток аскетических предубеждений, поскольку является первым шагом на пути к догмату о вечной девственности. Фаррар добавляет к этим возражениям тот факт, что если братья были старшими сыновьями Иосифа, то Иисус не мог считаться законным наследником престола Давидова (Мф. 1:16; Лк. 1:27; Рим. 1:3; 2 Тим. 2:8; Отк. 22:16).

Эта теория впервые появляется в апокрифических писаниях Иакова (Протоевангелие Иакова, Вознесение Иакова и др.), а затем у наиболее известных греческих отцов (Климента Александрийского, Оригена, Евсевия, Григория Нисского, Епифания, Кирилла Александрийского); она оставила след в греческих, сирийских и коптских богослужебных традициях, согласно которым память Иакова Алфеева и Иакова, брата Господня, празднуется в разные дни, 9 и 23 октября. Таким образом, эту теорию можно назвать точкой зрения Восточной церкви. Ее придерживались и некоторые латинские отцы до Иеронима (Иларий Пиктавийский и Амвросий), а недавно она приобрела талантливого сторонника в лице епископа Лайтфута (цит. соч.), примеру которого последовал и д-р Плампртре (в предисловии к своему «Толкованию Послания Иакова»).

3) «Теория двоюродных братьев» считает братьев дальними родственниками, а именно, детьми Марии, жены Алфея и сестры Девы Марии, и отождествляет Иакова, брата Господня, с Иаковом Алфеевым и Иаковом Маленьким, тем самым превращая его (а равно Симона и Иуду) в апостола. Исключающий оборот εἰ μή в Гал. 1:19 («я не видел никого, кроме Иакова») не доказывает правоту этой теории, а, скорее, исключает Иакова из числа двенадцати апостолов (ср. εἰ μή в Гал 2:16; Лк. 4:26-27).

Эту теорию, не имея никакой поддержки со стороны отцов церкви, впервые предложил Иероним в своем раннем полемическом трактате против Гельвидия (383).[341] При этом он преследовал очевидную

догматическую и аскетическую цель — отстоять девственность как Марии, так и Иосифа и низвести их супружеские отношения до номинальной и бесплодной связи. Однако в более поздних своих сочинениях, проведя некоторое время в Палестине, Иероним говорит об этом уже не столь уверенно (см. Лайтфут, с. 253). Благодаря влиянию Иеронима и еще более весомому авторитету св. Августина, который вначале (394) колебался между первой и второй теориями, но впоследствии принял эту третью точку зрения, «теория двоюродных братьев» стала официальным учением Римской церкви и частью западных богослужебных традиций, которые признают только двух святых по имени Иаков. Но эта теория — наименее убедительная из трех; ее следует отвергнуть по следующим основным причинам:

а) Она противоречит обычному употреблению слова «брат», тогда как в Новом Завете есть слово, которое означает именно «двоюродный брат» (ἀνεψιός, Кол. 4:10; см. также συγγενής, Лк. 2:44; 21:16; Мк. 6:4 и др. {в Синодальном переводе «племянник», «родственниками», «сродников»}), и очевидному смыслу тех отрывков, в которых братья и сестры Иисуса изображены членами Святого семейства.

б) Она предполагает, что две сестры носили одно и то же имя Мария, а это совершенно невероятно.

в) Она предполагает, что Клеопа и Алфей — один и тот же человек, но это предположение столь же сомнительно: Ἁλφαῖος — это еврейское имя (חלפי), а Κλωπᾶς и Κλεόπας (Лк. 24:18) — сокращенные формы греческого имени Κλεόπατρος, подобно тому как Антипа — сокращенная форма имени Антипатр.

г) Она игнорирует то обстоятельство, что братья Иисуса, в том числе и Иаков, до Его воскресения были неверующими (Ин. 7:5). Соответственно, никто из братьев не мог быть апостолом, хотя данная теория называет таковыми двоих или троих из них.

Теория Ренана. В заключение я хотел бы упомянуть оригинальную комбинацию второй и третьей теорий, которую предложил Ренан, рассмотревший вопрос о родных и двоюродных братьях Иисуса в приложении к своей работе «Евангелия». Ренан предполагает, что в евангелиях упоминаются *четыре* Иакова, и отличает Иакова Алфеева от Иакова Клеопова. Он считает, что Иосиф был женат дважды и что у Иисуса было несколько старших братьев, родных и двоюродных:

1. Дети *Иосифа* от *первого* брака и *старшие братья* Иисуса:

а) Иаков, брат Господень, он же Праведный, он же Овлий. Именно он упомянут в Мф. 13:55; Мк. 6:3; Гал. 1:19; 2:9,12; 1 Кор. 15:7; Деян. 12:17 и т.д.; в Иак. 1:1; Иуды 1:1, а также у Иосифа Флавия и Егезиппа.

б) Иуда, упомянутый в Мф. 13:55; Мк. 6:3; Иуды 1:1. Двое его внуков были епископами в разных церквях, их представили императору Домициану как потомков Давида и родственников Иисуса (Егезипп, цитируется у Евсевия, III, 19, 20, 32).

в) Другие, неизвестные сыновья и дочери. Мф. 13:56; Мк. 6:3; 1 Кор. 9:5.

2. Дети Иосифа (?) от брака с *Марией*:

Иисус.

3. Дети *Клеопы*, *двоюродные* братья и сестры Иисуса — вероятно, по отцу, потому что Клеопа, по словам Егезиппа, был братом Иосифа и тоже мог быть женат на женщине по имени Мария (Ин. 19:25).

а) Иаков Маленький (ὁ μικρός), прозванный так, чтобы отличать его от старшего двоюродного брата, носившего то же имя. Упомянут в Мф. 27:56; Мк. 15:40; 16:1; Лк. 24:10; иных сведений о нем нет.

б) Иосия, Мф. 27:56; Мк. 15:40,47, ошибочно (?) причисленный к братьям Иисуса: Мф. 13:55; Мк. 6:3; иных сведений о нем нет.

в) Симон, второй епископ Иерусалимский (Егезипп, см. Евсевий, III, 11, 22, 32; IV, 5, 22), также ошибочно (?) причисленный к братьям Иисуса в Мф. 13:55; Мк. 6:3.

г) Возможно, другие, неизвестные братья и сестры.

II. Рассказ Езегиппа о Иакове (Евсевий, «Церковная история», II, 23). Евсевий пишет:

О том, что касается Иакова, точнейшим образом рассказывает Егезипп, принадлежавший к первому послеапостольскому поколению; в 6-й книге своих «Записок» он говорит так:

«Брат Господень Иаков получил управление церковью вместе с апостолами (или "от апостолов") [μετά, "совместно с"; в другом прочтении — παρὰ τῶν

---

[341] Слова «*Maria Cleophæ sive Alphæi uxor, quæ fuit mater Jacobi episcopi et apostoli*» взяты из сочинений Иеронима и принадлежат не древнему Папию из Иераполя (как полагали даже Милль и Вордсворт), а средневековому Папию, автору словаря *Elementarium*, жившему в XI веке. См. Лайтфут, с. 265.

ἀποστόλων, что более четко отделяет его от апостолов]. Все, от времен Господа и доныне, называют его Праведным (ὁ ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος) — ведь имя Иакова носили многие. Он [ориг. "этот человек", οὗτος, не "этот апостол"] был свят от чрева матери; не пил ни вина, ни крепких напитков, не вкушал мясной пищи; бритва не касалась его головы, он не умащался елеем и не ходил в баню [вероятно, речь идет о римских банях с их *sudatorium*, *frigidarium* и др., а не о традиционных омовениях, которые практикуют все ревностные иудеи]. Ему одному было дозволено входить во Святое-святых [ориг. "в святилище" — скорее, во двор священников]; одежду он носил не шерстяную, а льняную. Он входил в храм один, и его находили стоящим на коленях и молящимся о прощении всего народа; колени его стали мозолистыми, словно у верблюда, потому что он всегда молился на коленях и просил прощения для народа. За свою великую праведность он был прозван Праведным [Цаддик] и Овлием [δίκαιος καὶ ὠβλίας — вероятно, искаженное еврейское *Ophel am*, то есть "башня народа"]; это слово означает в переводе "ограда народа" (περιοχὴ τοῦ λαοῦ) и "праведность"; так и говорили о нем пророки. Некоторые из семи сект, существовавших в народе и упомянутых мною выше в "Записках", спрашивали у Иакова: что такое "дверь Иисуса" [вероятно, речь идет о Его статусе или учении]? И он отвечал им, что Иисус есть Спаситель. Некоторые из них уверовали, что Иисус есть Христос. А вышеназванные секты не верили ни в воскресение Христа, ни в то, что Он придет воздать каждому по делам его; кто же поверил, тот обязан этим Иакову. Так как уверовали многие, даже из властей, то иудеи пришли в смятение: книжники и фарисеи стали говорить, что так, пожалуй, весь народ будет ожидать в Иисусе Христа. Все вместе пошли к Иакову и сказали ему: "Просим тебя, удержи народ: он заблуждается, думая, что Иисус и есть Христос. Просим тебя: вразуми всех, кто придет в день Пасхи, относительно Иисуса; тебе мы все доверяем. Мы и весь народ свидетельствуем о тебе, что ты праведен и не взираешь на лица. Убеди толпу: пусть не заблуждаются об Иисусе, и весь народ, и все мы послушаем тебя. Стань на крыло храма, чтобы тебя видели и чтобы слова твои хорошо слышал весь народ. Ведь на Пасху собираются все колена, а с ними и язычники". Упомянутые книжники и фарисеи поставили Иакова на крыло храма и закричали: "Праведный! Мы все обязаны тебе доверять. Народ в заблуждении об Иисусе распятом; объяви нам, что это за 'дверь Иисуса'". И ответил он громким голосом: "Что спрашиваете меня о Сыне Человеческом? Он восседает на небе одесную Великой Силы и придет на облаках небесных". Многие вполне убедились и прославили свидетельство Иакова, говоря: "Осанна Сыну Давидову". Тогда книжники и фарисеи стали говорить друг другу: "Худо мы сделали, позволив дать такое свидетельство об Иисусе. Поднимемся и сбросим его, чтобы устрашились и не поверили ему". И они закричали: "О-о! И праведный в заблуждении!" Они исполнили написанное у Исаии: "Уберем праведного, он для нас вреден; они вкусят плоды дел своих". [См. Ис. 3:10.]

Они поднялись и сбросили праведника. И говорили друг другу: "Побьем камнями Иакова Праведного", и стали бросать в него камни, так как, сброшенный вниз, он не умер, но, повернувшись, стал на колени, говоря: "Господи Боже, Отче! Молю Тебя, отпусти им, ибо не знают, что делают". Когда в него так бросали камнями, один из священников и сыновей Рехава, сына Рехавима, о ком свидетельствовал пророк Иеремия (Иер. 35:2), закричал: "Остановитесь! Что вы делаете? Молится за вас праведник!" Кто-то из них, какой-то суконщик, ударил праведника по голове скалкой, употребляемой в его деле. Иаков мученически скончался. Его похоронили на том же месте возле храма; стела эта и доныне возле храма. Он правдиво засвидетельствовал и иудеям, и грекам, что Иисус есть Христос. Вскоре Веспасиан осадил их».

Вот, — добавляет Евсевий, — рассказ Егезиппа, пространный и с Климентом согласный. Иаков был человеком настолько удивительным и праведность его всем была так известна, что разумные люди из иудеев сочли дерзостное преступление, над ним совершенное, причиной осады Иерусалима, последовавшей сразу после его мученической кончины. Иосиф не усомнился письменно засвидетельствовать об этом; вот его подлинные слова: "Это случилось с иудеями в наказание за Иакова Праведного, брата Иисуса, называемого Христом,

ибо его, человека праведнейшего, иудеи убили". О смерти его он так рассказывает в 20-й книге своих "Древностей"» и т. д.

Потом Евсевий приводит рассказ Иосифа Флавия.

§ 28. *Подготовка к благовестию среди язычников*

Заслуга создания церкви среди язычников принадлежит прежде всего Павлу, но Провидение подготовило почву для этой работы, предприняв несколько шагов еще до того, как апостол отправился в свое великое миссионерское путешествие.

1. Обращение САМАРЯН — полуязычников и заклятых врагов еврейского народа — через проповедь Филиппа-благовестника, одного из семи иерусалимских диаконов, и укрепление их в вере через наставление апостолов Петра и Иоанна. Евангелие в Самарии встретило радушный прием, как Господь пророчески и предвозвестил в разговоре у колодца Иаковлева.[342] Но именно там мы встречаемся с первым еретическим извращением христианства, автором которого был Симон Волхв. Лицемерие последнего и его попытка унизить дар Святого Духа заслужили суровое обличение со стороны Петра. (От имени Симона и происходит понятие «симония», означающее продажу и покупку церковных должностей и чинов.) Встреча старшего из апостолов с первым еретиком в глазах ранней церкви была прообразом взаимоотношений церковной ортодоксии с лживой ересью.

2. Несколько позже (между 37 и 40 г.) произошло обращение благородного сотника КОРНИЛИЯ Кесарийского, благочестивого прозелита, которого Петр, повинуясь особому откровению, принял в общение христианской церкви посредством одного лишь крещения, без обрезания. В Иерусалиме апостолу пришлось оправдываться за этот смелый шаг перед строгими христианами-евреями, которые считали обрезание условием спасения, а иудаизм — единственным путем к христианству. Так Петр заложил основу языческой христианской церкви. Это событие стало переломным для мировоззрения Петра, освободив его от ограничений и предрассудков иудаизма.[343]

3. Что еще важнее, примерно в то же время появилась церковь в Антиохии, столице Сирии. Эта община, возникшая под влиянием эллиниста Варнавы с Кипра и Павла из Тарса, вероятно, изначально состояла из обращенных язычников и иудеев. Таким образом, она стала колыбелью языческого христианства — подобно тому как Иерусалим был колыбелью и центром еврейского христианства. Кроме того, в Антиохии впервые прозвучало слово «христианин» — вскоре это название распространилось повсюду, поскольку оно хорошо отражало природу и миссию последователей Христа, божественно-человеческого Пророка, Священника и Царя.[344]

Прежде христиане назывались учениками (Христа, единственного Учителя), верующими (во Христа, их Спасителя), братьями (как члены одной семьи искупленных, связанные неземной и неиссякаемой любовью) и святыми (как очищенные, посвященные на служение Богу и призванные к совершенной святости).

---

[342] Деян. 8; см. Ин. 4.

[343] Деян. 10; 11. Отчет, который Петр дал братьям в Иерусалиме, — это не простое повторение фактов, изложенных в 10-й главе, но апологетическая версия произошедшего, адаптированная к конкретным нуждам слушателей. Это убедительно продемонстрировал декан Хаусон в своем толковании двух упомянутых глав (Schaff, *Internat. Com.*, vol. II). См. также мою «Историю апостольской церкви» (p. 217 sqq.).

[344] Деян. 11:26; см. также Деян. 26:28 и 1 Пет. 4:16.

ГЛАВА V

АПОСТОЛ ПАВЕЛ И ОБРАЩЕНИЕ ЯЗЫЧНИКОВ

Но благодатию Божиею есмь то, что есмь;
и благодать Его во мне не была тщетна,
но я более всех их потрудился: не я, впрочем,
а благодать Божия, которая со мною.
1 Коринфянам 15:10

...Христос Иисус пришел в мир
спасти грешников, из которых я первый.
1 Тимофею 1:15

Разум Павла был от природы в совершенстве приспособлен для того, чтобы впитать в себя и развить свободные, вселенские и абсолютные нравственные нормы христианства.

Д-р Баур (*Paul*, II. 281)

Неужели жизнь апостола Павла закончилась вместе с его земной жизнью? ...Разве не вправе мы полагать, что биение этого могучего сердца все еще чувствуется в жизни мира, все еще отзывается в эти позднейшие века с большей силой, чем когда-либо, — в еще более высоком смысле, чем тот, о котором мечтал Златоуст [когда называл его славным именем «Сердце мира»]?

Декан Стэнли (*Sermons and Essays on the Apostolic Age*, p. 166)

§ 29. *Первоисточники и литература об апостоле Павле и его служении*

Источники

I. Исходные источники

Послания Павла и Деяния апостолов (Деян. 9:1-30; 13 — 28). Подлинность четырех самых важных посланий Павла — Галатам, Римлянам и 1 и 2 Коринфянам — признают все, даже самые придирчивые критики. Подлинность посланий Филиппийцам, Филимону, Колоссянам и Ефесянам признают почти все критики. Подлинность пастырских посланий, особенно 1 Тимофею и Титу, до некоторой степени оспаривается, но даже на них лежит отпечаток Павлова гения.

По поводу общих моментов в Деяниях и посланиях см. главу, посвященную Деяниям. См. также § 22, с. 147 и далее.

II. Мифические и апокрифические источники

«Деяния Павла и Феклы», изд. на греч. языке *Грабе* (на основе манускрипта, хранящегося в библиотеке Бодли, *Spicileg. SS. PP., Oxon.* 1698, tom. I, pp. 95-128; переизд. *Jones*, 1726) и *Тишендорфа* (на основе трех парижских манускриптов, *Acta Apost. Apocrypha*, Lips. 1851); на сирийском языке с англ. переводом *У. Райта* (*Apocryphal Acts of the Apostles*, Lond. 1871); англ. перевод *А. Уокера* (Clark, «Ante-Nicene Christian Library», vol. XVI. 279 sqq.). См. C. Schlau, *Die Acten des Paulus und der Thecla und die ältere Thecla-Legende*, Leipz. 1877.

«Деяния Павла и Феклы» решительно отстаивают идею безбрачия. Вероятно, это сочинение имеет гностическое происхождение и основано на каком-то местном предании. По словам Тертуллиана («О крещении», гл. 17, см. Иероним, «О знаменитых мужах», гл. 7), его составил некий асийский пресвитер «во имя любви к Павлу» и в подтверждение еретического учения о том, что женщины, подобно Фекле, имеют право проповедовать и крестить; за это автор был лишен сана. Впоследствии из книги изъяли самые предосудительные детали, и католическая церковь широко ее использовала. (См. цитаты из отцов церкви у Тишендорфа, *Prolegomena*, p. xxiv.) Фекла изображена как благородная дева из города Иконии, что в Ликаонии, обрученная с неким Фамиридом. Когда ей было семнадцать лет, Павел обратил ее в христианство, она приняла обет вечного девства, претерпела гонения, была осуждена на сожжение и брошена к диким зверям, но чудесным образом спаслась от смерти и умерла в возрасте 90 лет в Селевкии. Греческая церковь почитает ее как первую женщину-мученицу. В начале книги (Тишендорф, с. 41) есть описание Павла: «Муж низкорослый, лысый, с ногами кривыми, с осанкою достойною, с бровями сросшимися, с носом немного выступающим, полный милости; и то являлся Павел как человек, то ангела имел обличье». Именно из этого отрывка Ренан позаимствовал некоторые детали своего вымышленного описания внешнего облика Павла.

«Деяния Павла» (Πράξεις Παύλου) — Ориген пользовался ими, а Евсевий включал в число «антилегоменов» (или, скорее, νόθα). Как и «Деяния Петра» (Πράξεις или Περίοδοι Πέτρου), это сочинение представляет собой гностическую версию канонических Деяний и, как считается, было написано св. Лином. Сохранилось лишь фрагментарно.

«Деяния Петра и Павла». Католическая адаптация евионитского текста. Греческий и латинский тексты впервые полностью опубликовал *Тило* (Halle, 1837 —1838). *Тишендорф* опубликовал греческий текст, составленный на основе шести манускриптов (*Acta Apost. Apoc.* 1851, 1-39), — переведен на англ. язык *Уокером* («Ante-Nicene Libr.», XVI. 256 sqq.). Это сочинение повествует о том, как Павел пришел в Рим, где встретился с Петром и Симоном Волхвом, как они предстали перед судом Нерона, как Петр умер мученической смертью на кресте, а Павел — на плахе. Рассказ о Петре включает в себя легенду о «*Domine quo vadis*», а история Перпетуи в нем переплетена с историей мученичества Павла.

«Беседы» Псевдо-Климента, составленные не ранее середины II века, вторят злобной лжи иудействующих и под видом Симона Волхва предлагают читателю окарикатуренный образ Павла (по крайней мере, отчасти), которого выставляют беззаконником и архиеретиком; зато Петр, подлинный герой этого творения, прославляется как апостол чистого, изначального христианства.

Переписка Павла и Сенеки, о которой упоминают Иероним («О знаменитых мужах», гл. 12) и Августин («Послание к Македонию» 153, al. 54) и которую часто, но с многочисленными изменениями, копировали, была опубликована в редакции Фабриция (*Cod. Apocr. N. T.*) и включена в несколько изданий Сенеки. «Переписка» состоит из восьми писем Сенеки и шести писем Павла. Эти письма бедны с точки зрения стиля и содержания, изобилуют хронологическими и историческими ошибками и представляют собой несомненную подделку. Поводом для их написания послужило скорее мнимое, нежели реальное сходство нравственных принципов Павла и Сенеки, а также стремление вызвать у христиан уважение к этому философу-стоику или, наоборот, желание в выгодном свете представить христианство ученикам Сенеки и последователям стоической философии. В Коринфе брат Сенеки, Галлион, спас Павла от суда (Деян. 18:12-16), и апостол вполне *мог* быть знаком с философом, который покончил с собой в Риме в 65 г., — но в истории никаких сведений об этом нет. См. Amédée Fleury: *Saint-Paul et Sénèque* (Paris, 1853, 2 vols.); C. Aubertin: *Étude critique sur les rapports supposé entre Sénèque et Saint-Paul* (Par. 1887); F. C. Baur: *Seneca und Paulus*, 1858, 1876; Reuss: статья о Сенеке в Herzog, vol. XIV. 273 sqq.; Lightfoot: экскурс в *Com. on Philippians*, pp. 268-331; статья о Павле и Сенеке в альманахе «Westminster Review», Lond. 1880, pp. 309 sqq.

Биографические и критические исследования

Pearson (епископ, ум. 1686): *Annales Paulini.* Lond. 1688. В различных изданиях его сочинений, а также в отдельном издании, *Annals of St. Paul, transl. with geographical and critical notes.* Cambridge, 1825.

Lyttleton (лорд, ум. 1773): *The Conversion and Apostleship of St. Paul.* 3d ed. Lond. 1747. Апологетическое сочинение: автор отстаивает истинность христианства на основании своих личных переживаний.

WILLIAM PALEY (архидиакон, ум. 1805): *Horæ Paulinæ: or The Truth of the Scripture History of Paul evinced by a comparison of the Epistles which bear his name, with the Acts of the Apostles and with one another.* Lond. 1790 (и последующие издания). Это сочинение по-прежнему ценно с точки зрения апологетики.

J. HEMSEN: *Der Apostel Paulus.* Gött. 1830.

CARL SCHRADER: *Der Apostel Paulus.* Leipz. 1830 — 1836. В пяти частях. Носит рационалистический характер.

F. CHR. BAUR (ум. 1860): *Paulus, der Apostel Jesu Christi.* Tüb. 1845, второе изд. — *E. Zeller*, Leipzig, 1866 — 1867, 2 vols. Перевод на англ. яз. *Allan Menzies*, Lond. (Williams & Norgate) 1873, 1875, 2 vols. Этому труду великого основоположника философско-критической реконструкции истории апостольской эпохи (мы вправе назвать его современным Маркионом) предшествовали несколько специальных исследований, посвященных партии «Христовых» в Коринфе (1831), пастырским посланиям (1835), Посланию к римлянам (1836), и составленный на латыни конспект речи Стефана перед синедрионом (1829). Этот труд знаменует собой начало новой эпохи в павловской литературе и открывает новые возможности для исследований. Образец сочинений тюбингенской критической школы.

CONYBEARE, HOWSON: *The Life and Epistles of St. Paul.* Lond. 1853, 2 vols.; N. York, 1854; 2[d] ed. Lond. 1856 и более поздние издания; также сокращенное однотомное издание. Очень полезный и известный труд, особенно в том, что касается географии путешествий Павла. См. также HOWSON: *Character of St. Paul* (Lond. 1862; 2[d] ed. 1864); *Scenes from the Life of St. Paul* (1867); *Metaphors of St. Paul* (1868); *The Companions of St. Paul* (1871). Большинство этих монографий было переиздано в Америке.

AD. MONOD (ум. 1856): *Saint Paul.* Шесть проповедей. См. его же *Sermons*, Paris, 1860, vol. II. 121-296. Эта же работа на немецком и английском языках.

W. F. BESSER: *Paulus.* Leipz. 1861. Перев. на англ. яз. (*F. Bultmann*) с предисловием (*J. S. Howson*): Lond. and N. York, 1864.

F. BUNGENER: *St. Paul, sa vie, son œuvre et ses épîtres.* Paris, 1865.

A. HAUSRATH: *Der Apostel Paulus.* Heidelb. 1865; 2[d] ed. 1872. См. также его *N. T.liche Zeitgeschichte*, ч. III.

M. KRENKEL: *Paulus, der Apostel der Heiden.* Leipz. 1869.

ERNEST RENAN: *Saint Paul.* Paris, 1869. Перев. с французского *J. Lockwood*, N. York, 1869. Новаторская и очень любопытная работа, к сожалению, изобилующая домыслами и ошибками.

THOMAS LEWIN (автор «Fasti Sacri»): *The Life and Epistles of St. Paul*, new ed. Lond. and N. York, 1875, 2 vols. Великолепная работа, итог многолетних трудов, 370 иллюстраций.

F. W. FARRAR: *The Life and Work of St. Paul.* Lond. and N. York, 1879, 2 vols. Очень глубокий труд, написанный живым языком.

W. M. TAYLOR: *Paul as a Missionary.* N. York, 1881.

W. H. RAMSEY (профессор гуманитарных наук в Абердинском университете): *The Church in the Roman Empire before A.D. 170.* С картами и иллюстрациями. London and New York, 1893 (494 pp.). Ценный труд, за который папа Лев XIII наградил автора золотой медалью. Первая часть (pp. 3-168) посвящена миссионерским путешествиям Павла по Малой Азии и основана на тщательных топографических изысканиях и прекрасном знании этого периода Римской истории. Рэмси приходит к заключению, что почти все книги Нового Завета могут быть подделками II века не в большей степени, чем творения Горация и Вергилия — подделками времен Нерона. Данный исследователь выдвигает гипотезу о неких «путевых заметках», составленных при непосредственном участии Павла и легших в основу Деяний апостолов (Деян. 13 — 21), которые он называет «авторитетнейшим источником для специалиста по истории Малой Азии» (p. 168). Рэмси настаивает на подлинности пастырских посланий, которые вписываются в картину последних лет правления Нерона (246 sqq.), и возражает Хольцману. Он относит написание 2 Послания Петра к тому же периоду, что и написание «Пастыря Гермы», то есть не позднее 130 г. (p. 432). А 1 Послание Петра, по мнению Рэмси, было написано около 80 г., вскоре после того, как Веспасиан продолжил политику Нерона (279 sqq.). Если эти датировки верны, то либо автором этих посланий был не Петр, либо он прожил еще долго после гонений Нерона. Предание о том, что апостол умер мученической смертью в Риме, возникло очень рано и пользовалось всеобщим признанием, но точная дата его смерти неизвестна.

Из биографических сочинений наиболее полны и поучительны труды Конибеара и Хаусона, Левина и Фаррара.

Также см. соответствующие разделы монографий Неандера, Лехлера, Тирша, Ланге, Шаффа (226-347; 634-640) и Прессенсе по истории апостольской эпохи.

Хронологические исследования

Thomas Lewin: *Fasti Sacri, A Key to the Chronology of the New Testament.* London, 1865. Хронологические таблицы с 70 г. до Р. Х. по 70 г. по Р. Х.

Wieseler: *Chronologie des apostolischen Zeitalters.* Göttingen, 1848.

Богословские и экзегетические исследования

L. Usteri: *Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffs.* Zürich, 1824; 6th ed. 1851.

A. F. Dähne: *Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffs.* Halle, 1835.

Baur: *Paulus.* См. выше.

R. A. Lipsius: *Die Paulinische Rechtfertigungslehre.* Leipz. 1853.

C. Holsten: *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus.* Rostock, 1868. Эта книга включает в себя 1) эссе *Christusvision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums*, ранее опубликованное в альманахе Гильгенфельда «Zeitschrift» за 1861 г., а в этом издании дополненное ответом на доводы Бейшлага; 2) новую работу *Die Messiasvision des Petrus*; 3) анализ Послания к галатам (1859); 4) исследование значения слова σάρξ в богословской системе Павла (1855). Его же: *Das Evangelium des Paulus.* Part I. Berlin, 1880.

Th. Simar (католик): *Die Theologie des heil. Paulus.* Freiberg, 1864.

Ernesti: *Die Ethik des Ap. Paulus.* Braunschweig, 1868; 3d ed. 1880.

R. Schmidt: *Die Christologie des Ap. Paulus.* Gött., 1870.

Matthew Arnold: *St. Paul and Protestantism.* Lond. 1870; 3d ed. 1875.

William I. Irons (из епископальной церкви): *Christianity as taught by St. Paul.* Oxf. and Lond. 1871; 2d ed. 1876. Восемь лекций, прочитанных в 1870 г.

A. Sabatier: *L'apôtre Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée.* Strasb. and Paris, 1870.

Otto Pfleiderer (проф. в Берлине): *Der Paulinismus.* Leipzig, 1873. Вслед за Бауром и Хольстеном выводит богословскую систему Павла из обстоятельств его обращения. Перев. на англ. яз.: *E. Peters.* Lond. 1877, 2 vols. *Lectures on the Influence of the Apostle Paul on the Development of Christianity.* Trsl. by J. Fr. Smith. Lond. and N. Y. 1885. См. также его *Urchristenthum*, 1887.

C. Weizsäcker: *D. Apost. Zeitalter* (1886), pp. 68-355.

Fr. Bethge: *Die Paulinischen Reden der Apostelgesch.* Göttingen, 1887.

В 1892 г. вышло второе издание *Das Apostolische Zeitalter* Вейцсакера, с незначительными поправками и алфавитным указателем. Этот труд посвящен главным образом Павлу. Это лучший образец критического изложения истории апостольской эпохи, принадлежащий к школе д-ра Баура, которого д-р Вейцсакер сменил на посту профессора церковной истории в Тюбингене. К сожалению, в этой работе нет ссылок на другие источники и альтернативные точки зрения.

Charles Carroll Everett: *The Gospel of Paul.* New York, 1893.

Толкования

Толкования посланий Павла (полные или частичные) составляли столь многие авторы, что мы можем упомянуть лишь несколько самых значительных.

I. Толкования *всех* посланий Павла: Кальвин, Беза, Эстий (католик), Корн. Лапиде (католик), Гроций, Ветстейн, Бенгель, Ольсгаузен, Де Ветте, Майер, Ланге (расширенное американское издание), Эвальд, фон Хофман, Реусс (на франц. языке), Олфорд, Вордсворт, «Толкование» Спикера, Эликот (*Pop. Com.*), Шафф (*Pop. Com.*, vol. III. 1882). См. также P. J. Gloag: *Introduction to the Pauline Epistles.* Edinburgh, 1874.

II. Толкования *отдельных* посланий. *Римлянам*: Толук (5-е изд. 1856), Фрицше (3 тома, на латыни), Райхе, Рюкерт, Филиппи (3-е изд. 1866; перев. на англ. яз. — *Бэнкс*, 1878 — 1879, 2 т.), М. Стюарт, Тернер, Ходж, Форбс, Йоветт, Шедд (1879), Годе (*L'épitre aux Romains*, 1879, 1880, 2 т.). *Коринфянам*: Неандер, Озиандер, Ходж, Стэнли, Хейнрици, Эдвардс, Годе, Эликот. *Галатам*: Лютер, Винер, Визелер, Гильгенфельд, Хольстен, Йоветт, Эди, Эликот, Лайтфут. *Ефесянам*: Харлесс, Мэттис, Штир, Ходж, Иди, Эликот, Дж. Л. Дэвис. Другие, *меньшие* послания: Блик (Колоссянам, Филимону и Ефесянам), Кох (Фессалоникийцам), Ван Хенгель (Филиппийцам), Иди (Колоссянам), Эликот (Филиппийцам, Колоссянам, Фессалоникийцам, Филимону), Лайтфут (Филиппийцам, Колоссянам, Фи-

лимону). *Пастырские* послания: Мэттис, Мэк (католик), Бек (ред. Линденмайер, 1879), Хольцман (1880), Фэйрберн, Эликот, Вайсс (1886), Кноке (1887), Кёллинг (1887).

III. Толкования второй части *Деяний*: Де Ветте, Майер, Баумгартен, Александер, Хэкетт, Лехлер, Глоуг, Пламптре, Джейкобсон, Ламби, Хаусон, Спенс.

§ 30. *Павел до обращения*

Природные данные

Мы подошли к разговору об апостоле язычников, который внес решающий вклад в победу христианства как всемирной религии, который словом и делом потрудился больше, чем все его сотрудники, и который выделяется своим уникальным значением как самая замечательная и влиятельная личность в истории. Юность и последние годы его жизни покрыты мраком неизвестности — мы знаем лишь, что он начал свой путь гонителем христианства и закончил мучеником, — но основная часть жизни Павла известна лучше, чем биография любого другого апостола, и изобилует яркими мыслями и выдающимися делами, которые никогда не умрут и приобретают все большую значимость по мере того, как Евангелие распространяется из столетия в столетие и охватывает все новые страны.

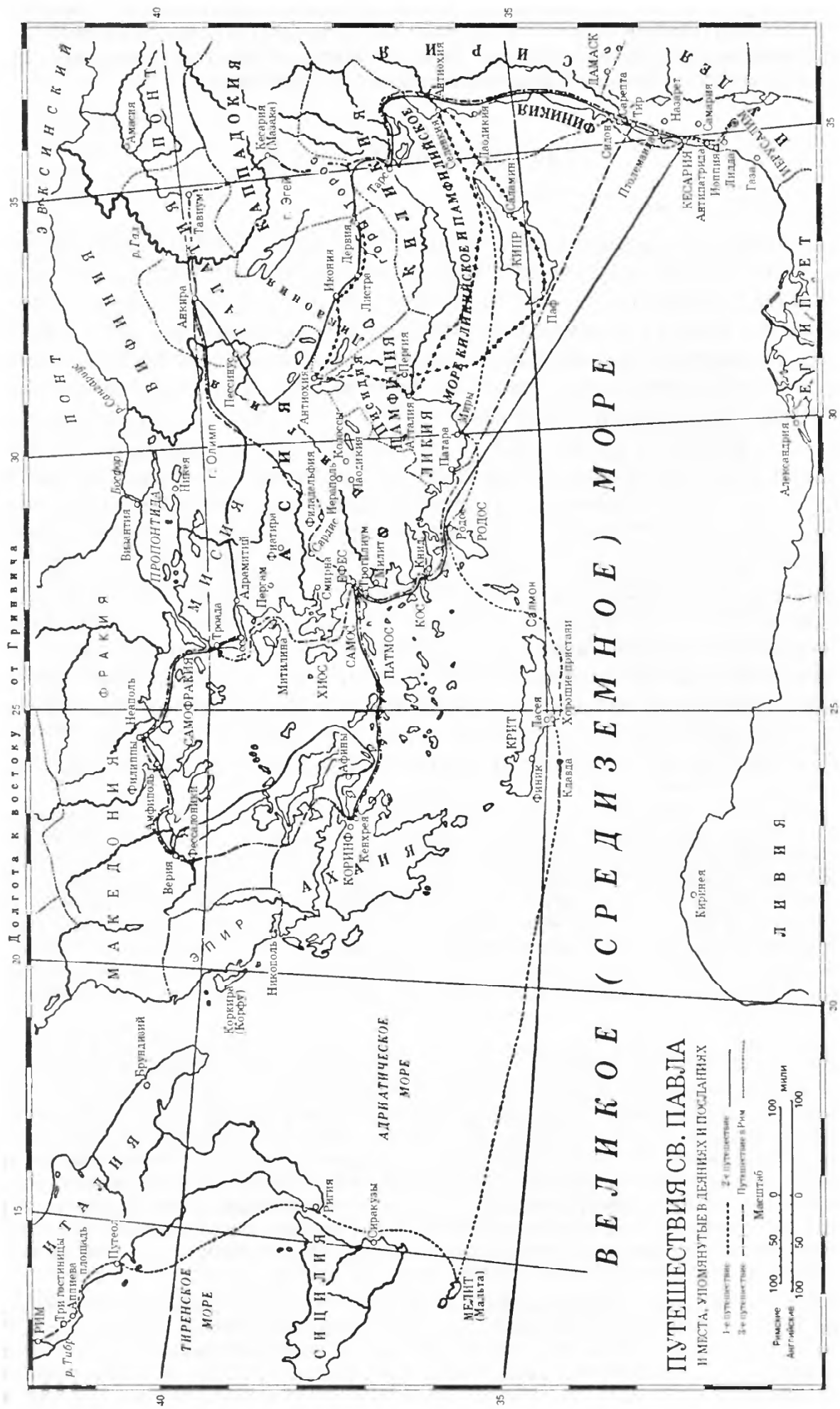
Савл, или Павел,[345] был чистокровным евреем, но родился (через несколько лет после Христа)[346] в Тарсе, известном греческом городе, центре торговли и литературы, находившемся в провинции Киликия, и унаследовал права римского гражданина. Он получил блестящее иудейское образование в Иерусалиме, в школе учителя-фарисея Гамалиила, внука Гиллеля, однако не чуждался греческой литературы, о чем свидетельствуют его стиль, его диалектический метод, его ссылки на языческие религиозные и философские идеи и его цитаты из произведений греческих поэтов. Таким образом, будучи «Евреем от Евреев»[347], но при этом эллинистом по рождению и римским гражданином, Павел, так сказать,

---

[345] Имя Павел («маленький») — всего лишь эллинизированная или латинизированная форма его еврейского имени Савл («желанный»), оно никак не связано ни с собственным обращением Павла, ни с обращением Сергия Павла Кипрского. Среди евреев того времени часто встречались подобные двойные имена: Гиллель и Поллион, Кифа и Петр, Иоанн и Марк, Варнава и Иуст, Симеон и Нигер, Сила и Силуан. Возможно, Павел получил свое латинское имя еще в юности, которую провел в городе Тарсе как римский гражданин. Родовое имя Павел (*Paulus*) носили многие известные римские семьи: Эмилии, Фабии, Юлии и Сергии. Апостол пользовался этим именем в общении с язычниками и во всех своих посланиях. См. *Hist. Ap. Ch.*, p. 226, и мои примечания к толкованию Ланге стиха Рим. 1:1.

[346] Когда Павел писал свое Послание к Филимону в 63 г. по Р. Х., он уже был довольно пожилым человеком (πρεσβύτης, Флм. 9), то есть ему было не менее 60 лет. По словам Гиппократа, мужчину называли πρεσβύτης в возрасте 49 — 56 лет, а в более позднем возрасте — γέρων, *senex*. Павел употребляет это слово в письме младшему другу и ученику, поэтому не стоит понимать его слишком буквально. Вальтер Скотт называл себя «седым стариком» в 55 лет. Павел еще был «юношей» (νεανίας, Деян. 7:58) во время казни Стефана, которая состоялась, вероятно, в 37 г. Слово νεανίας имело довольно широкое значение, однако, исходя из того факта, что синедрион счел возможным поручить будущему апостолу очень важное дело, ему, скорее всего, было не менее 30 лет. Филон считает, что мужчину называли νεανίας до 28 лет, Ксенофонт — до 40 лет. См. толкование Лайтфутом Флм. 9, а также Farrar, I, 13-14.

[347] Флп. 3:5. Евреем по происхождению и образованию, но эллинистом, то есть иудеем диаспоры, по рождению, Деян. 22:3. Вероятно, его родители были палестинцами. Такое толкование могло бы объяснить происхождение записанного Иеронимом («О знаменитых мужах», гл. 5) ошибочного предания о том, что Павел родился в галилейском городе Гискала, а после захвата этого города римлянами вместе с родителями эмигрировал в Тарс. Но оккупация Гискалы произошла только в 67 г. по Р. Х.


ПУТЕШЕСТВИЯ СВ. ПАВЛА
И МЕСТА, УПОМЯНУТЫЕ В ДЕЯНИЯХ И ПОСЛАНИЯХ
Масштаб
Римские
Английские
100 50 0 100 мили
Долгота к востоку от Гринвича
ВЕЛИКОЕ (СРЕДИЗЕМНОЕ) МОРЕ
ИТАЛИЯ
ТИРЕНСКОЕ МОРЕ
АДРИАТИЧЕСКОЕ МОРЕ
СИЦИЛИЯ
МАКЕДОНИЯ
ФРАКИЯ
ПОНТ
ВИФИНИЯ
ГАЛАТИЯ
ПАМФИЛИЯ
ЛИКИЯ
ФРИГИЯ
АСИЯ
АХАЙЯ
КРИТ
КИПР
ФИНИКИЯ
ПАЛЕСТИНА
ЛИВИЯ
ЕГИПЕТ
МОРЕ КИЛИКИЙСКОЕ И ПАМФИЛИЙСКОЕ
ЧЕРНОЕ МОРЕ
Рим
Три гостиницы
Аппиева площадь
Путеол
Брундизий
Регий
Сиракузы
Мелит (Мальта)
Коринф (Корфу)
Никополь
Филиппы
Неаполь
Амфиполь
Верия
Фессалоники
САМОФРАКИЯ
Троада
Новый
Адрамитий
Пергам
Митилина
ХИОС
САМОС
ЭФЕС
Смирна
Милет
ПАТМОС
Книд
КОС
Родос
РОДОС
Салмон
Ласея
Хорошие пристани
Финик
Клавда
Афины
Коринф
Кенхрея
Вифиния
Никея
Пропонтида
Византия
Амастрия
Синопский
Гангр
Тавиум
Кесария (Мазака)
Эгей
Пессинунт
Аккира
Дервия
Листра
Иконий
Пергия
Антиохия
Филадельфия
Сарды
Иераполь
Колоссы
Лаодикия
Атталия
Патара
Миры
Паф
Саламин
Лаодикия
Антиохия
Дамаск
Сихарь
Тир
Птолемаида
Назарет
Самария
Кесария
Антипатрида
Иоппия
Лидда
Газа
Александрия
Кирена
Тарс
Киликия
Сирия
Финикия
Палестина
Египет
Ливия
Понт
Галатия
Ахайя
Македония
Фракия
Азия
Вифиния
Киликия
Памфилия
Ликия
Фригия
Крит
Кипр
Сирия

сочетал в себе три великие национальности древнего мира и имел все природные данные, чтобы стать апостолом для всего мира. Он мог спорить с фарисеями как сын Авраама из колена Вениаминова, как ученик знаменитого Гамалиила, носившего прозвище «слава закона». Он мог беседовать с греками на прекрасном греческом языке и убеждать их при помощи их же собственной логики. Он мог спокойно путешествовать по всей империи, пользуясь многочисленными правами и привилегиями, которые давало римское гражданство, гордый пароль: *Civis Romanus sum.*

Эти природные данные, столь благоприятные для будущей апостольской деятельности, на короткое время сделали Павла самым опасным врагом христианства, а после обращения — самым плодотворным его проповедником. Орудия разрушения превратились в орудия созидания. Двигателю был дан обратный ход, и направление движения изменилось, но сам двигатель остался прежним, и мощь его была усилена новым вдохновением.

Савл был в высочайшей степени одарен интеллектуально и нравственно. Острота ума в нем сочеталась с тонкостью чувств, глубина мышления — с силой воли. Он был *totus in illis*, человеком одной идеи и одной цели — сначала как иудей, а потом как христианин. Он был воином и героем по натуре. Он не ведал страха — за исключением страха Божьего, благодаря которому не испытывал страха перед людьми. Еще в юные годы он достиг высокого положения и, останься он иудеем, мог бы стать более великим раввином, чем даже Гиллель или Гамалиил, поскольку превосходил обоих своей природной гениальностью и плодовитостью ума.

Павел был единственным образованным человеком среди апостолов. Он никогда не выставлял свои знания напоказ, считая их неважными в сравнении с превосходством познания Христа, ради которого он отказался от всего,[348] но скрыть свои познания он не мог и после обращения нашел им наилучшее применение. Петр и Иоанн обладали природным талантом, но не имели образования; у Павла же было и то и другое, а потому он стал родоначальником христианского богословия и философии.

Образование

Он получил чисто иудейское образование, основанное на ветхозаветных Писаниях и тех преданиях старцев, которые в конце концов легли в основу Талмуда.[349] Он знал Библию на еврейском и греческом языках почти наизусть. В своих убедительных посланиях, обращаясь к христианам-евреям, он цитировал Пятикнижие, Пророков, Псалтирь — то буквально, то вольно, — подчас остроумно объединяя несколько цитат или запоминающихся выражений, а иногда читая между строк с искусством, которое выдает в нем глубокого знатока потаенных глубин Божьего Слова и проливает яркий свет на непонятные отрывки.[350] Он был хорошо знаком с символическим и аллегорическим методами толкования; кстати, время от времени он использует доводы или, скорее, иллюстрации из Писания, которые современный здравомыслящий исследователь счел бы натянутыми и странными, хотя для читателя-еврея они звучали вполне убедительно.[351] Но он

---

[348] См. потрясающие слова об этом в Флп. 3:8-10 и 1 Кор. 2:1-2.

[349] Гал. 1:14: «...и преуспевал в Иудействе более многих сверстников в роде моем, будучи неумеренным ревнителем отеческих моих преданий».

[350] Ссылки и аллюзии на ветхозаветные Писания в изобилии присутствуют в Галатам, Римлянам и 1 и 2 Коринфянам, но отсутствуют в 1 и 2 Фессалоникийцам, Колоссянам и Филимону, а также в речи Павла перед афинскими язычниками, которым он приводил примеры не из Моисея и пророков, а из их же собственных поэтов.

ни разу не выводит какую-либо истину на основе подобной иллюстрации, не подтвердив ее другим, независимым аргументом. Он никогда не увлекается экзегетическими шарадами и вольностями, которые были свойственны «раввинам, поклонявшимся букве и гордившимся тем, что они могут подвесить гору догмы на волоске текста». Благодаря откровению Христа Павел не заблудился в пустыне Талмуда или в лабиринтах Каббалы и Ветхий Завет стал для него книгой жизни, полной прообразов и обетований великих фактов и истин евангельского спасения. В Аврааме он видел отца верных, в Аввакуме — проповедника оправдания верой, в пасхальном агнце — символ Христа, закланного за грехи мира, в переходе Израиля через Красное море — прообраз христианского крещения, а в манне небесной — символ хлеба жизни на вечере Господней.

Греческое воспитание Павла стало предметом споров — одни его отрицают, а другие придают ему чрезмерное значение. Павел, без сомнения, усвоил греческий язык еще в детстве и юности, поскольку в Тарсе в то время располагался один из трех университетов Римской империи, который кое в чем превосходил даже Афинский и Александрийский университеты и из которого набирали домашних учителей для императорской семьи. Учитель будущего апостола Гамалиил был относительно свободен от раввинских предрассудков и не питал сильного отвращения к языческой литературе. После обращения Павел посвятил свою жизнь спасению язычников и много лет прожил в Тарсе, Ефесе, Коринфе и других городах Греции, став для греков греком, чтобы приобрести их для Господа. Едва ли можно себе представить, чтобы такой человек, как он, ощущающий себя частью всего человечества и столь остро осознающий глубочайшие философские проблемы, мог остаться равнодушным к огромному богатству греческой философии, поэзии и истории. Несомненно, Павел сделал то, что, с нашей точки зрения, должен сделать любой миссионер в Китае или Индии из любви к народу, на благо которого он трудится, и желания принести больше пользы. Трижды Павел очень кстати, хотя и вскользь, цитирует греческих поэтов — не только вошедший в поговорку афоризм Менандра[352] и строчку из Эпименида,[353] которая могла быть общеупотребительной, но и половину строчки с соединительным союзом, которую он, возможно, прочел в скучной астрономической поэме своего соотечественника Арата (ок. 270 г. до Р. Х.) или в возвышенном гимне Клеанфа, посвященном Юпитеру, — эта строчка есть в обоих произведениях.[354] Он черпал

---

[351] Например, он опирается на собирательное значение слова «семя» (σπέρμα, *zera*) в Гал. 3:16, аллегорически толкует образы Агари и Сары в Гал. 4:22-31, а также скалы в пустыне, 1 Кор. 10:1-4. См. соответствующие комментарии.

[352] 1 Кор. 15:33. φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί, «худые сообщества развращают добрые нравы».

[353] Тит. 1:12. Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θερία, γαστέρες ἀργαί, «критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые». Поскольку Эпименид и сам был родом с Крита, его презрительный и уничижительный отзыв о своих соотечественниках послужил основой для логического парадокса: «Эпименид называет всех критян лжецами; Эпименид критянин; следовательно, Эпименид лжец; следовательно, критяне не лжецы; следовательно, Эпименид не лжец» и т. д.

[354] Деян. 17:28. Τοῦ [поэтическое сокращение от τούτου] γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, «мы Его и род». В точно таком виде этот отрывок встречается в 5-м стихе поэмы Арата «Явления» в следующем контексте:

...Мы все очень нуждаемся в Зевсе,
Ибо мы его и род;
Исполненный милости, он оказывает людям
Знаки расположения...

Поэт-стоик Клеанф («Гимн Зевсу», 5) использует это же выражение в обращении к Юпи-

некоторые свои излюбленные метафоры из греческих спортивных игр; он спорил с греческими философами различных школ и обращался к ним на Ареопаге, проявив зрелую мудрость и умело воспользовавшись ситуацией; некоторые полагают, что он намекает на понятия стоической философии, когда говорит о «стихиях» или «началах мира».[355] Он хорошо владеет греческим языком — если не с чистотой и элегантностью классической формы, то с почти творческой энергией, превращая его в послушное орудие новых идей и подчиняя своим целям оксюморон, парономазию, литоту и другие фигуры речи.[356] Но все это никоим образом не доказывает, что Павел систематически изучал греческую литературу или обладал обширными познаниями в этой области, — его красноречие отчасти объяснялось врожденным талантом. Своей чрезвычайной аттической учтивостью и благовоспитанной утонченностью, отпечаток которых носят послания к Филимону и к филиппийцам, он обязан, скорее, влиянию христианства, нежели общению с культурными греками. По-видимому, его эллинистическое образование носило бессистемный, случайный характер и было без остатка подчинено его великой цели. В этом отношении он разительно отличался от образованного Иосифа Флавия, любившего аттическую чистоту стиля, и от Филона, позволившего эллинистической философии подчинить, затмить и извратить данную свыше истину Моисеевой религии. Филон идеализировал и перетолковал Ветхий Завет, заменив грамматическое понимание аллегорическим; Павел одухотворил Ветхий Завет и извлек из него самый глубокий смысл. Иудаизм Филона растворился в абстрактных словесных конструкциях, иудаизм Павла был облагорожен и трансформировался в христианские реалии.

Ревностная приверженность иудаизму

Савл был фарисеем и принадлежал к самой строгой секте, но не относился к числу тех лицемеров, которых столь убийственно обличил наш Спаситель, а был честным, любящим и ищущим истину, подобно Никодиму и Гамалиилу. Даже его фанатичное стремление гнать христиан объяснялось убежденностью и ревностным отношением к религии своих предков. Он преследовал христиан по неведению, и это смягчает, хотя и не искупает его вину. Вероятно, он никогда не видел и не слышал Иисуса до тех пор, пока Он не явился ему на дороге в Дамаск.

теру, Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν, а также в своей «Золотой поэме»: θεῖον γὰρ γένος ἐστὶ βροτοῖσιν. Можно также процитировать похожий отрывок из Пиндара (6-я «Немейская ода»), о котором не упоминают толкователи: Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν μητρὸς ἀμφότεροι, «одна раса людей и богов; одна мать нам всем дает дыханье».

Очевидно, однако, что языческие авторы этих отрывков вкладывали в свои слова материалистический и пантеистический смысл, считая земную природу матерью людей и богов. Павел в своем искусном выступлении перед афинянами не одобрил их заблуждение, но признал, что в пантеизме есть частица истины — а именно, вера в божественное происхождение человека и в имманентность Бога по отношению к миру и человечеству.

[355] τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, Гал. 4:3,9. См. Hilgenfeld, *Einleitung*, p. 223. Тирш полагает (с. 112), что Павел был знаком с «Никомаховой этикой» Аристотеля и что его диалектика имеет, скорее, классические, нежели раввинистические черты; но это едва ли справедливо. В Рим. 5:16,18 Павел использует слово δικαίωμα в Аристотелевом смысле юридического постановления (*Rechtsausgleichung*). См. «Никомахову этику», ст. 10, а также монографию Рота по поводу Рим. 5:12-21. Баур сравнивает стиль Павла со стилем Фукидида.

[356] Фаррар насчитывает «более пятидесяти образчиков тридцати фигур речи в греческом языке апостола Павла» (Farrar, I, 629 sq.), и этот факт, несомненно, опровергает утверждение Ренана, что Павел в Тарсе не мог получить даже элементарных познаний в грамматике и риторике.

Возможно, во время распятия и воскресения Христа он находился в Тарсе.[357] Но благодаря своему фарисейскому образованию Савл, как и его учителя, считал Иисуса из Назарета лжемессией, мятежником, богохульником, справедливо осужденным на смерть, — и действовал в соответствии со своими убеждениями. Он принимал самое активное участие в казни Стефана и радовался его смерти. Не удовлетворившись этим, он испросил у синедриона (в попечении которого находились все синагоги и дисциплинарные наказания за преступления против закона) полномочия преследовать и заключать под стражу рассеявшихся учеников. Облеченный этими полномочиями, Савл отправился в Дамаск, столицу Сирии, где было много синагог. Он был полон решимости стереть опасную секту с лица земли ради славы Бога. Но когда его вражда против христианства достигла высшей точки, родилась его преданность учению Христа.

Социальное окружение и внешний облик

О второстепенных сторонах жизни Павла и его отношениях с людьми мы ничего не знаем наверняка. Будучи римским гражданином, он принадлежал к уважаемому слою общества, но был, вероятно, беден — он зарабатывал себе на жизнь ремеслом, которому научился, следуя преданию раввинов; этим ремеслом было шитье палаток, очень распространенное в Киликии, но приносившее доход только в больших городах.[358]

У Павла была сестра, жившая в Иерусалиме, сын которой однажды спас ему жизнь.[359]

Вероятно, Павел никогда не был женат. Некоторые полагают, что он был вдовцом. Иудейские и раввинистические традиции, совершенство его нравственного облика, его идеальное представление о супружестве как отражении мистического единства Христа и Его Церкви, его призывы к исполнению супружеского, родительского и сыновнего долга — все это, по-видимому, доказывает, что семейная жизнь была знакома Павлу. Но он был христианским благовестником, постоянно переезжал с места на место и не был защищен от всевозможных тягот и гонений, а потому почитал своим долгом не иметь семьи.[360] Он пожертвовал благословениями семейной жизни ради процветания Царства Божьего.

---

[357] В 1 Кор. 9:1 речь идет о видении Христа в Дамаске. Во 2 Кор. 5:16 («если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем») оборот εἰ καὶ (*quamquam*, «хотя даже», *wenn auch*), похоже, фиксирует некий факт, в отличие от оборота καὶ εἰ (*etiam si*, «даже если», *selbst wenn*), который предполагает гипотезу; но здесь подчеркивается различие между внешним, плотским познанием Христа в Его смирении и земной жизни или поверхностным знакомством, основанным на слухах, — и духовным, эмпирическим познанием Христа в Его славе. Фаррар (I. 73 sqq.) отмечает, что Павел тотчас обратился бы, если бы действительно знал и слышал Иисуса.

[358] Лука называет его изготовителем палаток, σκηνοποιός, в Деян. 18:3. В основном палатки делали из грубой шерсти киликийской козы (Κιλίκιος τράγος, так называли и грубого человека). Они пользовались спросом у пастухов, путешественников, моряков и солдат. Из этой же ткани делали плащи, обувь и постели. Память о киликийском происхождении этого материала сохраняется в латинском слове *cilicium* и во французском *cilice*, которые обозначают шерстяную ткань. Гамалиилу принадлежит афоризм, гласящий, что «любого рода знания, которым не сопутствует ремесло, бесцельны и ведут ко греху».

[359] Деян. 23:16.

[360] В 1 Кор. 9:5 (написано в 57 г. по Р. Х.) он говорит, что имеет такое же право на семейную жизнь, как Петр и другие апостолы и братья Господа; но в 1 Кор. 7:7-8 он пишет, что, в силу своего особого положения, предпочитает оставаться неженатым. Климент Александрийский, Эразм и другие полагали, что апостол был женат, и считали его женой Сизигию, упомянутую в Флп. 4:3 {синод. «сотрудник»}. Эвальд считает, что Павел стал

Коринфяне, ценившие изысканную риторику, поверхностно рассудили, что Павел «в личном присутствии слаб, и речь *его* незначительна», но не могли не признать, что «в посланиях он строг и силен».[361] Некоторые величайшие люди были невелики ростом, а некоторые чистейшие души обитали в непривлекательных телах. Сократ был самым невзрачным, но самым мудрым из греков. Неандер — обращенный еврей, как и Павел, — был невысокого роста, немощного телосложения и выглядел поразительно нескладным, но при этом обладал редким смирением и добротой, а его лицо, с густыми бровями, лучилось возвышенными, небесными устремлениями. Таким образом, мы вполне можем представить себе, что на лице Павла лежал отпечаток высокого интеллекта и духовности и что он «то являлся как человек, то ангела имел обличье».[362]

вдовцом еще до своего обращения (VI. 341). Такого мнения придерживается и Фаррар (I. 80), который находит в 1 Кор. 7:8 указание на то, что Павел причислял себя к вдовцам: «*Безбрачным* [то есть вдовцам, для обозначения которых не было какого-то отдельного слова] же и вдовам говорю: хорошо им *оставаться*, как я». Фаррар подчеркивает тот факт, что евреи во все времена придавали супружеству большое значение, считали его нравственным долгом (Быт. 1:28) и предпочитали *ранние* браки. Он также утверждает (I. 169), что Павел, как член синедриона (ведь он голосовал за осуждение христиан, Деян. 26:10), должен был, согласно учению Гемары, иметь собственную семью. Ренан считает (гл. VI), что у Павла была не просто духовная связь с сестрой *Лидией* из Филипп и что именно *ее* Павел в Флп. 4:3 называет своей σύζυγε γνήσιε, то есть своей истинной сотрудницей или спутницей (*conjux*), поскольку он вряд ли мог умолчать о ней, упомянув в предыдущем стихе двух диаконисс, Еводию и Синтихию, о которых больше ничего не известно. Существительное σύζυγος может быть либо мужского, либо женского рода и может либо означать сотрудника в широком смысле, либо выступать в роли имени собственного. На роль такого сотрудника предлагали Епафродита, Тимофея, Силу, Луку. Но Павел, вероятно, обращается к человеку по имени Σύζυγος и строит на его имени игру слов: «Сотрудник по имени и сотрудник на деле». См. аналогичную игру слов в Флм. 10-11 (Ὀνήσιμον, то есть «*Полезный*», — ἄχρηστον, εὔχρηστον, «негоден», «годен»). См. примечания Майера и Ланге (Брауна и Хэкетта) к этим отрывкам.

[361] 2 Кор. 10:10: ἡ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς, καὶ ὁ λόγος ἐξουθενμένος, — или, если следовать Ватиканскому кодексу, ἐξουδενημένος, что означает то же самое. См. 2 Кор. 10:1, где Павел говорит о том, что он «скромен» между коринфянами (κατὰ πρόσωπον ταπεινός). Он проигрывал в сравнении с Варнавой (Деян. 14:12).

[362] Это фраза из предания, сохранившегося в апокрифических «Деяниях Павла и Феклы». См. описание, процитированное выше, в начале §29. В других описаниях, в «Филопатрии» Псевдо-Лукиана (II или, более вероятно, IV век), в сочинениях Малалы Антиохийского (VI век) и Никифора (XV век), Павел изображен маленьким, лысым, с большим орлиным носом, седыми волосами и густой бородой, светло-серыми глазами, немного сгорбленным и сутулым, но интересным и привлекательным. См. Lewin, *St. Paul*, II. 412. Самый древний сохранившийся портрет Павла, предположительно конца I или начала II века, был найден в усыпальнице Домитиллы (из рода Флавиев), на большом бронзовом медальоне, который хранится в библиотеке Ватикана. На этом медальоне изображены Павел слева и Петр справа. Оба лица далеко не красивы, но исполнены достоинства; Павел выглядит менее привлекательным, чем Петр, у него явно больные глаза, приоткрытый рот, лысая голова и короткая густая борода, но он имеет задумчивый, серьезный и величавый вид. См. Lewin, II. 211. Златоуст в одной из бесед называет Павла человеком ростом в три локтя (ὁ τρίπηχυς ἄνθρωπος). Лютер фантазировал: «*St. Paulus war ein armes dürres Männlein, wie Magister Philippus*» (Меланхтон). Поэтическое описание, составленное Дж. Х. Ньюманом, можно найти у Фаррара (I. 220), а Пламптре (в приложении к своему «Толкованию книги Деяний») приводит его наряду со своим собственным. Ренан («Апостолы»), основываясь отчасти на посланиях Павла, отчасти на апокрифических источниках, рисует такой поразительный образ апостола: «Он был обаятелен, обладал прекрасными манерами, его письма являют нам гениального человека возвышенных устремлений, хотя их стиль хромает. Никакая другая переписка не может похвастаться столь редкой учтивостью, тонкими оттенками смысла, милой скромностью и сдержанностью. Раз или два нас ранит его сарказм (Гал. 5:12; Флп. 3:2). Но что это за наслаждение! Что за обилие прелестных слов! Что за оригинальность! Внешность Павла

Он страдал загадочной, мучительной, отталкивающей и периодически повторяющейся болезнью, которую называл «жалом в плоти» и которая не позволяла ему превозноситься и хвалиться изобилием откровений.[363] Апостол носил небесное сокровище в глиняном сосуде, и его сила совершалась в немощи.[364] Но мы тем более должны восхищаться нравственным героизмом человека, который обратил свою слабость в источник силы и, несмотря на боль, трудности и гонения, с триумфом пронес Евангелие спасения от Дамаска до Рима.

§ 31. *Обращение Павла*

Бог... благоволил открыть во мне Сына Своего,
чтобы я благовествовал Его язычникам...
Галатам 1:15-16

Обращение Павла знаменует собой не только поворотный момент в его собственной биографии, но и начало новой эпохи в истории апостольской церкви, а значит, и в истории человечества. Это было самое плодотворное событие после чуда Пятидесятницы, оно обеспечило христианству победу во всем мире.

Превращение наиболее опасного гонителя христианства в его самого успешного проповедника — это не что иное, как чудо божественной благодати. В его основе лежит еще более великое чудо воскресения Христа. Оба этих чуда неразрывно связаны; без воскресения обращение было бы невозможно, а с другой стороны, обращение столь незаурядного человека, принесшее такие удивительные плоды, — одно из самых весомых доказательств воскресения.

Смелая критика Стефана — предшественника Павла — в адрес упрямых и высокомерных иудеев, распявших Мессию, спровоцировала синедрион на решительные и методичные попытки вновь распять Иисуса, уничтожив Его Церковь. Фарисей Савл, самый смелый и ревностный из молодых учителей, был добровольным и общепризнанным вождем в этой борьбе не на жизнь, а на смерть.

не соответствовала величию его души. Он был уродлив, невысок ростом, дороден, у него была маленькая лысая бледная голова, орлиный нос, пронизывающий взгляд, темные брови, а его лицо скрывала густая борода. Речь, затрудненная и неграмотная, не могла выразить всего его красноречия. Он с редкой тактичностью превратил изъяны своей внешности в достоинства. Среди евреев есть люди величайшей красоты и люди совершенно невзрачные (*des types de la plus grande beauté et de la plus complète laideur*); но иудейская невзрачность — единственная в своем роде. Странные лица, на первый взгляд вызывающие смех, когда их оживляет свет мысли, приобретают особенное, глубокое и величественное выражение (*une sorte d'éclat profond et de majesté*)».

[363] 2 Кор. 12:7-9; Гал. 4:13-15. См. также 1 Фес. 2:18; 1 Кор. 2:3; 2 Кор. 1:8-9; 4:10. Из числа многих возможных болезней лишь три — мигрень, острая офтальмия и эпилепсия — соответствуют намекам Павла, которые за давностью времени непонятны для нас, но были ясны для его друзей. Тертуллиан и Иероним, следуя древнему преданию, склоняются в пользу мигрени; Левин, Фаррар и многие другие — в пользу заболевания глаз, вызванного воспалением из-за ослепительного света, который осиял Савла на дороге в Дамаск (Деян. 9:3,17-18; 22:13; 26:13; Гал. 4:15); Эвальд и Лайтфут — в пользу эпилепсии, ссылаясь на пример из жизни короля Альфреда (Мохаммед послужил бы более удачным примером). Другие предположения о внешних или духовных проблемах (гонения, плотские искушения, тяжелый характер, сомнения, уныние, богохульные внушения сатаны и т. п.) исключаются путем строгой экзегезы двух основных текстов, 2 Кор. 12 и Гал. 4, которые указывают на *физическое* заболевание. См. пояснение относительно жала в плоти Павла в моем толковании Гал. 4:13-15 (*Pop. Com.*, vol. III).

[364] 2 Кор. 4:7; 12:9-10.

После того как Стефан был убит, а иерусалимское собрание рассеялось, Савл по поручению синедриона, так сказать, в качестве великого инквизитора, отправился в Дамаск, в погоню за разбежавшимися учениками Иисуса, облеченный полномочиями и полный решимости подавить бунт христиан и привести всех отступников, которых он только сможет найти, будь то мужчин или женщин, в цепях в святой город на суд первосвященников.

Дамаск, один из старейших городов мира, был известен еще во времена Авраама. Глазам путешественника он предстает словно райское видение посреди обжигающей и бесплодной песчаной пустыни; его снабжают водой никогда не пересыхающие реки Авана и Фарфар (Нееман некогда предпочел их всем водам Израилевым); он окружен роскошными цветниками и рощами тропических плодовых деревьев, за что восточные поэты прославляли его, называя «оком пустыни».

Но Савлу, который приближался к этому городу, было уготовано гораздо более прекрасное видение. Средь бела дня его неожиданно осиял сверхъестественный небесный свет, ярче сирийского солнца, и Иисус из Назарета, Которого Савл гнал в лице Его робких учеников, явился ему в полноте славы как вознесшийся Мессия и на еврейском языке спросил его: «Савл, Савл! что ты гонишь Меня?».[365] В вопросе Господа одновременно звучали упрек и любовь, и сердце Савла растаяло. Будущий апостол упал ничком на землю. Он видел и слышал, он затрепетал и повиновался, он уверовал и возрадовался. Поднявшись с земли, он не увидел никого. От яркого света он ослеп, и его, словно ребенка, за руку отвели в Дамаск, где после трех дней слепоты он принял исцеление и крещение — не через Петра, Иакова или Иоанна, а через одного из тех простых учеников, которых он пришел уничтожить. Надменный, самодовольный, нетерпимый, неистовый фарисей превратился в смиренного, раскаявшегося, благодарного, любящего служителя Иисуса. Он отказался от человеческой праведности, образования, влияния, власти, планов на будущее и, рискуя жизнью, связал свою судьбу с маленькой, всеми презираемой сектой. Если в истории была хоть одна честная, бескорыстная, радикальная и плодотворная перемена в убеждениях и поведении, она произошла в жизни Савла из Тарса. Действием творческой силы Святого Духа он стал «новой тварью во Христе Иисусе».[366]

В Деяниях есть три полных описания этого события, одно из них принадлежит Луке, а два — самому Павлу. Описания слегка различаются в деталях, но это лишь подчеркивает их принципиальное согласие между собой.[367] Павел также ссылается на это событие пять или шесть раз в своих посланиях.[368] Во всех этих отрывках он говорит, что происшедшая в нем перемена была следствием

---

[365] Деян 9:4, здесь используется еврейская форма имени, Σαοὺλ, Σαούλ, а не обычное греческое Σαῦλος, как в стихах Деян. 9:8,11,22,24 и т. д.

[366] 2 Кор. 5:17; Гал. 6:15.

[367] Деян. 9; 22; 26. Эти описания ни в коем случае не повторяют друг друга, но видоизменяют и приспосабливают одну и ту же историю к нуждам конкретной аудитории в определенных условиях, и каждое из них, в соответствии с обстоятельствами, подчеркивает какую-то интересную деталь. Это убедительно продемонстрировал декан Хаусон в составленных им совместно с каноником Спенсом «Комментариях к Книге Деяний». Расхождения между описаниями легко объяснимы. Они касаются главным образом реакции спутников Павла, которые видели свет, но не видели Самого Христа, и слышали голос, но не могли разобрать слова. Это видение предназначалось им не в большей степени, чем явление воскресшего Господа — солдатам, охранявшим гроб. Вероятно, это были воины из левитской храмовой стражи, которые должны были арестовывать христиан и отводить их в Иерусалим.

[368] Гал. 1:15-16; 1 Кор. 9:1; 15:8-9; 2 Кор. 4:6; Флп. 3:6; 1 Тим. 1:12-14.

прямого вмешательства Иисуса, Который открылся в славе Своей с небес и, словно молния в ночи, озарил его ум пониманием истины. Павел сравнивает эту перемену с тем моментом творения, когда Бог повелел свету воссиять из тьмы.[369] Он придает особое значение тому, что его обратил и призвал к апостольскому служению Сам Христос, без всякого посредства человека; что он получил свое Евангелие вселенской благодати через откровение, а не из уст старших апостолов, которых впервые увидел лишь через три года после своего призвания.[370]

Обращение Павла не было вынужденным, ответственность принять или отвергнуть Христа лежала на нем самом. Бог никого не обращает силой или при помощи волшебства. Он сотворил человека свободным и поступает с ним как с существом, обладающим нравственными качествами. Павел *мог бы* «воспротивиться небесному видению».[371] Он *мог бы* «пойти против рожна», хотя это и было «трудно» (но возможно).[372] Эти слова свидетельствуют о некоторой психологической готовности, о каких-то сомнениях и опасениях относительно дальнейшей судьбы, о нравственном конфликте между плотью и духом, который сам Павел описал двадцать лет спустя и который звучит в отчаянном восклицании: «Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?».[373] От Иерусалима до Дамаска 225 километров, и дорога из одного города в другой пешком или верхом занимает не меньше недели. Когда Савл, погруженный в собственные мысли, шел через Самарию, Галилею и гору Ермон, у него было достаточно времени для размышлений, и мы вполне можем себе представить, как перед глазами будущего апостола возникло видение сияющего лица мученика Стефана, который, словно святой ангел, стоял перед синедрионом и в последнюю минуту жизни молился за своих убийц. Возможно, это видение неотступно преследовало Савла, призывая отказаться от безумной карьеры.

И все-таки нам не следует переоценивать значение сомнений Павла или ожидать от него более зрелого отношения к тому, что он узнал за три дня, отделявших его обращение от крещения, и за три года уединенных размышлений в Аравии. Несомненно, он жаждал истины и праведности, но глаза его разума еще закрывала плотная пелена, которую могла снять лишь чья-то чужая рука; доступ к сердцу Павла преграждала стальная дверь предубеждений, сломать которую было под силу только Иисусу. Направляясь в Дамаск, он «еще дышал угрозами и убийством на учеников Господа» и полагал, что «служит Богу». По его собственным словам, «Бог благоволил открыть в нем Сына Своего» в тот момент,

---

[369] 2 Кор. 4:6.

[370] Гал. 1:1,11-12,15-18.

[371] Это вытекает из его слов, сказанных царю Агриппе, Деян. 26:19.

[372] Деян. 26:14. Христос сказал ему: σκλερόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν. Это вошедшее в поговорку выражение греческие авторы использовали для описания упрямого вола, которого погонщик понукает острой пикой. Вол может упрямиться и зачастую так и делает, но тем самым лишь усиливает боль. Мы можем упорствовать, но это не принесет нам никакой пользы.

[373] Рим. 7:7-25. Этот замечательный отрывок описывает, как изменяется человеческое сердце на пути к Богу: от языческого состояния плотской безопасности, в котором грех мертв, потому что человек о нем не знает, через иудейское состояние конфликта с законом, когда грех, спровоцированный божественной заповедью, пробуждается к жизни, а более высокая и благородная часть человеческой природы тщетно пытается победить это чудовище, — до тех пор, пока благодать Божья во Христе, наконец, не одерживает победу. Некоторые величайшие мыслители — Августин, Лютер, Кальвин — распространяют этот конфликт и на возрожденное состояние человека; но это состояние описано Павлом в главе Рим. 8, которая заканчивается торжественным победным гимном.

когда он «жестоко» гнал Церковь Божью и хотел уничтожить ее, «будучи неумеренным ревнителем отеческих своих преданий», более фанатичным, нежели многие его сверстники. Только в свете веры мы видим кромешную тьму нашего греха, и только у креста Христова мы полностью ощущаем невыносимую тяжесть вины и неизмеримую глубину Божьей спасительной любви. Никакие субъективные размышления и раздумья не могли бы вызвать столь разительную перемену в столь короткое время. Именно такую перемену произвело объективное явление Иисуса Павлу.

Явление Господа было свидетельством Его воскресения и вознесения, неопровержимым доказательством того, что Иисус был Мессией и что Бог одобрил все Им соделанное. А факт воскресения, в свою очередь, представлял Его крестную смерть в новом свете, раскрывая ее смысл как искупительной жертвы за грехи мира, даровавшей людям прощение и мир в полном соответствии с требованиями божественной справедливости. Что за удивительное откровение! Тот Самый Иисус из Назарета, Которого Савл ненавидел и гнал как лжепророка, справедливо распятого меж двух разбойников, стоял перед ним как воскресший, вознесенный и прославленный Мессия! И вместо того чтобы заслуженно покарать гонителя, Иисус простил его и призвал быть Своим свидетелем среди иудеев и язычников. Этого откровения было достаточно, чтобы превратить ортодоксального иудея, чающего утешения Израиля и обладающего огромной силой духа, в убежденного и целеустремленного христианина. Вся логика мышления Савла и вся сила его воли побуждали его любить и проповедовать новую веру с тем же энтузиазмом, с каким он прежде ее ненавидел и гнал; ибо ненависть — обратная сторона любви, а сила любви и ненависти зависит от глубины чувства и страстности характера.

При всей внезапности и радикальности произошедшей в этом человеке перемены между фарисеем Савлом и христианином Павлом, тем не менее, существует тесное единство. Это был тот же человек, с теми же устремлениями, но идущий в ином направлении. Мы не должны забывать, что Савл был не мирским, безразличным и равнодушным, а глубоко религиозным человеком. Преследуя церковь, он был «по правде законной — непорочный».[374] Он был похож на богатого юношу, который соблюдал все заповеди, но которому недоставало всего одной необходимой вещи и которого, по словам Марка, Иисус «полюбил».[375] Савл обратился не от безверия к вере, а от более примитивной веры к вере более чистой, от религии Моисея к религии Христа, от богословия закона к богословию Евангелия. Как оправдаться грешнику перед судом святого Бога? Этот вопрос был для него главным как до обращения, так и после. Савл видел в этом не просто схоластическую, но в гораздо большей степени нравственную и религиозную проблему. Ведь в понимании иудея праведность — это послушание воле Божьей, выраженной в законе, и наградой за нее является вечная жизнь. *Честное и искреннее стремление к праведности* — вот что связывает воедино два периода жизни Павла. Сначала он стремился достичь праведности делами закона, а потом — послушанием веры. То, что он тщетно пытался заслужить фанатичной приверженностью традициям иудаизма, — прощение и мир с Богом — он получил мгновенно и даром через веру в крест Христов. Своими требованиями Моисеев закон, словно детоводитель, вывел его за границы заповедей и подготовил его к зрелости и свободе. Законом Савл умер для закона, чтобы жить для

---

[374] Флп. 3:6, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος.

[375] Мк. 10:21.

Бога. Его прежнее «я» с его похотями было распято вместе с Христом, чтобы впредь жил уже не Павел, а живший в нем Христос.[376] Савл обрел мистическое единство со своим Спасителем и уже не мог существовать отдельно от Него. Все христианство, вся жизнь воплотились для него в одном слове: Христос. Он решил не знать ничего, кроме Иисуса Христа, распятого за наши грехи и воскресшего для нашего оправдания.[377] Оправдание верой, незаслуженное прощение и одобрение, дарованные Христом, были для Савла самой весомой причиной для благодарности и преданности. Его великий грех гонения на христиан был обращен ему же на пользу, также как Петру — его отречение. Память о прошлом укрепляла его в смирении, уберегала от искушения и производила в нем еще большие усердие и преданность. «Я наименьший из Апостолов, — говорил он с непритворным смирением, — и недостоин называться Апостолом, потому что гнал церковь Божию. Но благодатию Божиею есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною».[378] В этом признании кратко изложен весь смысл жизни и трудов Павла.

Идея оправдания по незаслуженной благодати Бога во Христе посредством живой веры, по которой заслуги Христа становятся нашими и которая ведет нас к освящению и святости, — это стержневая мысль посланий Павла. Все его убеждения, будь то богословские, этические и практические, берут начало в его обращении; однако в полной мере эти убеждения развились лишь благодаря острым разногласиям с иудействующими проповедниками, которые по-прежнему ждали праведности и спасения от закона, чем, по сути, обесценивали Божью благодать, а смерть Христа делали ненужной и бесполезной.

Хотя Павел решительно порвал с иудаизмом, каждым своим шагом и всеми силами борясь с фарисейским учением о праведности от закона, он никогда не выступал против Ветхого Завета или еврейского народа. Это говорит о мудрости и умеренности Павла и свидетельствует о его бесконечном превосходстве над Маркионом и прочими реформаторами, которых с ним пытались сравнивать. Отныне Павел видел в Писаниях готовую почву для Евангелия, закон считал «детоводителем ко Христу», а Авраама — отцом верующих. Что же касается своих соплеменников по крови, он любил их еще сильнее, чем прежде. Исполненный удивительной любви Христа, Который простил его, «первого из грешников», Павел пошел бы на любые жертвы, если бы мог таким образом спасти свой народ. Поразительный слог девятой главы Послания к римлянам — это не риторическое преувеличение, а подлинное свидетельство героического самоотречения и преданности, которые некогда двигали Моисеем и наивысшим проявлением которых стала жертва вечного Сына Божьего на Голгофском кресте.[379]

Обращение Павла одновременно стало и его призванием на апостольское служение — не в качестве одного из Двенадцати (поскольку освободившееся место Иуды уже было занято), но на самостоятельное апостольское служение среди язычников.[380] Это событие положило начало более чем 25-летнему периоду непре-

---

[376] Обращаясь к Петру в Антиохии (Гал. 2:11-21), Павел рассказал о своем духовном опыте и изложил суть своего Евангелия, подчеркнув его отличия от евангелия иудействующих. См. Гал. 3:24; 5:24; 6:14; Рим. 7:6-13; Кол. 2:20.

[377] 1 Кор. 2:2; Гал. 6:14; Рим. 4:24-25.

[378] 1 Кор. 15:9-10; см. также Еф. 3:8: «Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия»; 1 Тим. 1:15-16: «спасти грешников, из которых я первый» и т. д.

[379] Рим. 9:2-3; см. также Исх. 32:31-32.

рывной деятельности, которая по своему значению и неизменной полезности даже доныне не имеет себе равных в истории и которая являет собой неопровержимое доказательство подлинности обращения Павла и истинности христианства.[381]

Аналогичные обращения

Бог поступает с людьми с учетом их индивидуальных особенностей и состояния. Как свидетельствует видение, полученное Илией на горе Хорив, Бог является то в большом и сильном ветре, с корнем вырывающем деревья, то в землетрясении, раздирающем скалы, то во всепожирающем огне, то в веянии тихого ветра. Некоторые обращаются внезапно и помнят день и час этого события; дух и поступки других меняются постепенно и незаметно, третьи, сами того не сознавая, растут в христианской вере с пеленок и от крещальной купели. Чем сильнее воля человека, тем большее усилие требуется, чтобы преодолеть внутреннее сопротивление, но тем полнее и долговременнее будут перемены. Из всех радикальных и внезапных обращений обращение Павла было самым радикальным и внезапным. В некоторых отношениях оно не было похоже ни на какое другое — но это же можно сказать и о самом Павле и его служении. И все-таки истории известны более или менее похожие случаи. Богословы, испытывавшие наибольшую симпатию к духу и вероучению Павла, сами переживали нечто подобное и находили большое утешение в его примере и писаниях. Самыми известными из таких людей были Августин, Кальвин и Лютер.

Блаженный Августин, сын благочестивой матери и отца-язычника, увлекся лжеучениями и пороками и многие годы блуждал в лабиринте ереси и скептицизма, но его сердце не знало покоя и тосковало по Богу. Наконец, когда ему исполнилось 33 года (в сентябре 386 г.), в одном саду близ Милана, вдалеке от его африканской родины, брожение в душе Августина достигло своей высшей точки. Благодаря совместному воздействию непрестанных молитв Моники, проповедей Амвросия, примера св. Антония, трудов Цицерона и Платона, Исаии и Павла Дух Божий произвел в нем перемену — пусть не такую чудесную (Августин не был удостоен видимого явления Христа), но такую же чистосердечную и необратимую, как и в апостоле. Распростершись в прахе покаяния и борясь с Богом в

[380] Павел никогда не причислял себя к Двенадцати. Он всегда отделял себя, апостола для необрезанных, от апостолов для обрезанных, однако нисколько не уступал им в авторитете (Гал. 2:7-9). В наших словах нет намека на то, что избрание Матфия (Деян. 1:26) было ошибкой нетерпеливого Петра; правильность этого выбора была тут же подтверждена сошествием Святого Духа.

[381] По поводу свидетельства Павла об истинности христианства см. §22. Ко всему уже сказанному я хотел бы добавить удачное замечание Фаррара (I. 202): «Невозможно, — говорит он, — преувеличить важность обращения апостола Павла как одного из доказательств истинности христианства... О чем он свидетельствует, говоря об Иисусе? О почти каждом факте первостепенной важности касательно Его воплощения, жизни, страданий, предательства, последней вечери, суда, распятия, воскресения, вознесения и небесной славы... События, на которые опирается апостол, отстаивая Божественность Христа, произошли на глазах у современников. Ему не приходилось иметь дело с переменчивой критикой и с нападками на достоверность источников. Он мог апеллировать не к древним документам, а к живым людям; он мог анализировать не обрывки рукописей, а реально существующие факты. В его распоряжении была тысяча способов удостовериться в подлинности или вымышленности факта Воскресения, который он прежде столь горячо и презрительно отрицал. Принимая эту наполовину уничтоженную, всеми ненавидимую веру, он мог потерять все, но не мог получить ничего существенного; и все-таки, несмотря ни на что, фарисей Савл стал свидетелем воскресения, проповедником Креста, сдавшись под натиском фактов, которых не мог отрицать».

молитве об освобождении, Августин внезапно услышал голос, как будто с небес, который вновь и вновь повторял: «Возьми и читай, возьми и читай!». Августин открыл святую книгу и прочел увещание Павла: «Облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти». Это был глас Божий; Августин послушался, полностью изменил свою жизнь и стал величайшим и самым замечательным учителем своего времени.

Об обращении Кальвина мы знаем очень мало, но он сам отзывается об этом событии как о внезапном переходе (*subita conversio*) от папских предрассудков к евангелической вере. В этом отношении его обращение было больше похоже на обращение Павла, чем на обращение Августина. Насколько мы знаем, до того как Реформация открыла Кальвину глаза на Священное Писание и указала ему превосходнейший путь, Кальвин вовсе не был ни скептиком, ни еретиком, ни безнравственным человеком, а был вполне благочестивым католиком. «Для наших душ есть только одна спасительная гавань, — говорит он, — и это благодать Бога во Христе. Мы спасены благодатью — не по нашим заслугам, не по нашим делам». Он не стал советоваться с плотью и кровью, но сжег за собою все мосты. Он отказался от блестящей карьеры и подверг себя опасности гонений и смерти. Он увещевал и подбадривал робких французских христиан, обычно завершая свои послания словами Павла: «Если Бог за нас, кто против нас?». В Париже Кальвин написал блестящее сочинение о Реформе, которое приказали сжечь; как в свое время Павла в Дамаске, его в корзине спустили из окна, чтобы спасти от преследователей, и два года он скитался как беглый проповедник, пока не нашел себе поле деятельности в Женеве. С обращением Кальвина родилось его богословие, основанное на писаниях Павла, — оно родилось из его головы, как Минерва из головы Юпитера. У Павла никогда не было более логичного и богословски грамотного толкователя, чем Жан Кальвин.[382]

Но более всего на Павла был похож лидер немецкой Реформации, в котором почти в равной мере сочетались глубина ума, сила воли, сердечная доброта и пылкий, страстный нрав. Он был самым влиятельным проповедником евангелической свободы — хотя и уступал Августину и Кальвину (не говоря уже о Павле) в умении владеть собой, последовательности и уравновешенности характера.[383] Комментарий Лютера к Посланию к галатам не является грамматическим или логическим толкованием, однако представляет собой свежее воспроизведение и переиздание этого послания, направленное против самоправедности и неограниченной власти папства. Первый раз Лютер обратился ко Христу на двадцать первом году жизни (1505), когда изучал юриспруденцию в Эрфурте. Однажды, возвращаясь из поездки к родителям, он попал в сильнейшую грозу и настолько испугался, что воскликнул: «Помоги мне, дорогая святая Анна, и я стану монахом!». Но это обращение, хотя его часто сравнивали с обращением апостола, не имело никакого отношения ни к учению Павла, ни к протестантизму; благодаря ему Лютер стал благочестивым католиком, укрывшись от мира в уединении

---

[382] См. Ph. Schaff, *History of the Creeds of Christendom*, I. 426 sqq.

[383] С такой оценкой вполне согласен Ренан, который, однако, не испытывает большой симпатии ни к апостолу, ни к реформатору и считает их богословие устаревшим. «В общем из исторических личностей, — пишет он, — больше всех похож на апостола Павла Лютер. У обоих та же несдержанность в речах, та же страсть, энергия, благородная независимость, та же доходящая до неистовства преданность тезису, принимаемому за абсолютную истину» («Апостол Павел», конец XXII главы). Последняя ремарка Ренана в этой работе звучит так: «Произведение, наиболее близкое по духу к Посланию к галатам, — *De Captivitate Babylonica Ecclesiæ* {"О вавилонском пленении церкви"}».

монастыря в поисках спасения души. Он стал одним из самых смиренных и послушных монахов, подобно тому как Павел был одним из самых убежденных и ревностных фарисеев. «Если монах способен попасть на небо благодаря монашеству, — писал Лютер, — то я должен был туда попасть». Но чем больше он искал праведности и мира в аскетическом самоотречении и монашеских подвигах, тем сильнее он чувствовал груз греха и Божьего гнева, хотя и не мог признаться своему исповеднику в каких-либо конкретных грехах. Требования закона довели Лютера до грани отчаяния, когда, благодаря милосердному вмешательству Штаупица, он сумел перевести взор с себя самого на крест Христа, единственный источник прощения и мира, и посредством безоговорочной веры в Его вседостаточные заслуги найти ту праведность, которую тщетно пытался найти своими собственными силами.[384] Это обращение Лютера (мы можем назвать его вторым) произошло несколькими годами позже (1508), и постепенно, не сразу, оно дало ему евангельскую свободу во Христе и подготовило его к великой борьбе с католицизмом, в которую он всерьез вступил, прибив к дверям часовни девяносто пять тезисов против торговли индульгенциями (1517). Период жизни Лютера, предшествовавший этому событию, можно сравнить с временным пребыванием Павла в Аравии и служением апостола до первого великого миссионерского путешествия.

Неправильные объяснения

Древние еретики и современные рационалисты неоднократно пытались объяснить обращение Павла чисто естественными причинами, но потерпели полную неудачу, тем самым косвенно подтвердив справедливость объяснения, которое предложил сам апостол и которого во все века придерживалась христианская церковь.[385]

I. Теория мошенничества. Еретическая и злокозненная фракция иудействующих, как правило, объясняла обращение Павла эгоистическими мотивами или влиянием злых духов.

Евиониты распустили ложный слух о том, что Павел родился в языческой семье, но влюбился в дочь иерусалимского первосвященника, стал прозелитом и сделал обрезание, чтобы не навлечь беды на возлюбленную, а когда его намерения не осуществились, в отместку стал критиковать учение об обрезании, субботе и весь Моисеев закон.[386]

«Беседы» Псевдо-Климента облекают ересь иудействующих в спекулятивную форму и резко критикуют Павла, который представлен в образе Симона Волхва, ересиарха, принесшего в церковь языческий антиномизм. Явление Христа считается либо выражением Божьего гнева, либо откровенной ложью.[387]

---

[384] Подробное описание душевных борений Лютера в Эрфурте см. в Köstlin, *Martin Luther* (1875), I. 40 sqq., 61 sqq.

[385] См. раздел о воскресении Христа, §19.

[386] Об этом сообщает Епифаний, «Панарион», XXX. 16.

[387] В «Беседах» Климента, XVII, гл. 19, Симон Петр говорит Симону Волхву: «Если наш Иисус явился тебе в видении (δι᾽ ὁράματος ὀφθείς), открылся тебе и разговаривал с тобой, то лишь как Тот, Кто разгневан на Своего врага (ὡς ἀντικειμένῳ ὀργιζόμενος). Именно поэтому Он говорил с тобой через видения и сны (δι᾽ ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων) или через откровения, приходившие извне (ἢ καὶ δι᾽ ἀποκαλύψεων ἔξωθεν οὐσῶν). Но можно ли какого человека признать достойным получать наставление через видения? (δι᾽ ὀπτασίαν)... И как мы поверим твоему слову, когда ты говоришь нам, что Он явился тебе? Но если ты видел Его, если Он учил тебя, если ты хоть на один час стал Его

2. РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ГРОМА И МОЛНИИ. Эта гипотеза объясняет обращение Павла естественными причинами, а именно, сильной бурей и приступом сирийской лихорадки, вызвавшим расстройство сознания, в результате чего Павел суеверно принял раскаты грома за глас Божий, а вспышки молний — за небесное видение.[388] Но история ничего не сообщает о грозе и лихорадке, да и оба эти фактора, даже вместе взятые, не могли бы так повлиять ни на одного здравомыслящего человека и уж тем более изменить историю мира. Где это слыхано, чтобы гром говорил на еврейском или каком-то другом членораздельном языке? И разве не должны были глаза, уши и здравый смысл Павла и Луки — равно как и наши собственные — отличить рядовое явление природы от сверхъестественного видения?

3. ГИПОТЕЗА ГАЛЛЮЦИНАЦИИ истолковывает обращение Павла как естественную психологическую реакцию и искренний самообман. Это излюбленная теория современных рационалистов, отвергающих все остальные объяснения и питающих огромное уважение к интеллектуальной и нравственной чистоте и величию Павла.[389] Она, несомненно, более разумна и заслуживает большего доверия,

---

апостолом, провозглашай Его слова, истолковывай Его высказывания, люби Его апостолов, не спорь со мной — с тем, кто был Его спутником. Ибо сейчас ты выступаешь против меня, твердой скалы, основания Церкви (στερεὰν πέτραν, θεμέλιον ἐκκλησίας, ср. Мф. 16:18). Если бы ты не был мне противником, ты бы не обвинял меня и не поносил бы истину, которую я проповедую, таким образом, что когда я говорю о том, что слышал от Господа своими собственными ушами, мне не верят, словно я несомненно осужден и не выдержал испытания [ἀδοκίμου ὄντος, согласно изначальному тексту, восстановленному Лагардом, а не εὐδοκιμοῦντος, «с хорошей репутацией»]. Но если ты говоришь, что я «признан негодным» (εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις, ср. Гал. 2:11), ты обвиняешь Бога, Который открыл мне Христа, и оскорбляешь Того, Кто провозгласил меня блаженным ради откровения (Мф. 16:17). Если же ты действительно желаешь быть сотрудником в деле истины, прежде всего научись от нас тому, чему мы научились от Него, и, став учеником истины, стань мне соработником».

Намеки на явление Христа Павлу и на его спор с Петром в Антиохии очевидны — именно они послужили Бауру главной причиной, чтобы отождествить Симона Волхва с Павлом. Но это, вероятно, лишь случайное совпадение. В образе Симона Волхва воплощены все антииудейские ереси, равно как в образе Петра — все истины.

[388] Эту теорию предложили так называемые «вульгарные» рационалисты, исповедующие деизм (в противоположность спекулятивным рационалистам, исповедующим пантеизм), а Ренан в своих «Апостолах» (гл. X) вдохнул в нее новую жизнь и придал ей риторическое изящество. «Каждый шаг по направлению к Дамаску, — говорит выдающийся французский академик, — пробуждал в Павле горькое раскаяние; постыдная роль палача была для него невыносима; ему казалось, что он идет против рожна; на депрессию накладывалось утомление от путешествия; внезапно у него началась сильная лихорадка; кровь прилила к голове; разум заполнила картина полуночной тьмы, разрываемой вспышками молний; вероятно, на горе Ермон разразилась одна из тех непредсказуемых бурь, ярость которых не знает себе равных; для иудея же звук грома был гласом Божьим, а молнии — Божьим огнем. Внезапный приступ страха, несомненно, бросил гонителя наземь и лишил его чувств; в горячечном бреду он по ошибке принял вспышки молний за небесное видение, а раскаты грома — за глас с небес; воспаление глаз, первый признак офтальмии, усугубило его заблуждение. Страстным натурам свойственно бросаться из одной крайности в другую; одно мгновение зачастую определяет всю дальнейшую жизнь; не остается ничего, кроме догматичной веры. Павел направил свой фанатизм на другой объект; своей смелостью, своей энергией, своей решительностью он спас христианство, которое в ином случае угасло бы, подобно учению ессеев, не оставив ни следа в истории. Он — основатель независимого протестантизма. Он воплощает в себе *le christianisme conquérant et voyageur*. Иисус и не мечтал о таких учениках; но именно благодаря им Его дело все еще живо и будет существовать вечно». Образ великого апостола, выведенный Ренаном в этой книге и, в еще большей степени, в книге «Апостол Павел», почти так же странен и непоследователен, как и его небылицы о Спасителе в «Жизни Иисуса», и в нем почти так же перемешались правда и вымысел.

нежели вторая гипотеза, поскольку объясняет разительные перемены не внешними, случайными и преходящими явлениями, но внутренними причинами. Эта гипотеза предполагает, что в течение какого-то времени в уме Павла происходило интеллектуальное и нравственное брожение, которое в конце концов неизбежно привело к полному изменению взглядов и поведения без всякого сверхъестественного влияния — возможность последнего отметается напрочь как несовместимая со сценарием естественного развития. В данном случае чудо было всего лишь мифическим и символическим отражением образа Иисуса, занимавшего все мысли апостола.

Павел сам говорит, что ему было видение, но он, конечно же, имел в виду реальное, объективное, личное явление Христа с небес, которое он мог видеть своими глазами и слышать своими ушами, а также откровение, которое его разум получил через органы чувств.[390] Внутреннее духовное проявление[391] было важнее внешнего, но оба они в совокупности породили убеждение. Теория галлюцинации превращает явление Христа в чисто субъективную игру воображения, которую апостол по ошибке принял за объективный факт.[392]

---

[389] К их числу относятся Штраус (*Leben Jesu*, §138, в связи с воскресением Христа), Баур (с гораздо большей серьезностью и убежденностью, *Paul*, p. I, ch. 3), а также вся тюбингенская школа, Хольстен, Гильгенфельд, Липсиус, Пфлайдерер, Хаусрат и автор труда *Supernatural Religion* (III. 498 sqq.). Баур в конечном счете отвергает эту теорию как несостоятельную. Однако Хольстен очень тщательно и остроумно воспроизвел и отстаивал эту теорию в своем эссе *Christusvision des Paulus*, опубликованном в альманахе Гильгенфельда «Zeitschrift» за 1861 г. В. Бейшлаг (из Галле) весьма талантливо опроверг его доводы в статье *Die Bekehrung des Paulus mit besonderer Rücksicht auf die Erklärungsversuche von Baur und Holsten*, опубликованной в альманахе «Studien und Kritiken» за 1864 г. (pp. 197-264). Потом Хольстен издал дополненный текст своего эссе в виде книги под названием *Zum Evang. des Paulus und des Petrus* (1868), включив в нее пространный ответ Бейшлагу. Пфлайдерер вновь изложил теорию галлюцинации в Гиббертовских лекциях в 1885 г.

Против этой современной теории галлюцинации выступали и некоторые английские авторы. R. MACPHERSON, *The Resurrection of Jesus Christ* (полемика со Штраусом), Edinb., 1867, Lect. XIII, pp. 316-360; G. P. FISHER: *Supernatural Origin of Christianity*, N. York, new. ed. 1877, pp. 459-470, см. его же эссе «St. Paul» в сборнике *Discussions in History and Theology*, N. Y. 1880, pp. 487-511; A. B. BRUCE (из Глазго): *Paul's Conversion and the Pauline Gospel*, в журнале «Presbyt. Review» за октябрь 1880 г. (полемика с Пфлайдерером, чью работу о взглядах Павла Брюс называет «экзегетическим оправданием и философским расточением реформатского понимания богословия Павла»).

[390] Он описывает это событие как οὐράνιος ὀπτασία (Деян. 26:19) и говорит, что *видел* Христа и что Христос *явился* ему (1 Кор. 9:1; 15:8). Когда женщины увидели ангелов около гроба воскресшего Господа, Лука также описал это как ὀπτασία τῶν ἀγγέλων (Лк. 24:23). Но даже Петр, не такой скептик, как Павел, прекрасно умел отличать реальное событие (ἀληθῶς γενόμενον) от чисто субъективного видения (ὅραμα), Деян. 12:9. Объективные видения — это божественное откровение, получаемое через органы чувств; субъективные видения — это галлюцинации и обман.

[391] Гал. 1:16, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, «во мне, в глубине моей души и совести».

[392] Баур был склонен обвинять в этой ошибке автора Деяний и приписывал Павлу более правильное понимание христофании, явления Христа, как чисто *внутреннего* события или «духовного явления Христа в глубине его самосознания» (Гал. 1:16, ἐν ἐμοί); но это противоречит тому, что пишет сам Павел в 1 Кор. 9:1; 15:8. Хольстен признает, что Павел, не будучи полностью убежден в *объективной* реальности христофании, никогда бы не пришел к выводу, что распятый был воскрешен к новой жизни всемогущей силой Бога. Хольстен ясно излагает свою точку зрения (p. 65): «*Der glaube des Paulus an Jesus als den Christus war folge dessen, dass auch ihm Christus erschienen war* (1 Cor. 15:8). *Diese vision war für das bewusstsein des Paulus das schauen einer objectiv-wirklichen, himmlischen gestalt, die aus ihrer transcendenten unsichtbarkeit sich ihm zur erscheinung gebracht habe. Aus der wirklichkeit dieser geschauten gestalt, in welcher er den gekreuzigten Jesus erkannte, folgerte auch er, dass der kreuzestote zu neuem leben von der allmacht Gottes auferweckt*

Невероятно, чтобы человек столь здравого, ясного и острого ума, каким, несомненно, обладал Павел, мог совершить такой большой и серьезный промах, перепутав субъективные размышления с объективным явлением Иисуса, Которого он гнал. Если он был хоть сколько-нибудь способен думать, он не мог не понимать, что называет действием божественной милости плод своих собственных мыслей.

Сторонники этой теории относят явления воскресшего Господа первым ученикам, а также более поздние видения Петра, Филиппа и Иоанна в книге Откровения к той же самой категории субъективных иллюзий, возникающих на пике нервного возбуждения и религиозного энтузиазма. Они утверждают, что Павел был восторженным человеком и питал слабость к видениям и откровениям[393] и что он пытался убедить себя в реальности воскресения Христа, приравнивая свое видение ко всем прочим явлениям воскресшего Иисуса, хотя между явлениями в Иерусалиме и Галилее и явлением на дороге в Дамаск прошло несколько лет.

Но этот единственно возможный довод в пользу гипотезы галлюцинации совершенно несостоятелен. Когда Павел говорит: «А *после всех* явился и мне, как некоему извергу», — он четко разграничивает *личные* явления Христа и свои собственные *последующие* видения и завершает список первых явлением, кото-

---

worden, aus der gewissheit der auferweckung aber, dass dieser von den toten auferweckte der sohn Gottes und der Messias sei. Wie also an der wirklichkeit der auferweckung dem Paulus die ganze wahrheit seines evangelium hängt (vgl. 1 Cor. 15, 12 f.), *so ist es die vision des auferweckten, mit welcher ihm die wahrheit des messiasglaubens aufging, und der umschwung seines bewusstseins sich vollendete.*

Diese vision war für Paulus der eingriff einer fremden transcendenten macht in sein geistesleben. Die historische kritik aber unter der herrschaft des gesetzes der immanenten entwicklung des menschlichen geistes aus innerweltlichen causalitäten muss die vision als einen immanenten, psychologischen akt seines eigenen geistes zu begreifen suchen. Ihr liegt damit eine ihrer schwiezigsten aufgaben vor, eine so schwierige, dass ein meister der historischen kritik, der zugleich so tief in das wesen des paulinischen geistes eingedrungen ist, als Baur, noch eben erklärt hat, dass "keine, weder psychologische, noch dialektische analyse das innere geheimnis des aktes erforschen könne, in welchem Gott seinen sohn dem Paulus enthüllte". Und doch darf sich die kritik von dem versuch, dies geheimnis zu erforschen, nicht abschrecken lassen. Denn diese vision ist einer der entscheidendsten punkte für ein geschichtliches begreifen des urchristentums. In ihrer genesis ist der keim des paulinischen evangelium gegeben. So lange der schein nicht aufgehoben ist, dass die empfängnis dieses keims als die wirkung einer transcendenten kraft erfolgt sei, besteht über dem empfangenen fort und fort der schein des transcendenten. Und die kritik am wenigsten darf sich damit beruhigen, dass eine transcendenz, eine objectivität, wie sie von ihren gegnern für diese vision gefordert wird, von der selbstgewissheit des modernen geistes verworfen sei. Denn diese selbstgewissheit kann ihre wahrheit nur behaupten, solange und soweit ihre kategorieen als das gesetz der wirklichkeit nachgewiesen sind». Д-р Пфлайдерер рассуждает так же, как и Хольстен, и исключает сверхъестественный элемент, но к чести его следует сказать, что он признает чисто гипотетический характер этой спекулятивной теории и придает особое значение *нравственным*, а не только логическим и диалектическим процессам, протекавшим в уме Павла. «*Darum war,* — говорит он (*Paulinismus*, p. 16), — *der Prozess der Bekehrung nichts weniger, als eine kalte Denkoperation; es war vielmehr der tiefsittliche Gehorsamsakt eines zarten Gewissens gegen die sich unwiderstehlich aufdrängende höhere Wahrheit (daher ihm auch der Glaube eine ὑπακοή ist), ein Akt grossartiger Selbstverleugnung, der Hingabe des alten Menschen und seiner ganzen religiösen Welt in den Tod, um fortan keinen Ruhm, ja kein Leben mehr zu haben, als in Christo, dem Gekreuzigten. Das ist ja der Grundton, den wir aus allen Briefen des Apostels heraustönen hören, wo immer er sein persönliches Verhältniss zum Kreuz Christi schildert; es ist nie bloss ein Verhältniss objectiver Theorie, sondern immer zugleich und wesentlich das der subjectiven Verbundenheit des innersten Gemüths mit dem Gekreuzigten, eine mystische Gemeinschaft mit dem Kreuzestod und mit dem Auferstehungsleben Christi».*

[393] См. 2 Кор. 12:2; Деян. 18:9; 22:17. Некоторые из этих современных критиков полагают, что Павел, также как Мохаммед и Сведенборг, страдал эпилепсией, а потому был особенно подвержен воображаемым видениям.

рому был свидетелем при своем обращении.[394] Он говорит, что однажды, только однажды видел Господа в видимом облике и слышал Его голос — самым последним и не вовремя, но так же реально, как и первые апостолы. Единственная разница была в том, что они видели *воскресшего* Спасителя, все еще пребывающего на *земле*, а Павел видел *вознесшегося* Спасителя, сошедшего с *небес*, — такого, каким Он, вероятно, явит Себя всем людям в последний день. Именно *величие* этого видения наводит Павла на рассуждения о собственном ничтожестве, и он называет себя «наименьшим из апостолов, недостойным называться апостолом, потому что он гнал церковь Божию». Он использует реальность Христова воскресения как основу для своих замечательных строк о будущем воскресении верующих, и эти его слова потеряли бы всякую убедительность, если бы Христос в действительности не воскрес из мертвых.[395]

Более того, обращение Павла совпало с его призванием на апостольское служение. Если первое было ошибкой, то и второе не могло не быть ошибкой. Возражая своим противникам-иудействующим, пытавшимся подорвать его авторитет, Павел подчеркивает, что на апостольское служение язычникам его призвал Сам Христос, без какого-либо человеческого посредничества.[396]

Предположение о длительной и глубокой внутренней интеллектуальной и нравственной подготовке Павла к этой перемене лишено всякого основания и не может отменить тот факт, что Павел, как он сам неоднократно признавался, в то время жестоко гнал христианство в лице его последователей. Объяснить его обращение предшествующими причинами, сопутствующими обстоятельствами и личными мотивами еще труднее, чем обращение любого другого апостола. Первые апостолы были верными друзьями Иисуса, Павел же был Его врагом, и в то самое время, когда в нем произошла великая перемена, его помыслы были заняты предстоящими жестокими гонениями. В этом состоянии он едва ли был способен на галлюцинации, столь противоречащие стоявшей перед ним задаче и заставляющие его погубить будущую карьеру. Как мог фанатичный гонитель христианства, «дышавший угрозами и убийством на учеников Господа», выставить себя на посмешище и пойти против своих убеждений, выдумав образ, свидетельствующий в пользу той самой религии, которую он с таким тщанием искоренял![397]

Но даже если мы допустим (как это делает Ренан), что под влиянием лихорадочного возбуждения разум Павла временно оказался в плену бреда, вскоре он,

---

[394] 1 Кор. 15:8: ἔσχατον δὲ πάντων, ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι, ὤφθη κἀμοί. Майер справедливо отмечает: «ἔσχατον *schliesst die Reiche leibhaftiger Erscheinungen ab, und scheidet damit diese von späteren visionären oder sonst apokalyptischen*» (цит. соч.). Того же мнения придерживается Годе (*Com. sur l'épitre aux Romains*, 1879, I. 17): «*Paul clôt l'énumeration des apparitions de Jésus ressuscité aux apôtres par celle qui lui a été accordée à lui-même; il lui attribue donc la même réalité qu'à celles-là, et il la distingue ainsi d'une manière tranchèe de toutes les visions dont il fut plus tard honoré et que mentionnent le livre des Actes, et les épitres*» {«Павел сопоставляет явления воскресшего Иисуса перед апостолами с тем, которое было послано ему самому; таким образом он приписывает своему видению ту же реальность и явно отличает его от всех прочих видений, которые он имел честь получить и которые он упоминает в Книге Деяний и посланиях»}.

[395] 1 Кор. 15:12 и далее. Декан Стэнли сравнивает эти строки с «Федоном» Платона и «Тускуланскими беседами» Цицерона, но рассуждения Павла гораздо глубже и убедительнее. Языческая философия может, в лучшем случае, доказать вероятность будущей жизни, но не может говорить о ней как о несомненном факте. Кроме того, для всех, за исключением верующих во Христа, Который есть «воскресение и жизнь», мысль о бессмертии страшна и вовсе не утешительна.

[396] Гал. 1:16; 1 Кор. 9:1; 15:8; Деян. 22:10,14.

[397] Деян. 9:2; ср. Гал. 1:13; 1 Кор. 15:9; Флп. 3:6; 1 Тим. 1:13.

несомненно, вновь обрел способность рассуждать здраво, и ничто не мешало ему исправить ошибку; он хорошо знал убийц Иисуса, которые могли представить осязаемые доказательства того, что Он не воскрес (если Он действительно не воскрес). А после долгих уединенных размышлений Павел отправился в Иерусалим, где провел две недели с Петром и вполне мог расспросить его и Иакова, брата Господнего, о том, что они видели и слышали, и сравнить их рассказы со своими собственными переживаниями. Все в этой истории свидетельствует против мифической и легендарной гипотезы, поскольку для возникновения поэтических домыслов и фантазий потребовалась бы другая окружающая обстановка и большой отрезок времени.

Наконец, вся жизнь и деятельность Павла, начиная с его обращения в Дамаске и заканчивая мученической смертью в Риме, представляет собой самое лучшее опровержение этой гипотезы и самое лучшее подтверждение реальности его обращения как проявления Божьей благодати. «По плодам их узнаете их». Как мог пустой сон вызвать столь грандиозную перемену? Может ли иллюзия изменить ход истории? Примкнув к секте христиан, Павел пожертвовал всем, и даже самой жизнью, ради служения Христу. Он никогда не колебался, всем сердцем веруя в открывшуюся ему истину, и благодаря своей вере в это откровение стал благословением для всех последующих столетий.

Гипотеза галлюцинации отрицает объективные чудеса, однако приписывает чудесные возможности субъективным фантазиям и считает ложь более действенной и благотворной, чем истину.

Все рационалистические и естественные толкования обращения Павла на поверку оказываются абсурдными и неестественными; сверхъестественное же объяснение самого Павла в конечном итоге оказывается самым разумным и естественным.

Замечательные признания

Д-р Баур, душа скептической критики и основатель тюбингенской школы, незадолго до смерти (в 1860 г.) счел своим долгом отказаться от гипотезы галлюцинации и признать, что «никакой психологический или диалектический анализ не может проникнуть в глубинную тайну того события, когда Бог открыл в Павле Своего Сына» (*keine, weder psychologische noch dialektische Analyse kann das innere Geheimniss des Actes erforschen, in welchem Gott seinen Sohn in ihm enthülte*). В этой же связи Баур говорит, что во «внезапном преображении Павла из самого неистового врага христианства в его самого решительного глашатая» он видит «настоящее чудо (*Wunder*)»; и добавляет, что «это чудо выглядит еще более великим, если вспомнить, что благодаря перелому, произошедшему в его сознании, Павел прорвался через запреты иудаизма и вышел из замкнутого мира этой религии в широкий мир христианства».[398] Это откровенное признание делает честь уму и сердцу покойного тюбингенского критика, но ставит крест на всей его исторической теории, построенной на отрицании сверхъестественного начала. *Si falsus in uno, falsus in omnibus*. Признав реальность одного чуда, мы открываем дверь для признания всех прочих чудес, сведения о которых столь же надежны.

Покойный д-р Кейм, независимый последователь Баура, допускает возможность, по крайней мере, духовного явления вознесшегося Христа *с небес*. Свидетельством объективной реальности явлений Христа, о которых апостол сообщает в 1 Кор. 15, Кейм считает «саму личность Павла и его ум, острота которого не притуплялась энтузиазмом, его тщательные, осторожные, взвешенные, простые выражения, но прежде всего общее благоприятное впечатление от его повествования и мощный отзвук последнего в единодушных, никем не опровергнутых убеждениях раннего христианства».[399]

Д-р Шенкель из Гейдельберга в своих последних работах говорит, что Павел с полным основанием ставит свою христофанию в один ряд с христофаниями первых апостолов; что все эти явления Христа — не просто результат неких психологических процессов, они «во многих отношениях остаются психологически необъяснимыми» и возвращают нас к историческим истокам личности Иису-

---

[398] См. «Церковную историю первых трех веков» Баура (Tübingen, 2[d] ed., p. 45; англ. перевод Аллана Мензиса, London, 1878, vol. I. 47).

[399] *Geschichte Jesu von Nazara.* Zürich, 1872, vol. III. 532.

са; что Павел не был обыкновенным фантазером, но тщательно отделял явление Христа в Дамаске от своих последующих видений; что он полностью сохранял трезвость ума в минуты наивысшего ликования; что его обращение не было внезапным следствием нервного возбуждения, но произошло под влиянием божественного Провидения, которое спокойно подготовило его душу к принятию Христа; и что явление Христа, которого удостоился Павел, было «не сном, а явью».[400]

Профессор Реусс из Страсбурга, еще один независимый критик, принадлежащий к либеральной школе, приходит к тому же выводу, что и Баур: если обращение Павла и не было явным чудом, оно, по крайней мере, представляет собой нерешенную психологическую проблему. Он пишет: «*La conversion de Paul, après tout ce qui en a été dit de notre temps, reste toujours, si ce n'est un miracle absolu, dans le sens traditionnel de ce mot (c'est-à-dire un événement qui arrête ou change violemment le cours naturel des choses, un effet sans autre cause que l'intervention arbitraire et immédiate de Dieu), du moins un problème psychologique aujourd'hui insoluble. L'explication dite naturelle, qu'elle fasse intervenir un orage ou qu'elle se retranche dans le domaine des hallucinations... ne nous donne pas la clef de cette crise elle-même, qui a décidé la métamorphose du pharisien en chrétien*» {«Обращение Павла, судя по всему, что о нем было сказано в наше время, — это если и не совершенное чудо в традиционном понимании этого слова (то есть событие, которое резким образом изменяет природу вещей, беспричинное событие, у которого нет иной причины, кроме произвольного и непосредственного вмешательства Бога), то по крайней мере психологическая проблема, неразрешимая в наши дни. Так называемое естественное объяснение, будь то буря или галлюцинации... не дает ключа к пониманию самого этого кризиса, вследствие которого фарисей превратился в христианина»}.[401]

Каноник Фаррар пишет (I. 195): «В рамках любой гипотезы неизменным остается один факт: обращение Павла было чудом в высшем смысле слова, и его духовные последствия повлияли на каждое последующее столетие в истории человечества».

§ 32. *Служение Павла*

Обращение Павла было великим интеллектуальным и нравственным переворотом, но оно не изменило его личность. Он сохранил свои выдающиеся дарования и знания, но был избавлен от эгоистических побуждений, вдохновлен новыми идеалами и избран для исполнения божественной цели. Отныне любовь спасшего его Христа стала для Павла всепоглощающей страстью, и никакая жертва не могла выразить его благодарность Спасителю. Разрушитель стал строителем храма Божьего. Прежняя сила, глубина и острота ума, только просвещенные Святым Духом, прежняя сила характера и прежнее горячее усердие, только очищенные, смягченные и ограниченные мудростью и умеренностью, прежняя энергия и смелость, только в сочетании с добротой и кротостью, и, сверх всего этого, словно венец благодати, такие любовь и смирение, чуткость и утонченность чувств, которые редко можно увидеть в столь гордой, мужественной и героической личности. Маленькое Послание к Филимону являет нам образ безупречного христианского джентльмена, аристократа по рождению, по благодати пожалованного вторым дворянством. Глава 1 Кор. 13 могла родиться лишь в уме, поднявшемся по мистической лестнице веры к самому живому сердцу Бога любви; но без вдохновения свыше даже Павел не смог бы составить столь неземное описание добродетели, которая все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит, которая никогда не перестает, но вовеки остается величайшей из триады небесных даров: веры, надежды, любви.

Обратившийся Савл сразу стал миссионером Павлом. Обретя спасение сам, он сделал служением своей жизни спасение других. Он «тотчас» стал проповедовать Христа в синагогах и приводил в замешательство иудеев, живших в Дамаске, доказывая, что Иисус из Назарета — Мессия, Сын Божий.[402] Но это было всего

[400] *Das Christusbild der Apostel.* Leipzig, 1879, pp. 57 sqq.

[401] *Les Épitres pauliniennes.* Paris, 1878, vol. I, p. 11.

[402] Слово εὐθέως в Деян. 9:20 убеждает нас в том, что это краткое благовестие происходило

лишь предварительное свидетельство, движимое пылом первой любви. Явление Христа и душевные муки на протяжении трех дней и ночей молитвы и поста, когда Павел в буквальном смысле пережил духовную смерть и духовное воскресение, настолько истощили его физические и умственные возможности, что он ощутил потребность в длительном отдыхе от шума и суеты мира. Вдобавок, как только ошеломляющая новость об обращении Павла достигла Иерусалима, его жизнь, вероятно, оказалась в большой опасности. Поэтому он отправился в Аравийскую пустыню и провел там три года[403] — не в миссионерских трудах, как полагал Златоуст, а главным образом в молитве, размышлениях и изучении еврейских Писаний в свете их исполнения в личности и делах Иисуса из Назарета. Эта уединенная жизнь сыграла для Павла ту же роль, что и трехлетнее обучение для двенадцати учеников Христа. Возможно, Павел дошел до самой горы Синай, где жили одичавшие потомки Агари и Измаила.[404] На этой трибуне великого законодателя Израиля, с которой открывается панорама смерти и запустения и в которой отражается ужасающее величие Иеговы, апостол мог, как ни в одном другом месте на земле, вслушиваться вместе с Илией в раскаты грома, грохот землетрясения и веяние тихого ветра и исследовать контраст между убивающей буквой и животворящим духом, между служением осуждения и служением оправдания.[405] Пустыня, как и океан, обладает своеобразной величественной красотой, и пребывающий в размышлениях ум оказывается там наедине с Богом и вечностью.

«Павел уникально подходил для выполнения уникальной задачи».[406] Стоявшая перед ним задача имела два аспекта: практический и теоретический. Павел проповедовал Евангелие всеобъемлющей благодати от Дамаска до Рима и обеспечил ему победу в Римской империи, то есть во всем цивилизованном мире того времени. Одновременно он укреплял церковь изнутри, разъясняя и защищая Евангелие в своих посланиях. Он снисходил до мельчайших деталей церковного управления и устройства и поднимался к высочайшим вершинам богословских рассуждений. Сейчас речь идет лишь о его миссионерской деятельности; о теоретических изысканиях Павла мы поговорим в другой главе.

Прежде всего, давайте обратим внимание на то, с каким отношением и каким образом он выполнял миссионерское служение.

Главным побудительным мотивом для него была любовь ко Христу и к людям. «Любовь Христова, — говорит он, — объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли. А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего». Он считал себя

в течение тех *нескольких* дней (ἡμέρας τινάς), которые Павел провел с учениками в Дамаске, прежде чем направиться в Аравию. Примерно три года спустя (или «когда прошло довольно времени», ἡμέραι ἱκαναί, Деян. 9:23) он вернулся в Дамаск, чтобы вновь благовествовать (Гал. 1:17).

[403] Гал. 1:17-18. В Книге Деяний (Деян. 9:23) это путешествие не упоминается, поскольку оно относится не к общественной, а к частной, духовной жизни Павла.

[404] См. Гал. 4:25, где Аравией назван Синайский полуостров.

[405] 2 Кор. 3:6-9.

[406] Такой итог его жизни подводит Годе (*Romans*, Introd. I. 59), который считает, что Павел не был заменой ни Иуде, ни Иакову Зеведееву, но заменил собой обращенный Израиль. Без всякой посторонней помощи он должен был выполнить задачу, которая, по существу, стояла перед всем его народом; потому он и был призван на служение именно тогда, когда кровь двух мучеников, Стефана и Иакова, стала решающим доказательством ожесточения Израиля и Бог отверг этот народ.

рабом и посланником Христа и умолял людей примириться с Богом. Движимый таким духом, он сделался иудеем для иудеев, язычником для язычников, всем для всех, чтобы спасти хотя бы некоторых.

Он сделал отправной точкой и конечным пунктом своих миссионерских путешествий Антиохию, столицу Сирии, в которой находилась первая церковь языческого христианского мира, но одновременно поддерживал связь с Иерусалимом, первой церковью иудейского христианского мира. Он был самостоятельным апостолом Христа, но все же согласился, когда антиохийская церковь официально призвала его отправиться в первое миссионерское путешествие. Путь его лежал вдоль главного направления движения истории, торговли и цивилизации — с востока на запад, из Азии в Европу, из Сирии в Малую Азию, Грецию, Италию и, возможно, до самой Испании.[407] Он провел много времени в более крупных и важных городах, таких как Антиохия, Ефес, Коринф, Рим. Из этих центров его ученики и сотрудники разносили Евангелие по окрестным городам и селениям. Но он всегда старался не сталкиваться с другими апостолами и, чтобы не строить на чужом основании, стремился туда, где о Христе еще не знали. В этом и заключается подлинная независимость и тактичность миссионера, которой — увы! — так часто не хватает миссионерским обществам, порой руководствующимся мелочным соперничеством, а не христианской ревностью.

Миссионерское служение Павла было обращено прежде всего к язычникам, однако он не забывал и иудеев, следуя словам Христа, сказанным через Ананию: «Он есть Мой избранный сосуд, чтобы возвещать имя Мое пред народами и царями и сынами Израилевыми». Поскольку иудеи имели право первыми услышать Евангелие,[408] а синагоги в языческих городах служили отправным пунктом для христианских миссионеров, Павел самым естественным образом обращался сначала к евреям и прозелитам, используя обычные отрывки ветхозаветных Писаний и показывая, каким образом они исполнились в Иисусе из Назарета. Но почти неизменно оказывалось, что полуиудеи, именуемые «прозелитами врат», более восприимчивы к Евангелию, чем их братья по крови; они честно и искренне искали истинную веру и представляли собой естественный мостик к язычникам. Именно они становились ядром основанных Павлом собраний, в которых, как правило, были обращенные из обеих религий.

С замечательным самоотречением апостол сам зарабатывал себе на жизнь шитьем палаток, чтобы не обременять своих учеников (принадлежавших в основном к бедным слоям), а также чтобы сохранить независимость, заградить уста врагам и засвидетельствовать свою благодарность бесконечно милосердному Господу, Который призвал его, безрассудного, фанатичного гонителя христиан, на служение в качестве апостола благодати. Павел никогда не просил денег для себя — только для бедствующих евреев-христиан в Палестине. Лишь в качестве исключения он принимал дары от своих филиппийских учеников, особенно до-

---

[407] «Пути империи лежат на запад». Эта знаменитая фраза епископа Беркли, философа, воплощает в себе главный закон истории, как светской, так и религиозной. Климент Римский говорит, что Павел в своем миссионерском путешествии дошел «до крайнего запада» (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως), то есть до Рима или до Испании, куда апостол *намеревался* идти (Рим. 15:24,28). Некоторые английские историки (Ашер, Стиллингфлит и др.) считают, что Павел посетил Галлию и Британию, однако ни в Новом Завете, ни в раннем предании нет и намека на такую возможность. См. ниже.

[408] Рим. 1:16, «*во-первых* Иудею», не из-за каких-то особых заслуг (еврейский народ вел себя крайне недостойно и неблагодарно), но в силу Божьего обетования и исторического порядка (Рим. 15:8).

рогих его сердцу. Тем не менее он снова и снова предписывает церквям щедро поддерживать учителей, которые преломляют для них хлеб вечной жизни. Спаситель мира — плотник! Величайший проповедник Евангелия шьет палатки!

Мы едва ли можем составить достаточное представление о тех бесчисленных трудностях, опасностях и страданиях, которые апостол претерпел от рук иудеев, язычников и лжебратьев, поскольку Книга Деяний — это лишь конспект истории. Время от времени Павел ее дополняет: «От Иудеев пять раз дано мне было по сорока *ударов* без одного; три раза меня били палками, однажды камнями побивали, три раза я терпел кораблекрушение, ночь и день пробыл во глубине *морской*; много раз *был* в путешествиях, в опасностях на реках, в опасностях от разбойников, в опасностях от единоплеменников, в опасностях от язычников, в опасностях в городе, в опасностях в пустыне, в опасностях на море, в опасностях между лжебратиями, в труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в наготе. Кроме посторонних *приключений*, у меня ежедневное стечение *людей*, забота о всех церквах. Кто изнемогает, *с кем бы* и я не изнемогал? Кто соблазняется, *за кого бы* я не воспламенялся?»[409] Так, защищая себя от клеветников, Павел с неохотой писал коринфянам в 57 г., незадолго до своего самого долгого и трудного заключения в тюрьмах Кесарии и Рима и за семь лет до своей мученической кончины. Он был «отовсюду притесняем, но не стеснен; в отчаянных обстоятельствах, но не отчаивался; гоним, но не оставлен; низлагаем, но не погибал».[410] Его служение с начала до конца было одной непрерывной битвой. Павел воплощает в себе Церковь воинствующую, «наступающее и побеждающее христианство». Он был *unus versus mundum*[411] в гораздо более высоком смысле, нежели Афанасий Великий, боровшийся с арианской ересью и имперским язычеством Юлиана Отступника.

Однако Павел никогда не чувствовал себя несчастным, но был исполнен радости и мира. Из римской тюрьмы он увещевал филиппийцев: «Радуйтесь всегда в Господе; *и* еще говорю: радуйтесь». Во всех стычках с внешними и внутренними врагами Павел «все преодолевал» благодатью Божьей, которой для него было достаточно. «Ибо я уверен, — пишет он римлянам торжественным слогом победного гимна, — что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем».[412] И в его предсмертных словах также звучит уверенность в победе: «Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный; и не только мне, но и всем возлюбившим явление Его».[413]

---

[409] 2 Кор. 11:24-29.

[410] 2 Кор. 4:8-9.

[411] Один против мира. — Прим. изд.

[412] Рим. 8:38-39.

[413] 2 Тим. 4:7-8. К этому мы можем присовокупить несколько панегирический отрывок из 5-й главы 1 Послания Климента Римского к коринфянам. Климент явно ставит Павла выше Петра: «Представим пред глазами нашими блаженных апостолов. Петр от беззаконной зависти понес не одно, не два, но многие страдания и, таким образом претерпев мученичество, отошел в подобающее место славы. Павел, по причине зависти и вражды, получил награду за терпение: он был в узах семь раз, был изгоняем, побиваем камнями. Будучи проповедником на Востоке и Западе, он приобрел благородную славу за свою веру, так как научил весь мир истине, и доходил до границы Запада, и мученически засвидетельствовал истину пред правителями. Так он переселился из мира и перешел в место святое, сделавшись величайшим образцом терпения».

§ 33. *Миссионерское служение Павла*

Общественная жизнь Павла, начиная с третьего года после обращения и до мученической кончины (40 — 64 г. по Р. Х.), продолжалась четверть столетия и включала в себя три великих миссионерских путешествия (не считая кратковременных предприятий), пять посещений Иерусалима и по меньшей мере четыре года тюремного заключения в Кесарии и Риме. Некоторые считают, что Павел умер не раньше 67 или 68 г. по Р. Х. Его биографию можно разделить на пять или шесть периодов.

1. 40 — 44 г. по Р. Х. Период подготовительной деятельности в Сирии и родной Киликии — частью в одиночку, частью вместе с Варнавой, его старшим сотрудником-апостолом среди язычников.

Вернувшись из аравийского уединения, Павел энергично принялся за общественное служение в Дамаске, проповедуя Христа на том самом месте, где был обращен и призван. Его свидетельство приводило иудеев в бешенство, и они настроили против апостола областного наместника аравийского царя. Но братья спасли Павла для дальнейших трудов, спустив его в корзине через окно в городской стене.[414] Через три года после обращения Павел отправился в Иерусалим, чтобы познакомиться с Петром, и провел с ним две недели. Кроме Петра, он встретился с Иаковом, братом Господним. Варнава представил Павла ученикам, которые поначалу его опасались, но, услышав о чудесном обращении своего гонителя, «прославили Бога» за то, что он теперь проповедует ту самую веру, которую так усердно искоренял.[415] Павел пришел в Иерусалим не затем, чтобы услышать Евангелие, поскольку уже получил его через откровение, и не за признанием или рукоположением, поскольку уже был призван «не человеками и не чрез человека, но Иисусом Христом». Тем не менее его беседа с Петром и Иаковом, о которой Писание едва упоминает, вероятно, была очень интересной. Петр, добрый и радушный человек, несомненно, принял Павла с радостью и возблагодарил за него Бога. Он и сам некогда отрекся от Господа — не по злобе, а из слабости, и Павел тоже гнал учеников Христа по неведению, в неверии. Они оба получили милосердное прощение, оба видели Господа, оба были призваны на высочайшее служение, и оба могли от чистого сердца сказать: «Господи! Ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя». Без сомнения, они делились друг с другом рассказами о пережитом и укрепляли друг друга в общей вере.

Вероятно, именно в это посещение Иерусалима Господь явился Павлу в храме и недвусмысленно повелел ему поспешить к язычникам.[416] Если бы он еще хоть ненадолго задержался в такой близости от синедриона, он, несомненно, разделил бы участь Стефана-мученика.

Второй раз Павел и Варнава посетили Иерусалим в 44 г., в правление императора Клавдия, когда там начался голод. Апостолы пришли с благотворительной миссией: они принесли пожертвования антиохийских христиан бедствующим

---

[414] Деян. 9:23-25; ср. 2 Кор. 11:32. В Дамаске до сих пор показывают окно, через которое он бежал, а также Прямую улицу, дом Иуды и дом Анании. Но эти местные предания ненадежны.

[415] Гал. 1:18-24; ср. Деян. 9:26-27.

[416] Деян. 22:17-21. Очень важно, что в молитве Павел признал свою вину перед «Стефаном, свидетелем Христовым» и совершил публичное покаяние за грех народа в том самом месте, где этот грех был сделан.

иудейским братьям.[417] На этот раз Павел, вероятно, не видел никого из апостолов, потому что начались гонения — Иаков был обезглавлен, а Петр схвачен и брошен в тюрьму.

Большую часть этих четырех лет своей жизни Павел занимался миссионерской работой в Тарсе и Антиохии.

2. 45 — 50 г. по Р. Х. Первое миссионерское путешествие. В 45 г. следуя воле Святого Духа, возвещенной через пророков антиохийской церкви, Павел отправился в первое большое миссионерское путешествие. Его сопровождали Варнава и Марк. Путь апостола лежал через остров Кипр и несколько провинций Малой Азии. Обращение римского проконсула Сергия Павла; осуждение и наказание волхва Елимы; поразительный успех Евангелия в Писидии и яростное сопротивление неверующих иудеев; чудесное исцеление калеки в Листрах; попытка суеверных язычников-жителей этого города поклониться Варнаве и Павлу, как богам, неожиданно сменившаяся враждебностью; побитие миссионеров камнями, их избавление от смерти и успешное возвращение в Антиохию — вот основные вехи этого путешествия, о котором подробно повествуется в Деян. 13 — 14.

Этот период завершился в 50 г. по Р. Х. известным совещанием апостолов в Иерусалиме, о котором мы подробно поговорим в следующем разделе.

3. 51 — 54 г. по Р. Х. Второе миссионерское путешествие. В 51 г., по решению Иерусалимского собора, на время прекратившего разногласия между иудейской и языческой ветвями церкви, Павел предпринял второе большое путешествие, которое сыграло ключевую роль в завоевании Греции для Христа. Себе в спутники Павел избрал Силу. Сначала он посетил ранее основанные церкви, а потом, с помощью Силы и молодого христианина Тимофея, взялся за создание новых церквей во Фригии и Галатии, где апостола, несмотря на его физические немощи, встретили с распростертыми объятиями, словно ангела Божьего.

Из Троады, которая находится в нескольких километрах к югу от Гомеровой Трои и выхода в Геллеспонт, Павел морем отравился в Грецию, получив от македонян призыв: «Приди и помоги нам!». Он с большим успехом проповедовал Евангелие — сначала в Филиппах, где обратил ко Христу тюремного стражника и торговку багряницей по имени Лидия и где они с Силой оказались в тюрьме, но чудесным образом были освобождены и с достоинством отпущены, — а затем в Фессалониках, где он претерпел гонения от рук иудеев, но заложил основу процветающей церкви, и наконец, в Верии, где новообращенные проявили исключительное усердие в изучении Писаний. В Афинах, центре классической литературы, на Марсовом холме (Ареопаге) Павел спорил с приверженцами стоической и эпикурейской философии, мудро и тактично, но без особого успеха открывая им истину о «неведомом Боге», которому афиняне, движимые суеверным стремлением воздать должное всем возможным богам, даже воздвигли алтарь, и об Иисусе Христе, посредством Которого Бог будет праведно судить мир.[418] Ко-

[417] Деян. 11:28-30; 12:25.

[418] «Павел покинул Афины, — пишет Фаррар (I. 550 sqq.), — презираемым и одиноким человеком. Но его посещение не прошло для города даром... Он не основал в Афинах церкви, но церковь там все же выросла — возможно, под заботливым руководством обращенного ареопагита. В следующем столетии эта церковь дала делу Христову многих епископов-мучеников и искусных в слове апологетов (Публия, Квадрата, Аристида, Афинагора). В третьем веке она процветала в мире и благочестии. В четвертом веке ее посланцы принимали участие в Никейском соборе, а два друга, два великих христианина св. Василий и св. Григорий Назианзин учились в афинских христианских школах благородному искусству риторики. Понадобилось совсем немного времени, чтобы бесчи-

ринф, процветающий культурный и торговый центр, а также средоточие порока и разложения, был своего рода мостом, соединявшим Восток и Запад. Апостол провел там восемнадцать месяцев и, невзирая на почти непреодолимые трудности, основал церковь, в которой проявились все добродетели и недостатки греческого характера, покорившегося Евангелию, и которую он почтил двумя самыми важными своими посланиями.[419]

Весной 54 г. Павел вернулся в Антиохию, пройдя через Ефес, Кесарию и Иерусалим.

В этот период он написал два послания к фессалоникийцам — самые первые из дошедших до нас литературных трудов апостола, если не считать его миссионерские проповеди, сохраненные для нас автором Деяний.

4. 54 — 58 г. по Р. Х. Третье миссионерское путешествие. Ближе к концу 54 г. Павел отправился в Ефес, и эта прославленная столица проконсульской Азии, в которой процветал культ богини Дианы, на три года стала центром его миссионерской деятельности. Потом он вновь посетил основанные им церкви в Македонии и Ахаии и провел еще три месяца в Коринфе и его окрестностях.

В этот период Павел написал великие богословские послания, обращенные к галатам, коринфянам и римлянам, ставшие кульминацией его плодотворного служения.

5. 58 — 63 г. по Р. Х. Период двух тюремных заключений, в перерыве между которыми Павел совершил зимнее путешествие из Кесарии в Рим. Весной 58 г. он в пятый и последний раз посетил Иерусалим, пройдя через Филиппы, Милит (где дал трогательное напутствие ефесским пресвитерам-епископам), Тир и Кесарию, чтобы вновь отнести бедствующим иудейским братьям пожертвования греческих христиан и этим знаком благодарности и любви еще крепче сплотить воедино две ветви апостольской церкви.

Но во время праздника Пятидесятницы какие-то фанатичные иудеи, всем сердцем ненавидевшие апостола как отступника и развратителя народа, возмутили против него жителей города и обвинили его в осквернении храма, потому что он привел туда необрезанного язычника, Трофима. Павла выволокли наружу, чтобы не осквернить кровью святое место и, несомненно, убили бы, если бы вовремя не подоспел со своими солдатами живший неподалеку римский трибун Клавдий Лисий. Из уважения к римскому гражданству этот офицер спас Павла от разъяренной толпы и на следующий день привел его на суд синедриона, одна-

---

сленные афинские боги растворились в тусклом мерцании отживших верований, не в силах бороться с пронзенными руками, держащими деревянный крест, а богиня-покровительница города, несмотря на свои сверкающие глаза, увековеченные Гомером, и могучее копье, выкованное из Марафонских трофеев, уступила своею девичью комнату смиренной галилейской Деве, Которая делила крышу с плотником из Назарета, — непорочной Матери Господа». Тем не менее Афины отказались от поклонения идолам позже многих других городов Римской империи и никогда не играли заметной роли в истории церкви. Религией этого города было поклонение духу Древней Греции, а не Христу. «*Il est bien moins disciple de Jésus et de saint Paul que de Plutarque et de Julien*» {«Он гораздо в меньшей степени последователь Иисуса и апостола Павла, чем Плутарха и Юлиана»}, — пишет Ренан в «Апостоле Павле». Глава из его книги, посвященная жизни Павла в Афинах, очень интересна.

[419] В Коринфе Павел составил пугающее, но правдивое описание языческой безнравственности (Рим. 1:18-32). Этот город был воплощением разврата — даже слово κορινθιάζομαι означает «блудодействовать», а κορινθιαστής — «блудник». В огромном храме Венеры было более тысячи куртизанок, посвятивших себя служению похоти. Бенгель с полным основанием называет Божью церковь в Коринфе «*lætum et ingens paradoxon*» (1 Кор. 1:2). См. красочное описание, приведенное Ренаном («Апостол Павел», гл. VIII).

ко бурные дебаты израильских вождей ни к чему не привели. Узнав, что на жизнь арестованного готовится покушение, Клавдий Лисий отправил его под охраной хорошо вооруженного отряда к прокуратору Феликсу в Кесарию.

В Кесарии апостола без всякого приговора продержали под стражей в ожидании суда целых два года (58 — 60). Время от времени Павел беседовал с Феликсом, который, похоже, довольно хорошо к нему относился. Апостола посещали христиане, и он каким-то неизвестным нам образом ухитрялся проповедовать Царство Божье.[420]

Когда в 60 г. на смену Феликсу прибыл новый, более терпимо относившийся к христианам прокуратор, Фест, Павел как римский гражданин апеллировал к императорскому суду и тем самым получил возможность исполнить свое давнее заветное желание — возвестить столице мира о Спасителе мира. Он вновь заявил о своей невиновности и произнес перед Фестом, царем Иродом Агриппой II (последним из династии Иродов), его сестрой Вереникой и знатнейшими жителями Кесарии блестящую речь в свою защиту, рассказав им о Христе. После этого, осенью 60 г., апостола отправили к императору. Корабль, на котором он плыл, попал в шторм и потерпел крушение, в результате чего Павлу пришлось перезимовать на Мальте. Очевидец Лука описывает это путешествие с исключительной тщательностью и точностью во всех деталях, имеющих отношение к мореплаванию. В марте 61 г. апостол вместе с несколькими верными спутниками прибыл в Рим. Узник Иисуса Христа, он был свободнее и могущественнее, чем император на троне. Шел седьмой год правления Нерона, который уже успел проявить свой скверный нрав: годом ранее он убил свою мать Агриппину и совершил много других жестокостей.

Ожидая решения по своему делу, Павел пробыл в Риме не меньше двух лет, до весны 63 г. Условия, в которых содержали апостола, были нестрогими — он жил «на своем иждивении», окруженный друзьями и сотрудниками. Он проповедовал Евангелие охранявшим его солдатам императорской гвардии, писал письма церквям Малой Азии и Греции, следил за их духовным состоянием и совершал в узах свое апостольское служение Господу и Его Церкви.[421]

Из римского заключения Павел написал послания Колоссянам, Ефесянам, Филиппийцам и Филимону.

6. 63 — 64 г. по Р. Х. Повествование Луки довольно резко, но вполне логично обрывается на втором году римского заключения Павла. Появление апостола в Риме обеспечило христианству победу. В этом смысле оказалась верной пословица: «*Roma locuta est, causa finita est*». И проповедовавший в Риме не мертв; он по-прежнему «проповедует Царствие Божие и учит о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно».[422]

---

[420] Вайсс (*Bibl. Theol. des N. T.*, 3d ed., p. 202) склоняется к мысли, что послания к ефесянам и колоссянам были написаны во время кесарийского заключения Павла. Того же мнения придерживаются Тирш, Реусс, Шенкель, Майер, Цоклер, Хаусрат. См. Meyer, *Com. on Eph.* (5th ed by Woldemar Schmidt, 1878, p. 18). С другой стороны, Неандер, Визелер и Лайтфут (*Philippians*, 3d ed., 1873, p. 29) относят оба этих послания к периоду римского заключения.

[421] Деян. 28:30-31. См. тюремные послания.

[422] В своих примечаниях к Деяниям 28:31 Бенгель пишет: «*Paulus Romæ, apex evangelii, Actorum finis: quæ Lucas alioqui* (2 Тим. 4:11) *facile potuisset ad exitum Pauli perducere. Hierosolymis cæpit: Romæ desinit*». Похоже, столь внезапное окончание Книги Деяний не случайно, поскольку, как отмечает Лайтфут (*Com. on Philippians*, p. 3, note), Деяния и Евангелие от Луки поразительно похожи в том, как они начинаются и заканчиваются, да и более подходящего финала нельзя придумать, поскольку отправной точкой Деяний

Но что случилось с Павлом весной 63 г., по истечении этих двух лет? Чем закончился затянувшийся суд? Был ли апостол приговорен к смерти или же суд Нерона оправдал его, дав возможность потрудиться еще один год? Этот вопрос до сих пор дискутируется в научных кругах. Некое неясное предание утверждает, что с Павла сняли выдвинутые синедрионом обвинения, после чего он вновь отправился на Ближний Восток, возможно, посетил Испанию, а затем вернулся в Рим, был вновь арестован и приговорен к смерти. Предположение о втором римском заключении Павла снимает некоторые вопросы, связанные с пастырскими посланиями — из текста последних, по-видимому, следует, что в перерыве между двумя тюремными заключениями в Риме Павел на короткое время вышел на свободу и совершил путешествие на Восток,[423] о котором умалчивают Деяния, но которое апостол планировал предпринять в случае освобождения.[424] Путешествие в Испанию, которое он также хотел совершить, возможно, но менее вероятно.[425] Если Павел вышел на свободу, это должно было произойти до начала жестоких гонений в июле 64 г., которые наверняка не обошли бы стороной великого предводителя секты христиан. По любопытному совпадению, когда подходил к концу второй год заключения Павла, в Риме появился (совершив полное приключений странствие и спасшись во время кораблекрушения) знаменитый еврейский историк Иосиф Флавий, 27 лет от роду, который использовал влияние Поппеи (жены Нерона, наполовину обращенной в иудаизм), чтобы добиться освобождения неких иудейских священников, арестованных и отправленных в Рим Феликсом.[426] Вполне вероятно, что Павел был отпущен на свободу заодно с другими пленниками-иудеями.

О том, что Павел принял мученическую смерть в царствование Нерона, единодушно говорят все древние свидетельства. В отличие от Петра, Павел был римским гражданином, поэтому его не распяли, а обезглавили.[427] По преданию, место казни Павла находится примерно в пяти километрах от Рима, близ Остийской дороги, на зеленой лужайке, которую в древности называли *Aquæ Salviæ*, а потом переименовали в *Tre Fontane* в честь трех источников, якобы чудесным образом появившихся в тех местах, куда упала кровь апостола-мученика. Впоследствии останки Павла были перенесены в базилику Сан-Паоло-фуори-ле-Мура,

является исполнение обещания о всемирном распространении Благой Вести.

[423] А именно, в Ефес (1 Тим. 1:3; 2 Тим. 4:13,20), на Крит (Тит. 1:5) и в Никополь (Тит. 3:12).

[424] Флп. 1:26; 2:24; Флм. 1:22. Однако эти тексты не позволяют сделать окончательный вывод, поскольку апостол не претендовал на непогрешимость в личных решениях и планах; он колебался между ожиданием и желанием скорой мученической смерти и стремлением еще потрудиться ради братьев (Флп. 1:23-25; 2:17). Возможно, его намерениям посетить Филиппы и Колоссы так и не суждено было осуществиться.

[425] Рим. 15:24,28. Ренан отрицает, что путешествие на Восток имело место, и полагает, что последнее свое служение Павел нес в Испании или Галлии и в 64 г. по Р. Х. умер в Риме от меча («Антихрист»). Д-р Пламптре (в предисловии к своему «Толкованию Евангелия от Луки» и в приложении к «Толкованию Деяний») выдвигает остроумную гипотезу, что между Лукой, спутником Павла, и знаменитым поэтом Марком Аннеем Луканом (автором «Фарсалии» и племянником Сенеки), уроженцем испанского города Кордубы (Кордовы), есть какая-то связь. Именно в этом он находит объяснение благосклонности Ю. Аннея Галлиона (брата Сенеки) к Павлу в Коринфе, древнего предания о дружбе между Павлом и Сенекой и о путешествии Павла в Испанию. Довольно причудливая гипотеза.

[426] Иосиф Флавий. «Жизнь». См. Plumptre, цит. соч.

[427] Тертуллиан (*De præscr. hæret.*, гл. 36): «*Romæ Petrus passioni Dominica adæquatur, Paulus Joannis [Baptistæ] exitu coronatur*».

построенную в 388 г. Феодосием и Валентинианом и недавно реконструированную. Его прах покоится за стенами Рима, а прах Петра — в Риме. День апостола Павла отмечают вместе с днем апостола Петра, 29-30 июня.[428] Единого мнения о годе смерти Павла нет, разные источники называют разные даты в пределах 64 — 69 г. Судя по необычным обстоятельствам смерти апостола, он был казнен по официальному приговору суда — либо незадолго до ужасной массовой резни христиан на Ватиканском холме (когда гонения начались, с его римским гражданством вряд ли стали бы считаться), либо, что более вероятно, год или два спустя после этих событий. Если весной 63 г. Павел вышел на свободу, у него оставалось еще полтора года, чтобы посетить Восток и Испанию и прийти в Рим к началу Нероновых гонений (июль 64). Однако предание относит его смерть к более позднему времени и утверждает, что Петр и Павел погибли с разницей в один год. После гонений в Риме жизнь всех христиан, где бы они ни были, оказалась под угрозой.[429]

Допустим, Павел действительно вышел на свободу и предпринял еще одно путешествие на Восток. В таком случае 1 Послание к Тимофею и Послание к Титу были написаны в промежутке между первым и вторым заключением в Риме, а 2 Послание к Тимофею — во время второго заключения. Последнее послание явно проникнуто ощущением близкой мученической кончины; это нежное прощание старого апостола с любимым учеником Тимофеем, а также завещание, адресованное земной воинствующей церкви. Павел с радостью говорит о неувядающем венце, который приготовлен ему в небесной победившей Церкви.[430]

Так завершился земной путь этого великого учителя народов, апостола победоносной веры, евангельской свободы и христианского прогресса. Это была героическая жизнь человека, который завоевывал для Христа бессмертные души, обращал их от служения греху и сатане к служению живому Богу, от рабства закону к свободе Евангелия и вел их к источнику вечной жизни. Он потрудился больше, чем все остальные апостолы, но, движимый искренним смирением, называл себя «наименьшим из Апостолов» и считал, что «недостоин называться Апостолом, потому что гнал Церковь Божию»; несколько лет спустя он назвал себя «наименьшим из всех святых», а перед самой смертью — «первым из грешников».[431] Смирение Павла возрастало по мере того, как он познавал Божью милость и созревал для Небесного Царства. Он прошел по этому миру как пришелец и странник, практически незамеченный властителями и мудрецами того времени. И все-таки он прожил бесконечно более замечательную, плодотворную и долгую жизнь, нежели великие военачальники и завоеватели, которые из тщеславия пускали на ветер огромные богатства и бесчисленные человеческие жизни с тем лишь, чтобы в конце концов умереть от пьянства в Вавилоне или от разрыва сердца на камнях острова св. Елены! Построенные ими империи уже давно рассыпались в прах, а апостол Павел и по сей день остается одним из величай-

---

[428] См. § 26.

[429] Эвальд (VI. 631) предполагает, что Павел, услышав о Нероновых гонениях, по собственной воле поспешил обратно в Рим свидетельствовать о Христе, что там его схватили, судили и приговорили к смерти в 65 г. по Р. Х. Эвальд полагает, что Павел, выйдя на свободу, побывал в Испании, но на Восток не ходил.

[430] 2 Тим. 4:6-8. Бенгель называет это послание *testamentum Pauli et cycnes cantio.*

[431] 1 Кор. 15:9 (57 г. по Р. Х.); Еф. 3:8 (62 г. по Р. Х.); 1 Тим. 1:15 (вероятно, 63 или 64 г. по Р. Х.).

ших благодетелей рода человеческого, и биение его могучего сердца сильнее, чем когда-либо, ощущается сегодня во всех уголках христианского мира.

ПРИМЕЧАНИЕ
по поводу второго заключения Павла в Риме

Гипотеза о втором римском заключении Павла представляет интерес лишь для историков и критиков и никак не влияет на богословские или этические вопросы — разве что облегчает задачу тем, кто отстаивает подлинность пастырских посланий. Лучшие специалисты все еще расходятся во взглядах на этот предмет. Неандер, Гизелер, Блик, Эвальд, Ланге, Сабатье, Годе, а также Ренан («Апостол Павел» и «Антихрист») и почти все английские биографы и толкователи, такие как Олфорд, Вордсворт, Хаусон, Левин, Фаррар, Плamптре, Эликот, Лайтфут, отстаивают эту гипотезу, тем самым продлевая жизнь Павла еще на несколько лет. С другой стороны, предположение о втором заключении отвергают не только радикальные критики и скептики вроде Баура, Целлера, Шенкеля, Реусса, Хольцмана и всех тех, кто отрицает подлинность пастырских посланий (за исключением Ренана), но и консервативные историки и экзегеты, такие как Ниднер, Тирш, Майер, Визелер, Эбрард, Отто, Бек, Прессенсе. Я подробно рассмотрел эту проблему в своей «Истории апостольской церкви» (*Hist. of the Apost. Church*, § 87, p. 328-347), а также в своих примечаниях к толкованию Послания к римлянам Ланге (pp. 10-12). Я повторю основные доводы в пользу гипотезы о втором заключении и отчасти уточню мнение, которое высказывал прежде.

1. Главным аргументом являются пастырские послания, если они подлинны, — а я считаю их таковыми невзирая на возражения оппонентов начиная с Де Ветте (1826) и Баура (1835) и заканчивая Ренаном (1873) и Хольцманом (1880). Конечно, я не могу полностью исключить возможность того, что эти послания были написаны *до* заключения Павла — например, во время его трехлетнего пребывания в Ефесе (54 —57) или полутора лет жизни в Коринфе (52 —53 г.), — но такое объяснение сталкивается с серьезными сложностями. Путешествия апостола, на которые он ссылается в этих посланиях, не упомянуты в Книге Деяний и, очевидно, были предприняты в более поздний период его жизни.

2. Освобождение Тимофея из итальянской — вероятно, римской — тюрьмы, упомянутое в Послании к евреям (Евр. 13:23), могло быть как-то связано с освобождением Павла, который, возможно, был вдохновителем, если не соавтором этого замечательного послания.

3. Древнейшее послеапостольское свидетельство принадлежит Клименту Римскому, который около 95 г. писал: «Павел... *доходил до границы Запада* (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών) и мученически засвидетельствовал истину перед правителями (μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων). Так он переселился из мира и перешел в место святое, сделавшись величайшим образцом терпения» (1 Послание к коринфянам, гл. 5). Учитывая, что Климент писал из Рима, выражение τέρμα τῆς δύσεως, «край Запада», указывает, скорее всего, на Испанию или Британию; а поскольку Павел *намеревался* принести Евангелие в Испанию, в первую очередь на ум приходит именно эта страна, поддерживавшая постоянные торговые отношения с Римом и давшая миру таких выдающихся писателей и государственных деятелей, как Сенека и Лукан. Страбон (II. 1) называет Геркулесовы столбы πέρατα τῆς οἰκουμένης; а Гай Веллей Патеркул называет Испанию «*extremus nostri orbis terminus*». См. Lightfoot, *St. Clement*, p. 50. Но против такого умозаключения говорит то, что церковное предание ни словом не упоминает о путешествии Павла в Испанию.[432] Еще менее вероятно, что апостол там погиб, хотя именно такой вывод логически следует из слов Климента. Поскольку Климент писал коринфянам, он *мог* назвать границей Запада столицу Римской империи, следуя *их* представлениям. В любом случае, этот отрывок носит риторический характер (речь идет о *семи* заключениях, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας) и ничего не говорит о дальнейшей деятельности Павла на Востоке.[433]

---

[432] Найденную в Испании надпись на латыни, которая сообщает об успехах Нерона в искоренении нового суеверия (Gruter, *Inscript.*, p. 238), теперь принято считать подделкой.

[433] Здесь я должен исправить ошибку, которую допустил вместе с д-ром Визелером (*Hist. of the Ap. Ch.*, p. 342), когда прочитал эту фразу Климента как ὑπὸ τὸ τέρμα и истолковал ее как «перед высшим судом Запада». В Александрийском кодексе стоит слово ἐπὶ (хотя и плохо написанное) — я убедился в этом в 1869 г., изучив этот кодекс в Британском музее в присутствии м-ра Холмса и покойного д-ра Трегеллеса. Этот предлог стоит в конце 17-й строки во второй колонке на листе 159b 4-го тома кодекса. Из-за недостатка места он написан более мелкими буквами, но той же рукой. Такое прочтение подтверждает и недавно найденный манускрипт Вриенния.

4. Неоконченная фраза из фрагментарно сохранившегося канона Муратори (ок. 170 г. по Р.Х.) — «*Sed profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis...*» — возможно, указывает на путешествие Павла в Испанию, о котором умолчал Лука; но это всего лишь предположение, поскольку во фразе недостает глагола. Однако см. Westcott, *The Canon of the N. Test.*, pp. 189, и Append. C., 467, а также Renan, *L'Antechrist*, p. 106 sq.

5. Евсевий (ум. 340) был первым, кто ясно высказал эту мысль: «...апостол, говорят, отбыл на свое служение проповеди и, вторично придя в Рим, завершил жизнь мученичеством» (Церковная история, II. 22; см. также гл. 25). Однако значимость этого утверждения принижают некоторые обстоятельства: во-первых, оно относится к довольно позднему периоду; во-вторых, выражение λόγος ἔχει («говорят») слишком расплывчато — вопреки своему обыкновению, Евсевий не приводит ни одной ссылки на древнейшие источники; в-третьих, автор неверно понимает отрывок 2 Тим. 4:16-17, точно так же связывая его с освобождением из первого заключения (как если бы слова ἀπολογία и αἰχμαλωσία были тождественны); наконец, Евсевий допускает хронологическую ошибку: в своей «Хронике» он датирует первое заключение Павла 58 г., что на три года раньше действительной даты появления апостола в Риме. С другой стороны, пожар в Риме он относит к 66 г (что на два года позже действительной даты), а гонения Нерона и гибель Павла и Петра — к 70 г.

6. Иероним (ум. 419): «Нерон отпустил Павла, чтобы он мог проповедать Евангелие Христово и в западных областях (*in Occidentis quoque partibus*)» («О знаменитых мужах», статья «Павел»). В этих словах звучит эхо Климентова τέρμα τῆς δύσεως. Златоуст (ум. 407), Феодорит и другие отцы церкви утверждают, что Павел ходил в Испанию (Рим. 15:28), но не приводят никаких доказательств.

Все эти свидетельства послеапостольского периода, если рассматривать их в совокупности, позволяют предположить, что в конце весны 63 г. Павел вышел на свободу и перед мученической кончиной увидел еще один краткий расцвет своего миссионерского служения, но не могут превратить это предположение в исторический факт. Единственным дошедшим до нас свидетельством, а равно и лучшим подтверждением того, что это последнее служение имело место, остаются пастырские послания — если мы считаем их подлинными. На мой взгляд, исторические трудности, связанные с этими посланиями, только подтверждают, что их автором был Павел. Зачем предполагаемому фальсификатору выдумывать все эти сложности, если он с легкостью мог встроить свои фантазии в исторические рамки, установленные Деяниями и другими посланиями Павла? Лингвистические и прочие доводы оппонентов вполне опровержимы — кроме того, их перевешивает отчетливо различимый дух Павла, которым проникнуты эти последние произведения его пера.

§ 34. *Иерусалимский собор и согласие между иудейским и языческим христианством*

I. Деяния, глава 15; Послания к галатам, глава 2, и толкования этих отрывков.

II. Помимо уже упоминавшейся (в §20 и §29) литературы общего характера, обратите внимание на специальные исследования, посвященные Апостольскому собору, — их авторы пытаются сгладить крайности позиции, которую занимают Баур (*Paulus*, ch. V) и Овербек (в четвертом издании «Толкования на Книгу Деяний» Де Ветте) относительно противоречий между Деян. 15 и Гал. 2, или между учением Петра и учением Павла, и подтвердить истинность подлинно исторических представлений о единстве в многообразии, свойственном взглядам апостолов.

Lightfoot: *St. Paul and the Three*, (*Com. on Galat.*, London, 1866 [second ed.], pp. 283-355). Самый компетентный критический анализ проблемы на английском языке.

R. A. Lipsius: *Apostelconvent* (Schenkel, *Bible-Lexicon*, London, 1869, pp. 194-207). Ясное и четкое описание восьми очевидных противоречий между Деян. 15 и Гал. 2. Тем не менее автор признает, что в версии Книги Деяний, при помощи которой он дополняет повествование Павла, есть некоторая доля истины. Шенкель (Schenkel, *Christusbild der Apostel*, 1879, p. 38) идет дальше и утверждает, полемизируя с Овербеком, который считает, что рассказ из книги Деяний тенденциозен и отражает римскую или сектантскую точку зрения: «Рассказ Павла, несомненно, заслуживает доверия, но апостол излагает мнение лишь одной стороны — что было неизбежно, учитывая стоявшую перед ним апологетическую задачу, — и обходит молчанием все, что не отвечает этой задаче. Повествование из Книги Деяний основано на устных и письменных преданиях, уже искаженных позднейшими мнениями и предрассудками, и уже потому не заслуживает полного доверия, однако ни в коем случае не может считаться сознательным вымыслом».

Отто Pfleiderer: *Der Paulinismus.* Leipzig, 1873, pp. 278 sqq, 500 sqq. Автор сглаживает противоречия, низводит их до невинных неточностей Книги Деяний и отвергает идею «намеренного вмешательства».

C. Weizsacker (стал преемником д-ра Баура в Тюбингенском университете, но придерживался несколько иных взглядов): *Das Apostelconcil* («Jahrbücher für deutsche Theologie», 1873, pp. 191-246), а также эссе *Paulus und die Gemeinde in Korinth* («Jahrbücher für deutsche Theologie», 1876, pp. 603-653). В последнем сочинении Вейцсакер приходит к выводу (p. 652), что на самом деле противниками Павла в Коринфе и Галатии были не первые апостолы (как полагают Баур, Швеглер и др.), а некие фанатики, которые прикрывались авторитетом Петра и именем Христа и подражали манерам иудейских проповедников.

K. Schmidt: *Der Apostel-Konvent* (Herzog, Plitt, *R. E.* Vol. 1, 1877, pp. 575-584). Консервативный подход.

Theod. Keim: *Der Apostelconvent* (*Aus dem Urchristenthum.* Zürich, 1879, pp. 64-89). См. также рецензию Гильгенфельда («Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie», 1879, pp. 100 sqq.). Одна из последних работ автора книги *Leben Jesu von Nazara.* Кейм идет чуть дальше, чем Вейцсакер, решительно настаивая на том, что апостолы были единодушны как в общественном служении, так и в своих внутренних делах, и говорит об обрезании Тимофея как о факте. Кроме того, Кейм категорически не согласен с мнением Баура, Вейцсакера и Овербека, что автор Книги Деяний воспользовался сведениями из Послания к галатам, исказив их ради всеобщего примирения.

F. W. Farrar: *The Life and Work of Paul* (Lond., 1879), chs. XXII-XXIII (I. 398-454).

Wilibald Grimm: *Der Apostelconvent* («Theol. Studien und Kritiken», Gotha, 1880, pp. 405-432). Критическое исследование, предпринятое в верном направлении. Экзегетическая статья Вейтцеля о Гал. 2:14,21, опубликованная в этом же номере альманаха (pp. 433 sqq.), отчасти затрагивает интересующий нас вопрос.

F. Godet: *Com. on the Ep. to the Romans*, vol. I, 1879, pp. 37-42. Талантливая и глубокая работа.

Karl Wieseler: *Zur Gesch. der N. T.lichen Schrift und des Urchristenthums.* Leipzig, 1880, pp. 1-53, о разделениях в коринфской церкви, а также об их связи с заблуждениями николаитов из Книги Откровение и иудействующих из Послания к галатам. Компетентный, актуальный и консервативный труд.

См. § 22 настоящей книги, с. 147 и далее; мою «Историю апостольской церкви» (*Hist. of the Apostolic Church*, §§ 67-70, pp. 245-260; а также экскурс в моем «Толковании Послания к галатам», посвященный разногласиям между Петром и Павлом (Гал. 2:11-14).

Вопрос о необходимости обрезания, то есть об условиях принятия язычников в христианскую церковь, стоял в апостольские времена очень остро. Из него вытекал более широкий вопрос о необходимости соблюдения Моисеева закона, да и о взаимоотношениях христианства и иудаизма в целом. Ведь обрезание для синагоги было тем же, чем для церкви крещение, — данным свыше знаком, удостоверяющим, что человек заключил с Богом завет со всеми вытекающими из него правами и обязанностями. Обрезание вынуждало человека тщательно соблюдать закон под страхом лишиться полученных обетований.

От решения этого вопроса зависели мир внутри церкви и успех благовестия. Если бы обрезание осталось необходимым условием для вступления в церковь, христианство никогда не вышло бы за пределы еврейского народа и немногочисленных полухристиан, прозелитов врат; отмена же обрезания и провозглашение необходимости и достаточности веры во Христа создали благоприятную почву для обращения язычников и придали христианству кафолический (всемирный) характер. Успехи служения Павла среди язычников вынудили апостолов принять окончательное решение и сделать шаг навстречу свободе, хотя без жарких споров и протестов не обошлось.

Все христиане первого поколения обратились ко Христу от иудаизма или язычества. Едва ли можно было ожидать, что они внезапно избавятся от груза непримиримых религиозных представлений и сразу же станут единым целым. Именно поэтому на протяжении всей апостольской эпохи между христианами из

иудеев и христианами из язычников происходили распри, более или менее заметные в различных сферах церковной жизни, миссионерской деятельности, учения, поклонения и церковного руководства. Во главе одной фракции стоял Петр, апостол обрезанных; во главе другой — Павел, которому было вверено апостольское служение среди необрезанных. Те же самые разногласия, только в другой форме, и по сей день существуют между разными течениями в христианском мире. Католическая церковь унаследовала традиции Петра и иудейского христианства; евангелическая церковь — традиции христиан-язычников и Павла. Члены этих церквей, каждый в отдельности, также тяготеют к одной из этих исторических традиций. В любой конфессии или секте, в которой есть жизнь и движение, всегда существуют по меньшей мере два внутренних течения — их могут называть новой школой и старой школой, «высокой» церковью и «низкой» церковью или как-нибудь иначе. Аналогичным образом, демократическое правительство невозможно без нескольких политических партий. Только стоячая вода никогда не утекает и не выходит из берегов, и только мертвое тело никогда не шевелится.

Взаимоотношения двух основополагающих форм апостольского христианства выражаются в противоборстве власти и свободы, закона и Евангелия, консерватизма и прогрессивности, объективности и субъективизма. Эти противоположные элементы не всегда взаимно исключают друг друга. Они могут друг друга дополнять, а в идеале должны сосуществовать и взаимодействовать. Однако в реальной жизни противоположности зачастую принимают крайние формы и тогда, конечно, вступают в непримиримый конфликт. Чисто иудейское христианство превращается в евионитскую ересь, чисто языческое христианство — в гностицизм. И эти ереси вовсе не были исключительной особенностью апостольской и послеапостольской эпохи; постоянно видоизменяясь, псевдо-Петровы и псевдо-Павловы заблуждения в той или иной степени пронизывают всю историю церкви.

Поначалу обращенные иудеи крепко держались за священные предания своих отцов, и это совершенно естественно. Они не могли поверить, что возвещенная Самим Богом религия Ветхого Завета упразднена. Да, они признавали Иисуса Спасителем как иудеев, так и язычников, но при этом считали иудаизм необходимым преддверием христианства, а обрезание и соблюдение всего Моисеева закона — единственным условием участия в спасении, дарованном Мессией. Поскольку иудаизм не привлекал, а, скорее, отталкивал язычников, такое отношение сильно помешало бы обращению огромного языческого мира.[434] Первое время иудейские предрассудки мешали и самим апостолам — до тех пор, пока перед обращением Корнилия Бог не образумил Петра, послав ему особое видение.[435]

---

[434] «Обрезание, — говорит Ренан («Апостол Павел», гл. III), — было для взрослых операцией мучительной, небезопасной и в высшей степени неприятной. Это была одна из причин, не позволявших евреям жить общей жизнью с другими народами и делавших их замкнутой кастой. В банях и гимназиях, которые играли видную роль в жизни древних городов, обрезание подвергало еврея всевозможным неприятностям. Греки и римляне, заметив обрезанного, осыпали его насмешками, к которым евреи были очень чувствительны и за которые мстили жестоко. Многие, чтобы избежать насмешек, выдавали себя за греков, пытаясь скрыть след обрезания при помощи хирургической операции, подробно описанной Цельсом. Что касается новообращенных, согласившихся подвергнуться этому обряду посвящения, им оставалось одно: прятаться, чтобы не отдать себя на посмеяние. Человек из общества ни за что не согласился бы поставить себя в такое унизительное положение; этим объясняется тот факт, что иудеи гораздо чаще обращали в свою веру женщин, нежели мужчин, — так как женщинам не приходилось с первого же дня подвергаться неприятным и обидным испытаниям. Много евреек выходило замуж за язычников; не было примера, чтобы еврей женился на язычнице».

Но даже после крещения необрезанного сотника, за которое Петру пришлось оправдываться перед иерусалимской церковью, старая закваска продолжала бродить в тех христианах-евреях, которые ранее принадлежали к строгой и претендовавшей на исключительное обладание истиной секте фарисеев.[436] Они пришли из Иудеи в Антиохию и стали учить тех, кого обратили ученики Павла и Варнавы: «Если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись». При этом они, несомненно, ссылались на Пятикнижие, на древние иудейские предания, на факт обрезания Христа, на обычаи апостолов-евреев и смутили умы многих людей. Это были те самые бывшие фарисеи, которых Павел, в пылу спора, называет «скрытно приходившими лжебратиями», шпионами, вкравшимися в христианское братство, и врагами христианской свободы.[437] Апостол четко отделяет этих людей не только от апостолов, но и от огромного большинства иудейских братьев, которые искренне радовались его обращению и славили за него Бога.[438] Иудействующие представляли собой совсем небольшую, но очень деятельную и энергичную фракцию, вечно строившую какие-то козни. Они были готовы обойти море и землю, чтобы обратить хотя бы одного человека. Они были крещены водой, но не Святым Духом. Они называли себя христианами, а по сути это были жестокосердые иудеи, добросовестные, педантичные, безынициативные формалисты, приверженцы неукоснительного соблюдения обрядов и традиций. Плотское обрезание они ценили выше, чем обрезание сердца, и считали его непременным условием спасения.[439] Такие люди, конечно же, не могли понять и оценить Павла, они ненавидели его как опасного радикала и бунтовщика. Их религиозные предрассудки усугублялись завистью и подозрительностью. Их тревожило быстрое распространение Евангелия среди нечистых язычников, грозившее разрушить чистоту церкви. Они не могли не видеть, что центр влияния стремительно перемещается из Иерусалима в Антиохию, от евреев к язычникам, но вместо того, чтобы смириться с волей Провидения, они решили во имя порядка и ортодоксии воспротивиться ей и оставить руководство миссионерской деятельностью и разработку условий вступления в церковь за собой, за Иерусалимом, святым центром христианского мира, в котором по возвращении будет жить Мессия.

Всякому, кто изучал Мф. 23 и имеет представление об истории церкви и человеческой природе, прекрасно знаком этот тип сверхблагочестивых, сверх-

---

[435] Деян. 10 — 11.

[436] Деян. 15:1,5: τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν φαρισαίων πεπιστευκότες.

[437] Гал. 2:4: παρεἰσακτοι (ср. παρεισάξουσιν во 2 Пет. 2:1) ψευδάδελφοι οἵτινες παρεισῆλθον (вошедшие через черный ход, вкравшиеся, проскользнувшие; ср. Иуд. 4, παρεισέδυσαν) κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν. Посланцев этих фарисействующих евреев Павел саркастически называет «высшими Апостолами», ὑπερλίαν ἀπόστολοι, 2 Кор. 11:5; 12:11. Эти люди были не настоящими апостолами (вопреки мнению Баура и его последователей, которое явно противоречит контексту послания), а «лжеапостолами, лукавыми делателями, принимающими вид Апостолов Христовых», 2 Кор. 11:13. Чудовищное заблуждение Баура было полностью опровергнуто в трудах Вейцсакера (о Павле и христианском собрании в Коринфе, указ. соч., с. 640), Кейма, Клёппера, Визелера и Гримма (указ. соч., с. 432). См. также Godet, *Com. on the Ep. to Romans*, vol. I, pp. 49 sq.

[438] Гал. 1:22-24.

[439] О том, до каких нелепостей доходили иудейские раввины — приверженцы строгой школы Шаммая в своем отношении к обрезанию, можно судить по изречениям, которые цитирует Фаррар (I. 404): «Значение обрезания столь велико, что, не будь его, Святой, да будет Он благословен, не стал бы творить этот мир; ибо сказано (Иер. 33:25): "Если бы не Мой завет [обрезание], Я не стал бы творить день и ночь и уставы неба и земли"». «Авраама не называли "совершенным", пока он не обрезался».

ортодоксальных фанатиков, которые по-прежнему не перевелись и никогда не переведутся на свете. И все-таки они приносят некоторую пользу, невольно помогая делу евангельской свободы.

На двадцатом году существования церкви деятельность иудействующих фанатиков и зилотов едва не привела к расколу, который мог бы серьезно замедлить рост и поставить под угрозу окончательный успех христианства.

Собор в Иерусалиме

Чтобы предотвратить катастрофу и положить конец бесконечным раздорам, иерусалимская и антиохийская церкви решили провести в Иерусалиме закрытое и открытое совещание. Павел и Варнава прибыли на собор по поручению антиохийской церкви, чтобы представлять интересы обращенных язычников. Однако Павел, осознававший всю тяжесть кризиса, следовал еще и внутреннему, более высокому побуждению.[440] Он взял с собой Тита, грека по рождению, в качестве живого примера того, что Дух Божий может совершить без обрезания. Собор состоялся в 50 или 51 г. по Р. Х. (через четырнадцать лет после обращения Павла). Это был первый и в некоторых отношениях уникальный собор или синод в истории христианства, во многом непохожий на соборы позднейших времен. Рассказ о нем находится в середине Книги Деяний, являясь как бы связующим звеном между двумя ветвями апостольской церкви и двумя эпохами ее миссионерской деятельности.

Цель, стоявшая перед Иерусалимским собором, была двоякой: во-первых, разрешить личные конфликты между апостолами из евреев и апостолами из язычников и выделить им отдельные территории для благовестия; во-вторых, разрешить проблему обрезания и разобраться во взаимоотношениях евреев и язычников внутри церкви. По первому вопросу (как нам сообщает Павел) было достигнуто полное и окончательное согласие; решение по второму вопросу было паллиативным и временным. Открытому собору, в котором принимала участие вся церковь, неизбежно предшествовали закрытые совещания апостолов.[441]

1. Апостольское признание. Каких бы взглядов ни придерживались прежде столпы еврейской церкви — Иаков, Петр и Иоанн,[442] — сама логика событий, в

---

[440] Павел пишет о личных мотивах, Лука — об объективных причинах. В важных предприятиях оба фактора обычно сочетаются, но Баур и Липсиус усматривают в этом непримиримое противоречие!

[441] Лука рассказывает о первом и лишь мельком упоминает о последних (ср. стихи Деян. 15:5 и Деян. 15:6); Павел рассказывает о закрытых совещаниях и вскользь упоминает об открытых (Гал. 2:2): «...предложил (ἀνεθέμην) *там* [на Иерусалимском соборе], и *особо* [то есть отдельно] знаменитейшим [то есть столпам-апостолам для обрезанных, Иакову, Кифе и Иоанну, см. Гал. 2:9], благовествование, проповедуемое мною язычникам». Д-р Баур, который отрицает факт открытых заседаний, неправильно переводит фразу κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, «*und zwar wandte ich mich speciell* (специально) *an die vorzugsweise Geltenden*», отождествляя τοῖς δοκοῦσιν с ранее упоминавшимися αὐτοῖς (*Paul*, ch. V, p. 117). Но эту мысль было бы проще выразить с помощью конструкции τοῖς δοκοῦσιν ἐν αὐτοῖς, а κατ᾽ ἰδίαν, как замечает в ответ на доводы Баура Гримм, специалист по новозаветной лексикографии (указ. соч., с. 412), означает никак не «специально», но *privatim*, *seorsum*, «отдельно», «наедине» (см. Мк. 4:34; κατ᾽ ἰδίαν εἰπεῖν, Диод. I. 21).

[442] Порядок, в котором их называет Павел, имеет значение: первым Иакова, как епископа Иерусалимского и самого консервативного, а последним Иоанна, как самого либерального из апостолов-евреев. В слова οἱ δοκοῦντες и οἱ στῦλοι он не вкладывает никакой иронии — во всяком случае, не в отношении апостолов, которые были столпами не только по положению и репутации, но и по сути. Если в Гал. 2:6, ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει, и есть какая-то ирония, то исключительно в адрес иудействующих,

которой они увидели руку Провидения, оказалась для них достаточной причиной считать сверхъестественный успех трудов Павла и Варнавы доказательством того, что эти двое призваны свыше на апостольское служение среди язычников. Иерусалимские апостолы благосклонно отнеслись к их благовестию и ничего к нему не добавили. Напротив, увидев, что Бог, давший Петру благодать и силу для обращения обрезанных, наделил и Павла благодатью и силой для обращения необрезанных, апостолы протянули Павлу и Варнаве руку общения, условившись поделить огромную территорию между собой, насколько это возможно, и попросив Павла проявить братскую любовь и скрепить возникший союз, помогая нищим, гонимым и голодающим братьям в Иудее. Ранее Павел уже с радостью оказывал такую помощь, и впоследствии он точно так же радостно и неизменно исполнял свое обещание, собирая пожертвования в своих греческих собраниях и лично доставляя собранные деньги в Иерусалим.[443] Таково ясное свидетельство самого Павла о братском взаимопонимании среди апостолов. Составленное собором послание официально подтверждает этот факт, именуя «возлюбленных» Варнаву[444] и Павла «человеками, предавшими души свои за имя Господа нашего Иисуса Христа». Это двойное свидетельство единства апостольской церкви говорит о тщетности современных попыток найти непримиримые разногласия между Павлом и Петром.[445]

2. На открытом собрании, во время обсуждения вопроса об обрезании и статусе христиан из язычников, на глазах у самих призванных свыше апостолов разгорелись нешуточные страсти.[446] Обе стороны были твердо уверены в своей правоте, приводили убедительные аргументы, отвечали упреками на упреки, делали несправедливые выводы, угрожали гибельными последствиями. Однако на этом соборе, как и в любом месте, где ученики Христовы собираются во имя Его, присутствовал Святой Дух. Он помог бессилию человеческого естества, которое проявляется на всяком церковном собрании.

Фарисействующие законники, несомненно, настаивали на том, чтобы обрезать Тита, надеясь таким образом создать прецедент, но Павел твердо воспротивился подобному решению, и оно не было принято.[447] Даже крохотная уступка в

которые превозносили апостолов-евреев и пренебрежительно отзывались о Павле. Такого мнения придерживается даже Кейм: «*Endlich mag man aufhören, von ironischer Bitterkeit des Paulus gegenüber den Geltenden zu reden: denn wer gleich nachher den Bundesschluss mit den "Säulen" feierlich befriedigt registrirt, der hat seine Abweisung der menschlichen Autoritäten in v. 6 nicht dem Andenken der Apostel gewidmet, sondern dem notorischen Uebermuth der judenchristlichen Parteigänger in Galatien*» (указ. соч., с. 74).

[443] Гал. 2:7-10; ср. Деян. 11:30; 24:17; 1 Кор. 16:1-3; 2 Кор. 8 — 9; Рим. 15:25-27.

[444] Варнава как более опытный верующий по-прежнему пользовался большим уважением в еврейской церкви, поэтому его имя стоит первым. Будь этот текст позднейшей подделкой, первым стояло бы имя Павла.

[445] Полемизируя с тюбингенскими критиками, д-р Пламптре замечает (по поводу Деян. 15:7): «Теория, которая считает Петра, Иакова и Иоанна вождями иудействующих противников Павла, вероятно, представляет собой самое безосновательное и фантастическое из всех учений о развитии христианской церкви. Тот факт, что фракция иудействующих бесстыдно пользовалась именами этих апостолов как при их жизни, так и после их смерти (например, в "Беседах" и "Встречах" Псевдо-Климента), не может перечеркнуть очевидного свидетельства их собственных слов и поступков».

[446] Об этом совершенно недвусмысленно свидетельствуют негодующие высказывания Павла в адрес иудействующих и фраза в Деян. 15:7: πολλῆς συζητήσεως γενομένης, ср. Деян.15:2: γενομένης στάσεως (дух раскола, мятеж, Лк. 23:19; Мк. 15:7) καί ζητήσεως οὐκ ὀλίγης. Столь сильные выражения говорят о том, что Лука вовсе не оправдывал разногласия в апостольской церкви.

этом вопросе оказалась бы гибельной для христианской свободы — она повлекла бы за собой невыполнимое требование обрезать всех обращенных язычников.

Но как же Павел мог, оставаясь последовательным, по прошествии какого-то времени обрезать Тимофея?[448] Ответ заключается в том, что он обрезал Тимофея как еврея, а не как язычника, и сделал это добровольно, из соображений целесообразности, чтобы Тимофей мог принести больше пользы, трудясь среди евреев, которые считали его, сына еврейки, единоплеменником, но не позволили бы ему учить в синагоге без внешнего символа принадлежности к заветному народу. В случае же с Титом, чистокровным греком, обрезание хотели сделать из принципа, считая этот обряд условием оправдания и спасения. Павел был непоколебим, сопротивляясь требованиям *лже*братьев, но всегда был готов снизойти к нуждам *немощных* братьев и стать для иудеев как иудей, а для язычников — как язычник, чтобы спасти и тех, и других.[449] Пользуясь истинно христианской свободой, он нимало не заботился об обрезании как о простом обряде и внешнем признаке, уделяя большее внимание необходимости соблюдать заповеди Божьи и быть новым творением во Христе.[450]

Петр, как общепризнанный вожак апостолов-евреев, хотя и живший к тому времени за пределами Иерусалима, взял на себя главную роль в дебатах и произнес замечательную речь, которая была вполне в духе как его прежних переживаний и действий в доме Корнилия, так и его одобрительного отношения к учению Павла в будущем.[451] Он не был логиком или ученым раввином, но обладал здравым смыслом и превосходным чувством меры, а потому быстро понял, как следует действовать дальше. Он говорил, опираясь не на официальное превосходство и первенство,[452] но на личный и нравственный авторитет. Он возражал против того, чтобы возлагать на плечи учеников-язычников неподъемную ношу обрядов

[447] Гал. 2:3-5. См. примечание ниже.

[448] Деян. 16:3. Молчание Луки по поводу нежелания Павла обрезать Тита тюбингенские критики истолковали как сознательное сокрытие этого факта, а упоминание об обрезании Тимофея — как вымышленную историю, имеющую своей целью оправдать кафолическое, соборное объединение учения Петра с учением Павла. Каким же хитрым и расчетливым был, должно быть, анонимный автор Книги Деяний! Но, в таком случае, как же ему не хватило прозорливости, чтобы замести следы своих литературных фальсификаций или придать им более достоверный вид, согласовав их с подробностями из Послания к галатам и упомянув о полном взаимопонимании между апостолами? Книга Деяний излагает историю апостольской церкви с той же степенью достоверности, как Евангелия — жизнеописание Христа.

[449] См. Рим. 14 и Рим. 15.; 1 Кор. 9:19-23; Деян. 21:23-26.

[450] Гал. 5:6; 6:15; 1 Кор. 7:19. По поводу последнего отрывка д-р Пламптре очень точно подметил: «Зачастую люди, которые считают какую-то церемонию неважной, превозносят само равнодушное отношение к ней как необходимую добродетель. Апостол предусмотрительно исключает такую возможность, указывая на неважность как обрезания, так и необрезания (Рим. 2:25; Гал. 5:6; 6:15). Сам апостол Павел, обрезав Тимофея и отказавшись обрезать Тита, одновременно продемонстрировал практическое применение изложенной здесь истины и строгое соблюдение принципов, которые сам проповедовал. Отказавшись обрезать Тимофея, он высказался бы в пользу необрезания. Обрезав Тита, он высказался бы в пользу обрезания».

[451] Деян. 15:7-11; ср. Деян. 10:28-48; 1 Пет. 1:12; 5:12; 2 Пет. 3:15-16. В этих словах чувствуется характерный стиль Петра — например, слово ὁ καρδιογνώστης, «сердцеведец» (Деян. 15:8; ср. Деян. 1:24). Такие мелкие совпадения подтверждают, что Книга Деяний заслуживает всяческого доверия.

[452] Как папы, которые не посещают соборы в Иерусалиме и других городах, но ожидают, что все доктринальные разногласия будут представлены им для окончательного и непогрешимого разрешения.

закона, и так же ясно, как Павел, провозгласил основополагающий принцип: «Как евреи, так и язычники спасаются одной только благодатью Господа Иисуса Христа».[453]

После того как прозвучала эта смелая речь и в собрании воцарилась глубокая тишина, Варнава и Павел в качестве практического примера рассказали о тех поразительных чудесах, которые Бог совершил через них среди язычников.

Последним и решающим было выступление Иакова, брата Господня, который, будучи руководителем местного собрания евреев-христиан и епископом Иерусалимским, по-видимому, председательствовал на соборе. Он представлял, так сказать, крайне правое крыло еврейской церкви, чьи взгляды были близки к взглядам иудействующих. Вне всякого сомнения, фарисеи, которые стали причиной этого спора, обратились именно благодаря его влиянию. В очень характерной для него речи Иаков с одобрением отозвался о пояснениях Симона — он предпочел назвать Петра его еврейским именем — относительно обращения язычников, признав их соответствие древним пророчествам и божественному промыслу; тем не менее Иаков предложил компромиссное решение: учеников-язычников не следует принуждать к обрезанию, но их нужно призвать воздержаться от некоторых обычаев, особенно оскорбительных для благочестивых евреев, — от употребления в пищу идоложертвенного, мяса задушенных животных и крови, а также от любой плотской нечистоты. Что же до христиан-евреев, они знают о своих обязанностях из закона и не должны оставлять своих освященных временем обычаев.

Предложение Иакова существенно отличалось от предложения Петра и подразумевало не только свободу, но и ее ограничение, однако главный вопрос, стоявший на повестке дня, все же решился в пользу спасения без обрезания. Дух и стиль этого предложения всецело согласуются с духом и стилем Послания Иакова, которое изображает Евангелие как закон, пусть даже «совершенный закон свободы», а также с последующими поступками Иакова, который посоветовал Павлу принять обет назорейства и тем самым развеять предубеждения множества уверовавших евреев, а также с еврейско-христианским преданием, которое представляет Иакова образцом святого аскета, одинаково почитаемого благочестивыми иудеями и христианами, «защитником народа» и заступником Израиля, непрестанно молящимся в храме об обращении израильтян и избавлении их от неминуемой погибели.[454] Своим духом он походил, скорее, не на Иисуса (в Которого не верил до самого Его воскресения), а на древнего пророка или на Иоанна Крестителя, но именно потому пользовался огромным авторитетом у христиан-евреев и мог примирить большинство из них с прогрессивным духом Павла.

Предложенный Иаковом компромисс был одобрен и оформлен в виде короткого братского письма, адресованного языческим церквям. Это самый древний документ апостольской эпохи, в нем отчетливо просматривается стиль Иакова:[455]

---

[453] Деян. 15:11: διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι, καθ' ὃτ τρόπον κἀκεῖνοι (язычники). См. Рим. 10:12-13.

[454] См. Деян. 15:13-21; 21:18-25; Иак. 1:25; 2:12, а также повествование Егезиппа, процитированное в §27.

[455] Языческое приветствие χαίρειν (Деян. 15:23) еще раз встречается в Иак. 1:1, но больше нигде в Новом Завете, за исключением письма Клавдия Лисия (Деян. 23:26); обычным христианским приветствием было χάρις καὶ εἰρήνη. Это еще одно из тех случайных совпадений и подтверждений, которые невозможно подделать.

«Апостолы и пресвитеры и братия[456] находящимся в Антиохии, Сирии и Киликии братиям из язычников: радоваться. Поелику мы услышали, что некоторые, вышедшие от нас, смутили вас *своими* речами и поколебали ваши души, говоря, *что должно* обрезываться и соблюдать закон, чего мы им не поручали; то мы, собравшись, единодушно рассудили, избрав мужей, послать *их* к вам с возлюбленными нашими Варнавою и Павлом, человеками, предавшими души свои за имя Господа нашего Иисуса Христа. Итак мы послали Иуду и Силу, которые изъяснят *вам* то же и словесно. Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленины и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите. Соблюдая сие, хорошо сделаете. Будьте здравы».[457]

Это постановление доставили по адресу четыре специально выбранных посланника (двое из них, Варнава и Павел, представляли Антиохию, а двое других, Иуда Варсава и Сила, — Иерусалим), после чего оно было оглашено в затронутых распрями сирийских и киликийских собраниях.[458] Наложенные ограничения оставались в силе еще по меньшей мере восемь лет — Иаков упомянул о них в 58 г., когда Павел в последний раз пришел в Иерусалим.[459] Можно не сомневаться, что почти все христиане-евреи соблюдали их до самого крушения идолопоклонства;[460] Восточная церковь даже до сего дня воздерживается от крови и удавленины; Западная церковь никогда не считала эту часть соборного постановления обязательной или же вскоре после собора отказалась от некоторых ограничений.

Так благодаря сдержанности апостолов и взаимным уступкам в духе мира и братской любви был положен конец жарким спорам и церковь благополучно избежала раскола.

Анализ соборного постановления

Соборное постановление было компромиссом — оно содержало как послабления, так и запреты.

1) Постановление освободило учеников из язычников от необходимости делать обрезание и выполнять требования церемониального закона. Главная причина разногласий исчезла, и в этом смысле постановление было либеральным и прогрессивным. Оно раз и навсегда решило *принципиальный* вопрос. Павел победил. Начиная с этого момента учение иудействующих о необходимости обреза-

---

[456] В соответствии с древнейшими рукописями, οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοί можно перевести как «Апостолы и пресвитеры, братия», ср. стих Деян. 23:22. Слово ἀδελφοί, «братия», в некоторых манускриптах отсутствует — возможно, из-за возникшего впоследствии обычая не упоминать рядовых прихожан в соборных определениях.

[457] Деян. 15:23-29.

[458] Деян. 16:4.

[459] Деян. 21:15. См. также Отк. 2:14,20. Почему же Павел никогда не ссылался на постановление собора? Возможно, он полагал, что его читатели знакомы с этим документом, или, что более вероятно, ему не совсем нравились наложенные собором ограничения, поскольку в Антиохии фанатичные и нетерпимые люди обратили их против него и Петра (Гал. 2:12). Вейцсакер и Гримм (указ. соч., с. 423) признают, что такой компромисс имел место, но датируют его более поздним периодом (Деян. 21:25), видя в нем предложение Иакова относительно *modus vivendi* с обращенными язычниками, и тем самым обвиняют автора Деяний в анахронизме. Однако собор должен был прийти к какому-то решению, воплотить это решение в постановлении и довести его до сведения охваченных волнениями церквей.

[460] В середине II века Иустин Мученик считал εἰδωλόθυτα столь же предосудительным, как и поклонение идолам («Диалог с Трифоном-иудеем», 35).

ния для спасения стало ересью, ложным евангелием, извращением истинного Евангелия — и Павел осудил его в своем Послании к галатам.

2) В плане *практических* вопросов и касательно относительного безразличия к христианам из язычников, постановление носило запретительный и консервативный характер. С этой точки зрения и по меркам апостольской эпохи постановление собора было мудрым и необходимым — в особенности на Востоке, где евреи составляли большинство членов церкви, — но оно не предназначалось для повсеместного и вечного применения. Мы уже говорили, что в Западных церквях многие ограничения постепенно были отменены — об этом свидетельствует Августин. Соборное постановление наложило на христиан-язычников обязанность воздерживаться от мяса, принесенного в жертву идолам, от крови и от удавленины (птиц и животных, пойманных в силки) — последние два пункта, по сути, тождественны. В основании всех трех запретов лежало стойкое отвращение евреев к идолам и всему с ними связанному, а также указания Книги Левит.[461] Без этих ограничений церкви в Иудее никогда не одобрили бы соглашение. Однако следовать этим запретам в смешанных или чисто языческих собраниях было почти невозможно — христианам-язычникам пришлось бы разорвать отношения с необращенными родственниками и друзьями и завести отдельные скотобойни, подобно евреям, которые боялись осквернить общением с идолопоклонниками и никогда не покупали мясо на общественных рынках. Павел в этом вопросе придерживался более либеральных взглядов, в чем-то, несомненно, не соглашаясь с Иаковом, и полагал, что употребление в пищу идоложертвенного мяса само по себе не имеет значения, поскольку идолы — ничто; но и он заповедует христианам не есть такое мясо ради людей с чувствительной и немощной совестью и устанавливает золотое правило: «Все мне позволительно, но не все полезно. Все мне позволительно, но не все назидает. Никто не ищи своего, но каждый *пользы* другого».[462]

Современному читателю покажется странным, что в одном ряду с этими церемониальными запретами стоит чисто нравственный запрет, касающийся блуда.[463] Но мы не должны забывать, что нравственные принципы язычников в отношении сексуальных связей были крайне неопределенными. Сексуальные отношения считались таким же нейтральным вопросом, как еда и питье, — грехом они становились только в случае прелюбодеяния, когда нарушались права мужа. Ни один языческий моралист — будь то Сократ, или Платон, или Цицерон — не осуждал блуд безоговорочно. Блуд был частью культа Афродиты в Коринфе и Пафосе — проституцией в честь этой богини занимался особый штат жриц! Идолослужение, духовный блуд, неотделимо от осквернения тела. В случае Соломо-

---

[461] Исх. 34:15; Лев. 17:7-14; Вт. 12:23-31. Причина запрета на употребление крови заключалась в том, что «*душа* [то есть жизнь] тела в крови», а выливание крови на землю «душу *очищает*» (Лев. 17:11). Запрет на употребление крови в пищу восходит своими корнями еще к временам Ноя (Быт. 9:4) — похоже, он входил в число семи так называемых «Ноевых заповедей», которые должны были соблюдать прозелиты врат, хотя Талмуд нигде отчетливо их не формулирует. Мусульмане тоже гнушаются пищи с кровью. Но греки и римляне считали кровь лакомством. То, что в список запрещенных видов пищи не была включена свинина, можно считать проявлением крайнего либерализма со стороны евреев. Бентли предположил, что в Деян. 15:20 вместо πορνεία следует читать πορκεία (от слова πόρκος, *porcus*), — но без малейшего на то основания.

[462] 1 Кор. 8:7-13; 10:23-33; Рим. 14:2,21; 1 Тим. 4:4.

[463] Слово πορνεία следует рассматривать в его обычном смысле — оно обозначает не только браки, запрещенные для иудеев (Исх. 34; Лев. 18), хотя, возможно, подразумевает и их.

на многобожие и многоженство шли рука об руку. Потому автор Апокалипсиса точно так же ставит в один ряд употребление в пищу идоложертвенного и прелюбодеяние и одинаково их осуждает.[464] Павлу пришлось бороться с этой распущенностью в коринфском собрании, и он осуждает любую плотскую нечистоту, считая ее разрушением и осквернением храма Божьего.[465]

В этом абсолютном запрете на сексуальную нечистоту мы видим свидетельство возрождающего и освящающего влияния христианства. Даже аскетические излишества послеапостольских авторов, называвших повторный брак «благопристойным прелюбодеянием» (εὐπρεπὴς μοιχεία) и считавших безбрачие лучшим и более возвышенным состоянием, нежели честный брак, заслуживают нашего уважения как здоровая и неизбежная реакция на крайности языческого распутства.

Итак, в том, что касается христиан из язычников, вопрос был решен.

Статус христиан-евреев не оспаривался, поэтому соборное постановление о них умалчивает. Предполагалось, что они и далее будут соблюдать традиции и обычаи своих предков, насколько это согласуется с верностью Христу. Они не нуждались в наставлениях по поводу своих обязанностей, «ибо, — как сказал Иаков в своем обращении к собору, — *закон* Моисеев от древних родов по всем городам имеет проповедующих его и читается в синагогах каждую субботу».[466] А восемь лет спустя Иаков и его пресвитеры сообщили Павлу, что даже он, будучи евреем, должен соблюдать церемониальный закон и что освобождение от этих требований дано только язычникам.[467]

Но именно в этом пункте соборное постановление оказалось несовершенным. Оно было достаточно радикальным, чтобы справиться с временным кризисом — пойти на большие уступки еврейская церковь не была готова, — но не настолько

---

[464] Отк. 2:14,20.

[465] 1 Кор. 6:13-20; ср. 1 Кор. 5:9; 1 Фес. 4:4-5; Еф. 5:3, 5; Кол. 3:5. Как непохожи эти строки Павла на реплику Микиона в комедии Теренция:

Non est flagitium, mihi crede, adulescentulum
Scortari, neque potare.

{«Скандала нет, поверь ты мне, для юноши / Гулять, кутить и двери хоть выламывать»} На что Демеа (его более добродетельный *женатый* брат) отвечает:

Pro Juppiter, tu homo adigis me ad insaniam.
Non est flagitium facere hæc adulescentulum?

{«Нет, ты меня доводишь до безумия! / Скандала нет в таких делах для малого?} — «Братья», I. 2. 21-22, 31-32 {*Перев. А. В. Артюшкова*}.

[466] Деян. 15:21; ср. Деян. 13:15; 2 Кор. 3:14-15.

[467] Деян. 21:20-25. Ириней тоже понимал соборное постановление таким образом: «*Hi qui circa Jacobum apostoli gentibus quidem libere agere permittebant; ipsi vero... perseverabant in pristinis observationibus... religiose agebant circa dispositionem legis quæ est secundum Mosem*» («Против ересей», III. 12:15). {«И бывшие с Иаковом апостолы дозволили язычникам действовать свободно... Сами же... держались прежних обычаев... благоговейно поступали в отношении к распоряжению закона Моисеева».} Пфлайдерер (указ. соч., 284) придерживается такого же мнения по этому вопросу, которому часто не придают значения, хотя он и крайне важен для надлежащего понимания последующих событий. Пфлайдерер пишет: «*Die Judenchristen betreffend, wurde dabei stillschweigend als selbstverständliche Voraussetzung angenommen, das bei diesen Alles beim Alten bleibe, dass also aus der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen keinerlei Consequenzen für die Abrogation des Gesetzes unter den Judenchristen zu ziehen seien; auf dieser Voraussetzung beruhte die Beschränkung der älteren Apostel auf die Wirksamkeit bei den Juden (da eine Ueberschreitung dieser Schranke ohne Verletzung des Gesetzes nicht möglich war); auf dieser Voraussetzung beruhte die Sendung der Leute von Jacobus aus Jerusalem nach Antiochia und beruhte der Einfluss derselben auf Petrus, dessen vorhergegangenes freieres Verhalten dadurch als eine Ausnahme von der Regel gekennzeichnet wird*».

радикальным, чтобы соответствовать разумным требованиям христианского единства и христианской свободы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Апостольский собор в Иерусалиме. Это событие было одним из главных предметов спора в современной исторической критике. Дебаты по поводу обрезания с новой силой вспыхнули в немецкой, французской, голландской и английской литературе, в результате чего мы стали лучше разбираться в том, что разделяло и объединяло апостольскую церковь.

У нас есть два описания собора — одно приводит Павел в Гал. 2, другое дает его верный товарищ Лука в Деян. 15. Теперь уже практически общепризнано, что оба описания относятся к одному и тому же событию и их следует объединить, чтобы увидеть картину целиком. Послание к галатам представляет собой подлинный ключ к пониманию ситуации, Архимедов ποῦ στῶ.

Описания Павла и Луки содержат одинаковые сведения о спорящих сторонах (Иерусалим и Антиохия) и их вождях, о предмете разногласий, о серьезности конфликта и мирном завершении дебатов.

Однако в других отношениях описания значительно различаются и дополняют друг друга. Через несколько лет после собора (ок. 56), отстаивая свой независимый апостольский авторитет в полемике с галатийскими противниками-иудействующими, Павел подчеркивал тот факт, что между ним и другими апостолами существует взаимопонимание и что другие апостолы признали его авторитет. Кроме того, в его описании есть явные намеки на *публичные* собрания, без которых невозможно было обойтись, потому что речь шла о разногласиях между церквями, и достигнутому представителями обеих сторон соглашению должны были подчиниться все христиане, даже если им пренебрегла бы еретическая фракция. Лука же писал через тринадцать лет после этих событий (ок. 63) и стремился составить объективную историю ранней церкви. Он воспроизводит (вероятно, на основании иерусалимских и антиохийских записей, но, очевидно, не пользуясь описанием Павла) официальную хронологию публичных заседаний, лишь мимоходом коснувшись дебатов, которые им предшествовали. Тем не менее Лука не только не отрицает, что закрытые совещания имели место, но и упоминает о них. *Прежде* чем перейти к описанию публичных заседаний (Деян. 15:6), он сообщает, что Павел и Варнава «были приняты церковью, Апостолами и пресвитерами, и возвестили *все*, что Бог сотворил с ними» (Деян. 15:4). На любых ассамблеях, будь то церковных или политических, самые важные вопросы разрабатываются и готовятся закрытыми комитетами, а уже затем выносятся на публичное обсуждение и голосование; в случае Иерусалимского собора не было никаких причин отступать от этого правила. Следовательно, несовпадения двух описаний, которые мы пытаемся здесь примирить друг с другом, можно отчасти объяснить тем, что их авторы ставили перед собой разные задачи.

Чрезмерно строгие критики тюбингенской школы (Баур, Швеглер, Целлер, Гильгенфельд, Фолькмар, Хольстен, Овербек, Липсиус, Хаусрат и Виттихен), движимые преувеличенным или ложным уважением к Павлу, в нескольких своих выступлениях слишком напирали на эти различия, используя скупые полемические намеки Павла как рычаг, чтобы подорвать доверие к Книге Деяний. Но недавно в спор включились более консервативные критики, в том числе и из Тюбингена (как было указано в списке литературы), которые стремятся примирить оба описания и доказать, что между сторонниками Петра и сторонниками Павла существовало принципиальное согласие.

2. Обрезание Тита. Как и большинство толкователей, мы считаем, что Тит *не* был обрезан. Таков очевидный смысл этого трудного и спорного отрывка (Гал. 2:3-5) — как бы мы ни понимали частицу δέ в стихе Гал.2:4, в пояснительном (*petre*, «же») или противительном (*autem*, *sed*, «но») значении. В первом случае в этом предложении нет ничего необычного, во втором же случае оно оборвано на полуслове или намеренно не закончено, что, возможно, объясняется некоторым неодобрением других апостолов, которые сначала *рекомендовали* обрезать Тита, считая это жестом благоразумия, примирения и внимательного отношения к опасениям консерваторов, но впоследствии отказались от своей идеи из-за категорических возражений Павла. К такому выводу легко можно прийти, если сделать акцент на слове ἠναγκάσθη («принуждали») в Гал 2:3, но в уме Павла шла борьба между стремлением к искренности и желанием проявить учтивость по отношению к старшим товарищам. Именно так д-р Лайтфут объясняет ломаную грамматику этого предложения, «разбившегося о подводные скалы пожеланий апостолов обрезания».

Совсем другой точки зрения придерживаются Тертуллиан («Против Маркиона», V. 3), а из современных авторов — Ренан (гл. III) и Фаррар (I. 145). Они считают, что Тит, желая сохранить мир, *добровольно* согласился на обрезание — либо вопреки протестам Павла, либо с его неохотного согласия. Павел *вроде бы* пишет, что Тит *не* был обрезан, но подразумевает *обратное*. Эта точка зрения основывается на пропуске фразы οἷς οὐδέ в Гал 2:5. В таком случае слова апостола можно дополнить следующим образом: «Но они и Тита... *не принуждали* обрезаться, а [он сделал обрезание

добровольно, повинуясь] вкравшимся лжебратиям, [которым] ...мы ни на час не уступили и не покорились». Ренан объясняет смысл этого отрывка так: «Если Тит был обрезан, то не потому, что его *принудили*, но из-за лжебратьев, которым мы можем на какое-то мгновение уступить, даже если в принципе им не покоряемся». Он полагает, что слова πρὸς ὥραν («на час») здесь противопоставляются слову διαμείνῃ («сохранилась»). Иными словами, Павел сдался, чтобы победить. Вняв гласу любви или благоразумия, он на какое-то мгновение поступился своими принципами — либо для того, чтобы защитить Тита от насилия, либо для того, чтобы представить собору свою точку зрения в правильном свете и добиться принципиального и долгосрочного решения вопроса. Однако эта версия совершенно не принимает в расчет прямоту и твердость Павла в принципиальных вопросах, серьезность ситуации и бескомпромиссный тон Послания к галатам, а также слова Петра и Иакова и постановление собора. Если бы Тита действительно обрезали, Павел сказал бы об этом прямо и объяснил, какое отношение он имел к этому поступку. Кроме того, отсутствие οἷς οὐδέ у Иринея и Тертуллиана не может перевесить свидетельства лучших унциальных рукописей (ℵ B A C и т. д.) и переводов, в которых эта фраза есть. Невнимательностью или догматическими предубеждениями проще объяснить пропуск фразы, чем ее вставку.

§ 35. *Реакция консерваторов и победа либералов — Петр и Павел в Антиохии*

У иерусалимского компромисса, как и у любого другого, была оборотная сторона — в нем уже зрели семена будущих проблем. Это было перемирие, а не окончательное примирение. Принципы должны воплотиться в жизнь, и какой-то из них непременно восторжествует.

Казалось бы, пропитанное духом свободомыслия соборное постановление обязывает христиан-евреев поддерживать с необрезанными братьями из язычников всяческое общение — в том числе разделять с ними вечерю Господню на еженедельных или ежедневных вечерях любви — на основании общей спасительной веры во Христа, их общего Господа и Искупителя. Но на самом деле послание ограничилось признанием того, что обращенные язычники — христиане, и не позволило двум ветвям церкви слиться друг с другом. Обращенные евреи по-прежнему должны были соблюдать церемониальный закон, включая обрезание, субботы и новомесячия, а также различные правила относительно чистой и нечистой пищи — все это, по сути, исключало возможность социальных контактов между евреями и нечистыми язычниками.[468]

---

[468] Мы не хотим никого осуждать, но чтобы лучше понять позицию последователей апостола Иакова, приверженцев строгих правил, можно обратить внимание на похожие примеры сознательного и безоговорочного отмежевания от остального мира. Римские католики не признают никакой иной церкви, кроме своей собственной, и отказываются поддерживать религиозное общение с некатоликами; между тем многие из них согласятся, что божественная благодать действует и спасение возможно даже вне пределов папства. Некоторые лютеране придерживаются принципа: «Лютеранские кафедры — только для лютеранских служителей; лютеранские алтари — только для причастников-лютеран». Сам Лютер в Марбурге отказался подать руку дружбы Цвингли, хотя тот, без сомнения, был христианином и соглашался с четырнадцатью из пятнадцати пунктов его учения. Англиканская «высокая церковь» не считает действительным рукоположение, совершенное не епископом; «партикулярные» баптисты не признают действенность крещения, если оно совершено не полным погружением; члены епископальной церкви не отказывают другим верующим в праве называться христианами, а баптисты не отказывают в этом праве крестящим детей, хотя и отказываются приходить вместе с таковыми к вечере Господней. Некоторые пресвитериане, поющие псалмы, не станут даже молиться, не говоря уже о причастии, вместе с другими пресвитерианами, поющими «небогодухновенные» гимны. Во всех этих случаях, будь то постоянно или время от времени, люди разделяют христианское общение и церковное общение. Об этих и прочих формах разделений мы скажем в духе Павла: «Во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание [если видеть в нем лишь внешний знак], ни необрезание», ни католицизм, ни протестантизм, ни лютеранство, ни кальвинизм, ни арминианство, ни епископат, ни коллегия

Консервативная точка зрения была ортодоксальной — ее не следует путать с ересью иудействующих, которые требовали обрезания и от язычников, и от иудеев и считали его условием членства в церкви и спасения. Последнее учение было раз и навсегда осуждено иерусалимским соглашением, и его придерживалась только агрессивно настроенная фарисейская фракция иудействующих.

Для церкви в Иерусалиме, которая состояла из одних обращенных евреев, было вполне естественно занять консервативную позицию, в то время как церковь в Антиохии, где преобладали язычники, столь же естественно предпочла либеральное толкование, которое в перспективе обещало больший успех. Иаков, возможно, ни разу не покидавший пределов Палестины, вовсе не сомневался в христианской вере обращенных язычников, но предпочитал держаться от них на почтительном расстоянии; Петр же, с его импульсивностью и широтой души, а также в силу своего более общего призвания, воплотил в жизнь те убеждения, о которых столь смело говорил в Иерусалиме, и, придя в Антиохию вскоре после Иерусалимского собора (51 г. по Р.Х.), взял за обыкновение открыто трапезничать с братьями из язычников.[469] Однажды он уже ел в доме необрезанного Корнилия в Кесарии и знал, что «Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему».[470]

Когда же из Иерусалима прибыли некие посланцы Иакова[471] и стали упрекать Петра за его поведение, апостол начал малодушно избегать общения с необрезанными учениками Христовыми и тем самым, по сути, отрекся от них. Из страха перед людьми он вновь невольно предал Господа — только на этот раз в лице Его учеников из язычников. Импульсивному нраву апостола было свойственно непостоянство, а малодушие, как и смелость, просыпалось в нем под влиянием мимолетных впечатлений. Мы не знаем, действовали ли эти посланцы в точном соответствии с инструкциями Иакова или же превысили свои полномочия. Судя по тому, что мы знаем о Иакове, более вероятна первая версия — к тому же, она естественнее объясняет реакцию Петра, на которого вряд ли так сильно повлиял бы неофициальный визит случайных людей. Вероятно, это были служители иерусалимского собрания; в любом случае, они были влиятельными людьми — не фарисеями в буквальном смысле, но крайне консервативными и осторожными — и с опаской относились к разношерстному сборищу, способному нарушить чистоту и правоверность всеми почитаемой колыбели христианского мира. Конечно, посланцы не требовали от христиан из язычников обрезываться, поскольку это противоречило бы соборному постановлению, но, несомненно, напомнили Петру о том пункте иерусалимского соглашения, в котором говорилось об обязанностях христиан-евреев и который уж ему-то следовало соблюдать неукосни-

---

пресвитеров, ни погружение, ни обливание, ни окропление и никакое другое отличие по рождению или внешнему состоянию, а «новая тварь», «действующая любовью вера» и «соблюдение заповедей Божьих» (Гал 5:6; 6:15; 1 Кор. 7:19).

[469] Грамматическая конструкция συνήσθιεν μετὰ τῶν ἐθνῶν (Гал. 2:12) указывает на привычное действие: он *постоянно* ел вместе с необрезанными христианами. Сообщая об этом, Павел предоставляет нам лучшее доказательство того, что Петр разделял его взгляды как в принципе, так и на деле. Под едой здесь, вероятнее всего, подразумевается не простой прием пищи, а первые трапезы любви (агапе) и святое причастие, которое было венцом и печатью общения и взаимного расположения братьев.

[470] Деян. 10:27-29,34-35; 11:3: «ты ходил к людям необрезанным и ел с ними».

[471] Фраза τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου (Гал 2:12), похоже, подразумевает, что эти люди были посланцами (ср. Мф. 26:47; Мк. 5:24; Ин. 3:2), а не просто учениками или прихожанами Иакова, — в противном случае она звучала бы τινὲς τῶν ἀπὸ Ἰακώβου. См. Grimm, p. 427.

тельно. Гости разъяснили апостолу, что он поступил, по меньшей мере, необдуманно и поспешно и тем самым мог помешать обращению еврейского народа, которое по-прежнему оставалось их заветной мечтой и предметом горячих молитв. Натиск, вероятно, был очень силен, потому что даже Варнава, который бок о бок с Павлом отстаивал права христиан из язычников в Иерусалиме, устрашился и последовал примеру старшего из апостолов.

Последующее расставание Павла с Варнавой и Марком, о котором правдиво рассказывает автор Деяний, несомненно, имело какое-то отношение к этому проявлению человеческой слабости.[472]

Грех Петра спровоцировал вспышку гнева со стороны Павла, который обрушился на своего товарища с более суровыми упреками, чем некогда Сам Господь. Иисус всего лишь посмотрел на Своего ученика с жалостью, и этого оказалось достаточно, чтобы вызвать у Петра слезы раскаяния. Но Павел не был Иисусом. Возможно, его протест был слишком резок, но он знал Петра лучше, чем мы, защищал правое дело и в конце концов проявил даже большее терпение в личных разногласиях, чем некоторые другие великие люди. Когда от него отреклись старейшина апостолов и верный соратник по служению, Павел счел, что спасти тонущий корабль свободы можно только решительными и смелыми действиями. Речь шла о жизни и смерти. Ради спасения мира и ради того, чтобы христианство не превратилось в жалкую иудейскую секту, нужно было любой ценой отстоять право обращенных язычников называться христианами. Одно мгновение могло решить все. Как бы к этому ни отнеслись в Иерусалиме, где христиан из язычников практически не было, в антиохийской церкви, которая возникла самостоятельно и состояла из эллинистов и язычников, нельзя было оставить без ответа столь откровенное оскорбление, нанесенное братьям во Христе. Явный грех следовало исправить на глазах у всех. Поэтому Павел противостал Петру и перед всем собранием обвинил его в лицемерии. Он обличил своего товарища в недостойном поведении, и Петр не мог поспорить с нерушимой логикой этих слов.[473] По сути, Павел сказал следующее: «Если ты, еврей по рождению и воспитанию, пренебрег запретом и ел с язычниками, почему же теперь, силой своего примера, как начальник Двенадцати, ты принуждаешь язычников иудействовать и подчиняться обрядовым требованиям первичной религии? Мы, евреи по рождению, не погрязшие в грехах подобно язычникам, знаем, что оправдание дается не по делам закона, а по вере во Христа. Кто-то скажет, что мы, стремясь получить оправдание даром, а не по закону, делаем Христа покровителем греха.[474] Долой этот чудовищный и богохульный вывод! Наоборот, мы согрешим в

---

[472] Есть немало примеров того, как сильные и смелые люди позволяли себя запугать. В январе 1519 г. в Альтенбурге во время переговоров с папским легатом Карлом фон Мильтицем Лютер был так напуган перспективой раскола католической церкви, что пообещал написать и даже написал крайне унизительное верноподданническое письмо папе, а также обратился к немецкому народу с призывом не отделяться от Рима. Но вскоре, во время лейпцигского диспута в июне 1519 г., непримиримый конфликт разгорелся с новой силой.

[473] Гал. 2:14-21. Мы считаем этот абзац кратким конспектом речи Павла, обращенной к Петру, однако историческое повествование в нем незаметно перетекает в богословские размышления, навеянные обстоятельствами и сосредоточенные вокруг конкретной ситуации, сложившейся в галатийских церквях. В Гал. 3 эти размышления естественным образом переходят в прямое обличение галатов.

[474] Павел облекает в форму вопроса *ложный* вывод, который его противники-иудействующие делают из его собственных *правильных* предпосылок, и отвергает этот вывод при помощи своей обычной формулы, μὴ γένοιτο (см. Рим. 6:1).

том случае, если, однажды оставив закон ради веры во Христа, вновь начнем искать праведности в нем. Если я вновь прибегаю (как это делаешь ты) к тому самому закону, который однажды отверг (как некогда и ты), то тем самым оказываюсь преступником и осуждаю свое прежнее поведение. Ибо сам закон научил меня обменять закон на Христа, Который и есть конец закона. Благодаря тому, что Моисеев закон, словно опекун, привел меня к свободе во Христе, я умер для Моисеева закона, чтобы начать новую жизнь в послушании и благодарности Богу. Я был распят со Христом, и с тех пор живет уже не мое прежнее "я" — во мне живет Христос. А новая жизнь во Христе, которой я после обращения живу в этом теле, основана на вере в Сына Божьего, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня. Я не препятствую благодати Божьей, ведь если соблюдение Моисеева закона или любых других человеческих дел может принести оправдание и спасение, то Христос умер напрасно — Его искупительная смерть на кресте была ненужной и бессмысленной».

От такого вывода сердце Петра в ужасе замерло. Он вовсе не собирался отрицать необходимость и действенность смерти Христовой для отпущения грехов. Они с Варнавой оказались меж двух огней. Будучи евреями, они должны были соблюдать условия иерусалимского соглашения, на чем настаивали посланцы Иакова; но, пытаясь угодить евреям, они обидели язычников, а обратившись к своим прежним взглядам, предали свои собственные лучшие побуждения. И теперь их мучила совесть.[475] Не стоит и сомневаться, что они вновь вернулись к более либеральным принципам.

Отчуждение, возникшее между апостолами, продолжалось недолго. Они были слишком святы и благородны, чтобы таить обиду. Впоследствии Павел с уважением отзывался о Петре и Варнаве, а также о Марке, который был связующим звеном между ними троими.[476] Петр в своих письмах с похвалой отзывается об учении и посланиях «возлюбленного брата Павла» — хотя одно из этих посланий сурово обличает его поступки, — но многозначительно добавляет, что в них «есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращают, как и прочие Писания».[477]

Сцена, разыгравшаяся в Антиохии, представляет собой одно из тех событий, которые обрастают неверными толкованиями и из предубеждения и невежества искажаются в интересах либо ереси, либо ортодоксии. Существует предание о том, что в антиохийской церкви было два прихода и два епископа, Еводий и Игнатий, — одного поставил Петр, а другого Павел. На основании этого предания Цельс, Порфирий и позднейшие враги христианства отрицали духовность и нравственную чистоту апостолов. Слова Павла отозвались в сердцах его противников-евреев горечью и негодованием, и сто лет спустя эти чувства все еще можно было различить в страстных нападках неизвестного автора Псевдо-Климентовых «Бесед» и «Встреч» на Павла, представленного в образе Симона Волхва. Поведение обоих апостолов выглядело настолько странно, что одни отцы церкви заменяли Петра каким-то безвестным Кифой,[478] а другие считали, что апостолы

---

[475] Гал. 2:11. Петр подвергся нареканиям со стороны язычников и осуждал сам себя, κατεγνωσμένος ἦν, а не «был достоин нарекания».

[476] См. 1 Кор. 9:5-6; 15:5; Кол. 4:10; Флм. 23; 2 Тим. 4:11.

[477] 1 Пет. 5:12; 2 Пет. 3:15-16.

[478] Например, Климент Александрийский, другие отцы и иезуит Хардуин.

попросту устроили спектакль, чтобы произвести более сильное впечатление на невежественных верующих.[479]

Ставшую уже чуть ли не ортодоксальной выдумку об абсолютном нравственном совершенстве первоапостольской церкви мы должны принести в жертву исторической правде. Однако мы приобретем больше, чем потеряем. Сами апостолы не только не претендовали на совершенство, но и решительно возражали против подобных предположений.[480] Они носили небесное сокровище в глиняных сосудах и тем самым приближали его к нам. Библия откровенно говорит о недостатках святых мужей, чтобы ободрить нас и научить смирению. Смелый поступок Павла доказывает, что у нас есть право и обязанность возражать даже самым высоким церковным властям, когда под угрозой оказываются истина и принципы христианства; в безмолвной покорности Петра мы видим смирение и кротость, соразмерные его высокому положению старшего из апостолов-столпов; поведение их обоих опровергает католические домыслы о превосходстве и непогрешимости папы; да и вся эта сцена символически предвозвещает великое историческое противостояние идейных наследников Петра (католиков) и Павла (протестантов), которое, мы убеждены, когда-нибудь завершится великим примирением в духе Иоанна.

Насколько мы знаем, Петр и Павел больше ни разу не встречались до того дня, когда они оба пролили свою кровь в столице мира во свидетельство об Иисусе.

Бесстрашный протест Павла, вероятно, умерил горячность Иакова и его пресвитеров, но не изменил обычаев иерусалимской общины.[481] И уж тем более он не заставил замолчать радикальную фракцию иудействующих — наоборот, они пришли в еще большую ярость. Они потерпели поражение, но не изменили своих убеждений и с еще большей непримиримостью возобновили борьбу. Они начали собственную миссионерскую деятельность и следовали за Павлом чуть ли не повсюду, где он трудился, в особенности в Коринфе и Галатии. Они тоже были для апостола «жалом в плоти», и едва ли не самым болезненным. Павел не забывает о них ни в одном своем письме, за исключением посланий к фессалоникийцам и Филимону. Не уяснив для себя этот факт, мы не сможем понять подлинный исторический смысл написанных им книг. «Лжеапостолами» он, вероятно, называет тех самых фарисеев, которые спровоцировали первые разногласия, или, во всяком случае, неких духовных людей. Они хвалились тем, что лично знали Господа во дни Его плоти и первых апостолов; поэтому Павел с сарказмом называет этих «лжеапостолов» «высшими Апостолами».[482] Они отрицали апостольство Павла, называя его незаконным и ложным, и нападали на Евангелие Павла, называя его радикальным и бунтарским. Иудействующие, не таясь, убеждали язычников, обращенных апостолом, совершить ритуальное обрезание и соблюдать церемониальный закон — иными словами, внушали им, что они должны быть одновременно христианами и иудеями, чтобы *обеспечить* себе спасение или хотя бы превосходство над простыми прозелитами врат во внешнем дворе храма. Противники Павла без всякого основания апеллировали к автори-

---

[479] Столь чудовищное искажение Писания одобряли даже Ориген, Иероним и Златоуст. Оно стало причиной разногласий между Златоустом и Августином, который из нравственных соображений выступил против такого толкования и одержал верх.

[480] См. 2 Кор. 4:7; Флп. 3:12; Иак. 3:2; 1 Ин. 1:8; 2:2.

[481] Деян. 21:17-20.

[482] ὑπερλίαν ἀπόστολοι во 2 Кор. 11:5 отождествляются с ψευδαπόστολοι из 2 Кор. 11:13, а не со столпами-апостолами для обрезанных из Гал. 2:9.

тету Иакова, Петра и Самого Иисуса, используя великие имена в своих мелких сектантских целях, подобно тому как Библией сегодня оправдывают всевозможные ереси и человеческие причуды. Они совратили многих галатов, которым в полной мере были присущи кельтские импульсивность и непостоянство. Они раскололи коринфское собрание на несколько фракций и причинили апостолу много волнений. В Колоссах, а также во фригийских и асийских церквях законничество воплотилось в более умеренной форме ессейской мистики и аскетики. В Римской церкви законничеством увлеклись не столько ложные, сколько немощные братья, которые не питали никакой личной вражды к Павлу, и апостол, в свою очередь, обходился с ними мягче, чем с галатийскими ренегатами.

Но эта реакция фанатичных и упрямых иудействующих сослужила и добрую службу. Благодаря ей плодовитый ум Павла создал самое полное и самое глубокое изложение и обоснование учения о грехе и благодати. Если бы не интриги приверженцев закона и обрядов, у нас не было бы бесценных посланий к галатам, коринфянам и римлянам. Там, где избыточествовало заблуждение, благодать преизбыточествовала.

В конце концов, победа была одержана. Жестокие гонения Нерона и еще более ужасное разрушение Иерусалима положили конец всем спорам об обрезании в христианской церкви. Церемониальный закон, который до Христа был «живым, но не животворным», а от Христа до разрушения Иерусалима — «умирающим, но не смертоносным», после гибели города стал «мертвым и смертоносным».[483] Однако во II веке ересь иудействующих обрела новую жизнь за пределами ортодоксальной церкви, в секте ессеев; да и в самой церкви дух формализма и нетерпимости принял новые формы, заменив христианскими обрядами и церемониями символические прообразы домостроительства Моисеева. Но когда бы эта тенденция ни проявилась вновь, теперь у нас есть лучшее противоядие — послания Павла.

§ 36. *Христианство в Риме*

Об общем, социальном и нравственном состоянии Рима в имперскую эпоху

Ludwig Friedlander: *Sittengeschichte Roms.* Leipzig, 1862, 5th ed. revised and enlarged, 1881, 3 vols.

Rod. Lanciani: *Ancient Rome in the Light of Recent Discoveries.* Boston, 1889. (100 иллюстраций).

О жизни евреев в Риме и о том, что писали о них римские авторы

Renan: *Les Apôtres*, 287-293; Merivale: *History of the Romans*, VI, 203 sqq.; Friedlander: *Sittengeschichte Roms.* III, 505 sqq.; Hausrath: *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, III, 383-392 (2d ed.); Schurer: *Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte*, pp. 624 sq., *Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit*, Leipz., 1879; Huidekoper: *Judaism at Rome*, 1876. Также John Gill: *Notices of the Jews and their Country by the Classic Writers of Antiquity.* 2d ed. London, 1872. Об иудейских надписях в Риме см. работы Гарруччи (несколько статей на итальянском языке после 1862 г.), фон Энгельстрёма (на шведском языке, Уппсала, 1876) и Шюрера (1879).

О христианском собрании в Риме

Труды по истории апостольской эпохи (см с. 132 и далее); вступительные статьи к толкованиям Послания к римлянам (упомянутым на с. 192) и несколько критических эссе о возникновении и структуре Римской церкви, а также о цели Послания к римлянам,

---

[483] Августин различает в истории Моисеева закона три периода: 1) *lex viva, sed non vivifica;* 2) *l. moribunda, sed non mortifera;* 3) *l. mortua et mortifera.*

написанные Бауром (Baur, *Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs*, 1836; повторяется в его же *Paul*, I., 346 sqq., перевод на англ. яз.), Бейшлагом (Beyschlag, *Das geschichtliche Problem des Römerbriefs* в альманахе «Studien und Kritiken» за 1867 г.), Гильгенфельдом (Hilgenfeld, *Einleitung in das N. T.*, 1875, pp. 302 sqq.), Вейцсакером (C. Weizsäcker, *Ueber die älteste römische Christengemeinde*, 1876, и его же *Apost. Zeitalter*, 1886, pp. 415-467).

W. Mangold: *Der Römerbrief und seine gesch. Voraussetzungen*, Marburg, 1884. Доказывает, что римская церковь с самого начала состояла преимущественно из евреев (полемизируя с Вейцсакером).

Rud. Seyerlen: *Entstehung und erste Schicksale der Christengemeinde in Rom.* Tübingen, 1874.

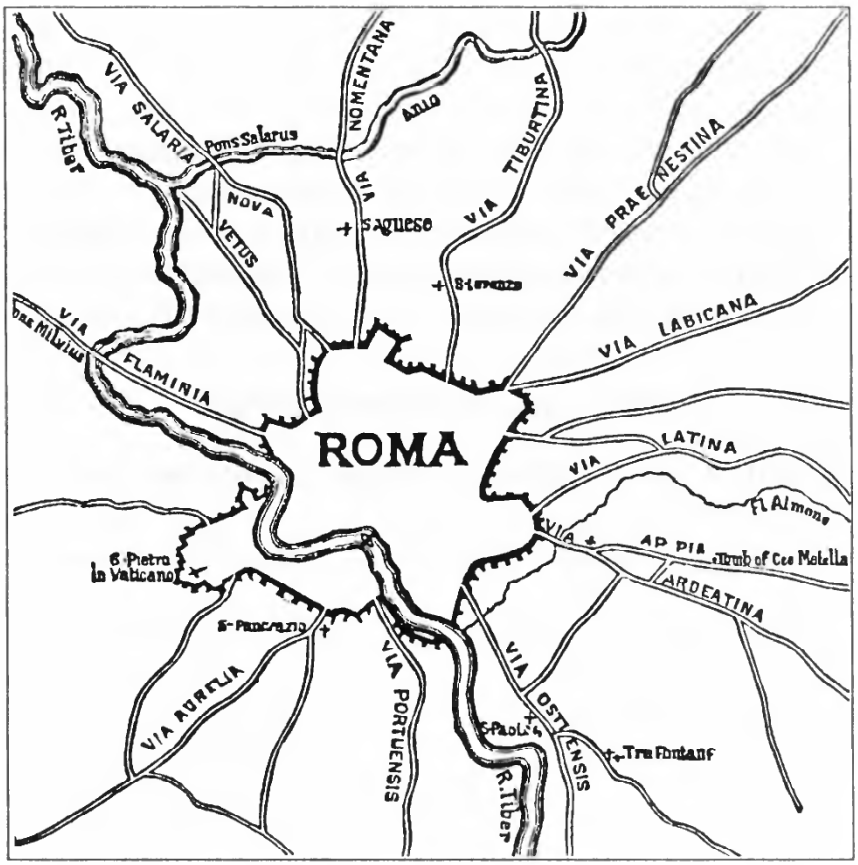
Adolf Harnack: *Christianity and Christians at the Court of the Roman Emperors before the Time of Constantine*, «Princeton Review», N. York, 1878, pp. 239-280.

J. Spencer Northcote, W. R. Brownlow (католики): *Roma Sotterranea*, new ed., London, 1879, vol. I., pp. 78-91. Опирается на обширное сочинение Де Росси на итальянском языке под тем же названием (Roma, 1864 — 1877, 3 т. ин-фолио). Обе работы содержат важные сведения о раннехристианских памятниках в катакомбах.

Formby: *Ancient Rome and its Connect. with the Chr. Rel.* Lond., 1880.

Keim: *Rom. u. das Christenthum.* Berlin, 1881.

Rodolfo Lanciani: *Pagan and Christian Rome.* New York, 1893, pp. x, 374. Очень важная работа, показывающая на основе недавних открытий, что христианство проникло в ткань римского общества I века нашей эры глубже, чем принято считать.



Из книги *Roma Sotterranea* Норткоута и Браунлоу.

Город Рим

Рим был для Римской империи тем же, чем Париж для Франции или Лондон для Великобритании: правящей главой и бьющимся сердцем. Своим космополитизмом он даже превосходил эти современные города. Это был весь мир в миниатюре, *orbis in urbe*. Рим покорил почти все народы тогдашнего цивилизованного мира и пополнял ряды своих жителей за счет людей с востока и запада, с севера и юга. В нем нашли пристанище все языки, верования и традиции покоренных провинций. Половина жителей говорила по-гречески, и уроженцы города жало-

вались на засилье этого иностранного языка, который после завоеваний Александра Македонского стал языком Востока и всего цивилизованного мира.[484] Императорский дворец был средоточием жизни Востока и Греции. Многие иностранцы были вольноотпущенниками и, как правило, носили фамилии своих хозяев. Многие из них очень разбогатели, даже стали миллионерами. Типичный богатый вольноотпущенник того времени был вульгарным, нахальным, хвастливым выскочкой. По словам Тацита, со всех концов империи в Рим, словно в общую сточную канаву, неудержимо стекалось «все отвратительное и постыдное». Но то же самое можно сказать и обо всем лучшем: в Рим стекались изобильнейшие дары природы и редчайшие произведения искусства; предприимчивая и честолюбивая молодежь, гениальные, образованные люди, владеющие всевозможными ремеслами, находили в Риме обширное поле для приложения своих способностей и получали за свой труд достойное вознаграждение.

При Августе в Риме начался период интенсивного строительства. За долгое время мирного и благополучного правления этого императора город из кирпича превратился в город из мрамора. Рим протянул свои узкие кривые улочки вдоль обоих берегов Тибра, захватил ныне разоренную и беспокойную Кампанью до самого подножия гор и дотянулся через море и сушу до самых краев земли. В то время великий город являл собой самое поучительное и интересное зрелище в мире (как, впрочем, и его руины сегодня). Поэты, ораторы и историки расточали славословия в адрес *urbs æterna*,

qua nihil possis visere majus.[485]

Оценки количества жителей в имперском Риме приблизительны и колеблются от одного до четырех миллионов человек. Вероятнее всего, при Августе это число превышало миллион, а в правление последующих императоров быстро росло вплоть до начала ужасной эпидемии 79 г., которая длилась много дней и уносила по десять тысяч жизней ежедневно.[486] Впоследствии город разросся вновь и достиг вершины своей славы при Адриане и Антонинах.[487]

Евреи в Риме

Число евреев, проживавших в Риме в апостольскую эпоху, оценивается в двадцать или тридцать тысяч душ.[488] Все они говорили на эллинистическом гре-

[484] Friedländer, I. 372 sqq.

[485] Некоторые из этих хвалебных описаний можно найти в работе Фридландера (I. 9), который пишет, что столь грандиозное впечатление создавалось благодаря «огромному беспокойному смешению жителей всех стран, ошеломляющему и пьянящему шуму поистине космополитического общения, обилию и великолепию общественных парков и зданий и огромным размерам самого города». О Кампанье он пишет: «*Wo sich jetzt eine ruinenerfüllte Einöde gegen das Albanesergebirge hinerstreckt, über der Fieberluft brütet, war damals eine durchaus gesunde, überall angebaute, von Leben wimmelden Strassen durchschnittene Ebene*» (p. 10). См. Страбон, v. 3, 12.

[486] Фридландер (I. 54 sqq.), опираясь на некоторые факты, приходит к выводу, что при Августе (749 A. U.) население Рима составляло 668 600 человек, не считая рабов, а 70 или 80 лет спустя — уже от полутора до двух миллионов человек.

[487] «*In dem halben Jahrhundert von Vespasian bis Hadrian erreichte Rom seinen höchsten Glanz, wenn auch unter den Antoninen und später noch vieles zu seiner Verschönerung geschehen ist*» (Friedländer, I. 11).

[488] Ренан, «Антихрист»; Friedländer, I. 310, 372; Harnack, p. 253. Однако Хаусрат (III. 384) называет другие цифры: 40 000 евреев при Августе, 60 000 — при Тиберии. Иосиф Флавий сообщает нам, что депутацию царя Ирода к Августу сопровождали 8 000 римских евреев («Древности», XVII. 11, 1) и что Тиберий сослал 4 000 евреев в сардинские копи

ческом языке с сильным еврейским акцентом. Насколько нам известно, у них было семь синагог и три кладбища. Надгробные надписи были на греческом языке и отчасти на латыни, иногда греческие слова писали латинскими буквами, иногда наоборот.[489] Они заселили четырнадцатый квартал за Тибром (Трастевере), у подножия Яникулова холма, а также, вероятно, остров посреди Тибра и часть левого берега неподалеку от Большого цирка и Палатинского холма, где расположен современный еврейский квартал. В большинстве своем они были потомками рабов и пленников Помпея, Кассия и Антония. Тогда, как и сегодня, они торговали старой одеждой и поломанными вещами или же поднимались из нищеты к богатству и известности в качестве банкиров, врачей, астрологов и гадателей. Немалое их число сумело пробиться ко двору. Алитир, еврей-актер, пользовался высочайшим расположением Нерона. Самарянин Фалл, вольноотпущенник Тиберия, смог одолжить иудейскому царю Ироду Агриппе миллион динариев.[490] Между династией Иродов и династиями Юлиев и Клавдиев существовали очень близкие отношения.

Из-за специфических обычаев и законов евреев, таких как обрезание, соблюдение субботы, воздержание от свинины и мяса, принесенного в жертву богам, которых евреи считали отвратительными идолами, римские историки и сатирики относились к ним с удивлением, презрением и иронией. Все священное в глазах язычника для еврея было нечистым.[491] Их считали врагами рода человеческого. Но такое суждение слишком поверхностно. У евреев были и друзья. Неудержимое трудолюбие и упорство этого народа, их здравомыслие, серьезность, верность и доброжелательность, их неукоснительное соблюдение закона, их бесстрашие на войне, их непоколебимая вера в Бога, их надежда на славное будущее человечества, простота и чистота их поклонения, возвышенность и величие идеи о существовании единого святого и милостивого Бога производили неизгладимое впечатление на вдумчивых и серьезных людей, в особенности на женщин (которым не грозил позор обрезания). Этим и объясняется большое количество прозелитов в Риме и других городах. Гораций, Персий и Ювенал, а также Иосиф Флавий свидетельствуют, что многие римляне воздерживались от всяких дел в субботу, постились и молились, возжигали лампады, изучали Моисеев закон и посылали подати в иерусалимский храм. Даже императрица Поппея по-своему тяготела к иудаизму и покровительствовала Иосифу Флавию, который называет ее «благочестивой» и «богобоязненной» (хотя на самом деле она была жестока и бесстыдна).[492] Сенека, который терпеть не мог евреев (называя их

(XVIII. 3, 5; ср. Тацит, «Анналы», II. 85). Но этих сведений недостаточно, чтобы назвать точную цифру.

[489] *«Die Inschriften sind überwiegend griechisch, allerdings zum Theil bis zur Unverständlichkeit jargonartig; daneben finden sich lateinische, aber keine hebräischen»*. См. также Garrucci, *Cimiterio in vigna Rondanini*, а также надписи (по большей части на греческом языке, но некоторые на латыни), перерисованные и опубликованные Шюрером (Schürer, *Die Gemeindeverfassung der Juden*, pp. 33 sqq.).

[490] Иосиф Флавий, «Древности», XVIII. 6, 4. См. Harnack, p. 254.

[491] *«Profana illic omnia quæ apud nos sacra; rursum concessa apud illos quæ nobis incesta»* (Тацит, «История», V. 4). См. его описание еврейского народа, которое представляет собой причудливую смесь истины и лжи.

[492] «Поппея Сабина, жена Отона, была прекраснейшей женщиной своего времени, чарующая красота сочеталась в ней с ловкостью законченной интриганки. Среди распутных женщин имперского Рима ей принадлежало первое место. Будучи замужем за Руфием Криспином, она позволила Отону соблазнить себя и развелась, чтобы выйти за него замуж. Войдя при помощи этого нового знакомства в круг приближенных Нерона, она

sceleratissima gens), был вынужден признать, что этот побежденный народ дал законы своим победителям.[493]

Евреев дважды изгоняли из Рима, при Тиберии и при Клавдии, но они вскоре вновь возвращались в свой квартал за Тибром и продолжали пользоваться привилегиями *religia licita*, которые им даровали языческие императоры, а христианские папы отняли.[494]

Придя в Рим, Павел созвал начальников синагог, чтобы доказать им свои добрые намерения и дать возможность первыми услышать Евангелие, но те отнеслись к его объяснениям с недоверием и сделали вид, что знают о христианстве лишь то, что это секта, о которой все плохо отзываются. По-видимому, они предпочитали попросту игнорировать новое учение. И все-таки в назначенный день многие пришли послушать апостола и некоторые уверовали, хотя большинство, как обычно, не приняло его свидетельства.[495]

Христианство в Риме

Из этого необычного народа и вышли первые новообращенные той религии, которая оказалась для власти Рима более чем достойным соперником. Евреи

нацелилась еще выше. Новый муж был ревнив и неусыпно за ней следил, но она сумела очаровать молодого императора, то заигрывая с ним, то опять отдаляясь. В конце концов император убрал своего друга с дороги, назначив его наместником в Лузитании. Поппея рассталась с Отоном без малейшего сожаления. Она воспользовалась его отсутствием и еще больше сблизилась с любовником, после чего, почти не таясь, поставила перед собой цель избавиться от супруга и занять место Октавии, добившись ее удаления или смерти» (Merivale, *Hist. of the Romans*, VI. 97). Нерон неумышленно убил Поппею, слишком сильно ударив ногой, когда она была беременна (65), после чего сочинил в ее честь хвалебную оду, которую прочел с ростры. Сенат повелел воздавать Поппее божественные почести. См. Тацит, «Анналы», XIII. 45-46; XVI. 6; Светоний, «Жизнь Нерона», 35.

[493] *«Victi victoribus leges dederunt»*. Эту цитату из утраченного сочинения «О суевериях» приводит Августин («О граде Божием», VI. 11). Высказывание Сенеки получило необыкновенное подтверждение через несколько лет после его смерти, когда Вереника, дочь царя Агриппы, которая слушала рассказ Павла в Кесарии (Деян. 25:13,23), стала официальной любовницей сначала Веспасиана, а затем его сына Тита и правила во дворце Цезарей. Тит обещал жениться на ней, но из-за возмущения народа был вынужден удалить от себя прелюбодейку. *«Dimisit invitus invitam»* (Светоний, «Жизнь Тита», гл. 7; Тацит, «История», II. 81).

[494] История римского гетто (от еврейского גָּדַע, *cædo*, «рубить», ср. Ис. 10:33; 14:12; 15:2; Иер. 48:25,27 и т. д.) — это интересная и печальная страница в анналах папства. Фанатичный папа Павел IV (1555 — 1559) распорядился обнести гетто стеной и полностью отрезать его от христианского мира, а в своей булле *Cum nimis* написал: «Совершенный абсурд, никуда не годится, что евреи, собственными преступлениями навлекшие на себя вечное рабство, пользуясь христианским великодушием, осмеливаются жить и обращаться среди христиан, не носят никаких отличительных знаков, а христианские служители даже покупают у них дома». Сикст V относился к евреям доброжелательно под тем предлогом, что они — «семья, из которой вышел Христос»; но его преемники, Климент VIII, Климент XI и Иннокентий XIII, запретили евреям торговать чем-либо, кроме старой одежды, тряпья и железных изделий. Григорий XIII (1572 — 1585), который радовался резне в Варфоломеевскую ночь, силой принуждал евреев еженедельно слушать проповедь, и каждую субботу полицейские агенты отправлялись в гетто, чтобы плетьми сгонять мужчин, женщин и детей в церковь, а во время службы били тех, кто невнимательно слушал! Этот обычай упразднил только Пий IX, который отменил все жестокие законы, направленные против евреев. Эти и прочие интересные сведения о гетто вы сможете найти в монографии Augustus J. C. Hare, *Walks in Rome*, 1873, 165 sqq., и в памфлете д-ра Филипа, миссионера-протестанта, трудящегося среди евреев (Dr. Philip, *On the Ghetto*, Rome, 1874).

[495] Деян. 28:17-29.

были оборонительной армией, христиане же — армией завоевателей, хотя и сражались под всеми презираемым знаменем креста.

У нас нет достоверных сведений том, как возникла римская церковь. Нам известно, как образовались иерусалимская и большинство других церквей Павла, но мы не знаем, кто первым проповедал Евангелие в Риме. Должно быть, христианство, с его миссионерским энтузиазмом и стремлением обратить весь мир, обосновалось в столице мира очень рано — раньше, чем апостолы покинули Палестину. Прежде чем Павел и Варнава объединили и организовали антиохийское собрание, оно пополнялось за счет учеников, уехавших или бежавших из Иерусалима.

Вполне возможно, хотя и недоказуемо, что первые свидетельства о Евангелии достигли Рима вскоре после рождения церкви вместе с вернувшимися из Иерусалима очевидцами чуда Пятидесятницы, в числе которых были «пришедшие из Рима Иудеи и прозелиты».[496] Можно сказать, что Петр, произнеся проповедь в день Пятидесятницы, *косвенно* участвовал в создании Римской церкви, и эта церковь действительно считает его скалой, на которой она построена, хотя уже давно доказано, что предание о раннем (42 г.) посещении Рима Петром и о двадцати- или двадцатипятилетнем пребывании апостола в Риме — всего лишь легенда.[497]. В числе прочих римских братьев Павел приветствует неких своих родственников, которые уверовали еще раньше него, то есть до 37 г.[498] Имена некоторых римских братьев, которым он посылает приветствия, высечены на надгробиях еврейского кладбища на Аппиевой дороге, где похоронены вольноотпущенники императрицы Ливии. Должно быть, в Рим по разным причинам приходили христиане из Палестины, Сирии, Малой Азии и Греции — одни на время, другие навсегда.

Указ Клавдия

Первый христианский след в истории Рима мы обнаруживаем в замечании языческого историка Светония (Лука подтверждает его слова) о том, что около 52 г. по Р. Х. император Клавдий изгнал евреев из Рима за мятежные настроения и беспорядки, спровоцированные неким «Хрестусом» (ошибочное написание слова «Христос»).[499]

---

[496] Деян. 2:10: οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοι τε καὶ προσήλυτοι. Эти люди были «пришельцами» (ср. Деян. 17:21, οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι), а не «жителями» (κατοικοῦντες, Деян. 7:48; 9:22; Лк. 13:4). Среди евреев-эллинистов, споривших со Стефаном в Иерусалиме, были «либертинцы», то есть освобожденные римские евреи, потомки тех, кого Помпей привез в Рим в качестве пленников, Деян. 6:9.

[497] Подлинность этого предания отрицают даже немецкие католические историки, но д-р Норткоут и д-р Браунлоу (указ. соч., I, 79) по-прежнему упорно верят в него и наивно утверждают, что Петр приходил в Рим в 42 г. в сопровождении Корнилия и итальянских верующих. По этому поводу см. §26.

[498] Рим. 16:7: «Приветствуйте Андроника и Юнию, сродников моих и узников со мною... прежде меня еще уверовавших во Христа». Если Юний был мужчиной, то это краткая форма имени Юниан, так же как Лука — краткая форма имени Лукан. Однако Златоуст, Гроций, Райхе и другие считают, что речь идет о женщине по имени Юния, жене или сестре Андроника.

[499] Светоний, «Жизнь Клавдия», гл. 25: «*Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*». Римляне часто путали слова *Christus* («Помазанник») и *Chrestus* (гр. χρηστός, «полезный, добрый») и называли христиан χρηστιανοί, *Chrestiani*. Ср. французское слово *chrétien*. Иустин Мученик использует эту этимологическую ошибку, убеждая императора не преследовать христиан за их имя (Апология I, гл. 4): Χριστιανοὶ εἶναι κατηγορούμεθα. τὸ δὲ χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον. Но он знал подлинное про-

Под беспорядками, вероятнее всего, подразумеваются мессианские споры между евреями и христианами, которых в то время еще не различали. Проповедь о Христе, истинном Царе Израилевом, естественно вызвала волнения среди евреев, как это было и в Антиохии, Писидии, Листре, Фессалонике, Верии; а невежественные языческие правители пришли к столь же естественному выводу, что Христос — это политическая фигура, претендент на земной престол. Евреи, отвергшие истинного Мессию, с тем большим рвением искали Мессию воображаемого, который сокрушил бы римское ярмо и восстановил теократию Давида в Иерусалиме. Их плотской милленаризм затронул даже некоторых христиан, так что Павел счел необходимым предостеречь их от мятежа и революции. Среди тех, кого выслали из Рима по указу Клавдия, были Акила и Прискилла, гостеприимные друзья Павла, по всей видимости, обратившиеся ко Христу еще до встречи с апостолом в Коринфе.[500]

Евреи, иудеи и христиане, вскоре вернулись в Рим, но с тех пор находились под подозрением. Тацит ссылается на этот факт, когда пишет, что христианское суеверие, какое-то время бывшее под запретом (по указу Клавдия), вновь подняло голову (при Нероне, который взошел на трон в 54 г.).

Послание Павла

В начале правления Нерона (54 — 68) римская церковь уже была хорошо известна в христианском мире, располагала несколькими местами для собраний

исхождение имени Христа (I, гл. 12): Ἰησοῦς Χριστός, ἀφ' οὗ καὶ τὸ Χριστιανοὶ ἐπονομάζεσθαι ἐσχήκαμεν. Тертуллиан пишет, что язычники почти всегда произносили имя *Christus* неправильно, как *Chrestus* («Апологетический трактат», гл. 3; «К язычникам», I. 3). Эту ошибку продолжали делать вплоть до IV века (Лактанций, Божественные наставления», IV. 7), она встречается даже в надписях на латыни. Ренан считает, что слово *Christianus* («христианин») имеет латинское происхождение (см. *Herodiani*, Мф. 22:16, *Pompejani, Cæsareani*), поскольку в греческом языке это слово звучало бы Χρίστειος (*Les âpotres*, p. 234). Лайтфут придерживается иного мнения и приводит в пример Σαρδιανός, Τραλλιανός (*Philippians*, p. 16); однако Ренан счел бы эти существительные латинизмами, такими же как Ἀσιανός (Деян. 20:4; Страбон и т. д.). Антиохия, где возникло это название (Деян. 11:26), задолго до того оказалась под культурным влиянием Рима и была известна своей любовью к прозвищам. Ренан полагает, что этот термин изобрели римские власти в качестве *appellation de police*. Два других новозаветных отрывка, в которых встречается это слово, Деян. 26:28 и 1 Пет. 4:16, предполагают презрительное и неприязненное отношение — именно так использовали это слово Светоний и Тацит. Но слово, которое язычники первоначально придумали как обидное прозвище, стало почетнейшим из имен. Ибо что может быть благороднее и лучше, чем звание истинного христианина, то есть последователя Христа. Любопытно, что имя «иезуит», которое вошло в обращение лишь в XVI веке, за преступления носившего его монашеского ордена стало позорным даже в католических странах; слово же «христианин» воплощает в себе все благородное, доброе и подобное Христу.

[500] Деян. 18:2; Рим. 16:3. Необращенный еврей не пустил бы апостола под свою крышу и не стал бы работать вместе с ним. Слово Ἰουδαῖος зачастую обозначает лишь национальность (ср. Гал. 2:13-15). Имя Акила («Орел», нем. «Адлер»), по-прежнему часто встречается среди евреев, как и прочие величественные имена, происходящие от названий животных (Лео, Леопардус, Лёве, Лёвенгерц, Лёвенштайн и др.). Греч. написание Ἀκύλας — транслитерация с латыни. Слегка измененной формой этого имени, вероятно, является «Онкелос» — так, по преданию, звали автора одного из Таргумов, которого высокообразованный Эммануил Дойч отождествляет с Аквилой (Ἀκύλας, עקילס в Талмуде), переводчиком Ветхого Завета на греческий язык и предположительно племянником императора (*Liter. Remains*, N. York, 1874, pp. 337-340), обратившимся в иудаизм при Адриане. Имя его жены, Прискилла (уменьшительное от Приска), «вероятно, указывает на ее принадлежность к роду Приска, героя древнейшей истории Рима, из которого произошли многие преторы и консулы» (из толкования Пламптре на Деян. 18:2).

и изрядным количеством учителей.[501] С учетом этого факта и пророчески предвидя важную роль, которую этой церкви предстояло сыграть в будущем, из Коринфа Павел отправил римским христианам свое самое важное богословское послание (58 г. по Р. Х.), чтобы подготовить почву для долгожданного личного визита в Рим. Три года спустя, направляясь в Рим, в городе Путеол (ныне город Пуццуоли на побережье Неаполитанского залива) апостол встретил христиан, которые упросили его остаться с ними на семь дней.[502] Где-то в 50—60 километрах от города, близ Аппиевой площади и Tres Tabernæ (Трех гостиниц), Павла встретили римские братья, жаждущие увидеть автора чудесного послания, и апостола немало утешило это проявление нежной заботы.[503]

Павел в Риме

Прибытие Павла в Рим в начале 61 г. (за два года до предполагаемого визита Петра), естественно, дало новый толчок росту собрания. Апостол, как и обещал, принес с собой «полное благословение благовествования Христова». Ради распространения Евангелия были ослаблены даже его узы — он жил на собственном иждивении под охраной солдат и мог свободно проповедовать.[504] В течение всего первого римского заключения или некоторой его части рядом с Павлом находились его верные ученики и спутники: Лука, «врач возлюбленный» и историк; Тимофей, самый любимый из духовных детей; Иоанн Марк, который оставил апостола в первом миссионерском путешествии, но присоединился к нему в Риме и стал связующим звеном между ним и Петром; некий Иисус, прозываемый Иустом, — еврей-христианин, оставшийся верным апостолу; Аристарх из Фессалоники, деливший с ним заключение; Тихик из Ефеса; Епафрас и Онисим из Колосс; Епафродит из Филипп; Димас, Пуд, Лин, Еввул и другие, удостоившиеся почетного упоминания в тюремных посланиях.[505] Они образовали замечательную группу благовестников и помогали престарелому апостолу в его трудах в Риме и других странах. С другой стороны, это побудило врагов Павла из числа иудействующих еще активнее противодействовать ему, они проповедовали Христа из зависти и любви к спорам; однако Павел, с его благородным самоотречением, был выше мелочного сектантства и издалека искренне радовался уже тому, что Христос проповедуется и Его Царство провозглашается. В Послании к галатам апостол бесстрашно защищал христианскую свободу от христианского

---

[501] Рим. 1:8; 16:5,14-15,19.

[502] Деян. 28:13-14. Путеол был второй по значению, после Остии, гаванью Западной Италии и обычным местом разгрузки для александрийских судов с зерном; по этой причине в городе жило много торговцев и моряков из Израиля и других восточных стран. Когда прибывал караван с зерном из Александрии, все население города выбегало на улицы. До наших дней сохранились шестнадцать свай — остатки причала, на который высадился апостол Павел. См. Friedländer, II. 129 sq.; III, 511, а также толкование Хаусона и Спенса на Деян. 28:13.

[503] Деян. 28:15. Гораций описывает Аппиеву Площадь (названную так в честь предполагаемого строителя Аппиевой дороги) как жалкий городишко, «полный моряков и подлых содержателей гостиниц». Три Гостиницы были более значительным городом — о нем упоминает в своих письмах Цицерон — и находились, вероятно, на пересечении дороги из Антиума с Via Appia, где-то в окрестностях современной Чистерны. На карте Антонина приведены такие расстояния от Рима на юг: «До Аричиа 26 км; до Трех Гостиниц 27 км; до Аппиевой Площади 16 км».

[504] Флп. 1:12-14; Деян. 28:30.

[505] Кол. 4:7-14; Еф. 6:21; Флм. 23; Флп. 2:25-30; 4:18; ср. также 2 Тим. 4:10-12,21.

законничества, но даже это убогое, ограниченное христианство он предпочитал язычеству, которое царило в Риме.[506]

Люди, обратившиеся стараниями христианских благовестников, своим числом, без сомнения, уступали двадцати тысячам евреев, а в языческом море столицы были всего лишь каплей, но все-таки их было немало — Тацит сообщает о «великом множестве» христиан, погибших во время Нероновых гонений 64 г.; Климент, описывая те же гонения, упоминает о «великом множестве избранных», которые были современниками Павла и Петра и «претерпели многие поругания и мучения и оставили среди нас [то есть римских христиан] прекрасный пример».[507]

Возникновение и формирование римской церкви

Процесс формирования римской церкви всегда давал ученым мужам обильную пищу для споров и догадок. Как и большинство собраний за пределами Палестины, по своему составу эта церковь, несомненно, была смешанной, причем язычников в ней было больше, чем евреев. Однако оценить количество и соотношение язычников и евреев не представляется возможным.[508]

Нет причин полагать, что верующие в мгновение ока объединились и организовались в одно собрание. Христиане были рассеяны по всему огромному городу, их молитвенные собрания проходили в разных местах. Возможно, обращенные евреи и язычники образовали две отдельные общины или, скорее, две части одной христианской общины.

Павел и Петр, если они встретились в Риме (после 63), естественно, должны были соблюдать условия иерусалимского договора и разграничить сферы своей ответственности, насколько это было осуществимо, но в то же время поддерживать мир и согласие. Именно это обстоятельство, возможно, лежит в основе древнего и распространенного предания, которое называет основателями римской церкви обоих апостолов. Без сомнения, их присутствие и мученическая кончина укрепили связи между еврейскими и языческими собраниями. Однако окончательное слияние в единую организованную структуру, вероятно, произошло лишь после разрушения Иерусалима.

---

[506] Флп. 1:15-18; ср. Lightfoot, указ. соч.

[507] «Послание к коринфянам», гл. 6. Фраза πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν в точности соответствует словам Тацита об «*ingens multitudo*» («Анналы», XV. 44).

[508] См. Schaff, *Hist. Ap. Ch.*, p. 296 sqq. Д-р Баур пытался оспорить традиционное мнение о преобладании язычников и доказать, что римская церковь состояла почти из одних евреев и что Послание к римлянам написано в защиту универсалистских взглядов Павла против отделенческих взглядов Петра. Примеру Баура последовали Швеглер, Реусс, Мангольд, Гильгенфельд, Фолькмар, Хольстен, Хольцман и, до некоторой степени, Тирш и Сабатье. Ольсгаузен, Толук, Филиппи, Де Ветте, Майер, Шотт, Хофман были несогласны и склонялись к противоположному мнению. Бейшлаг предложил компромиссное решение, суть которого заключалась в том, что римское собрание, судя по недвусмысленным замечаниям Павла, в основном состояло из язычников — однако последние, в большинстве своем, были обращенными прозелитами, а потому разделяли убеждения иудействующих. С этой точкой зрения согласились Шюрер и Шульц. Из числа последних и самых талантливых исследований по этому вопросу стоит упомянуть сочинения Вейцсакера и Годе, которые оспаривают выводы как Баура, так и Бейшлага. Первоначальное ядро церкви, несомненно, составляли евреи, но вскоре язычники превзошли их числом — это явствует из Послания к римлянам, из последних глав Книги Деяний, из истории Нероновых гонений и прочих фактов. Как можно заключить из Рим. 14 — 15, а также из намеков в Послании к филиппийцам и во 2 Послании к Тимофею, влияние иудействующих в Риме ощущалось, но не было окрашено такой личной неприязнью к Павлу, как в галатийских церквях, — хотя во II веке мы находим в Риме, куда стекались все ереси, и злобствующих евионитов.

Это слияние было главным образом заслугой Климента, который, судя по всему, был первым старшим пресвитером единой римской церкви. Он удивительно подходил для роли посредника между учениками Петра и Павла, потому что на него самого влияние оказали оба апостола, хотя Павел — в большей степени. Написанное Климентом послание к коринфянам сочетает в себе характерные черты посланий Павла, Петра и Иакова и по праву названо «типичным документом, отражающим всеобъемлющие принципы и устремления, присущие единой Римской церкви».[509]

Во II веке мы уже не видим признаков существования двойной общины. Однако не только церковь, но и еретические школы — как еврейские, так и христианские — столь же рано обосновались в этом центре мира. Доказательством тому служит миф о путешествии Симона Волхва в Рим. Там проповедовали Валентин, Маркион, Праксей, Феодот, Савеллий и другие ересиархи. В языческом Риме к христианским сектам и ересям относились с терпимостью, в которой им впоследствии отказывал христианский Рим — до тех пор, пока в 1870 г., вопреки протестам папы, город не стал столицей единой Италии.

Язык

Вплоть до III века Римская церковь говорила на греческом языке. На нем Павел писал письма в Рим и из Рима; большинство верующих, упомянутых в Рим. 16, и первых епископов носило греческие имена; вся ранняя литература Римской церкви написана по-гречески; даже так называемый Апостольский символ веры, в том виде, в каком его приняла Римская церковь, был первоначально составлен на греческом языке. Первый латинский перевод Библии предназначался не для Рима, а для провинций, в особенности для Северной Африки. Греки и грекоговорящие пришельцы с Востока в то время были самой интеллигентной, предприимчивой и энергичной частью римского среднего класса. «Удачливые торговцы, искусные ремесленники, верные слуги в богатых домах — почти все должности и занятия, доступные простому люду, принадлежали грекам».[510]

Социальные условия

Огромное большинство римских христиан до самого конца II века принадлежало к низшим слоям общества. Это были ремесленники, вольноотпущенники, рабы. Гордая римская аристократия с ее богатствами, властью и знаниями презирала Евангелие, считая его плебейским суеверием. Литераторы того времени вовсе о нем не упоминали или упоминали походя, с явным пренебрежением. Между духом христианства и духом старого Рима существовало острое и непримиримое противоречие, и они рано или поздно должны были сойтись в смертельной схватке.

Однако в Риме, так же как в Афинах и Коринфе, случались и немногочисленные замечательные исключения из общего правила.

Павел упоминает о том, что он добился некоторых успехов, проповедуя солдатам преторианской гвардии и слугам из императорского дома.[511]

---

[509] Lightfoot, *Galat.*, p. 323.

[510] Lightfoot, указ. соч., с. 20. Особый интерес представляют исследования Каспари (Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, vol. III, 1875, pp. 267-466). По словам Фридландера, греческий был излюбленным языком имперских судей и влюбленных (Friedländer, I. 142, 481).

[511] Флп. 1:13; 4:22. Понятие πραιτώριον включает в себя как офицеров, так и солдат имперских полков; выражение οἱ ἐκ τῆς καίσαρος οἰκίας с одинаковым успехом может

Возможно, Павел познакомился с философом-стоиком Аннеем Сенекой, учителем Нерона и другом Бурра, — во всяком случае, он был знаком с братом Сенеки, Аннеем Галлионом, проконсулом Коринфа, а впоследствии — Рима, который в то время был в столице и, вероятно, поддерживал служебные отношения с префектом претории Бурром, в чьем ведении как арестант находился Павел. Однако история об обращении Сенеки и о его переписке с Павлом, без сомнения, придумана христианами из благих побуждений; даже если она истинна, она не делает чести христианству, поскольку Сенека, как и лорд Бэкон, из-за своей скупости и подлости изменил собственным нравственным принципам.[512]

Помпония Грецина, жена покорителя Британии Авла Плавтия, которая в 57 или 58 г. предстала перед судом за «чужеземное суеверие» (но была оправдана своим мужем) и терпела постоянные скорби до самой своей смерти в 83 г., вероятно, была первой христианкой среди римских аристократок, предшественницей Павлы и Евстохии, спутниц Иеронима.[513] Клавдию и Пуда, от которых Павел передает привет (2 Тим. 4:21), некоторые остроумно отождествляют с супругами Клавдией и Пудом, о которых с уважением отзывался в своих эпиграммах Марциал, но это вряд ли справедливо.[514]

Поколение спустя двух родственников императора Домициана (81 — 96), консула (в 95) Т. Флавия Климента и его жену Флавию Домитиллу, обвинили в «атеизме», то есть в приверженности к христианству, и приговорили мужа к смерти, а жену — к ссылке (96 г. по Р. Х.).[515] Недавние раскопки в катакомбах Домитиллы, рядом с катакомбами Каллиста, доказывают, что христианскую веру приняла целая ветвь семьи Флавиев. Эта перемена произошла в течение пятидесяти-шестидесяти лет после того, как христианство пришло в Рим.[516]

обозначать как высокопоставленных чиновников или придворных, так и рабов или вольноотпущенников, но последнее более вероятно. Двадцать имен первых римских христиан, упомянутых в Рим. 16, по большей части совпадают с именами, высеченными на стенах *Columbaria* императорской семьи, что на Аппиевой дороге. См. Lightfoot, *Philippians*, p. 169 sqq., приложение к «Толкованию Книги Деяний» Пламптре и Harnack, pp. 258 sq. Гарнак утверждает, что два верных служителя римской церкви, Клавдий Эфеб и Валерий Бито, упомянутые в 63-й главе послания Климента Римского к коринфянам, принадлежали к дому императора Клавдия.

[512] См. §29. Гарнак (указ. соч., с. 260) и Фридландер считают знакомство Павла с Сенекой очень маловероятным, а Пламптре — вполне возможным. В Остии была найдена эпитафия III века, которая звучит так: D. M. M. ANNEO. PAULO. PETRO. M. ANNEUS. PAULUS. FILIO. CARISSIMO. См. статью Де Росси в «Бюллетене христианской археологии» (*Bullet. di archeol. christ.*, 1867, pp. 6 sq.) и «Антихрист» Ренана (Renan, *L'Antechrist*, p. 12). Сенека принадлежал к *gens Annæa*. Но из этой надписи можно узнать лишь о том, что некий христианин, живший в III веке и принадлежавший к *gens Annæa*, носил имя Павел и называл своего сына Павлом Петром — сочетание, знакомое христианам и неизвестное язычникам. См. Friedländer, III. 535.

[513] О том, что она была христианкой, косвенно упоминается у Тацита («Анналы», XIII. 32). См. Friedländer, III. 534; Lightfoot, p. 21; Northcote, Brownlow, I. 82 sq.; Harnack, p. 263. Этот вывод подтвердился, когда в очень древней крипте Люцины близ катакомб св. Каллиста было найдено надгробие с именами Помпонии Грецины и других членов той же семьи. Де Росси предполагает, что Люцина — это христианское имя Помпонии Грецины. Ренан же сомневается в справедливости такого предположения (*L'Antech.*, p. 4).

[514] Plumptre, указ. соч. Марциал, испанец по происхождению, жил в Риме с 66 г. по Р. Х.

[515] Светоний, «Жизнь Домициана», 15; Дион Кассий, 67, 14; Евсевий, «Церковная история», III. 18.

[516] De Rossi, *Bullett.*, 1865, 1874, 1875; Lightfoot, *St. Clement of Rome*, Append., 257 sq.; Harnack, 266-269.

ГЛАВА VI

ВЕЛИКАЯ СКОРБЬ

Матфея 24:21

§ 37. *Разрушительный пожар в Риме и гонения Нерона*

Я видел, что жена упоена была кровию святых
и кровию свидетелей Иисусовых, и, видя ее,
дивился удивлением великим.
Откровение 17:6

I. Тацит: «Анналы», 1, XV, главы 38 — 44.
Светоний: «Жизнь Нерона», главы 16 и 38 (очень кратко).
Сульпиций Север: «Священная история», 1, II, гл. 41. Автор придает гонениям Нерона более общий характер.
II. Ernest Renan: *L'Antechrist*, Paris, deuxième ed., 1873. Chs. VI-VIII, pp. 123 sqq. См. также его Гиббертовские лекции о Риме и христианстве, прочитанные в Лондоне.
L. Friedlander: *Sittengeschichte Roms*, I. 6, 27; III. 529.
Hermann Schiller: *Geschichte der röm. Kaiserzeit unter der Regierung des Nero.* Berlin, 1872 (173-179; 424 sqq.; 583 sqq.).
Hausrath: *N. T.liche Zeitgeschichte*, III. 392 sqq. (2[d] ed., 1875).
Theod. Keim: *Aus dem Urchristenthum.* Zürich, 1878, pp. 171-181. *Rom u. das Christenthum*, 1881, pp. 132 sqq.
Karl Wieseler: *Die Christenverfolgungen der Cäsaren.* 1878.
G. Uhlhorn: *The Conflict of Christianity with Heathenism.* Англ. перевод, *Smyth, Ropes*, N. Y. 1879, pp. 241-250.
C. F. Arnold: *Die Neron. Christenverfolgung.* Leipz. 1888.

Проповедь Павла и Петра в Риме была отдельной эпохой в истории церкви. Она дала толчок росту христианства. Мученическая кончина апостолов еще больше способствовала укреплению церкви: она окончательно скрепила узами единства обращенных евреев и язычников и освятила землю языческой метрополии. Иерусалим распял Господа, Рим обезглавил и распял Его главных апостолов и крестил всю Римскую церковь кровью. Этот город навсегда стал Иерусалимом христианского мира, а Ватиканский холм — Голгофой Запада. Петр и Павел, словно новые Ромул и Рем, заложили основание новой империи, более обширной и долговечной, чем империя цезарей. Отныне символом победы и власти стал не меч, а крест.[517]

---

[517] Ланге в своем «Толковании Послания к римлянам» пишет: «Подобно тому как свет и тьма иудаизма были сосредоточены в Иерусалиме, теократическом граде Божьем (святом городе, избивающем пророков), языческий Рим был столицей мирового гуманизма, средоточием всех темных и светлых сторон языческого мира; аналогичным образом и христианский Рим стал для церкви средоточием жизнетворного света и антихристианской тьмы. Поэтому Рим, как и Иерусалим, не только имеет уникальное *историческое* значение, но и на протяжении всех веков являет собой картину мира. Это особенно справедливо в отношении христианского Рима, который есть свет, сияющий для всех

Но за эту перемену пришлось заплатить драгоценной кровью. Поначалу, благодаря справедливости римских законов, империя была защитницей христианства и приходила на помощь Павлу в нескольких критических ситуациях: в Коринфе в лице проконсула Аннея Галлиона, в Иерусалиме в лице тысяченачальника Лисия и в Кесарии в лице прокуратора Феста. Теперь же, движимая патриотизмом и любовью к языческим богам, империя вступила с новой религией в смертельную схватку и обрушила на христиан череду гонений, в результате которых над Мульвийским мостом победно взметнулось знамя креста. Отныне империя, некогда бывшая сдерживающей силой и до времени не позволявшая открыться антихристу,[518] сама открыто преобразилась в антихриста, действующего огнем и мечом.[519]

Нерон

Первые имперские гонения, с которыми церковное предание связывает мученическую кончину Петра и Павла, начались на десятом году правления Нерона, в 64 г. по Р.Х., по инициативе того самого императора, к правосудию которого Павел, будучи римским гражданином, апеллировал перед иудейским судом. В отличие от последующих гонений, гонения Нерона были вызваны не только религиозными причинами; толчком к их началу послужила трагедия, вину за которую сознательно возложили на ни в чем не повинных христиан. Трудно представить себе людей более не похожих друг на друга, чем безупречный и благороднейший Павел и низкий, отвратительный тиран Нерон. Славные первые пять лет правления Нерона (54 — 59), когда император прислушивался к мудрым советам Сенеки и Бурра, лишь резче оттеняют ужас последних девяти лет (59 — 68). Историю жизни Нерона мы читаем со смешанным чувством презрения к его глупости и отвращения к его преступлениям. Мир казался ему комедией и трагедией, в которых ему принадлежит главная роль. Он безумно жаждал рукоплесканий толпы; он играл на лире; он пел свои оды за ужином; он сам управлял своей колесницей в цирке; он выходил на сцену как мимический актер и заставлял знатных людей инсценировать или изображать в виде живых картин самые непристойные греческие мифы. Но трагик в душе Нерона одержал верх над комиком. Он совершал одно преступление за другим, так что его чудовищная развращенность стала притчей во языцех. Он убил собственного брата (Британника), мать (Агриппину), двух жен (Октавию и Поппею), учителя (Сенеку) и многих видных римлян и на тридцать седьмом году жизни покончил с собой. Его смерть стала позорным концом династии Юлия Цезаря, а власть над империей перешла в руки удачливых солдат и авантюристов.[520]

народов, — попавшие под власть этого города превращают его в идола, обладающего магической силой» (Lange, *Romans*, p. 29 [амер. изд.]).

[518] Во 2 Фес. 2:6-7 τὸ κατέχον — это Римская империя, а ὁ κατέχων — олицетворяющий ее император. Таково мнение отцов церкви, к которому вернулись некоторые лучшие современные толкователи. Средневековые секты и многие протестантские авторы отождествляли великое отступничество с папством, а сдерживающей силой считали Германскую империю; папские же толкователи в отместку обвиняли в отступничестве Реформацию, которую якобы сдерживало папство. Я думаю, что в истории апостольской эпохи и древней Римской империи это и другие пророчества исполнялись не один раз, с каждым разом все более отчетливо.

[519] Так она изображена в Апокалипсисе (Отк. 13 — 18) после гонений Нерона.

[520] См. описание Ренана (указ. соч., гл. I): он считает Нерона чудовищем, которому не было равных в истории, и называет его «*un esprit prodigieusement déclamatoire, une mauvaise nature, hypocrite, légère, vaniteuse; un composé incroyable d'intelligence fausse, de méchanceté profonde, d'égoïsme atroce et sournois, avec des raffinements inouïs de subtilité*»{«на-

Пожар в Риме

Для такого демона в человеческом обличье убийство множества ни в чем не повинных христиан было приятным развлечением. Удобный случай для этого дьявольского зрелища представился после сильнейшего пожара в Риме — самого разрушительного и пагубного в истории города. Пожар начался в ночь с 18 на 19 июля[521] в деревянных строениях юго-восточного конца Большого Цирка, близ Палатинского холма.[522] Раздуваемый ветром огонь не поддавался никаким усилиям пожарных и солдат и неослабно бушевал шесть дней и семь ночей. [523] Затем пожар начался в другой части города, близ Марсова поля, и за три дня выгорели еще два городских квартала.[524]

Причиненный пожаром ущерб не поддавался исчислению. Из четырнадцати кварталов, на которые был поделен город, уцелели только четыре; три, в том числе весь центр города от Цирка до Эсквилинского холма, превратились в руины; остальные семь в той или иной степени пострадали; древние храмы, монументальные сооружения царских, республиканских и имперских времен, накопленные за многие века богатейшие произведения греческого искусства — все превратилось в прах и пепел; люди и животные сгинули в пламени, и столица мира превратилась в подобие кладбища, где миллион людей оплакивал безвозвратно утраченные ценности.

Вероятно, эта ужасная катастрофа стояла перед глазами апостола Иоанна, когда он помещал в Апокалипсис погребальную песнь о падении имперского Рима (Отк. 18).

Причины пожара окутаны тайной. В народе ходили слухи, что пожар устроил Нерон, которому захотелось насладиться страшным зрелищем горящей Трои и потешить свое тщеславие — отстроить Рим в еще большем великолепии и пере-

---

турой актерской до мозга костей, дурной натурой, лицемерной, тщеславной, легкомысленной, — какой-то невероятной смесью дурно направленного ума, свирепой злости, жестокого эгоизма, скрытности и мелочности, доходящей до неслыханной утонченности»}. См. также Merivale, ch. LV (vol. VI, 245 sqq.).

[521] Тацит («Анналы», XV. 41) датирует это событие так: «*quarto decimo [ante] Kalendas Sextiles... quo et Senones captam urbem inflammaverant*». {«за четырнадцать дней до секстильских календ — в день, в который когда-то сеноны подожгли захваченный ими Рим»}. Фридландер (Friedländer, I. 6) ошибочно указывает на 17 июля. Совпадение с годовщиной сожжения Рима галлами (19 июля 364 А. U., то есть за 453 года до описываемых событий) сочли дурным предзнаменованием. Пожар произошел на десятом году правления Нерона, то есть в 64 г. по Р. Х. См. Clinton, *Fasti Romani*, I. Oxon. 1845, pp. 45-46; Friedländer, I. 6; Schiller, pp. 173 sq.; Merivale, VI. 131. Евсевий в своих «Хрониках» ошибочно датирует пожар 66 г.

[522] Описание *Circus Maximus* можно найти у Фридландера (Friedländer, III. 293 sqq.). Общая протяженность расположенных амфитеатром скамей составляла восемь стадиев, они вмещали 150 000 зрителей. В правление Веспасиана восстановленный Нероном цирк вмещал 250 000 зрителей, а в IV веке это число достигло 385 000. Вокруг цирка теснились деревянные лавки торговцев (среди которых было много евреев), астрологов и поставщиков провизии, публичные дома и всевозможные увеселительные заведения. Нерон тратил огромные суммы на цирк и театр, стараясь удовлетворить потребность народа в «*panem et circenses*», пользуясь словами Ювенала.

[523] «*Per sex dies septemque noctes*» (Светоний, «Жизнь Нерона», 38); «*sex dies*» (Тацит, «Анналы», XV. 40).

[524] То, что пожар продолжался девять дней, подтверждено древней надписью (Gruter, 61, 3). Великий пожар в Лондоне в 1666 г. длился лишь четыре дня, но охватил площадь в 436 акров {174,5 гектара}. См. «Историю Лондона» Ламберта, которую цитирует Мериейл (Lambert, *Hist. of London*, II. 91). Пожар в Чикаго 8 и 9 октября 1871 г. продолжался всего тридцать шесть часов, однако охватил площадь в 2 114 акров {846 гектаров} и уничтожил 17 450 зданий, лишив крова 98 500 человек.

именовать его в Нерополь.[525] Когда начался пожар, император находился на побережье, в своем родном городе Анции; он вернулся в Рим в тот момент, когда бушующая стихия достигла его собственного дворца, и приложил все силы к тому, чтобы остаться в городе, а затем исправить все разрушения — восстановительные работы продолжались и после его смерти, — не забыв при этом построить на месте своей частично разрушенной временной резиденции (*domus transitoria*) «золотой дом» (*domus aurea*), который и по сей день остается чудом архитектурного великолепия и экстравагантности.

Гонения на христиан

Стремясь отвести от себя подозрения в поджоге и одновременно еще раз потешить свою дьявольскую жестокость, Нерон подло обвинил во всем ненавистных христиан, которых после публичного суда над Павлом и успешной деятельности апостола в Риме наконец стали отличать от иудеев как *genus tertium*, считая их самой опасной ветвью еврейского народа. Христиане с откровенным презрением относились к римским богам и подчинялись более высокой власти, чем цезарь, вдобавок их несправедливо подозревали в тайных преступлениях. Бедствие повергло городскую стражу и жителей города в панику, они были готовы верить любым слухам и требовали наказать виновных. Чего еще можно было ожидать от невежественной толпы, если даже такие образованные римляне, как Тацит, Светоний и Плиний, поносили христианство как опасное плебейское суеверие? Они считали, что христианство еще хуже иудаизма, — иудаизм, по крайней мере, был религией древнего народа, о христианстве же никто ничего не знал, оно не было связано ни с одним народом и претендовало на мировое господство. Некоторых христиан арестовали, они исповедали свою веру и были обвинены, как пишет Тацит, «не столько в злодейском поджоге, сколько в ненависти к роду людскому». Их еврейское происхождение, их равнодушие к политике и общественной жизни, их отвращение к языческим обычаям расценивали как человеконенавистническое «*odium generis humani*» — таким образом, у христиан якобы была причина уничтожить город, и этого оказалось достаточно для обвинительного приговора. Разъяренная толпа не слушает голоса рассудка и способна сойти с ума так же, как и один человек.

Вслед за беспочвенным обвинением в поджоге и столь же безосновательным обвинением в ненависти к человечеству и противоестественных пороках началась кровавая пляска, какой не видывал ни в прежние, ни в последующие времена даже языческий Рим.[526] Таков был ответ сил ада на проповедь двух главных

---

[525] «*Pervaserat rumor ipso tempore flagrantis urbis inisse eum domesticam scenam et cecinisse Troianum excidium*» {«распространился слух, будто в то самое время, когда Рим был объят пламенем, Нерон поднялся на дворцовую сцену и стал петь о гибели Трои»} (Тацит, «Анналы», XV. 39). «*Quasi offensus deformitate veterum ædificiorum et angustiis flexurisque vicorum [Nero] incendit Urbem... Hoc incendium e turre Mæcenatiana prospectans, lætusque "flammæ", ut ajebat, "pulchritudine", ἅλωσιν Ilii in illo suo scænico habitu decantavit*» (Светоний, 38). Многие видели, как грабители и хулиганы швыряли горящие факелы в дома. Пойманные поджигатели утверждали, что действовали по приказу вышестоящих начальников. Плиний-старший, Ксифилин и автор трагедии «Октавия» в один голос обвиняют Нерона в поджоге. Однако Шиллер (Schiller, 425 sqq.) всеми силами пытается снять с императора это обвинение.

[526] Точная дата резни нам неизвестна. Мосгейм датирует ее ноябрем, а Ренан — августом 64 г. по Р. Х. Так или иначе, с момента пожара, вероятно, прошло несколько недель или даже месяцев. Если верна традиционная дата распятия Петра, то между пожаром (19 июля 64 г.) и его мученической кончиной (29 июня) прошел целый год.

апостолов, поразившую языческий мир в самое сердце. «Великое множество» христиан было умерщвлено самыми отвратительными способами. Некоторых распинали — возможно, в насмешку над казнью Христа.[527] Других зашивали в шкуры диких животных и бросали на арену на растерзание бешеным собакам. Своей кульминации сатанинское действо достигло вечером в императорских садах на склоне Ватиканского холма (предположительно, сады окружали то место, где ныне расположены площадь и собор Св. Петра): христиан, мужчин и женщин, обмазывали дегтем, маслом или смолой, прибивали гвоздями к сосновым кольям, а затем поджигали, словно факелы, для развлечения толпы. В это самое время Нерон в фантастических одеждах участвовал в гонках колесниц, демонстрируя свое умение управляться с упряжкой лошадей. Сожжение заживо было обычным наказанием для поджигателей; но только в жестоком и изобретательном уме этого императора-чудовища, вдохновляемого сатаной, могла зародиться идея столь ужасного способа освещения.

Так звучит рассказ величайшего языческого историка, лучший из имеющихся в нашем распоряжении — подобно тому как наиболее подробное описание гибели Иерусалима вышло из-под пера талантливого историка-иудея. Таким образом, даже враги свидетельствуют об истине христианства. В этой связи Тацит мимоходом упоминает о распятии Христа при Понтии Пилате, в правление Тиберия. При всем своем надменном римском презрении к христианам, о которых он мог судить лишь по слухам и чужим сочинениям, Тацит был убежден, что их несправедливо обвинили в поджоге, и, вопреки своему холодному стоицизму, не мог удержаться от жалости к тем, кого принесли в жертву не только общественному благу, но и жестокости отвратительного тирана.

Некоторые историки сомневались если не в реальности жестоких гонений, то в том, что эти гонения были направлены против одних лишь христиан, а не евреев как таковых. Писатели того времени (Сенека, Плиний, Лукан, Персий) прекрасно знали о существовании евреев, но полностью игнорировали христиан; сложно представить, чтобы безобидные и мирные христиане могли так быстро стать объектом народного гнева. Есть мнение, что Тацит и Светоний, писавшие примерно через полвека после этих событий, попросту спутали христиан с евреями, к которым римляне всегда относились с неприязнью. Поводом для обвинения в поджоге считается то, что еврейский квартал за Тибром не был затронут огнем.[528]

---

[527] «*Crucibus affixi*», — пишет Тацит. Речь вполне может идти и о Петре, которому наш Господь предсказал такую смерть, Ин. 21:18-19. Тертуллиан говорит: «*Romæ Petrus passioni Dominicæ adæquatur*» {«В Риме Петр уравнялся с Господом в страдании»} («О прескрипции против еретиков», гл. 36; ср. «Против Маркиона», IV. 5; «Скорпиак», 15). Позднейшее предание утверждает, что апостола, по его собственной просьбе, распяли вниз головой, поскольку он считал, что недостоин быть распят таким же образом, как и его Господь. Об этом впервые упоминают «Деяния Павла» (гл. 81), Ориген (цит. Евсевий, «Церковная история», III. 1) и наиболее отчетливо Иероним («О знаменитых мужах», 1); но подлинность предания сомнительна, хотя подобные жестокости действительно иногда имели место (см. Иосиф Флавий, «Иудейская война», V. 11, 1). В предании упоминается и о мученической кончине жены Петра: по дороге к месту казни апостол утешал ее и просил на кресте помнить Господа: μέμνησο τοῦ Κυρίου. (Климент Александрийский, «Строматы», VII, 1; цит. Евсевий, «Церковная история», III. 30). Павлу, как и полагалось по закону, отрубили голову, то есть казни предшествовал обычный суд, и он состоялся либо до Нероновых гонений, либо через год после их завершения, — во время гонений римское гражданство вряд ли спасло бы Павла. См. §33.

[528] Такого мнения придерживался Гиббон (Gibbon, XVI), а впоследствии Меривейл (Merivale, VI. 54, p. 220, 4th ed.), Шиллер (Schiller, pp. 434, 585), Хаусрат и Стар. Меривейл и

Но это гнусное преступление носило слишком публичный характер, чтобы такая ошибка была возможна. И Тацит, и Светоний различают христиан и иудеев, хотя почти ничего не знают ни о тех, ни о других. Тацит отчетливо связывает слово «христиане» с именем Христа как основателя новой религии. Более того, Нерон, как мы уже отмечали выше, вовсе не был настроен против евреев, а его вторая жена, Поппея Сабина, за год до пожара проявила особую благосклонность к Иосифу Флавию, щедро осыпав его подарками. Иосиф Флавий пишет о преступлениях Нерона, однако ни словом не упоминает о каких-либо гонениях против своих единоверцев.[529] Уже один этот факт представляется достаточно красноречивым. Вполне возможно, что во время гонений (как не раз случалось и прежде, и впоследствии) фанатичные иудеи, разозленные быстрым ростом христианства и стремившиеся отвести подозрения от себя, натравили на ненавистных галилеян язычников-римлян, и те с удвоенной яростью нападали на «полуиудеев», от которых отреклись их собственные чуждые им братья.[530]

Вероятные масштабы гонений

Языческие историки ничего не говорят о гонениях за пределами Рима, однако позднейшие христианские авторы упоминали и о гонениях в провинциях.[531] Пример, который подал император в столице, не мог не повлиять на провинции — наверняка он послужил предлогом для вспышки народного гнева. Если Апокалипсис был написан при жизни Нерона или вскоре после его смерти, ссылка Иоанна на остров Патмос наверняка была связана с этими гонениями. Иоанн упоминает об узниках в Смирне, о мученической гибели Антипы в Пергаме и пишет об убийстве пророков и святых и обо всех преданных закланию на земле.[532] Послание к евреям, написанное, вероятно, из Италии около 64 г., также упоминает о кровавых гонениях (Евр. 10:32-34) и об освобождении Тимофея из тюрьмы (Евр. 13:23). Петр в своем первом послании, которое можно датировать тем же годом, сразу по окончании гонений и незадолго до его смерти, также предупреждает христиан Малой Азии о предстоящем огненном испытании и пи-

---

Шиллер полагают, что гонения были направлены в равной мере против евреев и христиан. Гизо, Мильман, Неандер, Гизелер, Ренан, Лайтфут, Визелер и Кейм доверят мнению Тацита и Светония.

[529] «Древности», XX. 8, 2-3.

[530] Так считают Эвальд (Ewald, VI. 627) и Ренан (Renan, *L'Antechrist*, pp. 159 sqq.). Ренан высказывает оригинальную мысль, что «ревность», в которой Климент Римский (Послание к коринфянам, 6) видел причину гонений, представляла собой разногласия между евреями относительно христианской религии.

[531] «*Primus Romæ Christianos suppliciis et mortibus adferit* [*Nero*], *ac per omnes provincias pari persecutione excruciari imperavit*» (Орозий, ок. 400 г., «История», VII. 7). См. также Сульпиций Север, «Хроники», II. 29. Додуэлл (Dodwell, *Dissert. Cypr.* XI., *De paucitate martyrum*), Гиббон, Мильман, Меривейл и Шиллер (p. 438) отрицают, тогда как Эвальд (VI. 627 и его же «Толкование Апокалипсиса») и Ренан (p. 183) решительно отстаивают предположение о том, что гонения простирались за пределы Рима. Ренан пишет: «*L'atrocité commandée par Néron dut avoir des contre-coups dans les provinces et y exciter une recrudescence de persécution*» («Антихрист», гл. VIII {«...жестокость Нерона естественно нашла отголосок в провинциях и вызвала там усиление гонений»}). К. Л. Рот (C. L. Roth, *Werke des Tacitus*, VI. 117) и Визелер (Wieseler, *Christenverfolgungen der Cäsaren*, p. 11) предполагают, что Нерон осудил и запретил христианство как религию, опасную для государства. Кисслинг и Де Росси нашли на стенах Помпей надпись, в которой упоминаются кровавые гонения, однако перевод этой надписи неоднозначен, см. Schiller, p. 438; Firedländer, III. 529; Renan, p. 184.

[532] Отк. 2:9-10,13; 16:6; 17:6; 18:24.

шет о страданиях, которые они уже перенесли или еще перенесут не за какие-то преступления, а за то, что называют себя христианами.[533] То, что Петр называет Рим Вавилоном, легко объяснить особенностями времени и ситуации.[534]

Казалось, что христианство, которое только-только достигло возраста своего основателя, в Риме было полностью уничтожено. Вместе с Петром и Павлом умерло первое поколение христиан. Над трепетавшими от страха учениками сгустился мрак, и они наверняка впали в почти столь же глубокое отчаяние, как и вечером в день распятия, тридцать четыре года тому назад. Но утро воскресения близилось, и даже на том самом месте, где апостол Петр принял мученическую смерть, ныне высятся величайшая церковь христианского мира и роскошные апартаменты предполагаемых наследников апостола.[535]

Апокалипсис — о Нероновых гонениях

Никого из главных апостолов, за исключением Иоанна, к тому времени уже не было в живых, чтобы описать эту ужасную резню. Возможно, он услышал о ней в Ефесе или сопровождал Петра в Рим, и его чуть не казнили в Нероновых садах — если верить древнему преданию о том, как он чудесным образом избежал сожжения вместе с другими христианами на Ватиканском холме.[536] Так или иначе, Иоанн претерпел гонения за имя Иисуса и был сослан на пустынный остров Патмос — пережитый ужас он описал в своем видении Апокалипсиса.

Эта загадочная книга — была ли она написана в 68 — 69 г. или в 95 г., при Домициане, — несомненно, предназначалась как для церкви тех времен, так и для христиан грядущих столетий и, по-видимому, была достаточно приспособлена к условиям жизни ее первых читателей, чтобы они могли получить помощь и

---

[533] 1 Пет.2:12,19-20; 3:14-18; 4:12-19.

[534] 1 Пет. 5:13.

[535] Гиббон пишет: «Тот, кто окинет пытливым взором круговорот человеческой истории, увидит, что сады и цирк Нерона на Ватиканском холме, некогда залитые кровью первых христиан, приобрели еще большую известность благодаря триумфу и страданиям гонимой религии. На этом самом месте христианские понтифики, возводящие свои права на всемирное господство к простому галилейскому рыбаку, унаследовавшие престол цезарей, диктовавшие законы покорившим Рим варварам и распростершие свое духовное влияние от берегов Балтики до побережья Тихого океана, построили храм, слава которого намного превосходит славу древней столицы» (Gibbon, XVI). См. Ренан: «*L'orgie de Néron fut le grand baptême de sang qui designa Rome, comme la ville des martyrs, pour jouer un rôle a part dans l'histoire du christianisme, et en être la seconde ville sainte. Ce fut la prise de possession de la colline Vaticane par ces triomphateurs d'un genre inconnu jusque-là... Rome, rendue responsable de tout le sang versé, devint comme Babylone une sorte de ville sacramentelle et simbolique*» (*L'Antechr.*, p. 177). {«Оргия Нерона была великим крещением кровью, которое доставило Риму как городу мучеников особую роль в истории христианства и сделало из него второй святой город. Это было взятие Вавилонского холма завоевателями неведомого дотоле рода... Рим, на который легла ответственность за всю пролитую кровь, сделался, как Вавилон, в некотором роде сакраментальным и символическим городом» («Антихрист», гл. VII).}

[536] Тертуллиан упоминает об этом происшествии в связи с распятием Петра и обезглавливанием Павла, как если бы все это происходило одновременно: «*Ista quam felix ecclesia* [Римская церковь] *cui totam doctrinam apostoli sanguine suo profunderunt, ubi Petrus passioni Dominicæ adæquatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur, ubi* APOSTOLUS JOANNES, POSTEAQUAM IN OLEUM IGNEUM DEMERSUS NIHIL PASSUS EST, IN INSULAM RELEGATUR» («О прескрипции против еретиков», гл. 36). См. Иероним, «Против Иовиниана», 1, 26, и толкование Мф. 22:23; Евсевий, «Церковная история», VI. 5. Ренан (гл. VIII) полагает, что Иоанн должен был сгореть, освещая сады Нерона, и уже был обмазан маслом, но спасся по какой-то случайности или по чьей-то прихоти. Тирш (Thiersch, *Die Kirche im apost. Zeitalter*, 1879, p. 227) тоже верит преданию Тертуллиана, но полагает, что апостол спасся сверхъестественным образом.

утешение в своих скорбях. Вероятно, в силу близости описываемых в этой книге событий верующие того времени понимали ее гораздо лучше, чем последующие поколения христиан. Иоанн обращает взор вперед, к окончательному завершению истории, но видит конец в начале. Он опирается на историю древней Римской империи, в которой жил, точно так же как видения пророков Израиля отталкивались от истории царства Давида или вавилонского пленения. Апостол описывает языческий Рим своего времени как «зверя, выходящего из бездны», как «выходящего из моря зверя с семью головами и десятью рогами», как «жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами», как «Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным».[537] Говоря о женщине, сидящей на семи холмах и «упоенной кровию святых и кровию свидетелей Иисусовых»,[538] и пророчествуя о том, что ее падение станет радостью для «неба и святых Апостолов и пророков», провидец, должно быть, имел в виду гонения Нерона, самые жестокие в истории.[539]

В последнее время некоторые комментаторы даже усматривают прямое указание на Нерона в том, что его имя (*Neron Kesar*), если его написать еврейскими буквами, тождественно загадочному числу 666, обозначающему пятую из семи голов зверя, который был убит, но вновь выйдет из бездны как антихрист. Но это толкование спорно, кроме того, мы не можем приписать Иоанну веру в то, что Нерон буквально восстанет из мертвых в качестве антихриста. Апостол хотел лишь сказать, что Нерон, гонитель христианской церкви, был (как и Антиох Епифан) предтечей антихриста, который будет исполнен того же самого кровавого духа из ада. В этом же смысле Рим был вторым Вавилоном, а Иоанн Креститель — вторым Илией.

ПРИМЕЧАНИЯ

I. Описания Нероновых гонений

1. В сочинениях языческих историков

Мы располагаем, главным образом, двумя описаниями первых имперских гонений: Тацита, который родился за восемь лет до этих событий и, вероятно, пережил Траяна (ум. 117), и Светония, который написал «Жизнь двенадцати цезарей» несколько позже, ок. 120 г. по Р. Х. Дион Кассий (род. ок. 155 г. по Р. Х.) в своей «Истории Рима» (Ῥωμαικὴ Ἱστορία, сохранилась фрагментарно и в сокращенной редакции монаха Ксифилина), которая охватывает период от прибытия Энея в Италию до 229 г. по Р. Х., упоминает о пожаре в Риме, но умалчивает о гонениях на христиан.

Описание Тацита составлено в его обычной немногословной, содержательной и образной манере и вряд ли является позднейшей вставкой, однако отличается некоторыми странностями. Мы приведем его текст («Анналы», XV. 44) целиком:

«Но ни средствами человеческими, ни щедротами принцепса, ни обращением за содействием к божествам невозможно было пресечь бесчестящую его молву, что пожар был устроен по его приказанию. И вот Нерон, чтобы побороть слухи, приискал виноватых и предал изощреннейшим казням тех, кто своими мерзостями навлек на себя всеобщую ненависть и кого толпа называла *христианами* [*subdidit reos, et quæsitissimis pœnis affecit, quos per flagitia invisos vulgus "Christianos" appellabat*]. Христа, от имени которого происходит это название, казнил [*supplicio affectus erat*] при Тиберии прокуратор Понтий Пилат; подавленное на время[540] это зловредное суеверие [*exitiabilis superstitio*] стало вновь прорываться наружу, и не только в Иудее, откуда пошла эта пагуба, но и в Риме, куда

[537] Отк. 11:7; 13:1; 17:3,5. См. описание четвертого зверя (Рима) в видении Даниила: «страшный и ужасный и весьма сильный... и десять рогов было у него» (Дан. 7:7-8).

[538] Отк. 17:6.

[539] Отк. 18:20. См. Отк. 6:9-11.

[540] Речь идет о распятии или, что более вероятно, об указе Клавдия, изгнавшего иудеев и евреев-христиан из Рима. См. §36.

отовсюду стекается все наиболее гнусное и постыдное и где оно находит приверженцев [*quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque*]. Итак, сначала были схвачены те, кто открыто признавал себя принадлежащими к этой секте,[541] а затем по их указаниям и великое множество прочих [*multitudo ingens*], изобличенных не столько в злодейском поджоге, сколько в ненависти к роду людскому [*odio humani generis*].[542] Их умерщвление сопровождалось издевательствами, ибо их облачали в шкуры диких зверей, дабы они были растерзаны насмерть собаками, распинали на крестах или обреченных на смерть в огне поджигали с наступлением темноты ради ночного освещения [*in usum nocturni luminis urerentur*]. Для этого зрелища Нерон предоставил свои сады; тогда же он дал представление в цирке, во время которого сидел среди толпы в одежде возничего или правил упряжкой, участвуя в состязании колесниц. И хотя на христианах лежала вина и они заслуживали самой суровой кары, все же эти жестокости пробуждали сострадание к ним, ибо казалось, что их истребляют не в видах общественной пользы, а вследствие кровожадности одного Нерона».

Рассказ Светония («Жизнь Нерона», гл. 16) очень краток и не полон: «*Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novæ ac maleficæ*». Он связывает гонения не с пожаром, а с охраной общественного порядка.

Поэт-сатирик Ювенал, возможно бывший очевидцем гонений, упоминает о них, как и Тацит, со смешанным чувством презрения и жалости к страдальцам-христианам («Сатиры», I. 155):

Смеешь ли ты говорить о вине Тигеллина?
И ты засияешь, как те, кого мы видели
Стоящими у столба с пронзенным горлом,
Дымящимися и горящими.

2. В сочинениях христиан

Климент Римский, вероятно, имел в виду гонения Нерона, когда в конце I века писал о «великом множестве избранных, которые по причине зависти претерпели многие поругания и мучения»; а также о женщинах-христианках, которых заставляли изображать муки Данаид и Дирки (Посл. к коринфянам, гл. 6). Я не стал приводить этот отрывок в тексте. Ренан развивает мысль Климента и включает ее в свое собственное красочное описание гонений (*L'Antechrist*, pp. 163 sqq.; почти дословно повторено в его Гиббертовских лекциях). Как гласит легенда, Дирка была привязана к рогам разъяренного быка, который растерзал ее. Эту сцену изображает знаменитая мраморная скульптура, хранящаяся в Неаполитанском музее. Однако в участи Данаид не было ничего похожего на участь христианских мучеников — разве что Нерон, как предполагает Ренан, распорядился изобразить мучения в Тартаре. Лайтфут, соглашаясь со смелой гипотезой Вордсворта (о Теокрите, XXVI. 1), заменяет фразу Δαναΐδες καὶ Δίρκαι (которая неизменно присутствует во всех редакциях текста, включая издания Гебхардта и Гарнака) словами νεανίδες, παιδίσκαι, и текст Климента в этом случае звучит так: «Завистию были гонимы женщины (γυναῖκες), *служанки, рабыни*; претерпевши тяжкие и ужасные мучения, они прошли твердым путем веры и, немощные телом, получили славную награду».

Тертуллиан (ум. ок. 220) упоминает о Нероновых гонениях так: «При императоре Августе имя Христа появилось, при Тиберии учение Его засияло, при Нероне распространилось гонение на христиан [*sub Nerone damnatio invaluit*], так что вам стоило бы задуматься о личности гонителя. Если этот император благочестив, то нечестивы христиане. Если он справедлив, невинен, то несправедливы и виновны христиане. Если он не враг общества, то враги общества мы. Каковы мы, это показал сам гонитель наш, который наказывал, конечно, то, что противостояло ему. И хотя все законы Нерона уничтожены, этот один остался — очевидно, потому, что он справедлив и не похож на своего автора» («К язычникам», I, гл. 7).

Сульпиций Север («Хроники», II. 28-29) приводит довольно подробное описание, однако оно в большой степени позаимствовано у Тацита. Сульпиций Север и Орозий («История», VII. 7) первыми отчетливо высказывают мысль о том, что Нерон распространил гонения и на провинции.

---

[541] Вероятно, принадлежность к христианской религии уже сама по себе считалась преступлением. Если же кто и сознался в поджоге, то лишь слабые новообращенные, не вынесшие пыток, или подкупленные негодяи.

[542] Надо понимать, речь идет о враждебности ко всему человечеству, которую Тацит практически в тех же самых выражениях приписывает и иудеям («*Adversus omnes alios hostile odium*», «История», V. 5). Однако Тирш и другие склоняются к мысли, что Тацит имел в виду ненависть человечества по отношению к христианам (ср. Мф. 10:22: «И будете ненавидимы всеми за имя Мое»).

II. Возвращение Нерона в качестве антихриста

Благодаря своей молодости, красоте, энергии и расточительности, а также в силу того, что его жестокость обладала притягательностью новизны (Тацит называет его «*incredibilium cupitor*», «Анналы», XV. 42), Нерон снискал в атмосфере вульгарной римской демократии определенную популярность. Поэтому после его самоубийства среди язычников распространились слухи о том, что на самом деле император не умер, а сбежал к парфянам и собирается вернуться в Рим с армией и разрушить город. Три мошенника впоследствии воспользовались этими слухами и, выступая под именем Нерона, добились народного признания (правление Отона, Тита и Домициана). Тридцать лет спустя имя Нерона все еще вызывало у Домициана трепет. (Тацит, «История», I. 2; II. 8-9; Светоний, «Жизнь Нерона», 57; Дион Кассий, LXIV. 9; Schiller, p. 288.)

В среде христиан тоже ходили слухи о возвращении Нерона как злейшего врага и гонителя христианства. Лактанций («О смерти гонителей», гл. 2) ссылается на Сивиллино пророчество о том, что Нерон, став первым гонителем, будет также и последним и возвратится перед явлением антихриста. Августин («О граде Божием», XX. 19) упоминает о том, что в его время в церкви все еще бытовали два мнения о Нероне: «Иные делали предположения, что Нерон воскреснет и будет антихристом. Другие же полагали, что он и не убит, а скорее скрыт, чтобы считали его убитым; и что в то время, как его считают убитым, он скрывается, сохраняя свой возраст, и будет так скрываться до тех пор, пока в свое время не откроется и не восстановится на царство». Первая точка зрения была христианской, вторая — языческой. Августин не принимает ни ту, ни другую. Сульпиций Север («Хроники», II. 29) также упоминает об убеждении (*unde creditur*), что Нерон, чья смертельная рана была исцелена, вернется в конце света, чтобы осуществить предсказанную Павлом «тайну беззакония» (2 Фес. 2:7).

Некоторые толкователи возлагают вину за эти нелепые слухи и ложные убеждения на Книгу Откровение, другие же считают, что автор разделял заблуждения своих языческих современников. В качестве доказательства приводят такие стихи, как Отк. 17:8: «Зверь, которого ты видел, был, и нет его, и выйдет из бездны и пойдет в погибель»; «зверь был, и нет его, и явится» (καὶ πάρεσται, а не καίπερ ἐστίν, как в *Textus Receptus*); Отк. 17:11: «И зверь, который был и которого нет, есть восьмой, и из числа семи, и пойдет в погибель»; Отк. 13:3: «И видел я, что одна из голов его как бы смертельно была ранена, но эта смертельная рана исцелела. И дивилась вся земля, следя за зверем».

Но речь в этих отрывках идет о звере, то есть о Римской империи, а параллельно этому образу четко прослеживается другой — образ семи голов, то есть императоров. В Книге Даниила образ зверя также носит собирательный характер. Более того, следует различать смерть одного правителя (Нерона) и смертельную рану, которая была нанесена зверю-империи, но от которой империя сумела оправиться (при Веспасиане).

§ 38. *Иудейская война и разрушение Иерусалима* (70 г. по Р. Х.)

И когда выходил Он из храма, говорит Ему один из учеников Его:
Учитель! посмотри, какие камни и какие здания!
Иисус сказал ему в ответ: видишь сии великие здания?
все это будет разрушено, так что
не останется здесь камня на камне.
Марка 13:1-2

Источники

Иосиф Флавий: «Иуд. война», в 7 книгах; «Жизнь», гл. 4 — 74. Историю Иудейской войны он как очевидец составил около 75 г. по Р.Х. Англ. перев. W. Whinston, in *Works of Jos.*, and by Rob. Traill, ed. by Isaak Taylor, new ed., Lond., 1862. Нем. перев. Gfrörerr and W. Hoffmann, Stuttgart, 1836; Paret, Stuttg., 1885. Франц. перев. Arnauld d'Andillu, 1667, Joachim Gillet, 1756, Abbé Glaire, 1846.

Предания раввинов в Derenbourg: *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'a Adrien.* Paris, 1867 (первая часть его монографии *L'Histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*), pp. 255-295.

Тацит: «История», II. 4; V. 1-13. Всего лишь фрагмент, изобилующий ошибками и оскорблениями в адрес побежденных евреев. Текст пятой книги, за исключением этого фрагмента, утрачен. Если Иосиф, еврей, восхищается силой и величием Рима, то Тацит, язычник, относится к евреям и христианам с презрением и пренебрежением и предпочитает черпать

свои сведения у враждебно настроенных египтян и в простонародных предубеждениях, но не в Писаниях или трудах Филона и Иосифа Флавия.

Сульпиций Север: «Хроники», II. 30. Кратко.

Milman: *The History of the Jews*, XIV-XVII (New York ed., vol. II, 219 sqq.).

Ewald: *Geschichte des Volkes Israel*, VI. 705-753 (2d ed.).

Grätz: *Geschichte der Juden*, III. 336-414.

Hitzig: *Geschichte des Volkes Israel*, II. 594-629.

Lewin: *The Siege of Jerusalem by Titus. With the Journal of a recent Visit in the Holy City, and a general Sketch of the Topography of Jerusalem from the Earliest Times down to the Siege.* London, 1863.

Count de Champagny: *Rome et la Judée au temps de la chute de Néron (ans 66—72 après Jésus-Christ)*, 2 éd., Paris, 1865. T. I, pp. 195-254; t. II, pp. 55-200.

Charles Merivale: *History of the Romans under the Empire*, ch. LIX (vol. VI, 415 sqq., 4th ed., New York, 1866).

De Saulcy: *Les derniers jours de Jérusalem.* Paris, 1866.

E. Renan: *L'Antechrist* (ch. X-XX, pp. 226-551). Paris, 2d ed., 1873.

Emil Schurer: *Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte* (Leipzig, 1874), pp. 323-350. Он также приводит список литературы.

A. Hausrath: *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, part III, 2d ed., Heidelberg, 1875, pp. 424-487.

Alfred J. Church: *The Story of the Last Days of Jerusalem, from Josephus.* London, 1880. С иллюстрациями.

Едва ли в истории был другой период, столь же насыщенный пороками, разложением и бедствиями, как шесть лет, отделявшие гонения Нерона от разрушения Иерусалима. Данное нашим Господом пророческое описание последних дней начало исполняться еще до того, как умерло поколение, к которому Он обращался, и казалось, что судный день вот-вот наступит. В любом случае, у христиан были все основания так думать. Даже убежденные язычники считали, что этот период покрыт полночной тьмой. Выше мы уже приводили данное Сенекой описание крайнего нравственного разложения и упадка во времена правления его ученика и его убийцы — Нерона. Тацит начинает свою историю Рима после смерти Нерона такими словами: «Я приступаю к рассказу о временах, исполненных несчастий, изобилующих жестокими битвами, смутами и распрями, о временах, диких и неистовых даже в мирную пору. Четыре принцепса, погибших насильственной смертью, три гражданские войны, ряд внешних и много таких, что были одновременно и гражданскими, и внешними, удачи на Востоке и беды на Западе — Иллирия объята волнениями, колеблется Галлия, Британия покорена и тут же утрачена, племена сарматов и свебов объединяются против нас, растет слава даков, ударом отвечающих Риму на каждый удар, и даже парфяне, следуя за шутом, надевшим личину Нерона, готовы взяться за оружие. На Италию обрушиваются беды, каких она не знала никогда или не видела уже с незапамятных времен: цветущие побережья Кампании где затоплены морем, где погребены под лавой и пеплом; Рим опустошают пожары, в которых гибнут древние храмы, выгорел Капитолий, подожженный руками граждан. Поруганы древние обряды, осквернены брачные узы; море покрыто кораблями, увозящими в изгнание осужденных, утесы запятнаны кровью убитых. Еще худшая жестокость бушует в самом Риме, — все вменяется в преступление: знатность, богатство, почетные должности, которые человек занимал или от которых он отказался, и неминуемая гибель вознаграждает добродетель».[543]

[543] «История», I, гл. 2.

Приближение погибели

Самой несчастной страной в то время была Палестина, древний народ которой навлек на себя невыразимые страдания и погибель. Трагедия Иерусалима — это образ последнего суда в миниатюре. Именно в таком свете она предстает в эсхатологических речах Христа, Который с самого начала предвидел конец города.

Божье долготерпение по отношению к заветному народу, распявшему своего Спасителя, было исчерпано. Все, кого можно было спасти обычным путем, были спасены. Основная часть народа упрямо противилась любым изменениям. Иакова Праведного — пытавшегося, насколько это вообще возможно, примирить евреев с христианской религией — побили камнями его жестокосердые братья, за которых он ежедневно молился в храме; и со смертью Иакова иерусалимская христианская община утратила всякое влияние на этот город. Час «великой скорби» и страшного суда был уже близок. Пророчество Господа вот-вот должно было исполниться буквальным образом: Иерусалим сравняют с землей, храм сожгут, и не останется камня на камне.[544]

Незадолго до начала Иудейской войны, за семь лет до осады Иерусалима (63 г. по Р. Х.), во время праздника кущей в городе объявился некий крестьянин по имени Иешуа, или Иисус, который словно бы в пророческом экстазе день и ночь кричал людям на улицах: «Голос с востока и голос с запада! Голос с четырех ветров! Голос, вопиющий над Иерусалимом и над храмом! Голос над женихами и невестами! Голос над всем народом! Горе, горе Иерусалиму!». Городские власти, напуганные этими обещаниями, схватили и избили вестника бедствий. Он не сопротивлялся, но продолжал выкрикивать свои предсказания. Его допросил прокуратор Альбин, после чего Иешуа избили плетьми так, что обнажились кости, но он не сказал ни слова в свою защиту, не произнес ни одного проклятия в адрес своих врагов, лишь при каждом ударе жалобным голосом кричал: «Горе, горе Иерусалиму!». На вопрос прокуратора, кто он и откуда, пророк ничего не ответил. Наконец, его отпустили, посчитав сумасшедшим. Все оставшиеся семь лет и пять месяцев до начала войны, в особенности во время трех великих праздников, он твердил о близком падении Иерусалима. Во время осады Иешуа в последний раз пропел свою погребальную песнь с городской стены. Внезапно он добавил: «Горе, горе также и мне», — и в ту же минуту римский камень попал ему в голову, положив конец горестным пророчествам.[545]

Восстание евреев

При последних наместниках, Феликсе, Фесте, Альбине и Флоре, нравственное разложение и ослабление всех общественных связей, а равно и деспотичность римского гнета, усиливались с каждым годом. После назначения Феликса по всей Палестине, угрожая безопасности людей в городах и деревнях, бродили наемные убийцы, именуемые кинжальщиками или сикариями (от слова *sica*, «кинжал»), вооруженные кинжалами и за деньги готовые на любое преступление. Кроме того, внутренние распри в среде самих евреев и их ненависть к угнетателям-язычникам переросли в политический и религиозный фанатизм самого непримиримого толка, постоянно подогреваемый лжепророками и лжемессиями. К примеру, один из таких вождей, как сообщает Иосиф Флавий, увлек за

[544] Мф. 24:1-2; Мк. 13:1-2; Лк. 19:43-44; 21:6.

[545] Иосиф Флавий, «Иудейская война», VI. 5, 3 sqq.

собой тридцать тысяч мужчин. Так исполнилось предсказание Господа: «Восстанут лжехристы и лжепророки и прельстят многих».

Наконец в мае 66 г. по Р.Х. при последнем прокураторе Гессии Флоре (с 65 г.), отвратительном и жестоком тиране, которого, по словам Иосифа Флавия, прислали в качестве палача для казни осужденных, вспыхнуло организованное восстание против римлян, но между отдельными группами восставших, в особенности между зилотами и умеренными, то есть между радикалами и консерваторами, вспыхнула гражданская война. Беспощадной партии зилотов были в полной мере свойственны огонь и страсть религиозного и патриотического фанатизма; их справедливо сравнивали с монтаньярами времен Французской революции. В ходе войны они приобрели популярность, силой захватили город и храм и стали править людьми при помощи страха. Они поощряли в людях мессианские надежды и приветствовали каждый новый шаг к погибели как еще один шаг к освобождению. Сообщения о кометах, метеорах и всевозможные устрашающие знамения истолковывались как указания на пришествие Мессии, который будет править язычниками. Римляне считали Мессией Веспасиана и Тита.

Противостать Риму, не имея ни одного союзника, в те времена означало бросить вызов всему вооруженному миру; однако религиозный фанатизм, подогреваемый воспоминаниями о героических победах Маккавеев, ослеплял евреев и не позволял им увидеть неизбежный печальный конец этого безумного и отчаянного восстания.

Римское вторжение

Император Нерон, узнав о восстании, отправил в Палестину своего самого знаменитого генерала Веспасиана во главе большой армии. Веспасиан начал кампанию в 67 г. от сирийского портового города Птолемаиды (Акко) и, преодолевая упорное сопротивление противника, с шестидесятитысячной армией вторгся на территорию Галилеи. Однако события в Риме не позволили генералу добиться окончательной победы, и ему пришлось вернуться домой. Нерон покончил с собой. Императоры Гальба, Отон и Вителлий стремительно сменяли друг друга. Последнего пьяным извлекли из собачьей конуры, проволокли по улицам и предали позорной смерти. В 69 г. Веспасиан был провозглашен императором и восстановил порядок и благоденствие.

Его сын Тит, десятью годами позже сам ставший императором и прославившийся мягкостью и человеколюбием,[546] взялся продолжать Иудейскую войну и стал в руках Божьих орудием разрушения святого города и храма. Располагая армией, состоящей не менее чем из восьмидесяти тысяч обученных солдат, он встал лагерем на горе Скоп и соседней горе Елеонской, откуда открывался прекрасный вид на город и храм. С такой высоты Иерусалим был виден во всем своем великолепии. Между осаждающими и осаждаемыми лежала долина Кедрон.

В апреле 70 г. по Р.Х., сразу после Пасхи, когда Иерусалим был наводнен паломниками, началась осада. Зилоты с презрением и пренебрежением отвергли неоднократные предложения Тита и мольбы Иосифа Флавия, который сопрово-

[546] Народ называл его *Amor et Delicia generis humani*. Он родился 30 декабря 40 г. по Р. Х. и умер 31 сентября 81 г. по Р. Х. Он взошел на трон в 79 г. — в том самом году, когда погибли города Геркуланум, Стабия и Помпеи. Его правление было ознаменовано чередой ужасных бедствий, в том числе трехдневным пожаром в Риме и эпидемией, ежедневно уносившей тысячи жизней. Тит предпринимал отчаянные усилия, чтобы возместить убытки, и, когда день проходил без единого проявления милосердия, считал его потраченным впустую, говоря: «*Amici, diem perdidi*». См. Светоний, «Жизнь Тита».

ждал полководца в качестве переводчика и посредника, и убили всех, кто заикнулся о сдаче. Они предпринимали вылазки в долину Кедрон и вверх по склонам горы, нанося римлянам большой урон. Чем труднее приходилось защитникам города, тем больше крепло их мужество. Распятие тысяч пленных (до пяти сотен в день) лишь привело их в еще большую ярость. Ни начавшийся голод, ежедневно уносивший тысячи жизней (одна женщина даже зажарила и съела собственного ребенка[547]), ни плач матерей и детей, ни царившие вокруг страшные страдания не могли тронуть сердца безумных фанатиков. История не знает другого примера столь упорного сопротивления, столь отчаянной храбрости и презрения к смерти. Евреи сражались не только за свою гражданскую свободу, жизнь и родину, но и за то, что было их национальной гордостью и славой, что придавало смысл всей их истории — за свою религию, которая даже в этом состоянии упадка и вырождения давала им почти нечеловеческие силы переносить лишения.

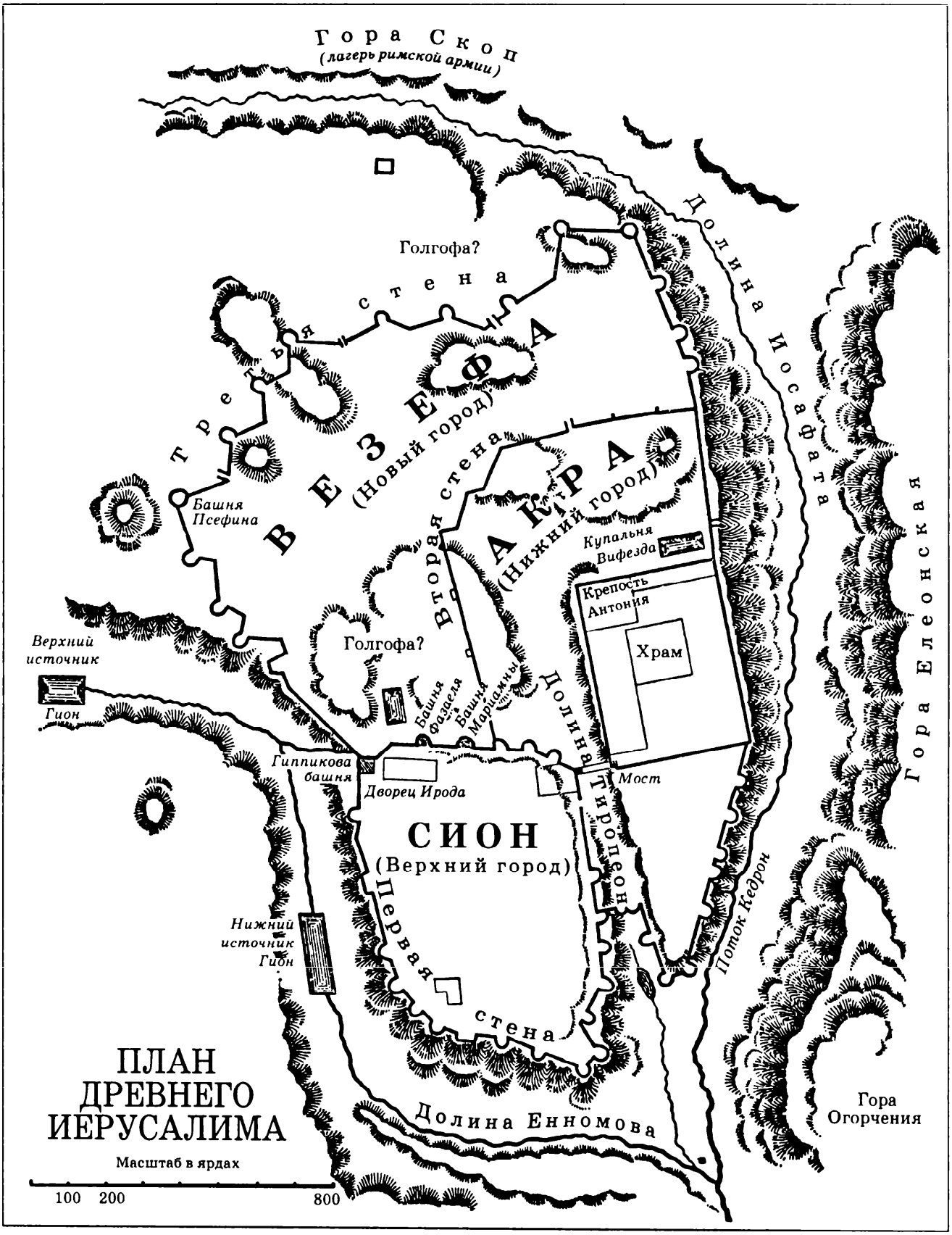
Разрушение города и храма

Наконец в июле после внезапного ночного штурма, была взята крепость Антония. Это была лишь прелюдия к разрушению храма, которое стало кульминацией трагедии. Ежедневные жертвоприношения прекратились 17 июля, поскольку для защиты города нужна была каждая пара рук. Последней и самой кровавой жертвой, принесенной на жертвеннике всесожжения, было убийство тысяч собравшихся вокруг него евреев.

Поначалу Тит (если верить Иосифу Флавию) намеревался сохранить это величественное произведение архитектурного искусства в качестве трофея и, вероятно, из некоторого суеверного страха; когда пламя подобралось вплотную к Святому-святых, он пробился сквозь огонь и дым, через тела мертвых и умирающих, чтобы сдержать стихию.[548] Однако участь храма была предопределена свыше. Тит не мог удержать от вандализма своих солдат, доведенных до безумия упорным сопротивлением евреев и жадных до золота и драгоценностей. Сначала были подожжены помещения вокруг храма. Затем через золотые ворота бросили головню. Когда огонь разгорелся, евреи подняли отчаянный крик и попытались погасить пламя; некоторые из них, из последних сил цепляясь за свои мессианские надежды, все еще верили в слова лжепророка, который обещал, что посреди горящего храма Бог даст сигнал к избавлению Своего народа. Легионы старались разжечь огонь еще сильнее, намереваясь заставить несчастных людей почувствовать всю силу своего необузданного гнева. Вскоре огромное сооружение было охвачено пламенем, языки которого озаряли небеса. Храм был сожжен в августе 70 г. по Р. Х. — в годовщину того дня, когда Навуходоносор, по преданию, раз-

[547] Иосиф Флавий подробно рассказывает об этом чудовищном происшествии («Иудейская война», VI. 3-4).

[548] Иосиф Флавий, однако, не очень последователен в своем повествовании: сначала он утверждает, что Тит распорядился поджечь ворота, когда убедился, что попытки пощадить чужую святыню ведут к гибели его солдат (VI. 4, 1); но далее он пишет, что на следующий день Тит распорядился потушить пожар (§ 3, 6 и 37). Сульпиций Север (II. 30) возлагает ответственность за разрушение храма на Тита, который намеревался таким образом положить конец и иудейской, и христианской религии. Эту точку зрения отстаивает Стэйндж (Stange, *De Titi imperatoris vita*, p. I, 1870, pp. 39-43), но опровергает Шюрер (Schürer, p. 346). Ренан, соглашаясь с мнением Берниса (Bernays, *Ueber die Chronik des Sulpicius Sev.*, 1861, p. 48), полагает, что Сульпиций позаимствовал свое повествование из утраченной части «Истории» Тацита и что Тит не приказывал и не запрещал жечь храм, но предоставил иудейское святилище его судьбе, — и благоразумно умалчивает о его мотивах. См. также Thiersch, p. 224.


Гора Скоп
(лагерь римской армии)
Голгофа?
Третья стена
ВЕЗЕФА
(Новый город)
Башня Псефина
Вторая стена
АКРА
(Нижний город)
Купальня Вифезда
Крепость Антония
Храм
Верхний источник
Гион
Голгофа?
Башня Фазаэля
Башня Мариамны
Долина
Гиппикова башня
Дворец Ирода
Мост
СИОН
(Верхний город)
Тиропеон
Первая стена
Нижний источник Гихон
Поток Кедрон
Долина Иосафата
Гора Елеонская
Гора Огорчения
Долина Енномова
ПЛАН ДРЕВНЕГО ИЕРУСАЛИМА
Масштаб в ярдах
100 200 800

рушил первый храм. Иосиф Флавий пишет: «Треск пылавшего повсюду огня сливался со стонами падавших... И ужаснее и оглушительнее того крика нельзя себе представить. Все смешалось в один общий гул: и победные крики дружно подвигавшихся вперед римских легионов, и крики окруженных огнем и мечом мятежников... со стенаниями на холме соединялся еще плач из города... Наконец эхо, приносившееся с Переи (?) и окрест лежащих гор, делало нападение еще более страшным. Но ужаснее самого гула была участь побежденных. Храмовая гора словно пылала от самого основания, так как она со всех сторон была залита огнем, но несравненно шире огненных потоков казались лившиеся потоки крови, точно так же, как число убитых было несопоставимо с числом убийц. Из-за трупов нигде не видно было земли: солдаты, преследовавшие неприятеля, бегали по грудам мертвых тел».[549]

Римляне водрузили над руинами напротив восточных ворот своих орлов, принесли им жертвы и под громкие радостные крики провозгласили Тита *императором*. Так исполнилось пророчество о «мерзости запустения, стоящей на святом месте».[550]

Иерусалим сравняли с землей; лишь три башни двора Ирода — Гиппикова (все еще стоит), Фазаеля и Мариамны — и часть западной стены остались нетронутыми как свидетельство мощи побежденного города, некогда бывшего центром иудейской теократии и колыбелью христианской церкви.

Говорят, даже язычник Тит объявил во всеуслышание, что Бог по Своему особому благоволению помог римлянам и изгнал евреев из их неприступных твердынь.[551] Иосиф Флавий, сам прошедший всю войну с начала до конца — сначала в качестве правителя Галилеи и генерала еврейской армии, затем как пленник Веспасиана и наконец как спутник Тита и посредник между римлянами и евреями — считал эти события божественной карой и писал о своих вырождающихся соплеменниках, к которым испытывал искреннюю любовь: «Я не могу умолчать о том, что мне внушается скорбью. Мне кажется, если бы римляне медлили с уничтожением этих безбожников, то тогда сама земля разверзлась бы и поглотила бы город, или его посетил бы потоп, или, наконец, молнии стерли бы его, как Содом, ибо он скрывал в себе несравненно худшее из всех поколений, настигнутое этими карами. Их безумие ввергло в погибель весь народ».[552]

Так на долю одного из лучших римских императоров выпало исполнить давно обещанную Богом кару, а самому образованному иудею того времени — описать ее и таким образом невольно засвидетельствовать об истинности пророчества и божественности миссии Иисуса Христа, неприятие Которого навлекло все эти и последующие несчастья на отступивший от Господа народ.

Разрушение Иерусалима могло бы послужить достойной темой для какого-нибудь христианского Гомера. Это событие называют «самой волнующей драмой во всей древней истории».[553] Но рядом не оказалось Иеремии, чтобы пропеть над городом Давида и Соломона погребальную песнь. Апокалипсис уже был написан, и в нем уже было предсказано, что язычники «будут попирать святой город сорок

---

[549] «Иудейская война», VI. 5, 1.

[550] Дан. 9:27; Мф. 24:15; ср. Лк. 21:20; Иосиф Флавий, «Иудейская война», VI. 6, 1.

[551] Иосиф Флавий, «Иудейская война», VI. 9, 1. Похоже, Титу нравились подобные сентенции (Иосиф Флавий, «Жизнь», 65).

[552] «Иудейская война», V. 13, 6.

[553] Merivale, p. 445.

два месяца».[555] Один из самых выдающихся современных художников, Каульбах, посвятил разрушению Иерусалима одну из своих величайших картин, которая хранится в Берлинском музее. На ней изображен горящий храм: на первом плане — первосвященник, пронзающий свою грудь мечом; вокруг него — страдающие иудеи; вверху — пророки древности, взирающие на исполнение своих пророчеств; ниже — Тит во главе римской армии, невольное орудие Божьего гнева; внизу слева — Агасфер, Вечный Жид из средневековой легенды, влекомый фуриями в бессмертное будущее; внизу справа — группа христиан, с миром покидающая разрушенный город, и еврейские дети, умоляющие их о защите.

Участь выживших и торжества в Риме

После пятимесячной осады весь город оказался в руках победителей. Подсчитывая число убитых во время осады, которое включает в себя сбежавшихся в город деревенских жителей, Иосиф Флавий называет чудовищную и, вероятно, преувеличенную цифру в один миллион сто тысяч человек. Одиннадцать тысяч человек умерли от голода вскоре после окончания осады. Девяносто семь тысяч были взяты в плен и проданы в рабство, или сосланы в рудники, или погибли на гладиаторских представлениях в Кесарии, Берите, Антиохии и других городах. Самые крепкие и красивые мужчины были отобраны для участия в триумфальном шествии в Риме — в их числе были главные защитники города и предводители восстания, Симон Бар-Гиора и Иоанн Гисхальский.[556]

Веспасиан и Тит вместе отпраздновали победу, добытую столь дорогой ценой (71). На триумфальную процессию денег не пожалели. Под крики народа и аристократов победители с лавровыми венками на головах, облаченные в багряные одежды, на двух колесницах медленно ехали по направлению к храму Юпитера Капитолийского. Домициан ехал рядом на великолепном боевом коне. Перед ними шли солдаты в праздничных одеждах и семьсот пленников-евреев. Участники процессии несли изображения богов и священную утварь из Иерусалимского храма: стол хлебов предложения, семисвечник, трубы, возвещавшие юбилейный год, сосуд для благовоний и свитки закона. Все эти предметы, за исключением свитков закона и пурпурных завес из Святого-святых, которые Веспасиан приберег для собственного дворца, были помещены в только что построенный храм богини Мира.[557] Симон Бар-Гиора был сброшен с Тарпейской скалы; Иоанна Гисхальского приговорили к пожизненному заключению. Были отчеканены монеты с девизом *Judæa capta, Judæa devicta.* Однако ни Веспасиан, ни Тит не стали носить почетный титул *Judæus*; они презирали народ, лишившийся отечества.

Иосиф Флавий наблюдал за пышной церемонией унижения и распятия его народа и описал ее, не пролив ни единой слезинки.[558] При виде остатков храмо-

[555] Отк. 11:2; ср. Лк. 21:24. В Дан. 7:25; 9:27; 12:7 продолжительность угнетения евреев исчисляется тремя с половиной годами (= 42 месяца).

[556] «Иудейская война», VI. 9, 2-4. Мильман (Milman, II. 388) сводит вместе разрозненные данные, приведенные Иосифом, и подсчитывает общее количество убитых на протяжении всей войны — 1 356 460 человек, и общее число пленных — 101 700 человек.

[557] Впоследствии, при императоре Коммоде, этот храм был сожжен, и дальнейшая судьба священных предметов неизвестна.

[558] «Иудейская война», VII. 5, 5-7. Иосиф Флавий был щедро вознагражден за измену. Веспасиан подарил ему дом в Риме, ежегодную пенсию, римское гражданство и обширные земли в Иудее. Тит и Домициан также не обошли предателя своей милостью. Однако соотечественники Иосифа Флавия отравляли его жизнь и проклинали его имя. Йост и другие еврейские историки пишут о нем с величайшим презрением. Царь Агриппа, последний из идумейских властителей, окончил свои дни как смиренный и мирный вассал

вой утвари, которую пленные евреи возложили у триумфальной арки Тита, сердце каждого мыслящего христианина приходило в трепет от мысли об исполнении Божьего пророчества.

Завоевание Палестины повлекло за собой падение еврейского государства. Веспасиан сделал захваченные земли своей личной собственностью или раздал ветеранам своей армии. За пять лет войны еврейский народ дошел до крайней нищеты и остался без руководства (в его еврейском понимании), без храма, без страны. Новое восстание под предводительством лжемессии Бар-Кохбы привело к тому, что Иерусалим был еще сильнее разрушен, а Палестина разорена армией Адриана (132 —135 г.). Но у евреев все еще оставались закон, пророки и священные обычаи, за которые они и по сей день держатся с несокрушимым упорством, надеясь на великое будущее. Рассеянные по всей земле, везде свои и везде чужие, они отказываются смешивать свою кровь с кровью других народов и живут замкнутыми общинами. Они — особенный народ, и это проявляется в мельчайших деталях их поведения и религиозных обычаев. Им удается любое предприятие, и они процветают, несмотря ни на какие препятствия. Над ними смеются, но их опасаются. Их грабят, но они богаты. Их жестоко убивают, но они вновь поднимают голову. Они пережили столетия гонений и, похоже, доживут до конца времен. Мир относится к ним со смешанным чувством презрения, восхищения и удивления.

§ 39. *Последствия разрушения Иерусалима для христианской церкви*

Иерусалимские христиане, помня предостережение Господа, своевременно покинули обреченный город и бежали за Иордан, в Десятиградие, в город Пеллу на севере Переи, где им дал прибежище царь Агриппа II, перед которым некогда стоял Павел. Как говорит древнее предание, божественный глас или ангел возвестил вождям христиан, что они должны бежать.[559] Там, посреди языческого города, была воссоздана церковь обрезанных. К сожалению, дальнейшая история ее нам неизвестна. Но она так и не обрела прежнего влияния. Когда Иерусалим был вновь отстроен, уже как христианский город, его епископ принял достоинство одного из четырех патриархов Востока, но это был всего лишь почетный титул, лишенный реальной власти, а после вторжения магометан этот титул и вовсе превратился в мираж.

Ужасная катастрофа, постигшая еврейскую теократию, наверняка породила в душе христиан настоящую бурю эмоций — сегодня, не располагая никакими конкретными сведениями, мы едва ли можем в полной мере понять их чувства.[560] Это было величайшим бедствием для иудеев и величайшим благословением для христиан; низложением для первых, оправданием и освобождением для по-

---

Рима, умерев на третьем году правления Траяна, в 100 г. по Р. Х. Его безнравственная сестра Вереника едва не повторила судьбу Клеопатры. Тит победил в войне, но сам был побежден порочными чарами этой женщины и даже хотел возвести ее на императорский трон, однако из-за ропота народа был вынужден отказаться от нее, «*invitus invitam*» (Светоний, «Жизнь Тита», 7). См. Schürer, pp. 321-322.

[559] Евсевий, «Церковная история», III. 5: κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι᾽ ἀποκαλύψεως ἐκδοθέντα {«повинуясь откровению, данному почтенным тамошним мужам»}. См. Епифаний, «О мерах и весах», гл. 15, и предостережение Христа, Мф. 24:15-22. Евсевий пишет, что бегство в Пеллу произошло перед войной (πρὸ τοῦ πολέμου), то есть за четыре года до разрушения Иерусалима.

[560] Ссылка на это есть в Послании Варнавы, гл. 16.

следних. Разрушение Иерусалима не только дало мощный толчок вере, но и одновременно стало началом новой эпохи во взаимоотношениях двух религий. Они разделились навсегда. Правда, апостол Павел еще до того момента уже разделял две религии в душе благодаря христианской широте своего учения, однако внешне он во многих отношениях хранил верность иудаизму и добросовестно посещал храм. Апостол никогда не стремился приобрести репутацию революционера или ускорить естественное течение истории вопреки воле Провидения.[561] Теперь же, благодаря вмешательству всемогущей руки Божьей, состоялся и внешний разрыв. Бог Сам разрушил дом, в котором Он дотоле обитал, в котором учил Иисус, в котором молились апостолы. Бог отверг Свой избранный народ, упрямо отвергавший Мессию, и разорвал самую ткань Моисеевой теократии, при которой богопочитание в своей сути было неразрывно связано сначала со скинией, а затем — с храмом. Но при этом Бог перерезал пуповину, которая дотоле соединяла и, согласно закону органического развития, не могла не соединять юную церковь с ветхозаветным домостроительством и Иерусалимом как его центром. С тех пор язычники уже не могли считать христианство всего лишь одной из сект иудаизма, но были вынуждены воспринимать и уважать его как новую самостоятельную религию. Таким образом, разрушение Иерусалима ознаменовало собой тот великий миг, когда христианская церковь навсегда покинула колыбель иудаизма, ощутив свою зрелость и способность самостоятельно говорить, излагая вопросы управления и богопочитания.[562]

Этот разрыв с закосневшим иудаизмом и его религиозными формами не повлек за собой отказа от духа ветхозаветного откровения. Напротив, церковь приняла наследие Израиля. Христиане стали истинными иудеями, духовными детьми Авраама, которые последовали внутреннему течению Моисеевой религии и нашли Того, Кто исполнил закон и пророков, — совершенным плодом ветхого завета и живым зародышем нового, началом и основой нового нравственного творения.

Теперь, когда все изменилось, оставалось лишь закончить объединение церкви, увязать предпосылки со следствиями, взять консервативные замыслы Петра и прогрессивные замыслы Павла, воплощенные, соответственно, в еврейско-христианских и языческо-христианских церквях, и объединить их в новом, высшем замысле, создав единый долговечный организм, показать, что два завета едины в своем разнообразии и разнообразны в своем единстве, и таким образом поставить точку в истории апостольской эры.

Эта задача выпала на долю Иоанна, апостола полноты.

---

[561] См. 1 Кор. 7:18-24; Деян. 21:26.

[562] Д-р Ричард Рот (Richard Rothe, *Die Anfänge der Christl. Kirche*, p. 341 sqq.), Тирш (p. 225), Эвальд (VII. 26), Ренан (*L'Antechr.*, p. 545) и Лайтфут (*Gal.*, p. 301) придают разрушению Иерусалима такое же значение. Эвальд пишет: «Одним сильным необратимым ударом христианское собрание было отделено от иудейского, за которое оно прежде цеплялось, как молодой, сильный побег цепляется за корень старого дерева или как дочь держится за свою мать». Эвальд цитирует недавно найденное письмо Серапиона, составленное около 75 г., как пример влияния, которое оказало разрушение Иерусалима на вдумчивые умы. Указ. соч., с. 171.

ГЛАВА VII

АПОСТОЛ ИОАНН И ЗАВЕРШЕНИЕ АПОСТОЛЬСКОЙ ЭРЫ

ОБЪЕДИНЕНИЕ ЕВРЕЙСКОГО И ЯЗЫЧЕСКОГО ХРИСТИАНСТВА

И Слово стало плотью, и обитало с нами,
полное благодати и истины;
и мы видели славу Его, славу,
как Единородного от Отца.
Иоанна 1:14

§ 40. *Литература об Иоанне*

Источники

1. *Евангелие, послания* и *Откровение* Иоанна. Упоминания об Иоанне в синоптических евангелиях, Деяниях и в Гал. 2:9. (См. соответствующие разделы «Аналитической симфонии» Янга.)
2. Святоотеческие предания. Иринеи Лионский: «Против ересей», II. 22, 5 (Иоанн жил в правление Траяна); III. 1, 1 (Иоанн в Ефесе); III. 3, 4 (Иоанн и Керинф); V. 30, 3 (Иоанн и Апокалипсис). Климент Александрийский: «Какой богач спасется?», гл. 42 (Иоанн и молодой разбойник). Поликрат Ефесский, цит. в Евсевий, «Церковная история», III. 31; V. 24 (Иоанн, один из μεγάλα στοιχεῖα и ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς). Тертуллиан: «О прескрипции против еретиков», гл. 36 (легенда о мученичестве Иоанна в Риме, когда его окунули в масло, и о его чудесном спасении). Евсевий: «Церковная история», III. гл. 18, 23, 31; IV. 14; V. 24 (споры о времени празднования Пасхи). Иероним: толкование на Гал. 6:10 (последние слова Иоанна); «О знаменитых мужах», гл. 9. Августин: 124-я Беседа о Ев. от Иоанна. Никифор Каллист: «Церковная история», II. 42.

Апокрифические предания

«Деяния Иоанна» (*Acta Johannis* в сборнике Тишендорфа *Acta Apost. Apocr.*, Lips., 1851, pp. 266-276). См. Prolegg. LXXIII. sqq., где собраны святоотеческие свидетельства относительно апокрифических Деяний Иоанна.

Acta Joannis, unter Benutzung von C. v. Tischendorf's Nachlass bearbeitet von Theod. Zahn. Erlangen, 1880 (264 c. и clxxii c. «Введения»).

Эти «Деяния» содержат πράξεις τοῦ... Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, составленные Прохором, который утверждает, что был в числе семидесяти учеников Христа и называет себя одним из семерых иерусалимских диаконов (Деян. 6:5) и учеником апостола Иоанна; а также фрагменты сочинения περίοδοι Ἰωάννου, «Странствия Иоанна», написанного Левкием Харином, другом и учеником Иоанна. Первое сочинение — это религиозный роман, написанный приблизительно 400 лет спустя после смерти Иоанна. Второе Цан приписывает перу автора, жившего в Малой Азии не позднее 160 г. или, возможно, не позднее 140 г.; в нем есть ссылки как на четвертое евангелие, так и на синоптиков, а потому оно имеет некоторую апологетическую ценность. См. p. cxlviii.

Французский филолог Макс Бонне обещает выпустить новое критическое издание «Деяний Иоанна». См. E. Leroux, «Revue critique», 1880, p. 449.

«Апокалипсис Иоанна» (*Apocalypsis Johannis*, в сборнике Тишендорфа *Apocalypses Apocryphæ Mosis, Esdræ, Pauli, Johannis, item Mariæ Dormitio*. Lips., 1866, pp. 70-94.
Этот «Апокалипсис» апостол Иоанн якобы написал на горе Фавор вскоре после вознесения Христа. Самая ранняя рукопись датируется IX веком, текст впервые издал А. Бирч в 1804 г.
По поводу легенд, связанных с именем апостола Иоанна, см Mrs. JAMESON, *Sacred and Legendary Art*, I. 157-172, 5th ed.

Биографические и критические сочинения

FRANCIS TRENCH: *Life and Character of St. John the Evangelist*. London, 1850.

STANLEY (ум. 1881): *Sermons and Essays on the Apostolic Age*. Oxford and London, 1847, 3d ed., 1874, pp. 234-281.

MAX KRENKEL: *Der Apostel Johannes*. Leipzig, 1871.

JAMES M. MACDONALD: *The Life and Writings of St. John. With Introduction by Dean Howson*. New York, 1877 (новое издание 1880).

WEIZSÄCKER: *Das Apost. Zeitalter*. 1886, pp. 493-559.

См. биографические наброски в сочинениях об апостольской церкви, упомянутых в §20 (с. 132); а также «Введения» к толкованиям ЛЮКЕ, МАЙЕРА, ЛАНГЕ, ЛЮТХАРДТА, ГОДЕ, УЭСТКОТТА и ПЛАММЕРА.

Богословские сочинения

Толкования богословия Иоанна: НЕАНДЕР (работа, посвященная апостольской эпохе, 4th ed., 1847; англ. перевод: Robinson, N. York, 1865, pp. 508-531); ФРОММАН (Frommann, *Der Johanneische Lehrbegriff*, Leipz., 1839); КЁСТЛИН (C. Reinh. Köstlin, *Der Lehrbegriff des Ev. und der Briefe Johannis*, Berlin, 1843); РЕУСС (Reuss, *Die johann. Theologie*, в страсбургском «Beiträge zu den theol. Wissenschaften» за 1847 г., в *La Théologie johannique*, Paris, 1879, а также в его *Theology of the Apost. Age*, 2d ed. 1860, перевод с третьего французского издания: Annie Harwood, Lond. 1872 — 1874, 2 vols.); Шмид (Schmid, *Bibl. Theol. des N. T.*, Stuttg. 1853); БАУР (Baur, *Vorlesungen über N. T. Theol.*, Leipz. 1864); ГИЛЬГЕНФЕЛЬД (1849, 1863); Б. ВАЙСС (B. Weiss, *Der Johanneische Lehrbegriff*, Berlin, 1862; *Bibl. Theol. des N. T.*, 4th ed., 1884). См. также отдельные работы, посвященные христологии Иоанна и его учению о Логосе, ВЕЙЦСАКЕРА (1862), БЕЙШЛАГА (1866) и других.

Толкования Евангелия от Иоанна

Американский ученый д-р КАСПАР РЕНЕ ГРЕГОРИ приводит необычайно полный и точный список сочинений, касающихся Евангелия от Иоанна и его подлинности и изданных с 1792 по 1875 г. (от Эвансона до Лютхардта), в приложении к своему переводу монографии Лютхардта «Апостол Иоанн, автор четвертого Евангелия» (Luthardt, *St. John, the Author of the Fourth Gospel*. Edinb. 1875, pp. 283-360). См. также тщательно составленные списки д-ра Эзры АББОТА (до 1869), приведенные в статье о Евангелии от Иоанна из американского издания «Библейского словаря» Смита (Smith, *Dict. of the Bible*, I. 1437 — 1439).

ОРИГЕН (ум. 254); ИОАНН ЗЛАТОУСТ (407); АВГУСТИН (430); КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (444); КАЛЬВИН (1564); ЛАМПЕ (1724, 3 т.); БЕНГЕЛЬ (Гномен, 1752); ЛЮКЕ (1820, 3-е изд. 1843); ОЛЬСГАУЗЕН (1832, 4-е изд. под ред. ЭБРАРДА, 1861); ТОЛУК (1827, 7-е изд. 1857); ХЕНГСТЕНБЕРГ (1863, 2-е изд. 1867; англ. перевод 1865); ЛЮТХАРДТ (1852, 2-е переработанное издание 1875; англ. перевод ГРЕГОРИ в 2 т., дополнен томом, посвященным вопросу об авторстве четвертого Евангелия, 1875); ДЕ ВЕТТЕ — БРЮКНЕР (5-е изд. 1863); МАЙЕР (5-е и последнее издание Майера, 1869; 6-е изд. под редакцией ВАЙССА, 1880); ЭВАЛЬД (1861); ОЛФОРД (6-е изд. 1868); ВОРДСВОРТ (5-е изд. 1866), Годе (1865, 2 т., 2-е изд. 1877; англ. перевод в 3 т.; 3-е изд., Париж, 1881, перев. Т. ДУАЙТА, 1886); ЛАНГЕ (в переводе и с дополнениями Шаффа, Нью-Йорк и Эдинбург, 1871); УОТКИНС (Ellicott, *N. T. Com. for English Readers*, 1878); УЭСТКОТТ (*Speaker's Commentary*, 1879, и отдельные издания); МИЛЛИГАН и МУЛТОН (*Schaff's Popul. Commentary*, 1880); КАЙЛ (1881); ПЛАММЕР (1881); ТОМА (*Die Genesis des Joh. Evangeliums*, 1882); ПАУЛЬ ШАНЦ (Тюбинген, 1885).

Специальные исследования по вопросу о подлинности и достоверности четвертого евангелия

У нас нет возможности перечислить все названия книг или номера страниц из вступительных статей к различным толкованиям, поэтому мы отсылаем читателя к библиографическим спискам, составленным Аббо́том и Грегори.

Henry William Watkins: *Modern Criticism in its relation to the Fourth Gospel*, London, 1890. Бэмптоновские лекции за 1890 г. Автор рассматривает только внешние свидетельства, но приводит историю различных точек зрения со времен *Probabilia* Бретшнейдера.

Paton J. Gloag: *Introduction to the Johannine Writings*. London, 1891, p. 440. Рассматривает важные вопросы, связанные с Евангелием, посланиями и Апокалипсисом Иоанна, с либерально-консервативной точки зрения.

E. Schurer: *On the Genuineness of the Fourth Gospel*. Журнал «Contemporary Review» за сентябрь 1891 г.

а) Исследования, оспаривающие подлинность Евангелия

Эвансон (E. Evanson, *The Dissonance of the Four generally received Evangelists*, Gloucester, 1792). Бретшнейдер (K. G. Bretschneider, *Probabilia de Ev. et Ep. Joh. Ap. Indole et Origine*, Leips. 1820; доводы автора опровергнуты Шоттом, Эйхгорном, Люке и другими; в 1828 г. автор сам отказался от своей точки зрения). Штраус (D. F. Strauss, *Leben Jesu*, 1835, опущены в 3-м издании, 1838, но вновь помещены в 4-м, 1840; а также в его *Leben Jesu für das deutsche Volk*, 1864); Лютцельбергер (1840); Бруно Бауэр (1840). Ф. Х. Баур (первая из серии глубоких и оригинальных статей о Евангелии, опубликованных в тюбингенском ежегоднике «Theol. Jahrbücher» за 1844, а затем в 1847, 1848, 1853, 1855, 1859 г.). Он изображает четвертое евангелие результатом процесса литературного развития, который шел, в соответствии с методом Гегеля, от тезиса к антитезису и синтезу, то есть от носящих черты иудаизма взглядов Петра к антииудейскому учению Павла и (псевдо-) Иоаннову компромиссу. Точку зрения Баура приняла вся тюбингенская школа: Целлер (1845, 1847, 1853); Швеглер (1846); Гильгенфельд (1849, 1854, 1855, 1875); Фолькмар (1870, 1876); Шенкель (1864 and 1873); Хольцман (в «Bibellexikon» Шенкеля, изданном в 1871 г., и в монографии *Einleitung*, 1886). Кейм (Keim, *Gesch. Jesu v. Nazara*, vol. I, 146 sqq., 167 sqq. [с 1867 г.], а также в 3-м издании сокращенной версии этого труда, 1875, с. 40); Хаусрат (1874); Мангольд (Bleek, *Introd.*, 1886, 4-е изд.); Тома (1882). В Голландии Шольтен (Leyden, 1865, 1871). В Англии Дж. Дж. Тейлор (London, 1867); Сэмюэл Дэвидсон (S. Davidson, *Introduction to the N. T.*, 1868, II. 323 sqq., 357 sqq.); анонимный автор книги «Сверхъестественная религия» (*Supernatural Religion*, 6th ed., London, 1875, vol. II. 251 sqq.) и д-р Эдвин А. Эбботт в статье «Евангелия» из Британской энциклопедии (*Encycl. Brit.*, vol. X., 1879, pp. 818-843).

Относительно времени написания четвертого евангелия эти критики расходятся во мнениях, называя различные даты со 110 по 170 г. Однако наиболее добросовестные из их числа все заметнее склоняются к более раннему времени написания, приближаясь от 170 (датировка Баура) к 130 г. (Кейм) и даже к самому началу II века (110). Для их теории это губительно, поскольку в то время многие друзья и ученики Иоанна, вероятно, еще были живы и не позволили бы церкви принять литературную подделку за подлинное сочинение апостола.

Реусс (Reuss, *Théologie johannique*, 1879; 6-я часть его великого труда «Библия» [*La Bible*]; *Geschichte der heil. Schriften N. T.*, 6th ed., 1887, pp. 249 sqq.) не дает определенного ответа на этот вопрос, хотя и склоняется к отрицанию авторства Иоанна. Сабатье, некогда отстаивавший подлинность евангелия (Sabatier, *Essai sur les sources de la vie de Jésus*, 1866), идет по стопам Реусса и приходит к отрицательному выводу (Lichtenberger, *Encycl. des Sciences Relig.*, tom. VII, Paris, 1880, pp. 173 sqq.).

Вайзе (1836), Швейцер (1841), Вейцсакер (1857, 1859, 1862, 1886), Хазе (Hase, *Geschichte Jesu*, 1875, хотя в более ранних работах он отстаивал подлинность Евангелия) и Ренан (1863, 1867 и 1879) признают, что в четвертом евангелии есть подлинные отрывки, но расходятся во мнениях относительно того, какие именно. Некоторые утверждают подлинность проповедей, но отвергают чудеса. Ренан, в специальном разделе 13-го издания «Жизни Иисуса», напротив, опирается на исторические отрывки, но отвергает подлинность слов Христа (*Vie de Jésus*, pp. 477 sqq.). В книге «Христианская церковь» он вновь меняет свои взгляды: «*Ce qui paraît le plus probable, c'est qu'un disciple de l'apôtre, dépositaire de plusieurs de ses souvenirs, se crut autorisé à parler en son nom et à écrire, vingt-cinq*

ou trente ans après sa mort, ce que l'on regrettait qu'il n'eût pas lui-même fixé de son vivant» (*L'église chrétienne*, 1879, pp. 47 sqq.). Он склонен считать автором Евангелия некоего «пресвитера Иоанна» (само существование которого сомнительно) и Аристиона, двух ефесских учеников апостола Иоанна. Рассуждая о словах Иисуса в Евангелии от Иоанна, Ренан демонстрирует совершенное непонимание духа этой книги. Мэтью Арнольд (Matthew Arnold, *God and the Bible*, p. 248) предполагает, что ефесские пресвитеры сочинили евангелие на основании записей, оставленных Иоанном.

Следует заметить, что последователи Баура и Ренан, отрицая подлинность четвертого евангелия, настаивают на том, что Апокалипсис был написан Иоанном, и считают эту книгу одним из самых надежных документов апостольской эпохи. Но Кейм полностью отвергает предание о жизни Иоанна в Ефесе и тем самым разрушает основание, на котором построена теория Баура.

б) Исследования, отстаивающие подлинность Евангелия

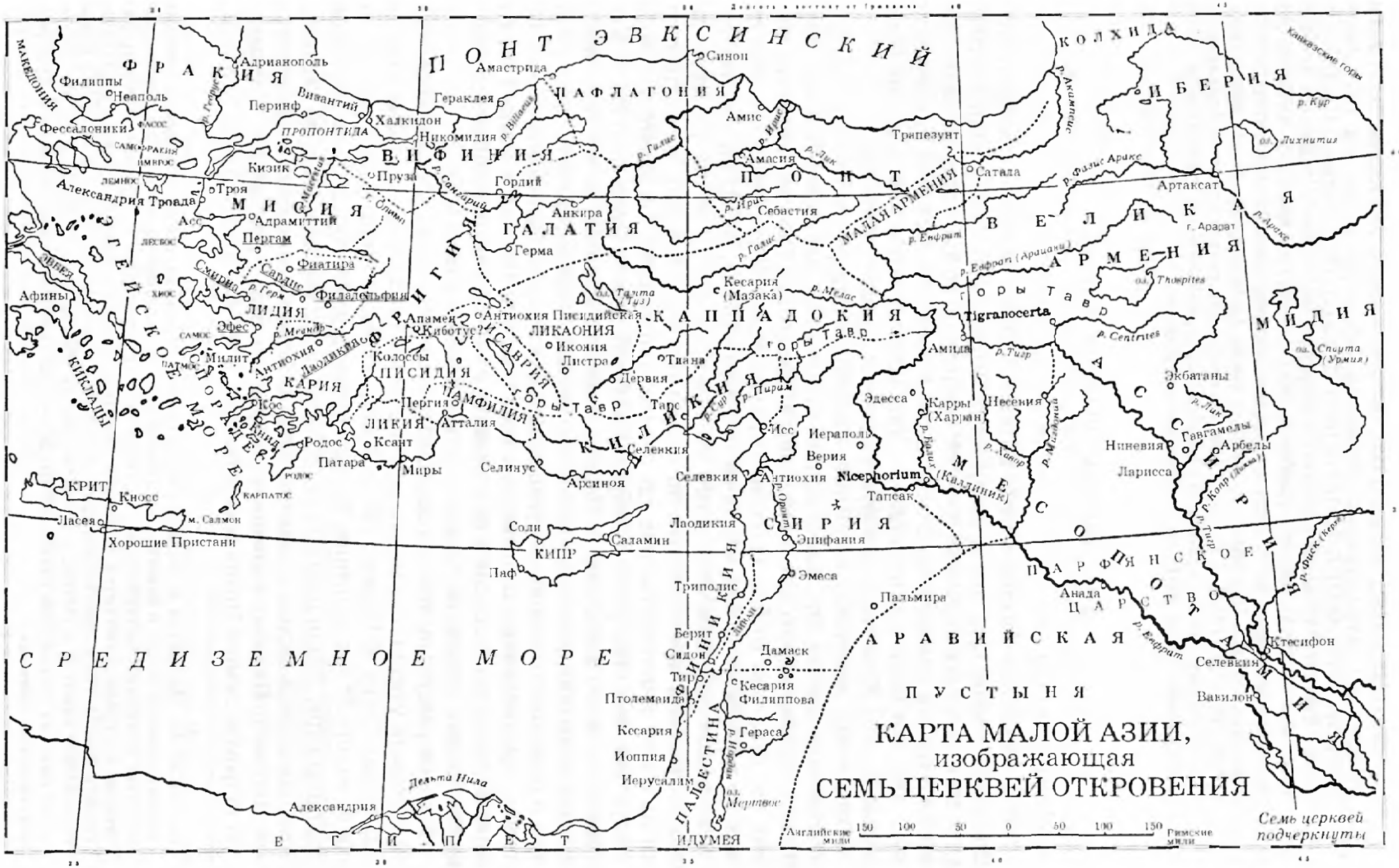
Дж. Пристли (унитарий, полемизировал с Эвансоном, 1793). Шлейермахер и его школа, в особенности Люке (1820, 1840), Блик (1846, 1862) и ДеВетте (после некоторого колебания, 1837, 5-е изд. под редакцией *Брюкнера*, 1863). Креднер (1836); Неандер (Neander, *Leben Jesu*, 1837), Толук (Tholuck, *Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte*, 1837, полемика со Штраусом); Эндрюс Нортон (унитарий, Andrews Norton, *Evidences of the Genuineness of the Gospels*, 1837 — 1844, 3 vols.; 2d ed. 1846; сокращенное издание Boston, 1875); Эбрард (1845, полемика с Бауром; переизд. 1861, 1868 и 1880 в «Энциклопедии» Герцога); Тирш (1845, полемика с Бауром); Шнайдер (1854); Хенгстенберг (1863); Астье, (1863); Хофстед де Гроот (Basilides, 1863; нем. перевод 1868); Ван Оостерзее (полемика с Шольтеном, нем. изд. 1867; англ. перевод Хёрста); Тишендорф (Tischendorf, *Wann wurden unsere Evangelien verfasst?* 1865, 4th ed. 1866; также переведена на англ. язык, но очень плохо); Риггенбах (1866, полемика с Фолькмаром); Майер (Meyer, *Com.*, 5th ed. 1869); Вайсс (в 6-м издании работы Майера, 1880); Ланге (Lange, *Leben Jesu*; 3-е издание его же «Толкования», 1868, переведено и дополнено Шаффом в 1871 г.); Сэндей (Sanday, *Authorship and Historical Character of the Fourth Gospel*, London, 1872); Бейшлаг (в альманахе «Studien und Kritiken» за 1874 и 1875 г.); Лютхардт (2-е изд., 1875); Лайтфут (в альманахе «Contemporary Review» за 1875 — 1877 г., полемика с автором «Сверхъестественной религии»); Фишер (Geo. P. Fisher, *Beginnings of Christianity*, 1877, ch. X; статья «Четвертое евангелие» в журнале «The Princeton Review» за июль 1881 г., pp. 51-84); Годе (Godet, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, 2d ed. 1878; 3d ed. «*complètement revue*», vol. I, *Introduction historique et critique*, Paris, 1881, 376 с.); Уэсткотт (Westcott, *Introd. to the Gospels*, 1862, 1875, а также *Com.* 1879); Мак-Клеллан (McClellan, *The Four Gospels*, 1875); Миллиган (несколько статей в альманахе «Contemp. Review» за 1867, 1868, 1871 г., а также толкование Евангелия от Иоанна, написанное совместно с Мултоном в 1880 г.); Эзра Аббот (Ezra Abbot, *The Authorship of the Fourth Gospel*, Boston, 1880; переиздано в его сборнике *Critical Essays*, Boston, 1888; прекрасное исследование внешних фактов, в особенности важного свидетельства Иустина Мученика); Джордж Сэлмон (George Salmon, *Historical Introd. to the N. T.*, London, 1886; 3d ed. 1888, pp. 210 sqq.). См. также A. H. Francke: *Das Alte Test. bei Johannes*, Göttingen, 1885.

Толкования посланий Иоанна

Экумений (1000); Феофилакт (1071); Лютер; Кальвин; Буллингер; Люке (3-е изд. 1856); Де Веттe (1837; 5-е издание под редакцией Брюкнера, 1863); Неандер (1851, англ. перевод миссис *Конант*, 1852); Дюстердик (1852 — 1856, 2 т.); Гутер (Meyer, *Com.*, 1855, 4-е изд. 1880); Ф. Д. Морис (1857); Эбрард (в Olshausen, *Com.*, 1859; перев. *У. Б. Поупа*, Edinb. 1860); Эвальд (1861); Браун (Lange, *Com.*, 1865; англ. издание под редакцией *Момберта*, 1867); Кендлиш (1866); Эрих Гаупт (1869; англ. перевод *У. Б. Поупа*, Edinb., 1879); Р. Рот (посмертное издание под редакцией *К. Мюльхаузера*, 1879); У. Б. Поуп (Schaff, *Pop. Com.*, 1883); Уэсткотт (1883).

Толкования на Апокалипсис Иоанна

Буллингер (1535; 6-е изд. 1604); Гроций (1644); Й. Меде (Jos. Mede, *Clavis Apocalyptica*, 1682); Боссуэт (католик, 1689); Витринга (1719); Бенгель (1740, 1746 и новое издание, 1834); Гердер (1779); Эйхгорн (1791); Эллиотт (E. P. Elliott, *Horæ Apocalypticæ, or, a Com. on the Apoc.*, 5th ed., Lond., 1862, 4 т.); Люке (1852); Эвальд (1828 и 1862); Цюллиг (1834 и 1840); Мозес Стюарт (1845, 2 т.); Де Веттe (1848; 3-е изд. 1862); Олфорд (3-е изд. 1866); Хенг-


КАРТА МАЛОЙ АЗИИ,
изображающая
СЕМЬ ЦЕРКВЕЙ ОТКРОВЕНИЯ
Семь церквей подчеркнуты
ПОНТ ЭВКСИНСКИЙ
ФРАКИЯ
ВИФИНИЯ
ПАФЛАГОНИЯ
КОЛХИДА
ИБЕРИЯ
МИСИЯ
ГАЛАТИЯ
ПОНТ
ВЕЛИКАЯ АРМЕНИЯ
ЭГЕЙСКОЕ МОРЕ
ЛИДИЯ
КАППАДОКИЯ
МИДИЯ
КАРИЯ
ПИСИДИЯ
ПАМФИЛИЯ
ЛИКИЯ
КИЛИКИЯ
СИРИЯ
ФРИГИЯ
ЛИКАОНИЯ
ИСАВРИЯ
ПАРФЯНСКОЕ ЦАРСТВО
АРАВИЙСКАЯ ПУСТЫНЯ
СРЕДИЗЕМНОЕ МОРЕ
ПАЛЕСТИНА
ЕГИПЕТ
ИДУМЕЯ
КРИТ
КИПР
Синоп
Амастрида
Гераклея
Амис
Трапезунт
Сатала
Артаксат
Адрианополь
Филиппы
Неаполь
Перинф
Византий
Халкидон
Никомидия
Фессалоники
Кизик
Пруза
Троя
Александрия Троада
Гордий
Анкира
Себастия
Кесария (Мазака)
Герма
Адрамиттий
Пергам
Фиатира
Сарды
Филадельфия
Смирна
Эфес
Милет
Колоссы
Апамея
Киботус
Антиохия Писидийская
Икония
Листра
Дервия
Тиана
Тарс
Иссы
Иераполь
Верия
Селевкия
Антиохия
Nicephorium
Тапсак
Эдесса
Карры (Харран)
Несевия
Нисивия
Ларисса
Гавгамелы
Арбелы
Экбатаны
Тигранокерта
Амида
Афины
Коринф
Родос
Кос
Патара
Ксант
Аталия
Перга
Миры
Селинус
Арсиноя
Лаодикия
Эпифания
Эмеса
Саламин
Соли
Паф
Триполис
Пальмира
Анада
Берит
Сидон
Тир
Дамаск
Кесария Филиппова
Птолемаида
Кесария
Иоппия
Иерусалим
Гераса
Александрия
Дельта Нила
Ктесифон
Селевкия
Вавилон
Ласея
Кносс
Хорошие Пристани
мыс Салмон
Английские мили
Римские мили
150 100 50 0 50 100 150

стенберг (1849 и 1861); Эбрард (1853); Оберлен (Auberlen, *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis*, 1854; англ. перевод Ад. Сафир, 1856; 2-е нем. изд. 1857); Дюстердик (1859, 3-е изд. 1877); Блик (1820 и 1862); Лютхардт (1861); Фолькмар (1862); Кинлен (1870); Ланге (1871; сильно дополненное американское издание по редакцией Крэйвена, 1874); Каульс (1871); Гебхардт (Gebhardt, *Der Lehrbegriff der Apocalypse*, 1873; *The Doctrine of the Apocalypse*, 1878, англ. перевод Дж. Джефферсона); Клифот (1874); Ли (1882); Миллиган (Schaff, *Internat. Com.*, 1883, а также *Lectures on the Revel.*, 1886); Спитта (1889). Вёльтер (1882) и Вишер (1886) отрицают внутреннее единство Апокалипсиса. Вишер считает, что это иудейский апокалипсис, переработанный христианином. Но предостережение в Отк. 22:18-19 опровергает эту гипотезу.

§ 41. *Жизнь и личность Иоанна*

Миссия Иоанна

Петр, еврейский апостол власти, и Павел, языческий апостол свободы, завершили свой земной труд еще до разрушения Иерусалима — завершили для своего времени и на все последующие времена; завершили, но благодаря влиянию своих писаний все еще продолжают его свершать, и превзойти их в этом никому не под силу. Оба они были строителями — один заложил основание, а второй возвел каркас Церкви Христовой, которую никогда не одолеют врата ада.

Однако еще предстояло выполнить важнейшую отделочную работу, работу по объединению церкви. Эта задача выпала на долю апостола любви, близкого друга Иисуса, ставшего настолько совершенным отражением Господа, насколько человеческое существо вообще способно отразить идеал божественно-человеческой чистоты и святости. Иоанн, в отличие от Петра и Павла, не был ни миссионером, ни человеком действия. Насколько мы знаем, он сделал не так уж много для распространения христианства, но оказал огромное влияние на внутреннюю жизнь и рост христианства там, где оно уже укоренилось. Он ничего не говорит о структуре, внешних формах и обрядах видимой церкви (даже само это слово не встречается в его Евангелии и Первом послании Иоанна), но уделяет гораздо большее внимание духовному состоянию церкви — единству верующих со Христом и братскому общению верующих между собой. Он был одновременно апостолом, проповедником и провидцем нового завета. Он жил в конце I века и, таким образом, смог, опираясь на основание и каркас апостольской эры, возвести величественное здание, озаренное золотым сиянием нового неба.

В тихих раздумьях апостол дожидался того часа, когда церковь созреет для его глубокого учения. Эта мысль звучит в загадочных словах, которые наш Господь сказал Петру об Иоанне: «Если Я хочу, чтобы он пребыл, пока прииду, что тебе *до того*?».[563] Без сомнения, Господь пришел, чтобы обрушить на Иерусалим страшную кару. Иоанн пережил это событие, а его учение и свойства характера пережили первый период церковной истории (предвосхищенный и олицетворенный Петром и Павлом) и доживут до окончательного пришествия Господа. В этом широком смысле Иоанн жив и поныне, а все еще неизведанные глубины и

[563] Ин. 21:22-23. Миллиган и Мултон пишут (указ. соч.): «Суть контраста между словами, обращенными к Петру и Иоанну, заключена не в разнице между жестокой мученической смертью и мирной кончиной, а в разнице между страстным и горячим апостольским трудом, который закончится страшной смертью, и тихим, созерцательным ожиданием второго пришествия Христа, которое закончится мирным переходом в небесный покой. Евангелист видит и в Петре, и в самом себе не просто людей. Каждый из них являет собой одну из сторон апостольского труда — христианского свидетельства о Христе до самого конца времен».

высоты его писаний по-прежнему ждут достойного толкователя. Лучшее приходит в конце. В видении, полученном Илией на горе Хорив, тихому и спокойному голосу Яхве предшествовали сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы, землетрясение и огонь.[564] Сова Минервы, богини мудрости, отправляется в полет в полночь. Ярость битвы нужна для того, чтобы затем мирно пировать. Великий воин апостольской эры уже спел гимн любви, которой предстояло примирить две части христианского мира, и Иоанн всего лишь откликнулся на слова Павла, когда выразил самую суть наивысшего существа в глубочайшем из определений: «Бог есть любовь».[565]

Иоанн в евангелиях

Иоанн был сыном (вероятно, младшим) Зеведея и Саломии и братом пресвитера Иакова, первого мученика среди апостолов.[566] Возможно, Иоанн был лет на десять моложе Иисуса, а поскольку, по единодушному свидетельству древних авторов, он был еще жив в правление императора Траяна, то есть после 98 г., то прожил он более девяноста лет. По профессии он был рыбаком и жил, вероятно, в галилейской Вифсаиде (так же как Петр, Андрей и Филипп). Родители Иоанна, видимо, жили в достатке. Его отец держал наемных слуг; его мать была в числе благородных женщин, которые следовали за Иисусом и служили Ему своим имением, купили благовония, чтобы умастить Его тело, последними оставались подле креста и первыми пришли к открытой гробнице. Сам Иоанн был знаком с первосвященником, у него был собственный дом в Иерусалиме или в Галилее, куда он привел Мать нашего Господа.[567]

По плоти Иоанн был двоюродным братом Иисуса со стороны матери, которая приходилась сестрой Марии.[568] Это родство вкупе с юношеским задором и горячностью эмоциональной натуры Иоанна и послужило основой для его близких взаимоотношений с Господом.

В отличие от Павла, Иоанн не получил никакого раввинистического образования и в глазах ученых иудеев был, подобно Петру и прочим ученикам-галилеянам, «некнижным и простым человеком».[569] Однако он получил подготовительное обучение у Иоанна Крестителя, который завершил свое пророческое служение свидетельством об Иисусе: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира». Впоследствии Иоанн развил это свидетельство в своих писаниях. Именно эти слова Крестителя привели молодого человека на берег реки Иордан, где состоялась его беседа со Спасителем — настолько памятная, что полвека спустя

---

[564] 3 Цар. 19:11-12.

[565] 1 Кор. 13; 1 Ин. 4:8,16.

[566] Имя *Иоанн* (евр. יְהוֹחָנָן, или יוֹחָנָן, то есть «Иегова милостив» — ср. немецкое имя *Gotthold*) напоминало апостолу о его близких отношениях с Иисусом, воплощенным Яхве (ср. Ин. 12:41 и Ис. 6:1). Он часто называет себя «учеником, которого любил Иисус» (Ин. 13:23; 19:26; 20:2; 21:7,20). Греческие отцы называли его ὁ ἐπιστήθιος, «возлежащим у груди», то есть близким другом (Иисуса).

[567] Мк. 1:20; 15:40-41; Лк. 8:3; Ин. 19:27. Годе (Godet, I. 37) считает, что дом Иоанна находился близ Геннисаретского озера, и этим объясняет тот факт, что Иоанна не было в Иерусалиме, когда Павел первый раз пришел в город (Гал. 1:18-19).

[568] Если правильно понимать Ин. 19:25, в этом стихе упоминаются не три, а четыре женщины, — так сегодня полагают Визелер, Эвальд, Майер, Ланге и другие толкователи. Автор четвертого Евангелия из деликатности не упоминает ни своего имени, ни имени своей матери, ни имени Матери нашего Господа; тем не менее, по свидетельству синоптиков, мать Иоанна была возле креста, и он не мог забыть о ней.

[569] Деян. 4:13, ἄνθρωποι ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται.

апостол помнил даже время дня, когда это произошло.[570] Он был не просто одним из двенадцати, но избранным из числа двенадцати избранников. В глазах людей Петр был более известен как друг Мессии; Иоанна называли другом Иисуса в узком кругу учеников.[571] Петр всегда смотрел на общественный статус Христа и спрашивал, что ему и другим апостолам нужно сделать; Иоанн же неотрывно смотрел на Самого Христа и стремился вникнуть в суть слов Учителя. Они были так же не похожи друг на друга, как стремящаяся всем услужить, вечно занятая Марфа и задумчивая, всегда готовая слушать Мария. Иоанн, наряду с Петром и своим братом Иаковом, был свидетелем Преображения и событий в Гефсиманском саду — и самого великого, и самого страшного момента в земной жизни нашего Господа. Он возлежал на груди Христа во время последней вечери и складывал в сердце драгоценные прощальные слова Учителя, чтобы использовать их в будущем. Он последовал за Христом во двор дома Каиафы. Он единственный из всех учеников присутствовал при распятии, и ему умирающий Спаситель поручил позаботиться о Своей Матери. Эта сцена исполнена невероятной нежности: *Mater dolorosa* и возлюбленный ученик стоят у подножия креста, а умирающий Сын и Господь соединяет их материнской и сыновней любовью. Это был образ небесных духовных уз, более крепких, чем узы крови и расчета. А на утро воскресения Иоанн первым после Марии Магдалины, опередив даже Петра, увидел открытую гробницу; и он первым узнал воскресшего Господа, когда Тот явился ученикам на берегу моря Галилейского.[572]

По-видимому, Иоанн был самым младшим из апостолов, поскольку пережил их всех; несомненно, он был наиболее одаренным среди них и пользовался всеобщей любовью. Он был наделен величайшим религиозным талантом — не столько насаждать, сколько поливать, и имел склонность не столько к внешним действиям и упорному труду, сколько к внутренним размышлениям и проникновению в тайну личности Христа и вечной жизни в Нем. Его отличительными чертами были чистота и простота сердца, глубина и сила чувств, а также редкая интуиция и способность к духовному восприятию, облагороженные и освященные божественной благодатью.

В жизни Иоанна не было никаких резких поворотов; он тихо и незаметно возрастал в общении со своим Господом, следуя Его примеру. В этом отношении Иоанн был полной противоположностью Павла. Он слышал и видел больше, но говорил меньше, чем другие ученики. Он впитывал исполненные глубочайшего смысла слова Христа, ускользавшие от внимания остальных; поначалу он и сам не понимал эти истины, но размышлял над ними до тех пор, пока Дух Святой не просвещал его ум. Близкие отношения с Марией, вероятно, помогли ему увидеть ум и сердце Господа как бы изнутри. На всем протяжении Нового Завета он остается возлюбленным учеником, имеющим самые близкие отношения с Господом и пользующимся наибольшей Его симпатией.[573]

---

[570] Ин. 1:35-40. Толкователи сходятся во мнении, что безымянным учеником был Иоанн. См. мои примечания к этому отрывку в комментариях Ланге.

[571] Это различие между φιλόχριστος и φιλιησοῦς, как известно, подчеркивал Гроций.

[572] Ин. 20:4; 21:7.

[573] Изысканное сравнение Иоанна с Саломией, с Иаковом, с Андреем, а также с Петром и с Павлом можно найти у Ланге (Lange, *Com. on John*, pp. 4-10, американское издание).

Сын грома и возлюбленный ученик

Между портретом Иоанна в синоптических евангелиях и его автопортретом в собственном евангелии есть очевидные различия, как есть они и между четвертым евангелием и Апокалипсисом. Но при ближайшем рассмотрении эти различия оборачиваются всего-навсего двумя сторонами одного характера. Аналогичную картину мы видим, сравнивая Петра из евангелий и Петра, каким он предстает перед нами в собственных посланиях: первый молод, порывист, тороплив и непостоянен, второй же зрел, сдержан, более мягок и очищен Божьей благодатью.

Евангелие от Марка изображает Иоанна Сыном грома (Воанергес).[574] Это прозвище, которое Спаситель дал ему и его старшему брату, несомненно, было почетным и предвосхищало собой миссию, ожидавшую апостола в будущем, — равно как и имя Петр, данное Симону. Гром для евреев был гласом Божьим.[575] Это прозвище говорит о горячем нраве и большой силе духа, которые могли бы послужить добру или злу в зависимости от мотива и цели. Тот же гром, что наводит страх, одновременно очищает воздух и питает землю дождями, которые приносит с собой. Горячий нрав, обуздываемый рассудком и поставленный на службу истине, — это великая созидательная сила, но тот же нрав, ничем не обузданный и направленный не в ту сторону, — разрушительная сила. Нужно было лишь дополнить горячее усердие и преданность Иоанна дисциплиной и благоразумием, чтобы он на все времена стал благословением и источником вдохновения для церкви.

В начале своего пути сыновья Зеведеевы неверно понимали разницу между законом и Евангелием — поддавшись праведному гневу, они хотели, как в древности Илия, призвать с небес всепожирающий огонь на самарийскую деревню, жители которой отказались принять Иисуса.[576] Но когда несколько лет спустя Иоанн отправился в Самарию, чтобы укреплять в вере новообращенных, он призывал на них огонь Божьей жизни и света, дар Святого Духа.[577] Нетерпимость Иоанна к тем, кто делал доброе дело во имя Христа, но не принадлежал к числу апостолов, объясняется все той же неверно понятой преданностью Господу.[578] В стремлении занять наивысшее положение в мессианском царстве также проявились и сила, и слабость братьев Зеведеевых: с одной стороны, ими двигало благородное желание оставаться рядом с Христом, даже если это означает близость к огню и мечу, с другой стороны, это желание было замешано на эгоизме и гор-

---

[574] Мк. 3:17. Βοανηργές (а не Βοανεργές; так у Лахмана, Тишендорфа и Трегеллеса), то есть υἱοὶ βροντῆς. Принято считать, что это слово происходит от еврейской фразы בְּנֵי רֶגֶשׁ (как она звучит на галилейском наречии). Слово רֶגֶשׁ означает «шумная толпа людей», но в сирийском языке оно, возможно, имело значение «гром». Робинсон считает его производным от слова רָגַז, которое означает «суматоха, тревога» и используется применительно к раскатам грома (Иов 37:2). Обычно гром на иврите называется רַעַם (Пс. 76:18; 80:8; Иов 26:14). Таким именем полностью отметаются обычные представления о характере Иоанна. Гильгенфельд пишет: «*Nichts stimmt zu den synoptischen Evangelien weniger als jenes mädchenhafte Johannesbild, welches unter uns gangbar geworden ist*» (Hilgenfeld, *Einleit.*, p. 393). См. примечания Годе в конце этого раздела.

[575] «Господь возгремел сильным громом»; «Господь произвел гром и град». См. Исх. 9:23; 1 Цар. 7:10; 12:17-18; Иов 26:14; Пс. 76:19; 80:8; 103:7; Ис. 29:6 и т. д.

[576] Лк. 9:54-56. Некоторые толкователи полагают, что именно после этого происшествия братья получили прозвище «Воанергес», но в таком случае прозвище носило бы оттенок осуждения и Господь вряд ли присвоил бы его Своему возлюбленному ученику.

[577] Деян. 8:14-17.

[578] Мк. 9:38-49; ср. Лк. 9:45-50.

дости, а потому Господь укорил братьев и нарисовал перед ними перспективу крещения кровью.[579]

Все это вполне согласуется с творениями самого Иоанна. Апостол изображает себя никак не мягким и сентиментальным, но твердым и решительным человеком. Без сомнения, он был не только добрым и приятным в общении, но отличался также эмоциональностью, горячностью и твердостью убеждений. Эти черты прекрасно уживаются друг с другом. Иоанн не ведал, что такое компромисс, и умел хранить верность. В его сердце горел святой огонь, но это пламя оставалось глубоко внутри и редко вырывалось на поверхность. В Апокалипсисе на врагов Христа и Его Царства обрушиваются мощные, оглушительные раскаты грома, но в той же книге упоминаются и времена покоя, звучат гимны мира и радости, а также дано описание небесного Иерусалима, которое могло выйти только из-под пера возлюбленного ученика. В евангелии и посланиях Иоанна мы ощущаем ту же силу, только смягченную и сдержанную. Иоанн доносит до нас самые суровые и самые прекрасные слова Спасителя, обращенные к врагам истины и произнесенные в кругу учеников. Больше ни один евангелист не дает нам столь ясного представления о противоборстве Христа и иудейской иерархии, а также о постепенном росте этой ненависти, переросшей в конце концов в кровавый заговор; ни один апостол не отделяет свет от тьмы, истину от лжи, Христа от антихриста столь же отчетливо, как Иоанн. Его евангелие и послания изобилуют этими непримиримыми противоречиями. Ему неведом компромисс между Богом и Ваалом. С каким святым страхом он рассказывает о предателе и описывает растущую ненависть фарисеев к своему Мессии! Как сурово он обличает — словами Господа — неверующих иудеев с их кровавыми замыслами, называя их детьми сатаны! В своих посланиях Иоанн называет всех, кто бесчестит имя христианина, лжецами; всех, кто ненавидит своего брата, — убийцами; всех, кто произвольно грешит, — порождениями сатаны; он убеждает читателя не слушать учителей, отрицающих тайну воплощения, называет таковых антихристами и запрещает их даже приветствовать.[580] Его любовь ко Христу была так же велика, как его ненависть к антихристу. Ибо ненависть — это оборотная сторона любви. Любовь и ненависть — две стороны одного и того же чувства. Так, одно и то же солнце дает свет и тепло живому и ускоряет разложение мертвого.

До сих пор христианское искусство прекрасно сознавало эту двойственность Иоанна, изображая его с женственно чистым и нежным, но отнюдь не безвольным лицом и присвоив ему в качестве символа гордого орла, с распростертыми крыльями парящего над облаками.[581]

Апокалипсис и четвертое евангелие

Предложенное выше правильное представление о личности Иоанна устраняет главную трудность, вытекающую из предположения, что Апокалипсис и четвертое евангелие написаны одной и той же рукой.[582] В обоих случаях мы имеем дело

[579] Мф. 20:20-24; ср. Мк. 10:35-41.

[580] Ин. 8:44; 1 Ин. 1:6,8,10; 2:18; 3:8,15; 4:1; 2 Ин. 10-11.

[581] Иероним в своем «Толковании на Ев. от Матфея» пишет: «*Quarta [facies] Joannem evangelistam [significat], qui assumptis pennis aquilæ, et ad altiora festinans, de Verbo Dei disputat*» (*Opera*, ed. Migne, vii. 19). Древняя эпиграмма на Иоанна гласит: «*More volans aquilæ verbo petit astra Joannes*».

[582] Автор книги «Сверхъестественная религия» (*Supernat. Relig.*, II. 400) пишет: «Вместо страстного и нетерпимого духа Сына грома [в четвертом евангелии] мы видим дух, не излучающий ничего, кроме доброты и любви». Насколько поверхностно это суждение, вы можете понять из наших предыдущих рассуждений.

с одним и тем же выдающимся, восторженным характером, способным на сильные проявления любви и ненависти, — с поправкой лишь на разницу между полной сил зрелостью и умудренной опытом старостью, между грохотом битвы и мирной тишиной. Богословие Иоанна неизменно, в том числе самые характерные его христологические и сотериологические особенности.[583] Больше ни один из апостолов не называет Христа Словом (Логосом). Евангелие Иоанна — это «одухотворенный» или идеализированный Апокалипсис. Даже стилистическая разница, столь бросающаяся в глаза при первом знакомстве, исчезает при ближайшем рассмотрении. Греческий язык Апокалипсиса изобилует гебраизмами в большей степени, нежели язык всех остальных новозаветных книг, и это вполне объяснимо, учитывая родство этой книги с еврейскими пророчествами, не имевшими аналогов в греческой классической литературе. Греческий язык четвертого евангелия чист, в нем нет ничего необычного, но евангелист Иоанн также проявляет прекрасное знание и глубокое понимание еврейской религии и сберегает самые чистые и замечательные ее части; стиль апостола отличается той же детской простотой и афористичной краткостью, что и Ветхий Завет; это всего лишь греческое тело, в котором живет еврейская душа.[584]

Стремясь найти причину отличий Апокалипсиса от других писаний Иоанна, мы должны принять во внимание очевидную разницу между пророчеством, непосредственно вдохновленным свыше, и историческим и дидактическим сочинением, а также промежуток в двадцать лет, разделявший эти сочинения. Апокалипсис был написан до разрушения Иерусалима, а четвертое евангелие — ближе к концу I века, когда Иоанн был уже очень стар, но, словно орел, обрел новые силы, как это случалось и с некоторыми величайшими поэтами: Гомером, Софоклом, Мильтоном и Гёте.

ПРИМЕЧАНИЯ

I. Сын грома и апостол любви

Я процитирую некоторые прекрасные наблюдения относительно личности Иоанна из сочинения моего друга, д-ра Годе (*Com.* I. 35, в английском переводе Кромби и Кузина):

«Как нам объяснить сосуществование двух столь явно противоположных особенностей характера? Есть глубокие натуры, которые приучены скрывать свои ощущения — и тем тщательнее, чем эти

---

[583] Это прекрасно доказал Гебхардт в «Учении Апокалипсиса» (Gebhardt, *Doctrine of the Apocalypse*), и данный факт, по сути, признают даже те, кто отрицает, что Иоанн был автором Апокалипсиса (школа Шлейермахера) или евангелия (тюбингенская школа). Баур в своей «Церковной истории» пишет: «*Es ist nicht blos eine äussere Anlehnung an einen vielgefeierten Namen, es fehlt auch nicht an innern Berührungspunkten zwischen dem Evangelium und der Apokalypse, und man kann nur die tiefe Genialität und feine Kunst bewundern, mit welcher der Evangelist die Elemente, welche vom Standpunkt der Apokalypse auf den freiern und höhern des Evangeliums hinüberleiteten, in sich aufgenommen hat, um die Apokalypse zum Evangelium zu vergeistigen. Nur vom Standpunkt des Evangeliums aus lässt sich das Verhältniss, in das sich der Verfasser desselben zu der Apokalypse setzte, richtig begreifen*» (I, p. 147). У Швеглера и Кёстлина тоже есть подобные признания. См. Schaff, *History of the Apostolic Church*, p. 425.

[584] Так можно примирить противоположные взгляды двух выдающихся ученых и ценителей стиля. Ренан рассуждает о четвертом евангелии поверхностно: «В стиле Иоанна нет ничего иудейского, ничего еврейского, ничего талмудического». Эвальд же, наоборот, смотрит в корень: «Никакой язык не может быть более еврейским по своему духу, чем язык Иоанна». Годе соглашается с мнением Эвальда: «Греческая только одежда, тело — еврейское».

ощущения более сильны и волнительны. Но если в какой-то момент такие люди утратят контроль над собой, их долго сдерживаемые эмоции внезапно вырвутся наружу с огромной силой, приводя в изумление всех вокруг. Разве характер Иоанна не соответствует этому описанию? И когда Иисус дал им с братом прозвище Воанергес, сыны грома (Мк. 3:17), разве мог Он описать их лучше? Я не могу согласиться с тем, что этим прозвищем Иисус, как полагали древние авторы, хотел указать на присущее братьям красноречие. Не могу я согласиться и с тем, что этим прозвищем Он хотел увековечить память об одной из случившихся с братьями вспышек гнева. Все предшествующее подводит нас к более естественному выводу, который более достоин Иисуса. Словно облака, которые копят электричество до тех пор, пока оно внезапно не вырывается наружу в виде молнии и грома, эти два любящих и пылких человека тихо копили в себе эмоции до тех пор, пока их сердце не переполнилось и чувства не вырвались наружу с неожиданной силой. Нам нравится представлять себе Иоанна не энергичным, а кротким, до слабости мягким человеком. Разве его писания не ставят любовь прежде и превыше всего? Разве в последних проповедях старого человека не говорилось: "Любите друг друга"? Все это так; но мы забываем о других качествах, которые Иоанн проявлял в первый и в последний периоды своей жизни и которые свидетельствуют, что в его характере были также решительность, резкость, властность и даже вспыльчивость. Приняв в расчет все упомянутые факты, мы признаем в Иоанне одну из тех впечатлительных, страстных, стремящихся к недостижимому идеалу личностей, которые с первого взгляда и без остатка отдают себя тому, в ком видят осуществление собственных мечтаний, и чья преданность легко перерастает в безапелляционность и нетерпимость. Они чувствуют неприязнь ко всему, что идет вразрез с их восторженным состоянием. Такие люди уже не понимают, что значит быть преданным наполовину, поскольку сами на это неспособны. "Всё для всех!" — вот их девиз. Если где-то нет "всего", для них это равнозначно тому, что нет вообще ничего. Подобная преданность не может существовать без примеси греховного эгоизма. Божественные дела нужны для того, чтобы лежащая в их основе истинная преданность в конце концов предстала во всем своем величии. Таково было, если мы не ошибаемся, внутреннее состояние Иоанна».

Д-р Уэсткотт (*Com.*, p. xxxiii) пишет: «Иоанн знал, что быть со Христом означает жизнь, а отвергнуть Христа означает смерть; и он не боялся выражать эту мысль в духе древних заповедей. Со временем он научился у Господа большему терпению, но не утратил переполнявшую его горячую преданность. До последнего момента его жизни этот священный огонь проявлялся в грозных предостережениях наподобие громоподобных слов о престоле. С каждой страницы Апокалипсиса звучит вопль душ, исходящий от подножия жертвенника: "Доколе?!" (Отк. 6:10); и нигде заблуждения относительно личности Христа не получают столь суровой отповеди, как в посланиях Иоанна (2 Ин. 10; 1 Ин. 4:1 и сл.)». Похожие отрывки есть и в работах Стэнли.

II. Миссия Иоанна

Декан Стэнли (Dean Stanley, *Sermons and Essays on the Apost. Age*, 3d ed., p. 249 sq.): «Прежде всего, Иоанн говорил о единении души с Богом, но не путем восточного созерцания или мистического слияния, а при помощи того слова, которое впервые заняло должное место в системе мироздания, — посредством Любви. Апостолу Павлу была доверена честь провозгласить, что вера — это величайший закон, живущий в человеческом сердце. Апостолу Иоанну была доверена честь провозгласить, что неотъемлемым свойством Бога является любовь. В Ветхом Завете было сказано, что "начало мудрости — страх Господень"; последнему апостолу Нового Завета выпала честь объявить, что "конец мудрости — любовь Божья". Иудеи и язычники, греческая философия и восточная религия издревле учили, что Божество благоволит к жертвоприношениям, умствованиям и насилию над людьми; именно апостолу Иоанну выпала честь во всей полноте провозгласить весть о том, что единственный признак детей Божьих — "братолюбие". И поскольку все учение апостола проникнуто любовью, мы можем предположить, что и все его сердце было проникнуто ею. Мы видим — и это вовсе не беспочвенные фантазии — мы видим, как Иоанн постепенно угасает вместе с уходящим столетием, как слабеют все его чувства и способности, но любовь, этот данный свыше дар, разгорается все ярче и ярче; мы видим ее в каждом взгляде и жесте апостола; в той среде, в которой он живет и трудится, это единственная жизненная сила; небо и земля, прошлое, настоящее и будущее — во всем этом он слышит слабеющий отзвук своих последних слов: "Мы возлюбили Бога, потому что Он возлюбил нас". И когда наконец Иоанн скрывается из наших глаз на последних страницах священной книги, церковное предание подхватывает нить повествования, и в этой трогательной истории, нисколько не теряющей красоты оттого, что мы так хорошо ее знаем, мы видим учеников, которые на руках несут состарившегося апостола в ефесское собрание, где он снова и снова повторяет одни и те же слова: "Дети! Любите друг друга", — а когда его спрашивают, почему он сказал только это и больше ничего, Иоанн отвечает известной фразой, удивительно уместной в качестве прощальных слов Возлюбленного Ученика: "Потому что такова заповедь Господа нашего, и если вы исполните ее, больше ничего не нужно"».

§ 42. *Апостольское служение Иоанна*

Иоанн в Деяниях апостолов

В первом периоде апостольской эры христианства Иоанн выступает в роли одного из трех столпов церкви обрезанных наряду с Петром и Иаковом, братом Господним; церковь язычников представлена в лице Павла и Варнавы.[585] Это, по-видимому, означает, что в то время Иоанн еще не до конца сознавал всеобъемлющий и свободный характер Евангелия. Тем не менее он был самым свободомыслящим из трех апостолов, занимая среднее положение между Иаковом и Петром с одной стороны и Павлом с другой, и уже стремился к примирению еврейского и языческого христианства. Взгляды иудействующих никогда не привлекали его в такой степени, как Иакова или Петра.[586] И у Кифы, и у Иакова были свои приверженцы, но о фракции приверженцев Иоанна нам ничего не известно. Он был выше раздоров и разделений.

В первых главах Деяний апостолов Иоанн, наряду с Петром, изображен главным апостолом новой религии; вместе с Петром он исцеляет калеку у ворот храма; вместе с Петром он предстает перед синедрионом, чтобы засвидетельствовать о Христе; Иоанна и Петра апостолы посылают из Иерусалима в Самарию, чтобы утвердить новообращенных христиан, наделив их Святым Духом; вместе с Петром Иоанн возвращается в Иерусалим.[587] Но имя Петра всегда стоит первым, именно он первым говорит и действует; Иоанн же следует за ним, сохраняя таинственное молчание, и как будто копит силу, чтобы использовать ее когда-нибудь в будущем. Вероятно, он присутствовал на совещании апостолов в Иерусалиме в 50 г. по Р.Х., но ничего не говорил и не принимал никакого участия в горячем споре по поводу обрезания и условий членства в церкви.[588] Все это вполне соответствует образу скромного и молчаливого человека, каким мы видим Иоанна в евангелиях.

После 50 г. Иоанн, по всей видимости, покинул Иерусалим. Деяния больше не упоминают ни о нем, ни о Петре. Когда Павел пришел в святой город в пятый и последний раз (58 г.), он нашел там Иакова, но не встретил никого из апостолов.[589]

Иоанн в Ефесе

Последнее и самое важное служение Иоанна связано с его писаниями, которые мы подробно рассмотрим в отдельной главе. С их страниц перед нами открывается почти исключительно интроспективная и духовная, но при этом невероятно насыщенная и важная история. В них нет ни малейшего намека на время и место их написания или место жительства их автора. Но Апокалипсис позволяет предположить, что автор книги возглавлял церкви в Малой Азии.[590] Это подтвер-

---

[585] Гал. 2:9, Ἰάκωβος, καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι... αὐτοὶ εἰς τὴν περιτομήν. Апостолы перечислены в порядке убывания их консерватизма.

[586] Гал. 2:12, τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου. 1 Кор. 1:12, ἐγὼ εἰμι Κηφᾶ.

[587] Деян. 3:1-10; 4:1,13,19-20; 5:19-20,41-42; 8:14-17,25.

[588] Лука включает Иоанна в число апостолов, собравшихся тогда в Иерусалиме, Деян. 15:6,22-23. В Гал. 2, где речь идет об этом же соборе, Павел прямо называет Иоанна одним из трех апостолов-столпов.

[589] Деян. 21:18. Однако Иоанн, возможно, все еще оставался в Палестине — скорее всего, в Галилее, в местах своего детства. По преданию, он оставался в Иерусалиме до самой смерти Святой Девы (ок. 48 г. по Р. Х.).

[590] Отк. 1:4,9,11,20; 2 — 3. Вполне очевидно, что такой пост мог занимать только апостол, а не какой-то неизвестный одноименный пресвитер, само существование которого ничем не доказано.

ждается единодушным свидетельством древних авторов, сомневаться в достоверности которого нет никаких оснований. Эти же авторы называют Ефес местом, где апостол провел последние годы жизни.[591] Иоанн скончался в очень преклонном возрасте во время правления императора Траяна, взошедшего на трон в 98 г. Во II веке в Ефесе можно было увидеть его могилу.

Мы не знаем, когда Иоанн удалился в Малую Азию, однако он не мог сделать это ранее 63 г., поскольку Павел в своем прощальном обращении к ефесским пресвитерам, в посланиях Ефесянам и Колоссянам и во 2 Тимофею, ни словом не упоминает об Иоанне и пишет как человек, стоящий во главе малоазийских церквей. Вероятно, стать во главе осиротевших церквей, которым угрожали серьезные опасности и испытания, Иоанна заставила гибель Петра и Павла.[592]

Ефес, столица провинции Асия, был центром греческой культуры, торговли и религии; он издревле был славен песнями Гомера, Анакреонта и Мимнерма, философией Фалеса, Анаксимена и Анаксимандра, культом и чудесным храмом богини Дианы. Павел трудился в этом городе три года (54 — 57) и основал там влиятельную церковь, своего рода маяк в окружающем мраке язычества. Оттуда он мог наилучшим образом поддерживать связь с многочисленными церквями, которые основал в той местности. Там Павел изведал величайшие радости и величайшие скорби и предсказал страшную угрозу ересей, которым предстояло возникнуть изнутри самой церкви.[593] Все силы ортодоксального и еретического христианства были сосредоточены там. Падение Иерусалима близилось, Риму еще только суждено было стать вторым Иерусалимом. Благодаря трудам Павла и Иоанна Ефес во второй половине I и на протяжении большей части II века стал главной сценой церковной истории. Жизнь и творения Поликарпа Смирнского, древнего мученика, и Иринея Лионского, богослова и главного борца с гностицизмом, полнее всего отражают дух Иоанна и доказывают, насколько сильным было его влияние. Только он был способен завершить труд, начатый Павлом

[591] Ириней Лионский, ученик Поликарпа Смирнского (который был учеником самого апостола Иоанна), «Против ересей», III. 1, 1; 3, 4; II. 22, 5 и др., а также его письмо к Флорину (см. Евсевий, «Церковная история», V. 20); Климент Александрийский, «Какой богач спасется?», гл. 42; Аполлоний и Поликрат в конце II века (см. Евсевий, «Церковная история», III. 31; V. 18, 24); Ориген, Тертуллиан, Евсевий, Иероним и др. Левкий, которого считают автором «Деяний Иоанна» (ок. 130), в недавно опубликованных Цаном фрагментах текста также свидетельствует о том, что Иоанн жил в Ефесе и на Патмосе, и переносит место мученической кончины апостола из Рима в Ефес. Лютцельбергер, Кейм (Keim, *Leben Jesu v. Nazara*, I. 161 sq.), Хольцман, Шольтен, автор «Сверхъестественной религии» (*Supernatural Religion*, II. 410) и прочие критики Евангелия от Иоанна отважились говорить об отсутствии Иоанна в Малой Азии, ссылаясь на отсутствие сведений об этом в Деяниях апостолов, в Ефесянам и Колоссянам, сочинениях Папия, Игнатия и Поликарпа, хотя этот факт либо ровным счетом ничего не доказывает, либо доказывает лишь то, что Иоанна не было в Ефесе до 63 г. Однако правоту древнего предания убедительно отстаивали не только Эвальд, Гримм, Штайц, Риггенбах, Лютхардт, Годе и Вайсс, но даже Кренкель, Гильгенфельд (Hilgenfeld, *Einleitung*, pp. 395 sqq.) и Вейцсакер (pp. 498 sqq.) из тюбингенской школы.

[592] «Для того чтобы истина Евангелия сохранилась, — пишет Годе (I. 42), — в тот момент была нужна мощная поддержка. А потому неудивительно, что Иоанн, один из последних оставшихся в живых апостолов, увидел свое призвание в том, чтобы занять в этих странах место апостола для язычников и поливать насаждение Павла, как некогда Аполлос в Греции». Прессенсе (Pressensé, *Apost. Era*, p. 424): «Ни один другой город не мог бы лучше подойти на роль центра, откуда можно присматривать за церквями и пристально отслеживать развитие ересей. Живя в Ефесе, Иоанн находился в самом центре поля миссионерской деятельности Павла, неподалеку от Греции».

[593] См. его прощальную речь, произнесенную в Милите (Деян. 20:29-30), а также два послания к Тимофею.

Петром, и сплотить церковь, которая без тесного единства не смогла бы устоять под натиском гонений извне, а также ересей и разложения изнутри.

Не будь у нас писаний Иоанна, последние тридцать лет I века выглядели бы почти сплошным «белым пятном». Его творения похожи на тот таинственный сорокадневный период между воскресением и вознесением, когда Господь словно парил между небом и землей, едва касаясь земли ногами и являясь ученикам словно дух из иного мира. Однако богословие II и III веков явно опирается на писания Иоанна и берет начало в его христологии, а не в антропологии и сотериологии Павла, которые оставались в почти полном забвении до тех пор, пока Августин в Африке вновь не извлек их на свет.

Иоанн на острове Патмос

Иоанн был сослан на далекий пустынный и каменистый остров Патмос в Эгейском море, к юго-западу от Ефеса. Такой вывод следует из традиционного понимания слов самого апостола: «Я Иоанн, брат ваш и соучастник в скорби и в царствии и в терпении Иисуса Христа, был на острове, называемом Патмос, за слово Божие и за свидетельство Иисуса Христа».[594] Там, находясь «в духе в день Господень», апостол получил чудесные откровения о грядущих битвах и победах христианства.

Факт ссылки Иоанна на Патмос подтверждается единодушным свидетельством древних авторов.[595] Память о нем сохранилась в преданиях, которые существуют на острове и в остальном не представляют никакого интереса. «Иоанн — вот смысл Памоса, остров принадлежит ему, это его святилище. Камни острова говорят о нем, и он живет в каждом сердце».[596]

Точное время ссылки неизвестно — это зависит от решения вопроса о дате написания Апокалипсиса. Внешние обстоятельства указывают, что это было во время правления Домициана, в 95 г. по Р.Х.; внутренние данные — что это произошло в правление Нерона или вскоре после его смерти в 68 г. по Р.Х.

Самое распространенное и, можно сказать, единственное внятное предание, своими корнями восходящее к такому надежному свидетелю, как Ириней Лионский (ок. 170), датирует ссылку Иоанна последними годами правления Домициана, который царствовал с 81 по 96 г. по Р.Х.[597] Это был второй римский импе-

---

[594] Отк. 1:9. Блик истолковывает предлог διά как указание на цель: Иоанн был перенесен (в видении) на остров Патмос *для того, чтобы* получить там откровение Христа. Этот исследователь считает, что предание о ссылке Иоанна на Патмос — это недоразумение, вызванное ошибочным прочтением этого стиха. С ним согласны Люке, Де Ветте, Реусс и Дюстердик. В пользу же традиционной экзегезы свидетельствуют наличие в этом же стихе слов θλίψις, βασιλεία и ὑπομονή, естественное значение слова μαρτυρία и параллельные отрывки Отк. 6:9 и Отк. 20:4, в которых предлог διά также указывает на повод или на причину страданий.

[595] Ириней Лионский, Климент Александрийский, Ориген, Тертуллиан, Евсевий, Иероним и др.

[596] Tischendorf, *Reise in's Morgenland*, II. 257 sq. До сих пор сохранилась пещера в горе на южной стороне острова, в которой, как считается, апостол получил свое апокалиптическое видение, а на вершине горы находится обитель апостола Иоанна, библиотека которой насчитывает около 250 рукописей.

[597] Ириней Лионский пишет, что Иоанн получил откровение πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς («Против ересей», V. 30). Об этом же говорят Евсевий («Церковная история», III. 18, 20, 33; «Хроники», 14-й год правления Домициана) и Иероним («О знаменитых мужах», гл. 9). Этой точки зрения до недавнего времени придерживалось большинство толкователей и историков. Хенгстенберг, Ланге, Эбрард (и я сам, *Hist. of the Apost. Ch.*, §101, pp. 400 sqq.) по-прежнему ее отстаивают. Действительно, трудно игнорировать ясное свидетельство Иринея Лионского, который, по рассказам Поликарпа, хорошо знал

ратор, устроивший гонения на христианство, и ссылка была одним из его любимых наказаний.[598] Оба эти факта подтверждают правоту древнего предания. После многообещающего начала царствования Домициан стал таким же жестоким и кровожадным, как Нерон, и даже превзошел последнего в лицемерии и богохульном самообожествлении. Свои письма он начинал словами «Наш Господь и Бог повелевает» и требовал, чтобы его подданные обращались к нему соответствующим образом.[599] Он распорядился, чтобы его золотые и серебряные изваяния поставили в святилищах храмов. Опаснее всего Домициан был в те моменты, когда казался дружелюбным. Он не щадил ни сенаторов, ни консулов, когда те попадали под его подозрение или становились помехой для его честолюбивых замыслов. Он разыскал потомков Давида и родственников Иисуса, опасаясь с их стороны претензий на престол, но обнаружил, что они бедны и невинны.[600] Многие христиане в его правление встретили мученическую смерть по обвинению в безбожии — в их числе и двоюродный брат самого Домициана, консул Флавий Клемент, которого предали смерти, и его жена Домитилла, сосланная на остров Пандатерия близ Неаполя.[601] В пользу традиционной датировки можно упомянуть и о том, что книгу, которая закрывает канон и описывает последние события вплоть до самого конца истории, по логике вещей следовало написать в последнюю очередь.

Однако текст самого Апокалипсиса в сопоставлении с четвертым евангелием указывает на более раннюю дату написания, еще до разрушения Иерусалима, во время междуцарствия, установившегося после смерти Нерона (68), когда все лучшее, что составляло Римскую империю, лежало в руинах, ожидая восстановления (которое и началось с восшествием на престол Веспасиана). Если древняя легенда о том, что Иоанна собирались предать в Риме или в Ефесе мученической смерти через погружение в масло, имеет под собой какую-то почву, она естественно наводит нас на мысль о гонениях Нерона, когда христиан обмазывали горючим веществом и использовали в качестве факелов. Явные указания на имперские гонения более соответствуют временам Нерона, нежели временам Домициана. Мы уже упоминали о различиях между Апокалипсисом, с его еврейской стилистикой и пламенной мощью, и четвертым евангелием, которое написано спокойным тоном и на чистом греческом языке, — эти различия объясняются гораздо проще, если Апокалипсис был написан примерно на двадцать лет раньше. Такая точка зрения находит некоторую поддержку в древних преданиях,[602] и ее придерживается большинство современных критиков, историков и толкователей.[603]

время, когда жил Иоанн. Но мы должны помнить и о том, что Ириней допускал ошибки даже в более важных исторических вопросах, например, таких как возраст Иисуса, который он, со ссылкой на предание, определил в пятьдесят с лишним лет.

[598] Тацит поздравляет Агриколу («Жизнь Агриколы», гл. 44) с тем, что тот не видел ужасов двух последних лет правления этого императора, «*tot consularium cædes, tot nobilissimarum feminarum exilia et fugas*». Агрикола, на дочери которого Тацит был женат, умер в 93 г., за два года до смерти Домициана.

[599] Светоний, «Жизнь Домициана», гл. 13: «*Dominus et Deus noster hoc fieri jubet. Unde institutum posthac, ut ne scripto quidem ac sermone cujusquam appelaretur aliter*».

[600] Егезипп, см. Евсевий, «Церковная история», III. 19-20. Однако Егезипп ничего не сообщает об изгнании Иоанна, и на основании его молчания Блик отрицает, что изгнание имело место.

[601] Дион Кассий в сокращенной версии труда Ксифилина, 67, 14.

[602] К примеру, сирийский перевод Апокалипсиса (хотя его датируют более поздним периодом, нежели Пешитту, в которой Апокалипсис отсутствует) озаглавлен так: «*Revelatio quam Deus Joanni Evangelistæ in Patmo insula dedit, in quam a Nerone Cæsare relegatus fuerat*». Климент Александрийский («Какой богач спасется?», гл. 42; цит. Евсевий, III.

Таким образом, мы считаем наиболее вероятным предположение, что Иоанн был сослан на Патмос при Нероне, вскоре после смерти Нерона (68 или 69 г. по Р. Х.) написал Апокалипсис, вернулся в Ефес, через несколько (возможно, двадцать) лет написал Евангелие и послания и мирно почил при императоре Траяне, где-то после 98 г. по Р. Х.

Последней вестью Возлюбленного Ученика на пороге II века, в золотой закатный период апостольской эры, стало правдивое повествование об историческом Христе во всей полноте Его божественно-человеческой Личности. Иоанн описывал Господа как воплощение и источник вечной жизни для всех верующих и дополнял свой рассказ наставлениями о практическом применении этой истины. Обогащенные большим жизненным опытом воспоминания юности, преображенные Святым Духом и сияющие небесным светом истины и святости, — вот самый драгоценный дар, оставленный последним апостолом в наследство всем грядущим поколениям церкви.

§ 43. *Предания об Иоанне*

Память об Иоанне глубоко укоренилась в сердце церкви, и ранние отцы сохранили для нас множество более или менее характерных и вероятных историй, связанных с именем апостола.[604]

Климент Александрийский, живший в последние годы II века, изображает Иоанна верным и добросовестным пастором, который уже в преклонном возрасте посетил некий город и с любовью увещевал одного из своих прежних учеников, ставшего разбойником, и в результате вернул его в лоно церкви.

Ириней Лионский свидетельствует о том, что прозвище «сын грома» вполне соответствовало нраву апостола, — он пересказывает слышанную от Поликарпа историю о том, как Иоанн, встретив в ефесских общественных банях гностика Керинфа,[605] который отрицал воплощение нашего Господа, отказался оставаться с еретиком под одной крышей, опасаясь, как бы она не обрушилась ему на голову. Читатель сразу вспомнит о происшествии, описанном в Лк. 9:49, и о суровых предостережениях апостола во 2 Ин. 10-11. Эта история — пример того, что глубочайшая любовь к истине вполне совместима с суровым осуждением заблуждений и безнравственности.[606]

Иероним изображает Иоанна апостолом любви, которого в уже очень преклонном возрасте ученики на руках приносили в собрание, где он снова и снова

---

23) пишет, что Иоанн вернулся с Патмоса в Ефес после смерти «тирана» (τοῦ τυράννου τελευτήσαντος), но такое определение в равной мере подошло бы и Нерону, и Домициану. Ориген просто упоминает римского βασιλεύς. Тертуллианова легенда о мученической смерти Иоанна в Риме, по-видимому, соответствует правлению Нерона больше, чем правлению какого-либо другого императора, — именно так считал Иероним («Против Иовиниана», I. 26). Однако Тертуллиан прямо не говорит об этом, да и сам Иероним датировал ссылку Иоанна и написание Апокалипсиса правлением Домициана («О знаменитых мужах», гл. 9). Епифаний («Панарион», LI. 33) считает, что Иоанн был сослан еще во времена Клавдия (41 — 53 г. по Р. Х.), но это слишком ранняя дата.

[603] Неандер, Гизелер, Баур, Эвальд, Люке, Блик, Де Ветте, Реусс, Дюстердик, Вайсс, Ренан, Стэнли, Лайтфут, Уэсткотт.

[604] Эти предания очень хорошо изложил декан Стэнли (Stanley, *Sermons and Essays on the Apost. Age*, 3d ed. pp. 266-281. См. также Schaff, *Hist. of the Ap. Ch.*, pp. 404 sqq.

[605] Или Эвиона (Епифаний, «Панарион», xxx. 25).

[606] Стэнли упоминает — как пример необузданной фантазии, — что Джереми Тейлор, пересказывая эту историю, добавил: «Сразу же по уходе апостола бани обрушились, и обломки раздавили Керинфа».

повторял: «Дети! Любите друг друга», — и добавлял: «Такова заповедь Господа, и если вы сделаете только это, больше ничего не нужно». Из всех преданий об Иоанне это наиболее достоверно и ценно.

Греческая церковь присвоила Иоанну титул «Богослов» (θεολόγος) за ясность его учения о Божественности Христа (τὴν θεότητα τοῦ λόγου). За целомудрие и предполагаемое безбрачие его также называют «девственником» (παρθένος).[607] Как сообщает Августин, некоторые считали, что именно строгое целомудрие, хранимое Иоанном от ранней юности, было причиной его особенного сближения с Иисусом.[608]

История об Иоанне и охотнике, рассказанная монахом Кассианом, который жил в V веке, повествует о том, как апостол играл с куропаткой, бережно держа ее в руках, и сказал охотнику, которого удивило это занятие: «Пусть тебя не раздражает эта недолгая и незначительная передышка моего ума, без которой дух ослабел бы от чрезмерного напряжения и не смог бы откликнуться на зов долга, когда того потребует нужда». Детская простота и непосредственность часто сопутствуют подлинному величию ума.

Поликрат, епископ Ефесский, в конце II века рассказывал (как сообщает нам Евсевий), что Иоанн ввел в Малой Азии иудейскую практику соблюдения Пасхи 14 нисана, независимо от того, воскресный это день или нет. Этот факт оказал серьезное влияние на пасхальные споры второго столетия и на современные дебаты о подлинности Евангелия от Иоанна.

Тот же самый Поликрат Ефесский говорит, что Иоанн носил такую же полированную дощечку, или диадиму, какую носили иудейские первосвященники (Исх. 28:36-37; 39:30-31). Вероятно, это фигура речи, которая обозначает священническую святость. Иоанн приписывает такую святость всем верующим (см. Отк. 2:17), но ему как патриарху она была присуща в особенности.[609]

Неправильное понимание загадочных слов Иисуса в Ин. 21:22 положило начало легенде о том, что Иоанн просто спит в своей могиле, ожидая окончательного пришествия Господа, и могильный холм колышется в такт его дыханию. Другой вариант легенды гласит, что апостол умер, но был тут же воскрешен и вознесен на небеса, подобно Илии, чтобы вместе с ним вернуться в роли глашатая второго пришествия Христа.[610]

---

[607] Слово παρθένος означает главным образом непорочную девицу (Мф. 1:23; Лк. 1:27; Деян. 21:9; 1 Кор. 7:25,28,33), но употребляется и для обозначения мужчины, который никогда не касался женщины (Отк. 14:4 и святоотеческие писания).

[608] Августин, «Ев. от Иоанна», 124 (Opera, III. 1796, ed. Migne): «*Sunt qui senserint... a Christo Joannem apostolum propterea plus amatum quod neque uxorem duxerit, et ab ineunte pueritia castissimus vixerit*». Он цитирует Иеронима («Против Иовиниана», I), но добавляет: «*Hoc quidem in Scripturis non evidenter apparet*». По словам Амброзиастера, все апостолы, за исключением Иоанна и Павла, были женаты. Тертуллиан называет Иоанна *Christi spado*.

[609] Евсевий пишет: Ἰωάννης... ὃς ἐγεννήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος οὗτος ἐν Εφέσῳ κεκοίμηται («Церковная история», III. 31, 3; V. 24, 3 {«Иоанн... носивший на груди золотую дощечку, мученик и учитель, покоится в Ефесе»}). То же самое, только с некоторыми аскетическими подробностями, Епифаний говорит (несомненно, со слов Егезиппа) об Иакове, брате Господа. См. примечания Стэнли (pp. 276-278) и Лайтфута (*Galat.*, p. 345 [сноска]; *Philipp.*, p. 252). Лайтфут пишет: «Данное замечание, будь это фигура речи или реальный факт, свидетельствует о том, что апостол Иоанн был заслуженным учителем и главным представителем рода священников. С другой стороны, очень может быть, что Поликрат вовсе не вкладывал в этот образ или факт подобный смысл; если так, то здесь мы, вероятно, имеем дело с древнейшим из всех дошедших до нас христианских сочинений, в котором отчетливо излагается священническое понимание служения». Но в «Дидахе» (гл. 13) «первосвященниками» называются христианские пророки.

ГЛАВА VIII

ХРИСТИАНСКАЯ ЖИЗНЬ В АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ

Источники

Учение и пример Христа, представленные в *евангелиях*, а также учение и пример апостолов, представленные в *Деяниях* и *посланиях*, в сравнении и сопоставлении с раввинской этикой и состоянием еврейского общества, а также с греческими философскими системами и нравственным состоянием Римской империи, описанным в сочинениях Сенеки, Тацита, римских сатириков и др.

I. Соответствующие разделы сочинений по истории апостольской церкви. Неандер: I. 229-283 (нем. изд.); Шафф: §§ 109-123; Ланге: II. 495-534; Вейцсакер: 647-698.

II. Труды по богословию апостольской эры. Шмид, Реусс, Баур, Вайсс и др.

III. Системы христианской этики. Шлейермахер, Рот, Неандер, Шмид, Вюттке, Харлесс, Мартенсен, Лютхардт и Леки (Lecky, *History of European Morals*, 1869, vol. I. 357 sqq.).

IV. А. Тома (пастор из Маннгейма): A. Toma, *Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des Neuen Testamentes*, Haarlem, 1879 (380 с.). Признанный венец деятельности Тейлеровского библейского общества. Первая попытка составить отдельную историю новозаветной этики, предпринятая, однако, в негативном духе тюбингенской школы, а потому крайне неудовлетворительная. Работа разделена на три части: 1) этика Иисуса; 2) этика Павла; 3) этика собрания.

V. Исследования, посвященные жизни христиан в послеапостольский период (Кейв, Арнольд, Шмидт, Шастель, Прессенсе и др.), будут рассмотрены во втором томе.

§ 44. *Духовная сила христианства*

На практике христианство представляет собой проявление новой жизни: духовной (в противоположность интеллектуальной и нравственной) и сверхъестественной (в противоположность естественной). Это жизнь в святости и мире, жизнь в единстве и общении с Богом Отцом, Сыном и Духом. Это вечная жизнь, которая начинается возрождением и завершается воскресением. Она проникает в глубины сердца человека, освобождает его из-под власти греха и приводит к повседневным взаимоотношениям с Богом во Христе. Действуя из глубины сердца, эта жизнь очищает, облагораживает и упорядочивает все качества человека — чувства, волю и разум — и даже тело его превращает в храм Святого Духа.

Христианство намного превосходит все прочие религии в теории и практике добродетели и благочестия. Оно дает высочайший пример любви к Богу и к ближнему; и это не просто абстрактное учение или объект стремлений и надежд, но живая реальность в лице Иисуса Христа, жизнь и поступки Которого обладают большей силой и влиянием, чем все изречения и предписания мудрецов и законодателей. Дела говорят громче слов. *Præcepta docent, exempla trahunt.* Да-

---

[610] Августин упоминает об этой легенде, но не соглашается с ней («Ев. от Иоанна», 124).

же лучшим системам нравственной философии оказалось не под силу возродить и покорить мир. Евангелие же Христово сделало это и делает непрерывно до сих пор. Мудрейшие мужи Греции и Рима одобряли рабство, многоженство, внебрачные связи, притеснения, месть, детоубийство или дискредитировали свои правильные слова собственными поступками. Этические нормы иудеев были гораздо выше, но ни один из их патриархов, царей или пророков не претендовал на совершенство, и Библия честно рассказывает о немощах и грехах Авраама, Иакова, Моисея, Давида и Соломона наряду с их добродетелями.

Христос же от колыбели до гроба хранил незапятнанную чистоту, Он — вне упреков и подозрений. И друзья, и враги признавали Его самым праведным и самым мудрым Человеком из всех родившихся на земле. В Нем Бог приблизился к человеку, а человек — к Богу настолько, насколько это возможно. Христос являет Собой самую совершенную гармонию идеального и реального, божественного и человеческого, какую только можно вообразить и которой возможно достичь. Христианская церковь в руках грешных людей может прийти в упадок, но учение и жизнь ее Основателя — это неиссякаемый источник очищения.

Ученики Христа должны унаследовать от Него жизнь в полной гармонии с Богом и стремление к совершенствованию человеческого рода. Христианская жизнь — это подражание жизни Христа. На протяжении всех восемнадцати столетий Его Слово и Дух, живущие и властвующие в церкви, изливали на отдельных людей, семьи и народы непрерывный поток искупающей, освящающей и прославляющей силы — и этот поток не иссякнет до тех пор, пока мир не превратится в Небесное Царство, а Бог не станет всем во всём.

Одно из самых убедительных доказательств сверхъестественного происхождения христианства заключается в его превосходстве над культурными и нравственными нормами, на которых были воспитаны его первые приверженцы. Самая совершенная жизнь и самое совершенное учение были описаны необразованными галилейскими рыбаками, никогда не покидавшими пределов Палестины и едва умевшими читать и писать! Апостолы проповедовали величайшие тайны Царства Небесного, воплощения, искупления, возрождения и воскресения в собраниях, состоящих из бедных и неграмотных крестьян, рабов и вольноотпущенников! В числе призванных было «не много мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных», потому что «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом. От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением, чтобы было, как написано: "хвалящийся хвались Господом"».[611]

Контраст между нравственной атмосферой апостольских церквей и реальным состоянием окружающей иудейской и языческой культуры столь же поразителен, как контраст между цветущим оазисом, где журчат источники и растут высокие пальмы, и бесплодной пустыней, где нет ничего, кроме камня и песка. Распяв Спасителя мира, иудейские власти совершили тягчайшее преступление и ускорили собственную погибель. Языческий же мир был соответственно представлен такими чудовищами, как Тиберий, Калигула, Нерон и Домициан, и являл собой картину полного разложения и упадка, которую описывал в мрачных кра-

[611] 1 Кор. 1:26-31.

ских не только апостол Павел, но и его современник — язычник, мудрейший моралист-стоик, учитель и жертва Нерона.[612]

ПРИМЕЧАНИЯ

Стоящий на позициях рационализма автор книги «Сверхъестественная религия» сделал замечательное признание: «Учение Иисуса вознесло нравственность на высочайшие вершины, которых достигло или только способно достичь человечество. Влиянию Его духовной религии еще более способствуют беспримерная чистота и величие Его личности. Своей безупречной простотой и серьезностью Он затмил нравственное величие Сакья Муни и посрамил несколько запятнанные, хотя и в целом выдающиеся учения Сократа, Платона и всей плеяды греческих философов, тем самым продемонстрировав миру жизнь, которая — насколько мы можем судить — отличалась неизменным благородством и полностью отвечала Его собственным высоким принципам, так что "подражание Христу" стало едва ли не последним словом в проповеди Его религии и непременно останется одним из самых важных условий ее неизменности» (*Supernatural Religion*, II. 487).

Леки, очень способный и честный историк, столь же склонный к рационализму, в своей «Истории европейской морали» делает важное замечание: «Именно христианству было дано явить миру идеал, всегда, вопреки произошедшим за восемнадцать столетий переменам, вдохновлявший человеческие сердца на страстную любовь, доказавший свою способность влиять на все времена, народы, темпераменты и условия, бывший не только высочайшим примером добродетели, но и сильнейшим побуждением к добродетельной жизни, — и его влияние было так сильно, что простая летопись трех коротких лет исполненной деяниями жизни сделала для возрождения и смягчения человечества больше, чем все изыскания философов и все увещания моралистов. Он поистине был источником всего самого доброго и чистого в христианской жизни. Несмотря на грехи и ошибки, несмотря на интриги и козни духовенства, смертельно опасные гонения и фанатизм, Церковь сохранила в образе и примере своего Основателя вечный принцип возрождения» (*History of European Morals*, II. 9).

К этим высказываниям можно добавить свидетельство философа-атеиста Джона Стюарта Милля из его эссе «Теизм», написанного незадолго до смерти автора (1873) и опубликованного в 1874 г. в сборнике «Три эссе о религии»: «Самый важный аспект влияния, которое христианство оказало на человека, выдвинув в качестве идеала и образца для подражания Божественную Личность, доступен даже абсолютно неверующему человеку, и человечество уже никогда его не лишится. Ибо в качестве примера человеческого совершенства христианство представило верующим не Бога, а Христа. Не Бог евреев и не Бог природы, а воплощенный Бог, будучи идеализирован, столь прочно и благотворно укоренился в современном сознании. И чего бы еще ни лишила нас рациональная критика, у нас по-прежнему останется Христос — уникальный Человек, отличавшийся от Своих предшественников не больше, чем все Его последователи, даже те из них, кому посчастливилось учиться у Него лично. Не стоит и говорить, что Христос, изображенный в евангелиях, — это не исторический образ, и мы не знаем, как много замечательных мыслей Его ученики добавили в свое предание впоследствии. Предание последователей могло дополнить историю любым количеством чудесных событий — может быть, они выдумали все чудеса, которые Он якобы совершил. Но кто из Его учеников или их прозелитов мог бы сочинить слова, которые приписывают Иисусу, или выдумать жизнь и образ, раскрытые в евангелиях? Конечно, не галилейские рыбаки; и, конечно, не апостол Павел, поскольку это было совсем не в его характере; и уж тем более не раннехристианские писатели, поскольку все доброе, что было в них, они явно черпали из высшего источника и всегда открыто признавали это» (John Stuart Mill, «Theism», *Three Essays on Religion*, p. 253, амер. издание).

---

[612] См. известное высказывание Сенеки: «*Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt; plus committitur, quam quod possit coërcitione sanari. Certatur ingenti quodam nequitiæ certamine: maior quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris æquiorisque respectu, quocunque visum est, libido se impingit; nec furtiva jam scelera sunt, præter oculos eunt. Adeoque in publicum missa nequitia est, et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara, sed nulla sit. Numquid enim singuli aut pauci rupere legem; undique, velut signo dato, ad fas nefasque miscendum coörti sunt*». Похожие высказывания можно найти у Фукидида, Аристофана, Саллюста, Горация, Ювенала, Персия, Тацита, Светония. Да, в христианских странах сохранились почти все языческие пороки — но это произошло вопреки христианской религии, тогда как безнравственность язычников была естественным следствием идолопоклонства и освящалась примером языческих богов и обожествлением наихудших римских императоров.

§ 45. *Духовные дары*

См. толкования на Рим. 12:3-9 и 1 Кор. 12 — 14.

Со дня Пятидесятницы апостольская церковь была наделена всеми дарами, необходимыми для нравственного возрождения мира. Эти дары были для нее как бы свадебным нарядом и одновременно доспехами, которые защищали ее от враждебности иудеев и язычников. Их называют харизмами,[613] или дарами благодати — в отличие от природных талантов, хотя и не обязательно в противоположность последним. Духовные дары — это особые действия и проявления Святого Духа в верующих ради общественного блага.[614] Таким образом, они имеют сверхъестественную природу, но при этом соответствуют естественным добродетелям человека и проявляются в согласии с его интеллектуальными и нравственными способностями, пробуждая людей к более высоким делам и освящая их для служения Христу. В основе всех духовных даров лежит вера, этот «дар даров».

Духовные дары можно разделить на три категории: во-первых, *интеллектуальные* дары знания, которые носят преимущественно теоретический характер и связаны, прежде всего, с учением и богословием; во-вторых, *эмоциональные* дары ощущения, которые проявляются главным образом в поклонении Богу и личном наставлении; в-третьих, *практические* дары воли, которые предназначены для созидания церкви, управления ею и поддержания в ней порядка. Но каждый из этих даров существует не сам по себе — все они гармонично дополняют друг друга, преследуя единую цель: созидание Тела Христова. В Новом Завете конкретно упоминаются десять даров благодати; первые четыре связаны преимущественно (но не исключительно) с богословием; следующие два — с поклонением; и последние четыре — с руководством и практическими вопросами.

1. Дар МУДРОСТИ и ЗНАНИЯ,[615] или дар глубокого понимания природы, системы Божьего Слова и учения о христианском спасении.

2. Дар УЧИТЕЛЬСТВА,[616] или практического применения дара знания; способность ясно толковать Писания для обучения и назидания людей.

3. Дар ПРОРОЧЕСТВА[617] родствен двум предыдущим дарам, но побуждает, скорее, к благочестивым чувствам, нежели к теоретическим размышлениям, и обычно использует высокий язык вдохновения, а не логических объяснений и убеждений. Этот дар вовсе не ограничивается предсказаниями будущего. Его предназначение в том, чтобы открывать людям сокровенную волю Бога, глубинный смысл Писаний, сердечные тайны, бездну греха и славу искупительной благодати. Дар пророчества особенно часто проявляется в годы больших перемен, во времена мощных пробуждений; дар же учительства больше подходит для спокойных времен, когда церковь растет естественным путем. Оба дара действуют не только в сфере богословия, но и в сфере поклонения, и в этом отношении могут быть причислены и к дарам ощущений.

4. Дар РАЗЛИЧЕНИЯ ДУХОВ[618] выполняет, главным образом, роль подспорья для третьего дара, помогая отличать истинных пророков от ложных, а данное

---

[613] χαρίσματα.

[614] См. 1 Кор. 12:7; 14:12.

[615] σοφία и γνῶσις.

[616] διδασκαλία.

[617] προφητεία.

[618] διακρίσεις πνευμάτων.

свыше вдохновение — от человеческого или бесовского энтузиазма. В широком смысле это способность различать истину и заблуждение и судить о нравственных и религиозных качествах; это святая критика, необходимая постоянно и предназначенная для того, чтобы поддерживать чистоту учения и порядок в церкви.

5. Дар языков,[619] когда человек говорит что-то, находясь в бессознательном экстатическом вдохновении, а слушатели не в состоянии понять его слова без переводчика. Он отличается от пророчества, произносимого в контролируемом, хотя и возвышенном состоянии духа и непосредственно действующем на пользу церкви — почему Павел и отдает предпочтение пророчеству.[620] Говорение на языках — это непроизвольная, похожая на псалом молитва или песнь, произносимая в состоянии транса и на особом языке, данном Святым Духом. Душа не принимает в этом почти никакого участия, выполняя роль инструмента, из которого Дух извлекает Свои небесные мелодии. Таким образом, этот дар никак не связан с распространением христианства в других странах и народах, но является актом поклонения, предназначенным для назидания самого говорящего и — косвенно, посредством истолкования, — его слушателей. Впервые дар языков проявился в день Пятидесятницы, но это произошло *прежде*, чем Петр обратился к народу с собственно миссионерской проповедью; потом мы встречаемся с этим даром в доме Корнилия и в коринфской церкви, где он служит к назиданию верующих, а не неверующих слушателей, хотя для последних языки были важным знамением,[621] которое привлекало их внимание к действующей в церкви сверхъестественной силе.

6. Дар истолкования[622] дополняет дар языков и позволяет церкви извлечь из него пользу — истолкователь переводит молитвы и песни с экстатического языка духа[623] на понятный рассудку язык.[624] Этот дар побуждает людей к размышлениям, что позволяет отнести его как к первой, так и ко второй категории.

7. Дар служения и вспоможения[625] особенно важен для диаконского служения и обычного церковного попечения о бедных и больных, а в широком смысле — для любого проявления христианского милосердия и благотворительности.

8. Дар церковного управления и душепопечительства[626] необходим всем пасторам и начальникам церкви, а в особенности апостолам и мужам апостольским, соразмерно масштабам стоящих перед каждым из них задач. Петр призывает своих коллег-пресвитеров не поддаваться начальственному высокомерию и не господствовать над чужой совестью (чем с тех пор грешили многие священники, епископы, патриархи и папы), а также напоминает им о примере великого Пастыря и Архиепископа, Который в безмерной любви отдал за овец собственную жизнь.[627]

9. Дар чудотворения[628] — это данная апостолам и мужам апостольским (таким как Стефан) власть исцелять всевозможные физические недуги, изгонять

---

[619] καιναῖς или ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν или просто γλώσσαις, иногда γλώσσῃ λαλεῖν. См. §24.

[620] 1 Кор. 14:1-5.

[621] σημεῖον. 1 Кор. 14:22.

[622] ἑρμηνεία γλωσσῶν.

[623] πνεῦμα.

[624] νοῦς.

[625] διακονία, ἀντιλήψεις.

[626] κυβερνήσεις, *gubernationes*.

[627] 1 Пет. 5:1-4.

бесов, воскрешать умерших и творить другие подобные дела сверхъестественной силой веры и посредством слова, молитвы и возложения рук во имя Иисуса и ради Его славы. В те времена и для того народа, вера которого зиждилась на подобных знамениях, чудеса были видимым знаком и удостоверением, что апостолы действуют от имени Бога. Но постепенно положение христиан в мире упрочилось, необратимое влияние, которое христианство оказывало на нравственную жизнь людей, само по себе наилучшим образом свидетельствовало о его истинности, и необходимость во внешних, осязаемых чудесах отпала.

10. Наконец, дар любви — самый великий, самый драгоценный, самый практичный, самый нужный и самый долговечный из всех даров. В 1 Кор. 13 Павел описал и прославил этот дар ангельским пером, устремив свои помыслы и взоры к Богу безграничной любви.[629] Любовь — это освященная и обитающая в духовной сфере естественная доброта и привязанность, или, скорее, новая небесная привязанность, порожденная в душе человека знакомством со спасительной любовью Божьей во Христе. Подобно тому как вера лежит в основе всех даров, любовь следует считать не просто одним из даров, но душой их всех. Любовь не позволяет использовать духовные дары в эгоистичных или честолюбивых целях, направляет их к общественной пользе, объединяет и доводит до совершенства. Только любовь придает дарам истинную ценность, и без любви даже говорение на ангельских языках или вера, способная передвигать горы, — ничто перед Богом. Любовь держит в своих объятьях небо и землю. Она «всему верит», а когда уходит вера, она «всего надеется», а когда умирает надежда, она «все переносит», но «никогда не перестает». Любовь — это самый нужный из всех даров на земле, а потому она переживет все остальные дары и будет украшением и радостью святых на небесах, ибо любовь — это внутренняя сущность, как бы само сердце Бога, основа всех Его качеств и лейтмотив всех Его дел. Любовь — это начало и конец творения, искупления и освящения, нить, связывающая нас с Богом, важнейшая добродетель христианства, исполнение закона, узы совершенства и источник блаженства.

§ 46. *Христианство в лицах*

Преображающая духовная сила христианства прежде всего проявляется в жизни отдельных людей. Апостолы и первые христиане достигли гораздо большего уровня нравственности и благочестия, чем поборники языческих добродетелей и даже иудейские святые. Их повседневная жизнь представляла собой живой союз со Христом, непрестанное стремление прославлять Бога и нести спасение людям. Многие важнейшие добродетели — например, смирение и любовь к врагам — не были известны миру до возникновения христианства.

---

[628] χάρισμα ἰαμάτων, δύναμις σημείων καὶ τεράτων.

[629] В 1881 г., когда текст английской Библии был переработан, в 1 Кор. 13 слово *charity* («милосердие» {греч. *agape*}), унаследованное из латинской Вульгаты, заменили словом *love* («любовь»). Консерваторы сочли это новшество отвратительным. Возможно, ритм чудесной 13-й главы действительно оказался нарушен, но это изменение было неизбежным, потому что слово «милосердие» в наши дни приобрело слишком узкое значение и стало синонимом практической благотворительности, в результате чего между утверждениями Павла в 1 Кор. 13:3 и 1 Кор. 13:8 возникло кажущееся противоречие. Саксонское слово *love* столь же сильно и музыкально и так же свято, как латинское слово *charity*, но имеет гораздо более широкий и устойчивый смысл, охватывающий как любовь Бога к человеку, так и любовь человека к Богу и ближнему, как земную любовь, так и вечную.

Петр, Павел и Иоанн олицетворяют собой основные формы или модели христианского благочестия и богословия. Они не были непорочными — более того, они признавали только одно безгрешное существо, своего Господа и Владыку, и откровенно говорили о своих собственных недостатках.[630] И все-таки они были почти совершенны — настолько, насколько это возможно в грешном мире — и нравственное влияние, которое их жизнь и писания оказали на все поколения церкви, безмерно. В каждом из них дух и жизнь Христа проявились особенным образом, поскольку Евангелие не уничтожает, но освобождает и освящает природные таланты и черты характера человека. Оно ставит горячность Петра, энергию Павла и задумчивость Иоанна на служение одному и тому же Богу. Способность Евангелия создавать новое творение поразительным образом проявилась в неожиданном превращении апостола язычников из самого опасного врага церкви в ее самого преданного друга. На Павла Дух Божий сошел как сокрушительный ураган; на Иоанна — как ласковый, освежающий ветерок. Но во всех троих воздействовал один и тот же новый, сверхъестественный, божественный закон жизни. Все они являют собой живое свидетельство в пользу христианства, против силы которого не может устоять ни одно сердце, любящее истину.

Обратите внимание и на то, каким образом нравственное влияние христианства проявляется в женских образах Нового Завета. Христианство освобождает женщину от рабского положения, в котором она находилась как в Израиле, так и в языческом мире, и помогает ей осознать свое истинное нравственное достоинство и значимость. Христианство призывает женщину к одинаковому с мужчиной участию в спасении[631] и открывает ей дорогу к самым возвышенным и прекрасным добродетелям. Однако, в отличие от современных псевдочеловеколюбивых идей эмансипации, христианство не изгоняет женщину из естественной для нее сферы частной, семейной жизни, а посему не лишает ее природной красоты и присущего только ей очарования.

Дева Мария знаменует Собой поворотный пункт в истории женского пола. Будучи Матерью Христа, второго Адама, Она занимает место Евы и в духовном смысле является Матерью всех живущих.[632] В лице Марии, «благословенной между женами», благословлены были все женщины, и проклятие, лежавшее на женщинах со времен грехопадения, было снято. Но вопреки учению, которое начиная с 8 декабря 1854 г. без всякого библейского основания проповедует католическая церковь, Мария не была свободна от греховных поступков и первородного греха. Наоборот, Она была дочерью Адама и, как все люди, нуждалась в искуплении и освящении Христа, единственного подателя безгрешной святости, и Сама недвусмысленно называла Бога Своим Спасителем.[633] Тем не менее в лице Матери и Наставницы Спасителя мира мы, несомненно, можем и должны почитать образец женской христианской добродетели, чистоты, отзывчивости, простоты, смирения, совершенного послушания Богу и полного подчинения Христу, хотя мы не должны Ей поклоняться.

Далее следует упомянуть об окружавших Господа ученицах и спутницах, к числу которых принадлежали Мария, жена Клеопы; Саломия, мать Иакова и

---

[630] См. Флп. 3:12-14; 2 Кор. 4:7; 12:7; 1 Кор. 9:27; Иак. 3:2; 1 Ин. 1:8-9; Гал. 2:11; Деян. 15:36-39; 23:3-5.

[631] 1 Пет. 3:7; Гал. 3:28.

[632] Быт. 3:20. Впервые эту мысль высказал Ириней Лионский, однако позднейшие отцы исказили ее и довели до крайности, положив начало поклонению Марии.

[633] Лк. 1:47, ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου.

Иоанна; Мария из Вифании, которая сидела у ног Иисуса; ее беспокойная и гостеприимная сестра Марфа; Мария Магдалина, которую Иисус избавил от бесовской одержимости; грешница, которая омывала Его ноги своими слезами и вытирала своими волосами; а также все знатные женщины, которые служили Сыну Человеческому в Его земном уничижении дарами любви,[634] до последнего момента оставались подле Его креста[635] и первыми пришли к Его открытой гробнице на утро воскресения.[636]

Начиная с этого момента женщина — уже не рабыня мужчины и не орудие похоти, а гордость и счастье своего мужа, любящая мать, воспитывающая своих детей в добродетели и благочестии, украшение и сокровище семьи, верная сестра, ревностная помощница христианскому собранию во всяком деле благотворительности, сестра милосердия, отважная до самоотречения мученица, ангел-хранитель мира, пример чистоты, смирения, доброты, терпения, любви и верности до гроба. Прежде мир не видел таких женщин. Язычник Либаний, восторженный певец древнегреческой культуры, невольно прославил христианство, когда воскликнул, глядя на мать Иоанна Златоуста: «Что за женщины у христиан!».

§ 47. *Христианство и семья*

H. Gregoire: *De l'influence du christianisme sur la condition des femmes.* Paris, 1821.
F. Münter: *Die Christin im heidnischen Hause vor den Zeiten Constantin's des Grossen.* Kopenhagen, 1828.
Julia Kavanagh: *Women of Christianity, Exemplary for Acts of Piety and Charity.* Lond., 1851; N. York, 1866.

Таким образом, возвращая женскому полу подлинную свободу и достоинство, христианство полностью изменяет и освящает семейную жизнь. Оно упраздняет многоженство и узаконивает моногамию как единственно правильную форму семейных отношений; оно осуждает внебрачное сожительство, а также любые проявления непристойности и нечистоты. Христианство представляет взаимные обязанности мужа и жены, родителей и детей в истинном свете и уподобляет супружеский союз мистическому союзу Христа с Его Невестой-Церковью, тем самым наделяя его святостью и небесным предназначением.[637]

Отныне семья — хотя она по-прежнему глубоко уходит корнями в природную почву, в тайну плотской любви, — становится возвышенным понятием, колыбелью самых чистых и прекрасных добродетелей, маленькой церковью, в которой отец, словно пастырь, ежедневно водит своих домочадцев на пастбища Божьего Слова и, словно священник, приносит в жертву Господу их совместные прошения, ходатайства, благодарения и славословия.

Наряду с семейными людьми, в виде исключения, Евангелие привлекает на служение Царству Божьему и одиноких — свидетельством тому служит жизнь Павла, Варнавы и Иоанна, а также история миссионерской деятельности и аскетического благочестия. Восторженное отношение к безбрачию, которое так быстро распространилось по всей древней церкви, нужно воспринимать как однобокую, но естественную и в целом благотворную реакцию на разложение и упадок семейной жизни среди язычников.

---

[634] Лк. 8:3; Мф. 27:55; Мк. 15:41.

[635] Ин. 19:25.

[636] Мф. 28:1; Ин. 20:1.

[637] См. Еф. 5:22-23; 6:1-9; Кол. 3:18-25.

§ 48. *Христианство и рабство*

H. Wallon (проф. современной истории в Париже): *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, Par. 1879, в 3-х т., очень тщательно рассматривает историю рабства на Востоке, среди греков и римлян, вступительная статья посвящена современному негритянскому рабству в колониях.

Augustin Cochin (мэр и муниципальный советник Парижа): *L'abolition de l'esclavage*, Paris, 1862, в 2-х т. Эта работа посвящена не только отмене рабовладения в наши дни, она также включает в себя компетентное рассмотрение вопроса о взаимоотношениях христианства и рабства (II. 348-470).

Möhler (католик, ум. 1848): *Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei*, 1834. («Vermischte Schriften», vol. II, p. 54).

H. Wiskemann: *Die Sklaverei*. Leiden, 1866. Очень известный труд.

P. Allard: *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident*. Paris, 1876, 480 c.

G. V. Lechler: *Sklaverei und Christenthum*. Leipz. 1877 — 1878.

Ph. Schaff: глава «Рабство и Библия» в книге *Christ and Christianity* (N. York and London, 1885, pp. 184-212).

См. толкования Послания Павла к Филимону, в особенности Брауна и Лайтфута (*Colossians and Philemon*, 1875).

Проблеме негритянского рабства, по счастью упраздненного в США после Гражданской войны 1861 — 1865 г., посвящены многочисленные работы американских авторов: Чаннинга, Паркера, Ходжа, Барнса, Уилсона, Чивера, Бледсоу и других.

Постепенным отмиранием рабства мы обязаны христианству.

Этот порок тяжким проклятием лежал на всех народах, а во времена Христа большая часть человечества была низведена до положения животных — даже в таких цивилизованных государствах, как Греция и Рим, рабов было больше, чем свободнорожденных и вольноотпущенников. Величайшие философы древности оправдывали рабство, считая его естественным и необходимым институтом. Аристотель говорил, что все варвары — рабы от природы, не годные ни к чему, кроме покорности. Согласно римским законам, рабы не могли голосовать, носить имена и титулы; им нельзя было вступать в брак, и они были ничем не защищены от прелюбодеяния; их можно было продать, купить или подарить, словно частную собственность; хозяева могли их пытать, чтобы добиться признания, и по своему усмотрению предать смерти. Говоря словами известного специалиста по гражданскому праву, рабы в Римской империи «были в гораздо худшем положении, чем любое домашнее животное». Катон-старший выгонял старых и больных рабов из своего дома. Адриан, один из самых человечных императоров, выколол глаз одному из своих рабов палочкой для письма. Римские матроны за малейшую оплошность кололи острыми железными иглами своих служанок, когда те, полуобнаженные, помогали им совершать туалет. Более всего подобное бесправие и жестокое обращение сказывались на характере рабов. По свидетельству древних авторов, они были подлы, трусливы, подобострастны, неискренни, жадны, невоздержанны, сластолюбивы, а также черствы и жестоки, когда обретали какую-нибудь власть над другими. В Римской империи говорили: «Сколько рабов, столько врагов». Отсюда и постоянный страх перед восстаниями рабов, которые не раз приводили республику на край гибели и служили оправданием для самых жестоких мер самозащиты.

Евреи, надо отдать им должное, придерживались более высоких нравственных норм, но и они относились к рабству терпимо, хотя и соблюдали разумные меры предосторожности против дурного обращения с рабами. Кроме того, в иудаизме существовало предписание о том, что в юбилейные годы, служившие

прообразом восстановления теократии, все евреи должны отпускать рабов на свободу.[638]

Евангелие выступает против этой системы непрерывного угнетения и нравственного упадка не столько какими-то конкретными предписаниями, сколько всем своим духом. Евангелие никоим образом не призывает к насилию и мятежам, которые в те времена ничего не могли бы изменить, но предлагает иное, радикальное решение, которое сперва ограничивает зло и отнимает у него жало, а затем приводит к полному его исчезновению. Прежде всего христианство стремится искупить человека, независимо от его положения в обществе, от самого худшего рабства — проклятия греха и дать ему истинную духовную свободу; христианство утверждает первоначальное единство всех людей в образе Божьем и проповедует общее искупление и духовное единство перед Богом во Христе;[639] христианство настаивает на том, что любовь — это высшая обязанность и добродетель, которая сама по себе уничтожает социальные различия; христианство обращает утешение Евангелия прежде всего к бедным, гонимым и угнетенным людям. Павел отправил беглого раба, Онисима, которого обратил ко Христу и которому напомнил о его долге, обратно к хозяину; Филимону же апостол написал ясное увещание принять беглого раба и отныне обращаться с ним как с братом во Христе, как с сердцем самого Павла. Более радикальное решение проблемы в те времена и в рамках общепринятых законов и обычаев невозможно себе представить. Ни одно произведение античной литературы не сравнится с маленьким Посланием к Филимону в безукоризненной учтивости и тактичности, а также в заботливом сочувствии к бедному рабу.

Этот христианский дух любви, человечности, справедливости и свободы, которым проникнут весь Новый Завет, постепенно упразднил институт рабства почти во всех цивилизованных государствах, и голос его не смолкнет до тех пор, пока все цепи греха и страданий не будут разорваны, пока весь мир не признает личное и вечное достоинство человека, искупленного Христом, и пока мы не придем к полноте евангельской свободы и братству всех людей.

ПРИМЕЧАНИЕ
о количестве и положении рабов в Греции и Риме

Ктесикл сообщает, что при наместнике Деметрии Фалерийском (309 г. до Р. Х.) в Аттике насчитывалось 400 тысяч рабов, 10 тысяч иностранцев и всего 21 тысяча свободных граждан. В Спарте эта диспропорция была еще больше.

Что касается Римской империи, то в правление Клавдия, по оценке Гиббона, рабы составляли не менее половины всего населения, то есть примерно 60 миллионов человек (I. 52, N. Y., 1850). По данным Робертсона, рабов было вдвое больше, чем свободных граждан, а Блэр в своей работе, посвященной рабству в Риме (Edinb., 1833, p. 15), утверждает, что в период между завоеванием Греции (146 г. до Р. Х.) и правлением Александра Севера (222 — 235 г. по Р. Х.) на одного свободного приходилось по три раба. В городах и в сельской местности это соотношение, конечно же, сильно различалось. Большинство *plebs urbana* было бедно и не могло держать рабов, да и содержание раба в городе обходилось гораздо дороже, чем в деревне. Марквардт полагает, что соотношение рабов и свободных в Риме было один к трем. Фридландер (*Sittengeschichte Roms*, I. 55, 4th ed.) считает, что достоверно оценить это соотношение невозможно, поскольку мы не знаем, сколько в Риме было зажиточных семей. Однако нам известно, что в 24 г. по Р. Х. Рим был охвачен страхом перед восстанием рабов (Тацит, «Анналы», IV. 27). Гиббон (I. 51) цитирует слова Афинея, который заявляет, что знаком с очень многими (πάμπολλοι) римлянами, которые владели десятью или даже двадцатью

[638] Лев. 25:10: «Освятите пятидесятый год, и объявите свободу на земле всем жителям ее». См. Ис. 61:1-2; Лк. 4:19.

[639] Гал. 3:28; Кол. 3:11.

тысячами рабов — не потому, что им это было нужно, а из желания произвести впечатление. Только в одном римском дворце, принадлежавшем городскому префекту Педанию Секунду, было четыре сотни рабов, и всех их казнили за то, что они не остановили убийц своего хозяина (Тацит, «Анналы», XIV. 42-43).

О положении рабов Тейлор так пишет в своей работе «Гражданское право» (*Civil Law*): «Рабов держали *pro nullis, pro mortuis, pro quadrupedibus*; более того, они были в гораздо худшем положении, чем любое домашнее животное. Они не имели ни прав, ни имени, ни титула, ни состояния; у них ничего нельзя было отнять; они не могли приобрести правовой титул путем покупки или наследования; у них не было наследников, а потому они не могли оставить завещания; они не имели никаких супружеских прав и не могли рассчитывать ни на какую защиту в случае прелюбодеяния; не могли они поддерживать и полноценные родственные связи — только их подобие; рабов можно было продавать, передавать другому или оставлять в залог, словно товар или движимое имущество, ведь они были товаром, и все относились к ним именно так; их можно было пытать, чтобы добиться признания, а господин мог наказывать их и предавать смерти по своему усмотрению; они были бесправны и во многих других отношениях, перечислить которые здесь у меня нет возможности» (цит. по Cooper, *Justinian*, p. 411). Гиббон (I. 48) полагает, что «с точки зрения великого закона самосохранения, применение самых суровых законов и самых жестоких мер к этим внутренним врагам, отчаянные восстания которых не раз приводили республику на край гибели, выглядело почти законным».

Отношение к рабам в каждом конкретном случае зависело от нрава хозяина. Как правило, оно было грубым и жестоким. Кровавые представления в амфитеатре притупляли остроту чувств даже у женщин. Ювенал рассказывает об одной римской госпоже, которая приказала в своем присутствии нещадно бить рабынь хлыстом, пока палачи не устанут. Овидий призывает женщин не царапать лица служанок, помогающих им одеваться, и не втыкать иголки в их обнаженные руки. До самого правления Адриана госпожа могла осудить раба на смерть через распятие, не объясняя причин (см. Friedländer, I. 466). Таким образом, философы Сенека, Плиний и Плутарх в I и II веке придерживались гораздо более умеренных взглядов, чем авторы предыдущих столетий, и одобряли человечное отношение к рабам. Императоры из династии Антонинов несколько улучшили положение невольников, когда лишили хозяев единоличного права казнить и миловать, которым те часто злоупотребляли, и отдали это право судьям. Но в то время христианские принципы и настроения уже свободно распространялись по всей Римской империи и незаметно влияли даже на образованных язычников. Христианство постоянно оказывает такое невольное влияние на окружающий мир, который в противном случае был бы гораздо хуже, чем он есть на самом деле.

§ 49. *Христианство и общество*

Христианство проникает во все сферы культурной и общественной жизни людей, насаждает в них семена добродетели и направляет на путь прогресса, ведущий к подлинной цивилизованности. Оно не отдает предпочтения никакой конкретной форме государственной власти и предусмотрительно воздерживается от неподобающего вмешательства в политические и светские дела. Оно одинаково хорошо уживается с монархией и с республикой и, как убедительно свидетельствует история первых трех веков, может процветать даже в атмосфере притеснений и гонений со стороны государства. Тем не менее христианство разъясняет истинную сущность и цель всякого правительства, а также обязанности правителей и подданных; оно способствует упразднению дурных законов и обычаев и созданию добрых; оно принципиально не одобряет ни деспотизма, ни анархии; при всякой форме правления оно выступает в защиту порядка, благопристойности, справедливости, человечности и мира; оно наполняет правителя сознанием ответственности перед высшим Царем и Судьей, а подданных — духом преданности, добродетели и благочестия.

Наконец, Евангелие преображает международные отношения, сокрушая стены предубеждений и ненависти, разделяющие страны и народы. За единым причастным столом, в братской любви и согласии оно соединяет даже евреев и язычников, некогда живших в отчуждении и непримиримой вражде. Поистине соборный, вселенский дух христианства преодолевает любые национальные разли-

чия. Подобно иерусалимскому собранию, у всей апостольской церкви «было одно сердце и одна душа».[640] Время от времени церковь сталкивалась с проблемами, такими как временные разногласия между Петром и Павлом, между христианами-евреями и христианами из язычников, однако нам следует не смаковать эти проблемы, а восхищаться тем, что дух согласия и любви неизменно одерживал верх над влиянием ветхой природы и прежним образом жизни. Небогатые христиане-язычники из церквей Павла в Греции посылали пожертвования бедствующим христианам-евреям в Палестину и тем самым выражали свою благодарность за Евангелие и общение, которые палестинские церкви разделили с ними.[641] Все христиане считали себя братьями, помнили о том, что их объединяют общие корни и общая судьба, и считали своей священной обязанностью «сохранять единство духа в союзе мира».[642] Евреи, движимые своей духовной гордостью и *odium generis humani*, питали отвращение ко всем язычникам; греки презирали всех варваров, считая их людьми только наполовину; римляне, при всей их военной и политической мощи, могли объединить покоренные ими народы лишь в механическую конгломерацию, в гигантское тело, лишенное души; христианство же, действуя исключительно нравственными средствами, создало всемирную духовную империю и сообщество святых, которое до сего дня остается непоколебимым и будет шириться до тех пор, пока не охватит все страны на земле и не примирит всех с Богом.

§ 50. *Духовное состояние собраний. Семь асийских церквей*

Мы не должны предполагать, что высокий образец святости, который установили своим учением и примером евангелисты и апостолы, всецело воплотился в их собраниях. Образ безукоризненно чистой и совершенной апостольской церкви не находит подтверждения в писаниях апостолов — разве что как идеал, который постоянно находится перед нашими глазами, чтобы придавать нам силы. Если уж сами вдохновленные свыше апостолы отказывались признавать свое совершенство, тем менее мы можем ожидать совершенства от их последователей, которые только что избавились от заблуждений и пороков еврейского и языческого общества и не могли мгновенно измениться вопреки обычным законам нравственного развития, если, конечно, не утверждать, что с каждым из них произошло чудо.

Мы видим, что каждое послание, по сути дела, отвечает на какую-то конкретную проблему или предупреждает о конкретной опасности. Ни одно послание Павла невозможно понять, если не помнить о несовершенстве его церквей. Апостол считал необходимым предостерегать христиан не только от изощренных грехов духа, но даже от обычных грехов плоти. Он с радостью и благодарностью хвалил их добродетели и столь же откровенно и бесстрашно осуждал их заблуждения и пороки.

То же самое можно сказать о церквях, которым адресованы соборные послания и Откровение Иоанна.[643]

---

[640] Деян. 4:32.

[641] Гал. 2:10; 2 Кор. 9:12-15; Рим. 15:25-27.

[642] Гал. 3:28; Еф. 4:3.

[643] Остаток этой главы отчасти заимствован из моей «Истории апостольской церкви» (Ph. Schaff, *History of the Apostolic Church*, §108, pp. 427 sqq.), где этот текст приводится в связи с жизнью и служением апостола Иоанна. См. также монографии Тренча и Пламптре о семи церквях и толкование Ланге на Отк. 2 — 3.

Семь обращений к церквям во второй и третьей главах Апокалипсиса (Отк. 2 — 3) дают нам поверхностное представление о светлых и темных сторонах церкви в последние годы апостольской эпохи — речь идет о церквях в Малой Азии, но по ним мы можем судить и о собраниях в других регионах. Все эти послания очень похожи друг на друга по своей структуре и написаны по определенному образцу, как убедительно продемонстрировал Бенгель. Они включают в себя: 1) заповедь Христа написать «ангелу» собрания; 2) какой-либо титул Иисуса, как правило, связанный с Его величественным обликом (Отк. 1:13-15) и служащий основой и залогом последующих обетований и неприятностей; 3) обращение к ангелу или облеченному властью главе собрания, будь то епископ или коллегия пасторов и учителей. В любом случае, ангелы — это представители людей, вверенных их попечению, и слова, обращенные к ним, применимы и к их собраниям. Такое обращение, или собственно послание, всегда состоит из *а)* краткого описания современного нравственного состояния церкви, ее добродетелей и пороков, и похвалы или порицания, в зависимости от ситуации; *б)* призыва либо к покаянию, либо к верности и терпению, в зависимости от особенностей церкви, о которой идет речь; *в)* обетования побеждающему, за которым следует призыв: «Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам», — или то же самое в обратном порядке, как в первых трех посланиях. Это последнее разночтение разделяет семь церквей на две группы: в одну входят первые три, а во вторую — остальные четыре послания. Точно так же разделены семь печатей, семь труб и семь чаш. Повторяющееся увещание: «Имеющий ухо (слышать) да слышит...», — состоит из десяти слов. Числа имели определенный смысл в ветхозаветной системе символических чисел: число три было символом Божества, четыре — мира или человечества, неделимое число семь, сумма трех и четырех (равно как и число двенадцать, их произведение), — символом нерушимого завета между Богом и человеком, а десять, круглое число, — символом полноты и завершенности.

На основании приводимых посланий эти церкви и их представителей можно разделить на три категории соответственно их нравственному и религиозному состоянию:

1. *Преимущественно праведные и чистые* церкви в Смирне и Филадельфии. В посланиях к этим двум церквям мы, строго говоря, не находим призыва к покаянию — только увещание хранить верность, долготерпение и радоваться во время страданий.

Церковь в Смирне (очень древнем и до сих пор процветающем ионийском торговом городе, расположенном на красивейшем берегу Смирнского залива) страдала от бедности и гонений, а в будущем ее ждала еще большая скорбь, но Господь ободряет ее обещанием венца жизни. До II века эту церковь возглавлял ученик Иоанна Поликарп, принявший мученическую смерть за свою веру.

Город Филадельфия (построен царем Атталом Филадельфом и назван в его честь, ныне Алашехир), был расположен в богатой виноградниками, но подверженной частым землетрясениям провинции Лидия. Тамошняя церковь была бедна и малочисленна, но очень верна и духовно богата — за все скорби и гонения, которые она претерпела на земле, ее ждала щедрая награда на небесах.

2. *Преимущественно порочные и находившиеся на грани погибели* церкви в Сардисе и Лаодикии. Соответственно, в этих посланиях мы находим суровые упреки и горячие призывы к покаянию.

Церковь в Сардисе (до времен Крёза этот город был процветающей столицей Лидийской империи, но в наши дни превратился в жалкую пастушью деревушку) была христианской по названию и по внешнему облику, но ее вера и жизнь были лишены внутренней силы христианства. Таким образом, эта церковь стояла на краю духовной смерти. Из общей массы развращенных людей послание Господа (Отк. 3:4) выделяет несколько душ, которые сохранили себя неосквернеными, но при этом не отделились от собрания и не создали свою собственную секту.

Церковь в Лаодикии (некогда богатый торговый город во Фригии, неподалеку от Колосс и Иераполя, ныне на его месте находится опустевшее селение Эски-Гиссар) считала себя духовно богатой и безупречной, но в действительности была бедна, слепа и нага и пребывала в том самом опасном состоянии «теплого» безразличия, из которого вновь вернуться к решительности и усердию гораздо труднее, чем в первый раз обратиться от природного равнодушия к вере. Отсюда и грозное предостережение: «Извергну тебя из уст Моих» (теплая вода вызывает тошноту). Но даже лаодикийцев Господь не оставляет в отчаянии. Он с любовью стучится к ним в двери и обещает, что они примут участие в брачном пире Агнца, если только искренне покаются (Отк. 3:20).

3. Церкви в Ефесе, Пергаме и Фиатире, *в которых праведность сочеталась с грехом*. Этим церквям адресуются одновременно похвалы и упреки, обетования и угрозы.

Ефес, в то время — центр Асийской церкви, не увлекся заблуждениями гностиков, которые предсказывал Павел, и сохранил в чистоте вверенное ему учение; однако он утратил свою первую любовь, а потому Господь убеждает его покаяться. Таким образом, Ефес воплощает то состояние мертвой, окаменелой ортодоксии, в которое часто впадают разные церкви. Ревностное отношение к чистоте учения очень важно, но оно бесполезно, если нет живого благочестия и деятельной любви. Послание к ангелу ефесской церкви особенно подходит для позднейшей Греческой церкви в целом.

Церковь в городе Пергам в Мисии (самый северный из семи городов, в прошлом — резиденция царей из династии Атталов, известен своей большой библиотекой в 200 тысяч томов и производством пергамента, откуда и произошло название *charta Pergamena*; ныне деревня Бергамо, населенная турками, греками и армянами) проявила большую верность в трудных обстоятельствах, но терпела в своих рядах сторонников опасной гностической ереси. Господь призывает и эту церковь к покаянию за недостаток строгой дисциплины.

Церковь в Фиатире (процветающий ремесленный и торговый город в Лидии, на месте которого ныне стоит турецкий город Ак-Хиссар, или «Белый замок», где есть девять мечетей и одна греческая церковь) была известна своей самоотверженной, деятельной любовью и терпением, но и она была слишком терпима к заблуждениям, заражавшим христианство языческими принципами и обычаями.

Таким образом, последние две церкви, особенно Фиатирская, являются точными двойниками церкви в Ефесе и воплощают собой сочетание практической набожности с широтой теоретических взглядов. Поскольку учение всегда в той или иной степени влияет на практику, это состояние тоже опасно. Поистине здорова и благополучна лишь та церковь, в которой гармонично сочетаются и укрепляют друг друга чистота учения и чистота жизни, ортодоксальность богословия и практическое благочестие.

Во все века богословы не без основания считали эти семь малоазийских церквей миниатюрным изображением христианской церкви в целом. «Нет такого состояния — хорошего, плохого или среднего, — пример которого нельзя было бы найти в этих посланиях и для которого в них не было бы подходящего и целительного совета». Здесь, как и везде, Слово Божье и история апостольской церкви доказывают свою применимость к любым временам и обстоятельствам и неистощимость своих запасов наставлений, предостережений и ободрений для любых состояний и этапов религиозной жизни.

ГЛАВА IX

ПОКЛОНЕНИЕ В АПОСТОЛЬСКУЮ ЭПОХУ

Th. Harnack: *Der christliche Gemeindegottesdienst im apost. und altkathol. Zeitalter.* Erlangen, 1854. Его же *Prakt. Theol.*, I. 1877.
F. Probst (католик): *Liturgie der drei ersten Jahrhunderte.* Tüb., 1870.
W. L. Volz: *Anfänge des christl. Gottesdienstes*, альманах «Stud. und Krit.» за 1872 г.
H. Jacoby: *Die constitutiven Factoren des Apost. Gottesdienstes*, в альманахе «Jahrb. für deutsche Theol.» за 1873 г.
C. Weizsacker: *Die Versammlungen der ältesten Christengemeinden*, 1876; *Das Apost. Zeitalter*, 1886, pp. 566 sqq.
Th. Zahn: *Gesch. des Sonntags in der alten Kirche.* Hann., 1878.
Schaff: *Hist. of the Apost. Ch.*, pp. 545-586.
См. библиографию в главе X и в главе о «Дидахе» (том II).

§ 51. *Синагога*

Campeg. Vitringa (ум. в 1722 в г. Франекер): *De Synagoga Vetere libri tres.* Franeker, 1696, в 2-х т. (также Weissenfels, 1726). Образцовый труд, результат прекрасного знания Библии и учения раввинов. Сокращенный перевод Дж. Л. Бернарда: *The Synagogue and the Church.* London, 1842.
C. Bornitius: *De Synagogis veterum Hebræorum.* Vitemb., 1650. Также опубликована в Ugolinus, *Thesaurus Antiquitatum sacrarum* (Venet., 1744 — 1769), vol. XXI. 495-539.
Ant. Th. Hartmann: *Die enge Verbindung des A. Testaments mit dem Neuen.* Hamburg, 1831 (pp. 225-376).
Zunz (иудейский раввин): *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden.* Berlin, 1832.
Работы Йоста, Херцфельда и Мильмана по истории еврейского народа.
Работы по новозаветной истории Хаусрата (I. 73 sqq., 2d ed.) и Шюрера (463-475, а также библиография).
Статьи «Синагога»: Гинсбурга в «Kitto»; Пламптре в «Smith» (с дополнениями Хэкетта, IV. 3133, Am. ed.); Лейрера в «Herzog» (XV. 299, 1st ed.); Кнойкера в «Schenkel» (V. 443).

Христианская церковь была воздвигнута на основании иудейской церкви и в том, что касается поклонения и структуры поместных собраний, унаследовала многие черты синагоги, а потому получить должное представление об этих сторонах церковной жизни невозможно без знакомства с синагогой.

Синагога всегда была и по-прежнему остается институтом, обладающим огромной сдерживающей силой. Для иудеев она служила местным центром всей религиозной и общественной жизни — так же как иерусалимский храм был центром жизни всего народа. Синагога была не только церковью, но и школой, колыбелью и защитницей всего, что есть самобытного в этом необычном народе. Возникла она, вероятно, в эпоху вавилонского пленения и Ездры.[644] В евангель-

[644] Согласно иудейскому преданию, основанному на весьма спорном толковании Быт. 25:27; Суд. 5:9; Ис. 1:13 и других стихов, синагога уходит своими корнями в школы пророков или даже восходит ко временам патриархов.

ские времена синагога уже полностью сформировалась, Христос и апостолы использовали ее как отправную точку для публичной проповеди.[645] Синагога пережила храм, ее основные черты ничуть не изменились, и она до сих пор остается главной колыбелью и хранительницей национального и религиозного самосознания еврейского народа.[646]

Понятие «синагога» (как и наше слово «церковь») обозначает прежде всего собрание людей и лишь потом — здание, где эти люди собираются для совместного поклонения.[647] В каждом городе, даже самом маленьком, была синагога или хотя бы место для молитвы в каком-нибудь частном доме или на открытом воздухе (обычно на берегу реки или моря — из-за ритуальных омовений). Десяти мужчин было достаточно, чтобы создать религиозное собрание. «Ибо *закон* Моисеев от древних родов по всем городам имеет проповедующих его и читается в синагогах каждую субботу».[648] Строительство синагоги считалось благочестивым и общественно-полезным делом.[649] В больших городах, таких как Александрия и Рим, синагог было много; в Иерусалиме их насчитывалось четыреста — для различных сект и для эллинистов из разных стран.[650]

1. *Здание* синагоги представляло собой простой прямоугольный зал без каких-либо архитектурных изысков и по внутреннему устройству напоминало святилище и храм. В зале стояли скамьи (некоторые из них, повыше, предназначались для старейшин и богатых людей)[651], стол или кафедра для чтеца, а также деревянный ковчег или шкаф для хранения священных свитков (его называли «Коферет» или «Аарон»). Последний соответствовал Святому-святых, которое находилось в святилище и храме. В качестве символа божественного закона и в подражание храмовому огню в синагоге постоянно горел священный огонь, хотя в Талмуде об этом не упоминается. Ревностные верующие в начале субботы (в пятницу вечером) приносили дополнительные светильники. Рядом со входом, как и в храме, находились ящики для пожертвований — один для нищих Иерусалима, другой для местных нуждающихся. Павел следовал этому образцу, когда собирал пожертвования для неимущих иерусалимских христиан.

Никакой художественной росписи (за исключением растительных орнаментов) в синагоге не было, потому что вторая заповедь строго запрещает изображать Божество, называя это идолопоклонством. В этом отношении, как и во многих

---

[645] См. §17.

[646] «*Bei dem Untergang aller Institutionen,* — пишет д-р Цунц, — *blieb die Synagoge als einziger Träger ihrer Nationalität; dorthin floh ihr Glauben und von dorther empfingen sie Belehrung für ihren irdischen Wandel. Kraft zur Ausdauer in unerhörten Leiden und Hoffnung auf eine künftige Morgenröthe der Freiheit. Der öffentliche Gottesdienst der Synagoge ward das Panier jüdischer Nationalität, die Aegide des jüdischen Glaubens*» (указ. соч., с. 1).

[647] Слово συναγωγή часто встречается в Септуагинте (130 раз как перевод слова עֵדָה и 25 раз — слова קָהָל), в греческом тексте Нового Завета (Мф. 4:23; Мк. 1:21; Лк. 4:15; 12:11; Деян. 9:2; 13:43 и т. д.; применительно к христианскому собранию в Иак. 2:2), а также в сочинениях Филона и Иосифа Флавия; иногда ее называют συναγώγιον (Филон), σαββατεῖον (Иосиф Флавий), προσευκτήριον (Филон), προσευχή, то есть «дом молитвы», «молельня» (Деян. 16:3 и Иосиф Флавий), и ἐκκλησία. Еврейские названия: עֵדָה, קָהָל, צִבּוּר, חֶבֶר, בֵּית וַעַד, בֵּית תְּפִלָּה, בֵּית הַכְּנֶסֶת.

[648] Деян. 15:21.

[649] Лк. 7:5.

[650] Деян. 6:9. Оценки количества синагог в Иерусалиме колеблются от 394 до 480.

[651] Мф. 23:6; ср. Иак. 2:2-3. В александрийской синагоге стоял семьдесят один золотой стул, по числу членов синедриона. πρωτοκαθεδρίαι располагались рядом с ковчегом, на почетном месте.

других, синагога напоминает магометанскую мечеть с ее суровой иконоборческой простотой. Для строительства синагоги выбирали самое высокое место в округе, и ни один дом не должен был возвышаться над ней. Если найти такое место не удавалось, на крыше ставили высокий шест, заметный издалека.[652]

2. *Организация.* В каждой синагоге были начальник,[653] несколько равноправных старейшин (*зекеним*),[654] чтец и переводчик,[655] несколько посыльных или служащих, которых называли «посланцами» (*шелиах*),[656] и служитель (*хаззан*), который занимался более мелкими техническими вопросами.[657] Были также и диаконы (*габэ цедака*), которые собирали пожертвования в денежной или натуральной форме. Не менее десяти зажиточных и не обремененных работой мужчин, именуемых *батланим*, представляли собрание на каждой службе. Каждая синагога была независимой республикой, но поддерживала регулярную связь с другими синагогами. Она также выполняла функции гражданского и религиозного суда и могла отлучить преступника или приговорить его к телесному наказанию.[658]

3. *Богослужение.* Служба была простой, но довольно продолжительной и состояла из поклонения, наставлений и обрядов. Она включала в себя молитвы, пение, чтение и толкование Писания, обряд обрезания и ритуальные омовения. Кровавые жертвоприношения совершались только в храме и с его разрушением прекратились; после вечной жертвы, принесенной на кресте, в них уже не было необходимости. Молитвы и песнопения брали главным образом из Псалтири, которую можно назвать первым служебником и сборником гимнов.

Открывающая молитва называлась *Шма* или *Кириат Шма* и состояла из двух вступительных благословений, чтения десяти заповедей (впоследствии было упразднено) и нескольких отрывков из Пятикнижия, а именно: Вт. 6:4-9; 11:13-21; Чис. 15:37-41. За ней следовали восемнадцать молитв и благословений (*брахот*). Вот одна из этих молитв: «Даруй мир, счастье, благословение, благодать, милость и сострадание нам и всему народу Твоему, Израилю. Отец наш, благослови всех нас вместе светом Твоего благоволения, ибо в свете Твоего благоволения Ты, Господь Бог наш, дал нам закон жизни, милосердие, справедливость, благословение, сострадание, жизнь и мир. Да будет Тебе благоугодно благословлять народ Твой, Израиль, миром в любые времена и каждый миг. Благословен Ты, Господь, благословляющий народ Твой, Израиль, миром». Согласно Мишне, история этих текстов восходит к ста двадцати старейшинам Великой синагоги. Без сомнения, они складывались постепенно, некоторые возникли во

---

[652] В Палестине сохранились руины не менее чем одиннадцати синагог, все они находятся в Галилее, в городах Тель-Хум (Капернаум), Керазе (Хоразин), Мейрон, Ирбид (Арбела), Касьюн, Умм-эль-Амуд, Небратейн, по две в Кофф-Бирим и Эль-Джиш (Гискала). См. *Palest. Explor. Quart. Statement*, July 1878.

[653] ἀρχισυνάγωγος (יאֹשׁ הַכְּנֶסֶת), Лк. 8:49; 13:14; Мк. 5:36,38; Деян. 18:8,17; или ἄρχων τῆς συναγωγῆς, Лк. 8:41; или ἄρχων, Мф. 9:18. Он был всего лишь *primus inter pares*; таким образом, есть упоминания о нескольких ἀρχισυνάγωγοι в одной и той же синагоге, Лк. 13:14; Мк. 5:22; Деян. 13:15; 18:17. В маленьких городах начальник был только один.

[654] πρεσβύτεροι (זְקֵנִים).

[655] После вавилонского пленения переводчик (*метургеман*) обычно переводил поучение с еврейского на халдейский, греческий или какой-нибудь другой национальный язык.

[656] ἀπόστολοι, ἄγγελοι (שְׁלִיחַ צִבּוּר). Их не следует путать с ангелами из Апокалипсиса.

[657] ὑπηρέτης (חַזָּן), Лк. 4:20.

[658] Мф. 10:17; 23:34; Лк. 12:11; 21:12; Ин. 9:34; 16:2; Деян. 22:19; 26:11. Осуществлять телесные наказания было обязанностью хаззана.

время Маккавейских войн, а некоторые — уже под властью Рима. Молитвы произносил чтец, а все собрание отвечало: «Аминь». Эта традиция сохранилась и в христианской церкви.[659]

Поучительная часть богослужения была основана на еврейских Писаниях. Отрывок из закона (называемый *параша*) и отрывок из пророков (*гафтара*) читались на языке оригинала[660] и сопровождались пересказом или истолкованием прочитанного и проповедью (*мидраш*) на общепонятном арамейском или греческом языке. Благословение и ответное «аминь» завершали службу.

Поскольку вне Иерусалима священства в собственном смысле слова не существовало, любой иудей, достигший соответствующего возраста, мог выйти, чтобы прочесть поучение, помолиться или обратиться к собранию. Иисус и апостолы пользовались этой демократической привилегией, чтобы проповедовать Евангелие как исполнение закона и пророков.[661] Наставлению уделялось большое внимание, что отличало иудейское богослужение от всех языческих форм поклонения, — соответственно, евреи любого возраста, вплоть до девочек-служанок, осознанно изучали свою религию, и в этом было их преимущество перед язычниками. Кроме того, это обстоятельство привлекало прозелитов, искавших более чистого и более духовного поклонения.

Публичные богослужения происходили по субботам, понедельникам и четвергам; молитва совершалась в третьем (9 часов утра), в шестом (полдень) и в девятом (3 часа дня) часу.[662]

Мужчин от женщин отделяла невысокая перегородка или ширма, этот обычай до сих пор сохраняется на Востоке (и в некоторых областях Европы). Во время молитвы люди стояли, повернувшись лицом к Иерусалиму.

§ 52. *Христианское поклонение*

Христианское поклонение — это публичное выражение любви к Богу во имя Христа, торжество единства между собранием верующих и их небесным Главой ради прославления Господа, укрепления духовной жизни и наслаждения ею. Хотя главной целью поклонения является взращивание и назидание самой церкви, оно одновременно выполняет и миссионерскую задачу, привлекая «внешних». Именно это и произошло в день Пятидесятницы, когда было впервые совершено христианское поклонение со всеми его характерными чертами.

Наш Господь в юности и в зрелом возрасте молился в синагоге и в храме, и Его первые ученики поступали так же — пока им давали такую возможность. Даже Павел проповедовал Христа в синагогах Дамаска, Кипра, Антиохии Писидийской, Амфиполя, Верии, Афин, Коринфа, Ефеса. Он каждую субботу «рассуждал в синагоге с Иудеями», находя там и кафедру, и слушателей.

Христиане-евреи — во всяком случае, в Палестине — старались как можно точнее держаться унаследованных от отцов и освященных временем культовых

---

[659] 1 Кор. 14:16. Ответные возгласы собравшихся были самой любимой частью литургии, и англиканская церковь поступила мудро, сохранив этот элемент.

[660] ἀνάγνωσις τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, Деян. 13:15.

[661] Лк. 4:17-20; 13:10; Ин. 18:20; Деян. 13:5,15,44; 14:1; 17:2-4,10,17; 18:4,26; 19:8. Начальники синагоги в Антиохии Писидийской попросили Павла и Варнаву выступить после чтения закона и пророков (Деян. 13:15).

[662] См. Пс. 54:18; Дан. 6:10; Деян. 2:15; 3:1; 10:30. Эти часы молитвы назывались, соответственно, *Шахарит*, *Минха* и *Арвит*.

форм, которые на самом деле были установлены Богом и предвосхищали христианское поклонение. Насколько мы знаем, эти верующие добросовестно соблюдали субботы, ежегодные иудейские праздники, ежедневные часы молитвы и все обрядовые установления закона Моисеева. В дополнение к перечисленному они соблюдали христианское воскресенье в память о смерти и воскресении нашего Господа и совершали вечерю Господню. Однако из-за упорного сопротивления иудеев связь христианского поклонения с иудаизмом постепенно ослабевала, а после разрушения храма в конце концов исчезла совсем, сохранившись только среди евионитов и назореев.

В основанных Павлом греческо-христианских собраниях поклонение с самого начала приобрело более независимые формы. Христианство унаследовало основные элементы ветхозаветного богослужения, но они были преображены духом Евангелия и утратили черты легализма. Так, например, иудейская суббота превратилась в христианское воскресенье; символические праздники Пасхи и Пятидесятницы стали днями воспоминания о смерти и воскресении Христа, а также о сошествии Святого Духа; кровавые жертвоприношения уступили место благодарной памяти о единственной, вседостаточной и вечной крестной жертве Христа и личной жертве молитвы, ходатайства и полного посвящения себя на служение Искупителя; на руинах храма выросло нерукотворное и непрестанное поклонение вездесущему Богу в духе и истине.[663]

Этот более свободный и духовный культ христианства распространился практически по всему миру уже в конце апостольской эпохи. Тем не менее многие элементы иудаизма сохраняются в нем — особенно в Восточной церкви — до сего дня.

§ 53. *Составные части богослужения*

Во времена апостолов публичное богослужение состояло из следующих элементов:

1. Проповедь Евангелия. В первом веке она чаще всего представляла собой миссионерское обращение к неверующим — иными словами, простое, живое изложение основных моментов жизни Иисуса, сопровождаемое практическим призывом к покаянию и вере. Распятый и воскресший Христос был Светилом, озарившим все человеческие взаимоотношения. Эта проповедь шла от полноты сердца и доходила до глубины сердец. Имея своим началом внутреннюю жизнь, она порождала новую, божественную жизнь в восприимчивых слушателях. Это была проповедь пробуждения в истинном смысле слова. Книга Деяний апостолов сохранила для нас несколько примеров такого раннехристианского свидетельства в виде слов Петра и Павла.

В более широком смысле новозаветные послания тоже можно считать проповедью — только адресованной верующим и имеющей своей целью взрастить уже зародившуюся христианскую жизнь.

2. Чтение отрывков из Ветхого Завета,[664] сопровождаемое пояснениями и практическими наставлениями; унаследовано христианской церковью от иудейской синагоги.[665] По прошествии некоторого времени к этим отрывкам добавились поучения из Нового Завета, то есть из канонических евангелий и апостольских посланий, большая часть которых была адресована целым собраниям и

[663] См. Ин. 2:19; 4:23-24.

[664] Так называемых Парашиот и Гафтарот.

[665] См. Деян. 13:15; 15:21.

предназначалась для публичного использования.[666] После смерти апостолов их писания приобрели для церкви особую ценность, заменив собою устные наставления и увещания, и употреблялись в богослужении гораздо чаще, чем Ветхий Завет.

3. Молитва в форме прошения, ходатайства и благодарения. Она также пришла в христианство из иудаизма. Молитвы играли важную роль даже в языческих религиях, но христиане в простоте сердца возносили их Отцу во имя Иисуса за всё и за всех — даже за врагов и гонителей. Ранние христиане сопровождали этим святым обыкновением каждый важный шаг в своей общественной и частной жизни, и Павел призывает своих читателей «непрестанно молиться». В особо торжественных случаях, чтобы утвердиться в своей вере, христиане соединяли молитву с постом, хотя Новый Завет нигде этого не предписывает.[667] Они молились непринужденно, от сердца, следуя водительству Святого Духа и с учетом конкретных нужд и обстоятельств. Пример тому есть в Деян. 4. Нет никаких признаков единообразной литургии — это понятие не согласуется с живостью и свободным духом апостольских церквей. В то же время, принимая во внимание иудейские обычаи, указания Самого Господа относительно Его образцовой молитвы,[668] сильное чувство общности, свойственное первым христианам, и литургический дух древней церкви, который не мог бы получить такое распространение одновременно на Востоке и на Западе без какого-либо прецедента в апостольские или доапостольские времена, мы можем с уверенностью полагать, что христиане часто использовали псалмы и короткие молитвы, такие как молитва Господня. Древнейшими молитвенными канонами считаются евхаристические молитвы в «Дидахе» и молитва за правителей в 1 Послании Климента, которая удивительным образом контрастирует с жестокостью и враждебностью Нерона и Домициана.[669]

4. Гимн — молитва в торжественной, поэтической форме, написанная возвышенным и вдохновенным языком, — порождает в верующих глубокое благоговение и позволяет им слиться с небесным хором святых. Она пришла в христианскую церковь из храма и синагоги вместе с ветхозаветными псалмами, этим неистощимым кладезем духовного опыта, назидания и утешения. Начало псалмопению в церкви положил Сам Господь, когда учреждал святую вечерю,[670] а Павел предписывал христианам использовать «псалмы и славословия и песнопения духовные» для общественного назидания.[671] К этому драгоценному наследию прошлого, ценность которого полностью открылась лишь в свете новозаветного откровения, церковь со всем энтузиазмом первой любви добавила самобытные, специфически христианские псалмы, песнопения, славословия и благословения — в последующие столетия они служили богатейшим материалом для создателей священной поэзии и музыки. Возьмите, к примеру, хор ангелов при рождении Спасителя;[672] молитву *Nunc dimittis* Симеона;[673] *Magnificat* Девы Ма-

[666] 1 Фес. 5:27; Кол. 4:16.

[667] См. Мф. 9:15; Деян. 13:3; 14:23; 1 Кор. 7:5.

[668] Мф. 6:9; Лк. 11:1-2; в 8-й главе «Дидахе» взятый у Матфея текст молитвы Господней сопровождается кратким славословием и наставлением молиться таким образом трижды в день. См. Schaff, p. 188 sq.

[669] «Дидахе», главы 8 — 10; Климент, Послание к коринфянам, главы 59 — 61. См. том II.

[670] См. Мф. 26:30; Мк. 14:26.

[671] Еф. 5:19; Кол. 3:16.

[672] *Gloria*, Лк. 2:14.

рии;[674] *Benedictus* Захарии;[675] благодарственную молитву Петра после его чудесного избавления;[676] говорение на языках, которое, будь то в форме песни или молитвы, в апостольских церквях всегда было исполнено возвышенного вдохновения; фрагменты гимнов, время от времени встречающиеся в посланиях;[677] а также лирические и литургические отрывки, славословия и антифоны Апокалипсиса.[678]

5. Исповедание веры. Все вышеупомянутые формы поклонения представляют собой также и проявление веры. Первым явным исповеданием веры были слова Петра о том, что Иисус есть Христос, Сын Бога живого. Вторым — тринитарная крещальная формула. На основе последней постепенно сложился Апостольский символ веры — он также имеет троичную структуру, однако Христу в нем отводится центральное и самое главное место. В своем нынешнем виде этот текст известен лишь с IV века, а во II и III веке он существовал в различных более или менее пространных формах, но по своей сути является в полном смысле апостольским. Он представляет собой превосходное, составленное понятным для всех языком обобщение главных этапов откровения триединого Бога начиная с сотворения мира и заканчивая воскресением тела и замечательным образом отвечает литургическим и катехетическим нуждам.

6. Наконец, совершение таинств, то есть установленных Христом священных обрядов, посредством которых духовные дары и незримая благодать под видом соответствующих символов и видимых знаков предлагаются и преподаются достойным причастникам и запечатлеваются в них.

---

[673] «Ныне отпущаеши», Лк. 2:29.

[674] «Величит душа Моя Господа», Лк. 1:46-47.

[675] Лк. 1:68-79.

[676] Деян. 4:24-30. См. Пс. 2.

[677] Еф. 5:14; 1 Тим. 3:16; 2 Тим. 2:11-13; 1 Пет. 3:10-12. Цитата предваряется фразами διὸ λέγει и πιστὸς ὁ λόγος. Ритмическое строение этих отрывков, особенно первых двух, не вызывает сомнений, поэтому Уэсткотт и Хорт поместили их в свой греческий Новый Завет в такой форме:

Ἔγειρε, ὁ καθεύδων,
καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν,
καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ χριστός.
Еф. 5:14

Ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί,
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,
ὤφθη ἀγγέλοις,
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,
ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.
1 Тим. 3:16

Последний отрывок — несомненная цитата. Сторонники критической редакции справедливо отказались от некогда общепринятого чтения θεός и заменили его словом ὅς, которое относится к Богу или ко Христу. В некоторых манускриптах использовано местоимение среднего рода ὅ, которое относится к μυστήριον. Тексту 1 Пет. 3:10-12, который звучит как псалом, Уэсткотт и Хорт также придали вид стихотворной цитаты. Стих Иак. 1:17, вероятно, не является цитатой, однако представляет собой полный гекзаметр:

πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τελεῖον.

Лиддон (Liddon, *Divinity of Christ*, p. 328) включает в число гимнологических цитат Тит. 3:4-7 (он называет эти стихи «гимном на пути к спасению») и некоторые другие отрывки, которые мне кажутся сомнительными.

[678] Отк. 1:5-8; 3:7,14; 5:9,12-13; 11:15,17,19; 15:4; 19:6-8 и другие стихи. В этих отрывках отсутствует еврейский параллелизм, но они написаны поэтическим языком, поэтому Уэсткотт и Хорт набрали их унциальным шрифтом.

В качестве действенных знаков, обетований и способов восприятия благодати нового завета Христос учредил два таинства, крещение и вечерю Господню, ветхозаветными прообразами которых были обрезание и пасха. Таинства соотносятся друг с другом так же, как возрождение и освящение, или же как обращение и духовный рост христианина. Прочие религиозные обряды, о которых упоминает Новый Завет, такие как конфирмация и рукоположение, не могут сравниться достоинством с таинствами, поскольку они не заповеданы Христом.

§ 54. *Крещение*

Комментарии к Мф. 28:19; Мк. 16:16; Ин 3:5; Деян. 2:38; 8:13,16,18,37; Рим. 6:4; Гал. 3:27; Тит. 3:5; 1 Пет. 3:21.

G. J. Vossius: *De Baptismo Disputationes* XX. Amsterdam, 1648.

W. Wall (англиканец): *The History of Infant Baptism* (очень серьезный труд). Впервые был издан в Лондоне в 1705 г., в 2-х т. Лучшие издания: H. Cotton, Oxford, 1836, в 4-х т.; 1862, в 2-х т, вместе с *Reflections and Wall's Defense* Gale (баптист). Латинский перевод Шлоссера был издан в 1743 г. в Бремене (т. I) и в 1753 г. в Гамбурге (т. II).

F. Brenner (католик): *Geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Taufe von Christus bis auf unsere Zeiten*. Bamberg, 1818.

Moses Stuart (конгрегационалист): *Mode of Christian Baptism Prescribed in the New Testament*. Andover, 1833 (репринтное издание, 1876).

Hofling (лютеранин): *Das Sacrament der Taufe*. Erlangen, 1846, 1848, в 2-х томах.

Samuel Miller (пресвитерианин): *Infant Baptism Scriptural and Reasonable; and Baptism by Sprinkling or Affusion, the most Suitable and Edifying Mode*. Philadelphia, 1840.

Alex. Carson (баптист): *Baptism in its Mode and Subjects*. London, 1844; 5-е американское издание, Philadelphia, 1850.

Alex. Campbell (основатель Церкви учеников, которая отождествляет крещение путем полного погружения с возрождением): *Christian Baptism, with its Antecedents and Consequents*. Bethany, 1848; Cincinnati, 1876.

T. J. Conant (баптист): *The Meaning and Use of Baptism Philologically and Historically Investigated for the American Bible Union*. New York, 1861.

James W. Dale (пресвитерианин, ум. 1881): *Classic Baptism. An inquiry into the meaning of the word baptizo*. Philadelphia, 1867. *Judaic Baptism*, 1871. *Johannic Baptism*, 1872. *Christic and Patristic Baptism*, 1874. Всего 4 т. Опровержение учения о погружении.

R. Ingham (баптист): *A Handbook on Christian Baptism*. London, 1868. В 2-х частях.

D. B. Ford (баптист): *Studies on Baptism*. New York, 1879. (Полемика с Дэйлом.)

G. D. Armstrong (служитель-пресвитерианин из Норфолка, штат Вирджиния): *The Sacraments of the New Testament, as Instituted by Christ*. New York, 1880. (Популярное изложение.)

Stanley: *Christian Institutions*. London, New York, 1881. Глава I.

Об археологических аспектах крещения в послеапостольские времена см. монографии таких авторов, как Мартен (Martene, *De Antiquis Eccles. Ritibus*), Гоар (Goar, *Euchologion Græcorum*), Бингем, Огасти, Бинтерим, Зигель, Мартиньи, а также Смит и Читэм (Smith, Cheetham, *Dict. of Christ. Ant.*, I, 155 sqq.).

Об изображениях крещения на стенах катакомб см. работы Де Росси, Гарруччи и Шаффа (Schaff, *Didache*, pp. 36 sqq.).

1. Сущность крещения. Христос учредил это таинство незадолго до Своего вознесения, заповедав совершать его во имя Отца, Сына и Святого Духа. Оно пришло на смену обрезанию в качестве знака и печати членства в церкви. Это внешний знак христианского ученичества, обряд посвящения в завет благодати. Это таинство покаяния (обращения), отпущения грехов и возрождения силой Святого Духа.[679] Суть крещения такова, что принять его можно только один раз.

---

[679] Мк. 1:4 (βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, это сказано об Иоанновом крещении); Мк. 1:8, где Креститель указывает на различие между своим крещением, крещением водой (ὕδατι), и крещением Христа, крещением *Святым Духом* (πνεύματι ἁγίῳ);

Оно присоединяет кающегося грешника к видимой церкви и наделяет его всеми привилегиями и обязанностями церковного общения. Там, где условие покаяния и веры не выполняется, благословение (которое содержится в вечере Господней и в проповеди Слова) превращается в проклятие, и то, что Бог задумал как запах живительный на жизнь, из-за человеческой неверности становится запахом смертоносным на смерть.

Учение о том, что крещение необходимо для спасения, основывается на стихах Ин. 3:5 и Мк. 16:16 — но это мы связаны Божьими повелениями, Сам же Бог волен спасать кого Ему угодно и каким Ему угодно способом. Церковь всегда считала гибельным не тот случай, когда таинство не было совершено, а тот, когда им сознательно пренебрегли. Иначе все некрещеные и умершие в младенчестве дети были бы обречены на погибель. Св. Августин и Римская церковь действительно проповедовали это ужасное учение, логически вытекающее из идеи об абсолютной необходимости крещения, но прямо противоречащее духу Евангелия и отношению Христа к детям, которым принадлежит Небесное Царство.

Впервые это таинство в его подлинно христианском смысле совершилось в день рождения Церкви, после первой самостоятельной проповеди апостолов. Иоанново крещение носило, скорее, негативный характер и было только подготовкой к крещению Святым Духом. В теории, христианскому крещению предшествовало обращение: человек отворачивался от греха и поворачивался к Богу с покаянием и верой. За крещением следовало возрождение: Бог прощал человека, очищая и обновляя его сердце изнутри. Но на практике внешнее действие и внутреннее состояние не всегда совпадали: на примере Симона Волхва мы видим, что за водным крещением не всегда следовало крещение Духом, а на примере Корнилия — что Дух иногда сходил на человека еще до водного крещения. Если речь шла о младенце, обращение как осознанный акт воли было невозможно и ненужно. Когда же речь шла о взрослом человеке, торжественному обряду предшествовала проповедь Евангелия или краткая беседа об основных моментах учения, а за крещением следовало более серьезное наставление в апостольском учении. Впоследствии, когда принятие новообращенных потребовало большей осторожности, срок катехетического обучения и испытания был значительно увеличен.

2. Крестили обычно способом погружения. Эта практика опирается на первоначальное значение греческих слов βαπτίζειν и βαπτισμός,[680] на пример Иоаннова крещения в Иордане, на тот факт, что апостолы сравнивали это святое таинство с чудесным переходом через Красное море, со спасительным ковчегом

Мф. 3:11; Лк. 3:16; Ин. 1:33 (ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ); Деян. 2:38 (первое христианское крещение, когда Петр призвал своих слушателей: Μετανοήσατε, καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χρ. εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος); Деян. 8:13; 11:16; 18:8 (ἐπίστευον καὶ ἐβαπτίζοντο); Рим. 6:4 (βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον); Гал. 3:27 (εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε). Связующим звеном между крещением Иоанна и крещением Христа была μετάνοια. Английский перевод этого слова, *repentance* (производное от латинского *pœnitentia*, «покаяние»), неверен. Греческое слово означает изменение ума (νοῦς), то есть изменение и преобразование всей внутренней жизни человека, сопровождаемое соответствующими внешними изменениями. Именно это было целью проповеди Иоанна Крестителя, и сам Христос начал Свое служение с призыва: Μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (Мк. 1:15).

[680] См. немецкое слово *taufen* и английское *dip*. Гримм объясняет значение слова βαπτίζω (форма со значением многократности от βάπτω) так: *immergo, submergo*, «погружать», «покрывать водой»; Лидделл и Скотт: «окунать» или «погружать в воду». Но в Септуагинте и Новом Завете это слово имеет и более широкое значение. Поэтому Робинсон объясняет его смысл так: «мыть», «обмывать», «очищать путем обмывания». См. ниже.

во время потопа, с очищающей и освежающей баней, а также с погребением и воскресением, — и наконец, на традицию, которая существовала в древней церкви и до сего дня сохраняется на Востоке.[681] Окропление и обливание уже в древности использовались при крещении больных и умирающих, а также во всех случаях, когда полное или частичное погружение было неосуществимо. Некоторые авторы полагают, что так происходило даже первое крещение трех тысяч человек в день Пятидесятницы, поскольку в Иерусалиме было мало воды, да и общественных бань, а Кедрон — всего лишь небольшой ручей, который летом пересыхает. Но в городе было несколько водоемов и источников. В среде эллинистов однокоренные слова использовались в более широком смысле, обозначая омовение, купание, окропление и церемониальное очищение.[682] Вне всякого сомнения, погружение отражает суть крещения — очищение и обновление всего человека — полнее, чем обливание или окропление; но ограничивать действие Святого Духа количеством или качеством воды или способом ее применения — против духа Евангелия. Вода, как прекрасный символ очищающей и возрождающей силы Святого Духа, абсолютно необходима для крещения; однако на действенность таинства не влияет ни количество воды, ни то, какая она — холодная или теплая, пресная или соленая, речная или колодезная.

3. Что касается ВОЗРАСТА КРЕЩАЕМЫХ, апостольское происхождение крещения *младенцев* отрицают не только баптисты, но и многие богословы из числа их оппонентов. Баптисты считают, что эта практика противоречит самой идее таинства, а значит, является искажением Библии. Они считают проповедь Евангелия со стороны церкви, а также покаяние и веру со стороны кандидата непременной предпосылкой крещения. А поскольку младенцы не способны ни понять проповедь, ни покаяться и поверить, крещение, предназначенное только для взрослых новообращенных, не может быть им преподано. Да, апостольская церковь действительно была миссионерской и прежде всего должна была создать исходную общину, в которой, и только в которой, благодать крещения могла получить

---

[681] Восточная и, в частности, Русская православная церковь настаивает даже на *троекратном* погружении — во имя Троицы — и отрицает законность любого другого обряда. Папу римского они считают некрещеным еретиком и не признают баптистское *единократное* погружение. Российский Пространный катехизис определяет крещение так: «Таинство, в котором верующий при троекратном погружении тела в воду с призыванием Бога Отца и Сына и Святого Духа умирает для жизни плотской, греховной и возрождается Духом Святым в жизнь духовную, святую». Мариэтт утверждает: «*Троекратное погружение*, когда человек стоит в воде и его голова трижды оказывается под водой, было в древней церкви едва ли не общим правилом» (Smith and Cheetham, I. 161), — и в доказательство цитирует Тертуллиана, Кирилла Иерусалимского, Златоуста, Иеронима, Льва I и других. Тем не менее он признает (p. 168 sq.), что в исключительных случаях — особенно если крещаемый был при смерти — применялись *окропление* и *обливание*. Киприан считал это вполне допустимым (76-е или 69-е послание *ad Magnit*). О допустимости такой формы крещения упоминается уже в «Дидахе» (гл. 7); см. мою книгу о «Дидахе» (3d ed., 1889, pp. 29 sqq.).

[682] 4 Цар. 5:14 (Септ.); Лк. 11:38; Мк. 7:4 (βαπτισμοὺς ποτηρίων и т. д.); Евр. 6:2 (βαπτισμῶν διδαχή); Евр. 9:10 (διαφόροις βαπτισμοῖς). Обратите внимание и на удивительное вариантное чтение в Мк. 7:4: ἐὰν μὴ βαπτίσωνται (не *омывшись*) и ῥαντίσωνται (не *окропив себя*). Уэсткотт и Хорт поместили первое чтение в текст, а второе вынесли на поле. Создатели более поздних редакций поступают наоборот. «Различные омовения», о которых говорится в Евр. 9:10, вероятно, включают в себя все иудейские обряды очищения, совершаемые путем омовения (Лев. 11:25; 14:9; Чис. 19:7; Мк. 7:8) или окропления (Лев. 14:7; Чис. 19:19). Фигуральное выражение βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ вряд ли заключает в себе идею погружения, поскольку речь идет о наполнении, изобильной исполненности Святым Духом (Мф. 3:11; Лк. 3:16; Мк. 1:8; Ин. 1:33; Деян. 1:5; 11:16). См. Schaff, *Hist. of the Apost. Ch.*, p. 569.

дальнейшее усовершение в виде христианского наставления. Даже во времена Ветхого Завета первым обрезание принял взрослый, Авраам, а миссионерская работа в языческих странах до сих пор начинается с проповеди и крещения для взрослых. В Новом Завете действительно нет однозначного повеления крестить младенцев; подобное повеление противоречило бы евангельскому духу свободы. До объединения церкви и государства обязательного или всеобщего крещения младенцев не было — Константин, первый христианский император, до самого конца откладывал крещение, приняв его только на смертном одре (подобно тому как сегодня многие точно так же откладывают покаяние), и даже после Константина некоторые известные учителя, такие как Григорий Богослов, Августин и Златоуст, имея верующих матерей, принимали крещение лишь в молодости, после обращения к вере.

Но, вместе с тем, Новый Завет дает еще меньше оснований *запрещать* крещение младенцев, и это хорошо согласуется с широко распространенным среди евреев обычаем обрезывать сыновей на восьмой день после рождения, чтобы ввести их в сообщество ветхого завета.

Наоборот, можно привести убедительные и четкие доводы в пользу апостольского происхождения крещения младенцев. Во-первых — факт, что обрезание было таким же несомненным прообразом крещения, как пасха — прообразом вечери Господней. Далее: естественные взаимоотношения христиан-родителей и христиан-детей. Природа нового завета, который превосходит своим охватом даже ветхий. Вселенский характер жертвы Христа, Который искупил всех людей, и мужчин, и женщин, всех социальных классов и возрастов. Его собственное детство, которым искуплено и освящено всякое младенчество. Его слова, обращенные к детям, которых Он назвал причастниками Царства Небесного и которых Он, конечно же, не оставит без знака и печати этого наследства. Слова установления о крещении, предвозвещающие обращение не только отдельных людей, но и целых народов, включая, конечно, и детей. Недвусмысленные слова Петра при первом совершении таинства о том, что обетование прощения грехов и Святого Духа принадлежит евреям «и детям их». Пять новозаветных отрывков, где упоминается о крещении целых семей, в большинстве которых наверняка были дети. Наконец, повсеместность такой практики в ранней церкви подтверждается одиноким, но яростным протестом Тертуллиана, опровергнуть который не могут никакие его прочие эксцентричные и монтанистские заявления. Тертуллиан советует не торопиться с крещением в качестве меры предосторожности, направленной на то, чтобы крещенный, вновь согрешив, не лишился навсегда благословений этого таинства; однако Тертуллиан нигде не отрицает апостольское происхождение или правомерность раннего крещения.

Тем не менее к сказанному выше следует добавить, что крещение младенцев является осмысленным актом и не будет профанацией лишь в том случае, если родители или опекуны ребенка — христиане и если ребенку будет обеспечено христианское воспитание. Кроме того, крещение должно быть дополнено актом личного посвящения, когда ребенок, получив должное наставление в Евангелии, сознательно и добровольно исповедует Христа и посвящает себя на служение Ему, после чего его торжественно принимают в церковное общение и допускают к таинству причастия. Считается, что самые первые следы конфирмации можно найти в апостольской традиции возложения рук — символической передаче Святого Духа после крещения.[683]

§ 55. *Вечеря Господня*

Комментарии на Мф. 26:26-28 и параллельные места у Марка и Луки; 1 Кор. 10:16-17; 11:23-26; Ин. 6:47-58,63.

D. WATERLAND (англиканин, ум. 1740): *A Review of the Doctrine of the Eucharist*, 1868 (*Works*, vols. IV, V).

J. DÖLLINGER (католик): *Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten.* Mainz, 1826.

EBRARD (реформат): *Das Dogma vom heil. Abendmahl u. seine Geschichte.* Frankf. a. M., 1845, 2 vols., vol. I, pp. 1-231.

J. W. NEVIN (реформат): *The Mystical Presence. A Vindication of the Reformed or Calvinistic Doctrine of the Holy Eucharist.* Philadelphia, 1846, pp. 199-256.

KAHNIS (лютеранин): *Die Lehre vom heil. Abendmahl.* Leipz., 1851.

ROBERT WILBERFORCE (англиканин или, скорее, трактарианец, склонный к католицизму): *The Doctrine of the Holy Eucharist.* London, 1853.

L. IMM. RUCKERT (рационалист): *Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche.* Leipz. 1856.

E. B. PUSEY (англокатолик): *The Doctrine of the Real Presence, as contained in the Fathers, from St. John to the Fourth General Council.* Oxford, 1855.

PHILIP FREEMAN (англиканин): *The Principles of Divine Service.* London, 1855 — 1862. В двух частях. Эта работа содержит обширные исторические изыскания по вопросу евхаристического поклонения в древней католической церкви.

THOS. S. L. VOGAN (англиканин): *The True Doctrine of the Eucharist.* London, 1871.

JOHN HARRISON (англиканин из низкой церкви): *An Answer to Dr. Pusey's Challenge respecting the Doctrine of the Real Presence.* London, 1871, 2 vols. Рассматривает учение о Писании и историю первых восьми столетий.

STANLEY (декан): *Christian Institutions.* London, New York, 1881. Главы IV, V и VI. Автор разделяет точку зрения Цвингли и так пишет о Марбургской конференции 1529 г.: «Все, что можно было сказать в защиту догматичного, грубого, буквального толкования заповеди, в очень сильных выражениях и энергичных жестах высказал упрямый саксонец. Все, что можно было сказать в защиту рационального, утонченного, духовного объяснения, с предельной ясностью и мягкостью высказал здравомыслящий швейцарец».

L. GUDE (датский лютеранин): *Den hellige Nadvere.* Copenhagen, 1887, 2 vols. Экзегетический и исторический анализ. Критический обзор этой работы опубликовал Лютхардт в своем альманахе «Theol. Literaturblatt.», 1889, nos. 14 sqq.

Христос учредил таинство святой вечери в самый мрачный момент, когда Он вот-вот должен был принести Себя в жертву ради спасения мира. Это торжество благодарной памяти о Его искупительной жертве, праздник живого единения верующих с Ним, праздник общения верующих между собой. Пасха была ярким напоминанием о чудесном избавлении Израиля из страны рабства и в то же время указывала на Агнца Божьего; точно так же и евхаристия до конца времен останется выражением и печатью уже свершившегося искупления от греха и смерти. Глубочайшая тайна христианства вновь и вновь воплощается в ней, и перед нашими глазами вновь проходит история креста. В этом таинстве духовно увековечено чудесное событие, когда Иисус накормил четыре тысячи человек. Христос, сидящий одесную Бога, но в то же время истинно пребывающий в Своей Церкви до скончания века, дает нам Свои собственные плоть и кровь, принесенные в жертву за нас, то есть Самого Себя, Свою жизнь и силу Своей искупительной смерти, как духовную пищу, истинный хлеб с небес для всех алчущих и жаждущих, которые, исследовав себя должным образом, приходят к небесному пиру. Поэтому причастие всегда воспринималось как Святое-святых христианского поклонения.

---

[683] Деян. 8:15; 19:6; Евр. 6:2.

Во времена апостолов евхаристия совершалась ежедневно во время простой братской трапезы (вечери любви), на которой христиане, подражая своему общему Искупителю, забывали обо всех должностных, имущественных и культурных различиях и чувствовали себя членами единой Божьей семьи. Однако по мере роста церкви эти искренние проявления братского единства происходили все реже и сопровождались всевозможными злоупотреблениями вроде тех, которые осуждает Павел в своем 1 Послании к коринфянам. Таким образом, вечери любви, совершение которых закон предписывал не в большей степени, чем обобществление имущества в Иерусалиме, постепенно обособились от евхаристии и в течение II и III веков постепенно прекратились.

Апостол требует, чтобы христиане[684] готовились к вечере Господней, исследуя самих себя, честно спрашивая себя, есть ли в их сердцах покаяние и вера, без которых они не только не смогут принять благословения таинства, но и навлекут на себя Божье осуждение. Это требование положило начало доброй традиции совершать перед святым причастием специальные подготовительные ритуалы.

С течением времени этот святой пир любви, наряду с таинством крещения и даже личностью Самого Христа, стал предметом ожесточенных споров. Три конкурирующие теории — пресуществление, восуществление и духовное присутствие Христа — возникли на основе трех различных толкований простых слов установления («сие есть Тело Мое» и т. д.), смысл которых наверняка ясно понимали апостолы, находившиеся в присутствии Самого Господа и помнившие Его предостережения относительно плотского понимания слов о ядении Его плоти.[685] Евхаристические споры, имевшие место в Средние века и в XVI веке, были одними из самых бесполезных и бесплодных в истории христианства. И все же они не прошли даром. Каждая из теорий содержит крупицы истины, которые были искажены или утрачены из-за схоластических тонкостей, но которые можно очистить и восстановить. Вечеря Господня — это 1) обряд, совершаемый в память об искупительной крестной жертве Христа; 2) праздник живого единства верующих со Спасителем, посредством которого они поистине, то есть духовно и верой, принимают Христа и все Его дары, а Его жизнь преобразует их для жизни вечной; 3) общение верующих друг с другом как членов одного и того же мистического тела Христова; 4) евхаристия, принесение себя и своих способностей в жертву благодарности Христу, Который умер за нас, чтобы мы могли жить для Него.

К счастью, благословение святого причастия зависит не от схоластических толкований или понимания слов установления, но от обетования Господа и искренности нашей веры в Него. А потому даже сейчас христиане разных конфессий, придерживающиеся разных взглядов, могут собираться вместе за столом их общего Господа и Спасителя и чувствовать свое единство с Ним и друг с другом.

---

[684] 1 Кор. 11:28.

[685] Ин. 6:63: «Дух животворит, плоть не пользует нимало; слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь». Этот отрывок дает нам ключ к пониманию предыдущих слов — независимо от того, имеют они прямое, косвенное или вообще какое-то отношение к вечере Господней. Теперь уже почти все критики признают, что глагол ἐστί в словах установления *может* указывать на образную или символическую (а не только на реальную) связь; и те, кто не находится во власти доктринальных предрассудков, считают, что этот глагол *нужно* понимать именно таким образом. См. мои примечания к толкованию Ланге (Lange, *Com. on Matthew*, 26:26, pp. 470 sqq.).

§ 56. *Святые места*

Несмотря на то что Богу как вездесущему Духу можно поклоняться в любом месте Вселенной, которая вся является Его храмом,[686] наше ограниченное, чувственное естество и потребность в совместном поклонении нуждаются в создании особых мест, или святилищ, предназначенных для поклонения Ему. Первые христиане, по примеру Господа, часто посещали иерусалимский храм и синагоги, насколько позволяло их отношение к установлениям Моисея. Однако они с самого начала собирались и в частных домах — особенно на причастие и вечери любви. Церковь в день Пятидесятницы была основана в горнице скромного жилого дома.

Известные члены церкви и первые новообращенные, такие как Мария, мать Иоанна Марка, в Иерусалиме, Корнилий в Кесарии, Лидия в Филиппах, Иасон в Фессалониках, Иуст в Коринфе, Прискилла в Ефесе, Филимон в Колоссах, с радостью предоставляли свои дома для общего поклонения. В больших городах, таких как Рим, христианская община делилась на несколько небольших собраний, встречавшихся в частных домах,[687] о которых, тем не менее, в посланиях говорится как о едином целом.

То, что в апостольскую эпоху христиане строили специальные здания для богослужений, не вызывает сомнений — невзирая на гонения со стороны иудеев и язычников и на то, что большинство христиан были бедны; случаи обращения целой синагоги в новую веру были, конечно, редки. Спаситель мира родился в хлеву и вознесся на небеса с горы, и вплоть до III века Его апостолы и их преемники точно так же проповедовали на улицах, рынках, горах, кораблях, в гробницах, пещерах, пустынях, а также в домах своих последователей. Однако сколько же тысяч богатых церквей и часовен с тех пор было построено в честь распятого Искупителя, Который во дни Своего уничижения не имел дома, где Он мог бы приклонить голову![688]

§ 57. *Святое время — день Господень*

GEORGE HOLDEN: *The Christian Sabbath.* London, 1825. (См. гл. V.)

W. HENGSTENBERG: *The Lord's Day*, перев. с немецкого *Джеймса Мартина*. London, 1853. Чисто экзегетическая работа; автор придерживается континентальных взглядов, но настаивает на более тщательном соблюдении таинства.

JOHN T. BAYLEE: *History of the Sabbath.* London, 1857. (См. главы X-XIII.)

JAMES AUG. HESSEY: *Sunday: Its Origin, History, and Present Obligation. Bampton Lectures, preached before the University of Oxford.* London, 1860. Автор, опираясь на труды отцов церкви, отстаивает доминиканские и умеренно-англиканские представления о воскресном дне, противопоставляя их континентальному либерализму и пуританскому учению о дне отдохновения.

JAMES GILFILLAN: *The Sabbath viewed in the Light of Reason, Revelation, and History, with Sketches of its Literature.* Edinb. 1861. Эта работа переиздана и широко распространяется Американским обществом брошюр и Нью-йоркским комитетом по субботе (New York, 1862). Самая полная и талантливая апология теории христианской субботы, которой придерживаются пуритане и шотландские пресвитериане, особенно ее практических аспектов.

---

[686] См. Ин. 4:24.

[687] ἐκκλησίαι κατ' οἶκον, Рим. 16:4; 1 Кор. 16:19.

[688] Лк. 9:58.

Robert Cox (член Шотландского общества древностей): *Sabbath Laws and Sabbath Duties.* Edinb. 1853. Он же: *The Literature of the Sabbath Question.* Edinb. 1865, 2 vols. Либеральное историческое и литературное исследование.

Th. Zahn: *Geschichte des Sonntags in der alten Kirche.* Hannover, 1878.

На английском языке издано очень много литературы популярного и практического характера о субботе. Анализ англо-американской теории и истории христианской субботы вы найдете в эссе Ph. Schaff, *The Anglo-American Sabbath.* New York, 1863 (на английском и немецком языке); в публикациях Нью-йоркского комитета по субботе за 1857 — 1886 г.; в сборнике *Sabbath Essays*, ed. Will C. Wood, Boston (Congreg. Publ. Soc.), 1879; а также в книге A. E. Waffle, *The Lord's Day.* Philad. 1886.

Как всякое место, так и любой день и час одинаково священны для Бога, Который наполняет Собою всё пространство и всё время и Которому можно поклоняться везде и всегда. Однако неизбежные ограничения нашей земной жизни и сама природа общественного и публичного поклонения требуют соблюдения священного календаря. В целом, апостольская церковь следовала иудейским обычаям, лишь очистив их от предрассудков и наполнив духом веры и свободы.

1. Соответственно, христиане по привычке соблюдали иудейские часы *ежедневной* молитвы, в особенности утром и вечером, а также устраивали в узком кругу частные молитвенные собрания, не привязанные к какому-то конкретному времени.

2. День Господень пришел на смену иудейской субботе в качестве *еженедельного* дня совместного богослужения. Суть осталась прежней, изменилась форма. Необходимость периодического еженедельного дня отдыха для тела и души заложена в нашей физической и нравственной природе и имеет столь же древнее происхождение, как сам человек, как любовь, как супружество, — из самого рая.[689] Эта мысль звучит в глубоких словах Господа: «Суббота для человека».

Установление о субботе содержится в десяти заповедях Моисеевых, в нравственном законе, который Христос пришел не нарушить, но исполнить и из которого нельзя удалить ни одной заповеди, не повреждая все остальные.

В то же время иудейскую субботу опутывали многочисленные национальные и обрядовые ограничения, которые поначалу носили временный характер, но постепенно приобрели настолько большое значение, что великая цель седьмого дня оказалась забытой и человек, вместо того чтобы использовать субботу себе во благо, сам сделался ее рабом. После вавилонского пленения стараниями фарисеев суббота превратилась из привилегии и благословения в ярмо закона. Христос

---

[689] Быт. 2:3. Иногда этот отрывок истолковывают в предвосхищающем смысле, однако религиозные дни отдохновения, *dies feriati*, существовали у многих древнейших народов, и недавние археологические находки в Ассирии и Вавилоне подтверждают, что традиция еженедельных суббот возникла еще до Моисея. «Если ссылки на грехопадение немногочисленны и неотчетливы, то не может быть сомнения, что суббота — это аккадское [раннехалдейское] установление, тесно связанное с поклонением семи планетам. Астрономические таблицы доказали, что семидневная неделя имеет аккадское происхождение и что каждый день был посвящен Солнцу, Луне или одной из пяти планет. Ассирийцам было известно и само слово "суббота" в форме *Sabattu*, они объясняли его смысл как "день отдыха для сердца". Перечень святых дней в месяце элул, добавленном для согласования лунного календаря с солнечным, называет 7-й, 14-й, 19-й, 21-й и 28-й дни лунного месяца субботами, в которые не позволялось заниматься никакой работой. Аккадские слова, передающие идею субботы, буквально означают "день, в который работать незаконно", и на двуязычных табличках переводятся как "день мира или завершения трудов"» (George Smith, *Chaldean Account of Genesis*, rev. by Sayce. Lond. and N. York, 1881, p. 89). Далее Смит воспроизводит строгие правила, которые календарь предписывал царю на каждую из этих суббот. См. также *Transactions of Soc. for Bibl. Archæol.*, vol. V, 427.

как Господин субботы выступил против мертвой обрядности и возродил подлинный дух и благотворную цель этого установления.[690] Когда раболепное, суеверное и лицемерное субботство фарисеев вкралось в галатийские церкви и стало считаться условием оправдания, Павел расценил это как возвращение к иудаизму.[691]

Субботний день был перенесен с седьмого дня недели на первый не по какому-то специальному указу, а благодаря свободному духу Евангелия и в силу некоторых важных обстоятельств, лежащих в основе христианской церкви. Именно в этот день Христос воскрес из мертвых, явился Марии, ученикам из Еммауса и собравшимся вместе апостолам, излил Свой Дух и положил основание церкви,[692] открыл Своему возлюбленному ученику тайны грядущего. Таким образом, уже в апостольские времена первый день недели почтительно называли «днем Господа». В этот день Павел встретился с учениками в Троаде и проповедовал до полуночи. Галатийским и коринфским христианам апостол повелел в этот день — несомненно, в связи с богослужением — по возможности откладывать деньги на благотворительные нужды. Таким образом, в самом Новом Завете есть указания на то, что днем поклонения считалось воскресенье — как особый праздник в память воскресения, которым завершился труд искупления.[693]

Во II веке днем поклонения повсеместно и единодушно считалось воскресенье, и это можно объяснить лишь тем, что истоки данной практики восходили к самим апостолам. Эта традиция достойна тем большего уважения, что до времен Константина она не имела никаких прецедентов в гражданском законодательстве и, вероятно, была сопряжена со многими неудобствами, учитывая скромное социальное положение большинства христиан и их зависимость от своих хозяев-язычников. Таким образом, воскресенье просто и естественно сделалось христианской субботой или еженедельным днем отдохновения — оно воплотило в себе прообраз иудейской субботы и само, в свою очередь, стало прообразом вечного покоя народа Божьего в небесном Ханаане.[694] В эпоху Евангелия суббота не уничижает, а возвышает будние дни в преддверии освящения всего времени и всякой работы. Это не обрядовое ярмо закона, но драгоценный дар благодати, привилегия, святой отдых в Боге посреди суеты мира, день духовного обновления в общении с Богом и святыми, предвкушение и обетование нескончаемой субботы на небесах.

Должное соблюдение этого торжественного дня, в котором английские, шотландские и американские церкви, к своему великому благу, превосходят континентальные европейские церкви, — это здоровая школа дисциплины, средство

---

[690] Мф. 12:1-12 и параллельные отрывки у Марка и Луки; Ин. 5:8-18; 7:23; 9:14,16.

[691] Гал. 4:10; ср. Рим. 14:5; Кол. 2:16. Некоторое представление о духе фарисейского субботства, с которым пришлось столкнуться Христу и апостолу Павлу, дает тот факт, что даже Гамалиил, учитель Павла и один из самых мудрых и либеральных рабби, позволил своему ослу умереть, полагая, что в субботу снимать ношу со спины животного — грех; и его поступок считали образцом благочестия. Другие раввины запрещали в субботу вытаскивать осла из канавы, но позволяли скинуть вниз доску, чтобы животное выкарабкалось самостоятельно. В центре ожесточенного спора между школами Гиллеля и Шаммая был труднейший вопрос: можно ли съесть яйцо, снесенное в субботний день. И мудрейший Гиллель считал, что нельзя! Еще более греховным он считал употребление в пищу курицы, которая имела несчастье родиться или расстаться с жизнью в субботний день.

[692] В какой день недели — в субботу или в воскресенье — произошли эти события, точно не известно, но церковь всегда праздновала Пятидесятницу в воскресенье. См. §24.

[693] Ин. 20:19,26; Деян. 20:7; 1 Кор. 16:2; Отк. 1:10.

[694] См. Евр. 4:1-11; Отк. 14:13.

благодати для народа, оплот общественной нравственности и религии, защита против неверия и источник неиссякаемых благословений для церкви, государства и семьи. Подобно церкви и Библии, день Господень представляет собой центральный столп христианского общества.

До тех пор пока Иерусалим не был разрушен, христиане-иудеи, помимо христианского воскресенья, соблюдали и свою древнюю субботу. После разрушения Иерусалима этот обычай сохранился только у евионитов и назореев.

Подобно тому как воскресенье стало днем памяти о воскресении Спасителя, днем благодарения и радости, пятница уже во II веке, если не раньше, стала днем покаяния, молитвы и поста в память о страданиях и смерти Христа.

3. Ежегодные праздники. В апостольских писаниях, а равно и в десяти заповедях, нет никаких — ни прямых, ни косвенных — предписаний относительно их соблюдения. Однако Христос их соблюдал, а два праздника, Пасха и Пятидесятница, претерпели простую трансформацию — такую же, как и та, что превратила иудейскую субботу в христианское воскресенье. По некоторым намекам в посланиях,[695] подкрепленным вселенской и единодушной практикой церкви во II веке, можно предположить, что ежегодное празднование смерти и воскресения Христа, а также сошествия Святого Духа началось еще в апостольскую эпоху. Христос, распятый, воскресший и живущий в церкви, полностью поглощал мысли и чувствования первых христиан. А поскольку их устремления воплощались в еженедельном праздновании воскресенья, то и два великих символических праздника Ветхого Завета совершенно естественно могли превратиться в христианские праздники Пасхи и Пятидесятницы. Пасхальные споры II века касались не факта, а времени празднования Пасхи, а традиции, которые защищали Поликарп Смирнский и Анаклет Римский, были следствием незначительного расхождения в обычаях самих апостолов.

О других ежегодных празднествах Новый Завет не упоминает даже намеком. Рождество появилось в IV веке, став естественным следствием представлений о церковном годе как о своего рода календарном символе веры для народа. Постепенно складывалась традиция отмечать и другие дни — Марии, апостолов, святых и мучеников, по мере того как в никейскую и посленикейскую эпоху поклонение святым обретало все большее признание. В конце концов чуть ли не каждый день был превращен сначала в святой день, а потом и в праздник. Когда святые затмили Господа, дни святых заслонили своей важностью и день Господень.

---

[695] 1 Кор. 5:7-8; 16:8; Деян. 18:21; 20:6,16.

ГЛАВА X

ОРГАНИЗАЦИЯ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ

§ 58. *Литература*

Источники

Книга Деяний отражает первый, а пастырские послания — второй этап развития апостольского церковного устройства. Баур (Baur, *Die sogenannten Pastoralbriefe des Ap. Paulus*, 1835), Хольцман (Holtzmann, *Die Pastoralbriefe*, 1880, pp. 190 sqq.) и другие ученые, отрицающие, что автором посланий к Тимофею и Титу был Павел, датируют описанную в этих книгах организацию периодом после смерти апостолов, но она сложилась уже после 60 —70 г. В посланиях коринфянам (1 Кор. 12:28) и ефесянам (Еф. 4:11), а также в посланиях Апокалипсиса (Отк. 2 — 3) содержатся важные подсказки по поводу церковного устройства.

См. «Дидахе» и послания Климента и Игнатия.

Сочинения общего характера

См. некоторые сочинения, упомянутые в гл. IX (в особенности Витринги), а также соответствующие разделы работ Неандера, Тирша (pp. 73, 150, 281), Лехлера, Ланге и Шаффа (амер. изд., pp. 495-545) по истории апостольской эпохи.

Отдельные сочинения

В XVII веке и в более поздние времена англиканские и пресвитерианские авторы уделяли этому вопросу наибольшее внимание — как правило, стремясь оправдать свои представления о церковном устройстве.

Richard Hooker (по прозвищу «Рассудительный», умеренный англиканин, ум. 1600): *Ecclesiastical Polity*, 1594. Многократно переиздавалась. Лучшее издание, в 4-х т., вышло в 1836 г. под ред. *Кибла*. В англиканской среде считается образцовым трудом.

Jos. Bingham (англиканин, ум. 1668): *Origines Ecclesiasticæ; or, The Antiquities of the Christian Church*. Впервые увидела свет в 1710 — 1722 г., 10 т. *in octavo*, и с тех пор часто переиздавалась. Книги II — IV. По-прежнему ценная работа.

Thomas Cartwright (отец английского пресвитерианства, ум. 1603): *Directory of Church Government anciently contended for*. Написана в 1583 г., издана по распоряжению Долгого парламента в 1644 г.

В спорах, которые происходили во время Долгого парламента и Вестминстерской ассамблеи, епископ Холл и архиепископ Ашер были наиболее выдающимися защитниками епископальной системы, а пятеро «смектимнианцев» (по названию их знаменитого трактата *Smectymnuus*, написанного в 1641 г. в качестве ответа Холлу), то есть **С**тивен **М**аршалл, **Э**дмунд **К**елэми, **Т**омас **Я**нг, **М**этью **Н**ьюкомен и **У**ильям **С**перстоу, были самыми видными из пресвитериан, которые пытались «продемонстрировать равенство епископов и пресвитеров в Писании и древность чина старших пресвитеров». См. также *A Vindication of the Presbyterian Government and Ministry*, London, 1650, и *Jus Divinum Ministerii Evangelici, or the Divine Right of the Gospel Ministry*, London, 1654, — обе работы изданы лондонской Местной ассамблеей. Они интересны исключительно с исторической точки зрения.

Samuel Miller (пресвитерианин, ум. 1850): *Letters concerning the Constitution and Order of the Christian Ministry*, 2d ed., Philadelphia, 1830.

James P. Wilson (пресвитерианин): *The Primitive Government of Christian Churches*. Philadelphia, 1833 (талантливый и глубокий труд).

Joh. Adam Möhler (католик, ум. 1848): *Die Einheit der Kirche, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte.* Tübingen, 1825 (переиздана в 1844 г.). Более полезна для изучения послеапостольской эпохи.

Rich. Rothe (ум. 1866): *Die Anfänge der christlichen Kirche u. ihrer Verfassung*, vol. I. Wittenb., 1837, pp. 141 sqq. Протестантский аналог монографии Мёлера, замечательно талантливая, грамотная и глубокая работа. К сожалению, автор заблуждается в вопросе взаимоотношений церкви и государства и, отчасти, в вопросе происхождения епископата, возникновение которого он относит к апостольской эпохе.

F. Chr. Baur: *Ueber den Ursprung des Episcopates in der christl. Kirche.* Tübingen, 1838. Полемика с Ротом.

William Palmer (англокатолик): *A Treatise on the Church of Christ*. London, 1838, 2 vols., 3d ed., 1841. Амер. издание с примечаниями под ред. еп. *Уиттингема*, New York, 1841.

W. Löhe (лютеранин): *Die N. T. lichen Aemter u. ihr Verhältniss zur Gemeinde.* Nürnb., 1848. Также: *Drei Bücher von der Kirche*, 1845.

Fr. Delitzsch (лютеранин): *Vier Bücher von der Kirche.* Leipz., 1847.

J. Köstlin (лютеранин): *Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des N. T.*, Gotha, 1854; 2d ed. 1872.

Samuel Davidson (конгрегационалист): *The Ecclesiastical Polity of the New Testament*. London, 1848; 2d ed. 1854.

Ralph Wardlaw (конгрегационалист): *Congregational Independency, in contradistinction to Episcopacy and Presbyterianism, the Church Polity of the New Testament.* London, 1848.

Albert Barnes (пресвитерианин, ум. 1870): *Organization and Government of the Apostolic Church.* Philadelphia, 1855.

Charles Hodge (пресвитерианин, ум. 1878) и другие: *Essays on the Primitive Church Offices.* N. York, 1858. Перепечатка из альманаха «Princeton Review». Также см. Ch. Hodge: *Discussions in Church Polity.* New York, 1878. Избранные статьи из альманаха «Princeton Review». Составитель *У. Дюрант*.

Kaye (епископ, англиканин): *Account of the External Discipline and Government of the Church of Christ in the First Three Centuries.* London, 1855.

K. Lechler (лютеранин): *Die N. Testamentliche Lehre vom heil. Amte*. Stuttgart, 1857.

Albrecht Ritschl: *Die Entstehung der altkatholischen Kirche.* Bonn, 1857 (605 pp.). 2-е издание, значительно исправленное. Чисто историческая и критическая работа.

James Bannerman (пресвитерианин): *The Church of Christ. A Treatise on the Nature, Powers, Ordinances, Discipline, and Government of the Christian Church.* Edinburgh, 1868, 2 vols.

John J. McElhinney (англиканец): *The Doctrine of the Church. A Historical Monograph.* Philadelphia, 1871. Это исследование начинается с апостольской эпохи, но включает тщательно составленный список сочинений по экклезиологии с 100 по 1870 г.

G. A. Jacob (англиканин, представитель низкой церкви): *Ecclesiastical Polity of the New Testament: Study for the Present Crisis in the Church of England.* London, 1871; New York (Whittaker), 1879.

J. B. Lightfoot (англиканин, представитель евангелической широкой церкви, епископ Дурэмский, очень образованный, талантливый и объективный исследователь): *The Christian Ministry.* Приложение к его «Толкованию Послания к филиппийцам» (*Commentary on Philippians.* London, 1868, 3d ed. London, 1873, pp. 179-267); в 1879 г. вышло отдельным изданием в Нью-Йорке (без примечаний).

Charles Wordsworth (англиканин, представитель высокой церкви, епископ Сент-Эндрюсский): *The Outlines of the Christian Ministry.* London, 1872.

Henry Cotterill (епископ Эдинбургский): *The Genesis of the Church.* Edinburgh, London, 1872.

W. Beyschlag: *Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des N. Testaments*. Harlem, 1876.

C. Weizsäcker: *Die Versammlungen der ältesten Christengemeinden.* Статья в альманахе «Jahrbücher für Deutsche Theologie», Gotha, 1876, pp. 474-530. Его же *Apost. Zeitalter* (1886), pp. 606-645.

Henry M. Dexter (конгрегационалист): *Congregationalism.* 4th ed. Boston, 1876.

E. Mellor: *Priesthood in the Light of the New Testament.* Lond., 1876.

J. B. Paton: *The Origin of the Priesthood in the Christian Church.* London, 1877.

H. Weingarten: *Die Umwandlung der ursprünglichen christl. Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche,* в альманахе Зибеля «Histor. Zeitschrift» за 1881 г. (pp. 441-467).

Edwin Hatch (представитель епископальной широкой церкви): *The Organization of the Early Christian Churches.* Oxford, Cambridge, 1881. Бэмптоновские лекции 1880 г. Автор рассматривает организацию церкви в послеапостольские времена (епископы, диаконы, пресвитеры, духовенство и миряне, соборы и т. д.). Серьезное и самостоятельное исследование, в котором автор пытается доказать, что церковная структура развивалась постепенно, что элементы, из которых сложилась церковь, уже существовали в человеческом обществе, что изначально церковь существовала в форме демократии и превратилась в монархию под влиянием обстоятельств и что в последующие столетия, изменяя форму управления, христианская церковь доказала свою жизнеспособность и свое божественное происхождение. Немецкий перевод А. Гарнака (Giessen, 1883).

A. P. Stanley (англиканин, представитель широкой церкви, ум. 1881): *Christian Institutions,* London, New York, 1881. Гл. X посвящена духовенству.

Ch. Gore (англокатолик): *The Ministry of the Church,* London, 1889.

E. Loening: *Die Gemeindeverfassung des Uhrchristenthums.* Halle, 1889.

Ch. de Smedt: *L'organisation des églises chrétiennes jusqu'au milieu du 3*e siècle. 1889.

Статьи о христианском служении Сэндея, Гарнака, Миллигана, Гора, Симкокса, Сэлмона и других в альманахе «The Expositor» (London, 1887 — 1888).

§ 59. *Христианское служение и его взаимосвязь с христианской общиной*

Христианство присутствует в этом мире не просто как сила или принцип, но имеет организованную форму, которая призвана хранить и защищать его суть (а не заслонять собой). Христос основал видимую церковь с апостолами в качестве полномочных учителей и руководителей и с двумя священными обрядами, крещением и святым причастием, которые должны соблюдаться до самого конца мира.[696]

При этом Господь не регламентировал мелкие подробности, но заложил лишь самые простые и необходимые элементы структуры, мудро позволив деталям формироваться под влиянием нужд церкви, растущих и меняющихся в зависимости от эпохи и страны. В этом отношении христианство, будучи домостроительством Духа, радикально отличается от Моисеевой теократии, домостроительства буквы.

Институт священнослужителей, учрежденный Господом незадолго до Его вознесения и торжественно, при сошествии Святого Духа, явленный миру в день первой христианской Пятидесятницы, стал постоянным представительством царской власти Христа на земле. Его задачей было созидать и укреплять церковь и расширять пределы ее влияния. В Новом Завете этот институт именуется поразному, и каждое из названий отражает какую-то из его функций: «служение слова», «служение духа», «служение оправдания», «служение примирения». Это служение включает в себя проповедь Евангелия, совершение таинств и поддержание церковной дисциплины, или власть ключей, власть открывать и закрывать небесные врата — иными словами, объявлять кающемуся прощение грехов, а недостойных отлучать именем и властью Христа. Служители Евангелия являются в высшем смысле слова рабами Божьими, а значит, и рабами церквей, которым они служат в возвышенном духе любви и самоотречения, следуя примеру Христа и радея о вечном спасении душ, вверенных их попечению. Писание именует этих людей — подчеркивая не их уникальность, а их особые качества — светом миру, солью земли, соработниками у Бога, домостроителями

[696] См. Мф. 16:18; 18:18; 28:18-20; Мк. 16:15; Лк. 22:19; Ин. 20:21-23; Еф. 2:20-22; 4:11-16.

тайн Божьих, посланниками от имени Христова. И это несказанно высокое звание влечет за собой столь же большую ответственность. Даже Павел, размышляя о славе своего служения, которое для верующих является запахом живительным на жизнь, а для нераскаявшихся — запахом смертоносным на смерть, восклицает: «Кто способен к сему?»[697] — и объясняет все свои достижения и успехи незаслуженной благодатью Божьей.

Внутреннее призвание к этому священному служению и необходимые для него нравственные качества должны исходить от Святого Духа,[698] а церковь должна надлежащим образом их распознавать и одобрять. Апостолов, которым предстояло создать Церковь, выбрал Сам Христос; но как только возникла община верующих, христианское собрание тоже активно включилось в решение всех религиозных вопросов. Тех, кто получил такое внутреннее и внешнее призвание через голос Христа и Его Церкви, торжественно посвящали в обязанности служителя посредством символического акта рукоположения, то есть передавали с молитвой и возложением рук апостолов или их представителей необходимые духовные дары, запечатлевали или официально подтверждали наличие таких даров.[699]

Но какое бы высокое положение ни занимали эти люди благодаря божественному происхождению и важности их служения, между ними и прочими верующими не было никакой непреодолимой пропасти. В апостольскую эпоху не было места тому противопоставлению духовенства и мирян, которое существовало у иудеев, а затем появилось у католиков. С одной стороны, служители столь же грешны и так же зависят от искупительной благодати, как и члены собрания; а члены собрания, с другой стороны, наравне со служителями получают благословения Евангелия, имеют такой же свободный доступ к престолу благодати и призваны к такому же непосредственному общению со Христом, Главой всего Тела. Миссия Церкви заключается как раз в том, чтобы примирить всех людей с Богом и сделать их истинными последователями Христа. И хотя эта великая цель может быть достигнута лишь в результате многовековой истории, уже возрождение как таковое содержит в себе семя и обетование окончательного совершенства. С учетом новой жизни и высокого призвания, которые дарованы христианину, Новый Завет называет всех верующих «братиями», «святыми», «домом духовным», «родом избранным», «святым и царственным священством». Любопытно, что именно Петр высказывает мысль о священстве всех верующих и называет словом *clerus* не духовенство в противоположность мирянам, а всю общину, видя в каждом христианском собрании духовное колено Левия, особенный народ, святыню Господню.[700]

Земная структура видимой церкви должна быть средством (а не препятствием, как это часто бывает) для воплощения идеала Божьей республики, в которой все христиане являются пророками, священниками и царями и наполняют все время и все пространство славословием Ему.

---

[697] 2 Кор. 2:16.

[698] Деян. 20:28.

[699] Деян. 6:6; 1 Тим. 4:14; 5:22; 2 Тим. 1:6.

[700] 1 Пет. 2:5,9; 5:13; ср. Отк. 1:6; 5:10; 20:6. Английское слово *priest* и немецкое слово *Priester* этимологически представляют собой простое сокращение от слова «пресвитер» (то есть старейшина), однако они уже давно превратились в синоним латинского слова *sacerdos* (священник, ἱερεύς, כֹּהֵן), которое обозначает человека, совершающего жертвоприношения, посредника между Богом и людьми. Мильтон с заметным сарказмом говорил: «Пресвитер — это ухудшенная версия священника».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Свою замечательную главу о христианском служении (p. 179) епископ Лайтфут начинает с общего и расплывчатого утверждения: «Поскольку Царство Христа не является царством этого мира, оно не связано ограничениями, которыми опутаны прочие общества, политические и религиозные. Оно свободно, всеохватно, глобально в самом полном смысле этих слов. Упомянутые свойства проявляются не только в том, что оно принимает всех приходящих в поисках признания, независимо от расы, касты или пола, но и в том, как оно обращается с людьми, уже примкнувшими к нему. В нем отсутствуют священные дни и особые святилища, поскольку любое время и любое место одинаково святы. Помимо всего прочего, в нем отсутствует священническая иерархия. Оно не помещает между Богом и человеком никакой жертвенный род или класс, вмешательство которого было бы единственным способом примирить Бога с человеком и дать человеку прощение. Каждый отдельный член поддерживает личное общение с Божественным Главой. Ему Одному он дает отчет, от Него Одного получает прощение и в Нем Одном черпает силы».

Однако Лайтфут сразу же вносит поправку и пишет, что это всего лишь идеальный образ — «священный день, длящийся круглый год; храм, ограниченный лишь пределами обитаемого мира; священство, своим числом равное народу», — и что Церковь Христова, как и любое другое сообщество людей, не может сохранить единство без иерархии, правил и установлений. «Особые дни и священные места необходимы для ее эффективной деятельности, и точно так же церковь не может выполнять задачи, ради которых она существует, без начальников и учителей, без служения примирения, — короче говоря, без некой структуры, состоящей из людей, которых в определенном смысле можно назвать священством. В этом отношении христианская этика имеет много общего с политикой. И здесь идеальный замысел и его практическое воплощение несоразмерны и в некотором смысле противоречат друг другу».

2. Почти все конфессии считают, что в основе их церковного устройства лежит Новый Завет, и все они одинаково правы и неправы: католики ссылаются на главенство Петра; последователи Ирвинга — на апостолов, пророков, евангелистов и чудесные дары; англиканцы — на епископов, ангелов и Иакова Иерусалимского; пресвитериане — на пресвитеров и их тождество с епископами; конгрегационалисты — на независимость поместных собраний и отсутствие централизованной власти. В лучшем случае, можно сказать, что апостольская эпоха содержала в себе ростки всех разнообразных церковных структур, возникших впоследствии, но ни одна из них, за исключением общего для всех служения благовестия, не может претендовать на божественное происхождение. Декан Стэнли утверждает, что ни одна ныне существующая церковь не может указать на пример или аналог своего внутреннего устройства в истории I века. Исходя из этого он противопоставляет апостольскую церковь структурам, возникшим в более поздние века (цит. соч.): «Нет сомнения, что институт, первоначально созданный Основателем нашей религии, не предусматривал чинов, которые существовали в церкви апостольских или любых последующих времен; в четырех евангелиях нет даже намека на чины епископа, пресвитера и диакона, митрополита, патриарха и папы. Нет сомнения, что все эти чины постепенно сложились либо на основе ранее существовавших административных структур иудейской синагоги, Римской империи и греческого городского самоуправления, либо в силу местных условий. Нет сомнения, что на всем протяжении I века, а также в самом начале II века, то есть в период, описанный в последних главах Деяний, в посланиях апостолов, а также в сочинениях Климента и Гермы, понятия "епископ" и "пресвитер" использовались взаимозаменяемо и что группа людей, которых называли этими титулами, возглавляла раннюю церковь — настолько, насколько вообще можно говорить о постоянном церковном руководстве. Нет сомнения, что с течением времени, сначала в Иерусалиме, а затем и в Малой Азии, один из пресвитеров возвысился над остальными — это обусловлено почти универсальным законом, благодаря которому элементы монархии существуют даже в республике. Соответственно, значение слова "епископ" постепенно изменилось, и к середине II века так стали называть только главного пресвитера той или иной местности. Нет сомнения, что апостолов никогда не называли "епископами" в каком-либо ином смысле, нежели тот, в котором их также называли "пресвитерами" и "диаконами". Нет сомнения, что до начала III века титулы или обязанности языческих или иудейских священников никогда не применялись к христианским пастырям... Не вызывает сомнения и то, что до конца I века не существовало ничего похожего на современную епископальную иерархию, а равно и то, что ничего похожего на современное пресвитерианство не существовало в начале II века. Проблема, некогда бывшая гордиевым узлом богословия, разрешена — по крайней мере, в этом случае — не мечом гонений, но кропотливыми исследованиями ученых».

§ 60. *Апостолы, пророки, евангелисты*

Подобно тому как размеры церкви поначалу совпадали с рамками иерусалимского собрания, церковное служение первоначально было тождественно апостольскому. Ни евангелия, ни первые пять глав Книги Деяний не упоминают о каких-либо других служителях. Но когда количество верующих стало исчисляться тысячами, апостолы уже просто не могли делать все: учить, вести поклонение и поддерживать дисциплину. Им пришлось создать новый чин служителей для заботы о повседневных нуждах собрания, тогда как сами они посвятили себя общему руководству церковью и дальнейшему распространению Евангелия. Так постепенно, под влиянием нужд христианской общины, хотя отчасти и по примеру структуры, уже существовавшей в иудейской синагоге, в церкви стали возникать различные общецерковные и местные служения. Все они ведут свою историю от апостольского служения и разделяют, хотя и в разной мере, его божественное происхождение, власть, привилегии и обязанности.

Прежде всего мы упомянем о тех служениях, которые не были ограничены рамками какого-то конкретного собрания, но были обращены ко всей церкви или, по крайней мере, к значительной ее части. Это служения апостолов, пророков и евангелистов. Павел перечисляет их именно в таком порядке.[701] Однако пророчество было не столько служением, сколько даром или функцией, а евангелисты были временными служителями, которые выполняли конкретные поручения под руководством апостолов. Считается, что эти три служения носили особый характер и существовали только в апостольскую эпоху; однако время от времени Бог взращивает необыкновенных миссионеров (таких как Патрик, Колумба, Бонифаций, Ансгар), богословов (таких как Августин, Ансельм, Фома Аквинский, Лютер, Меланхтон, Кальвин) и проповедников (таких как Бернард, Нокс, Бакстер, Весли, Уайтфилд), которых вполне можно назвать соответственно апостолами, пророками и евангелистами конкретной эпохи и конкретного народа.[702]

---

[701] В Еф. 4:11 он добавляет к этому перечню «пастырей и учителей». В 1 Кор. 12:28 он называет, во-первых, апостолов, во-вторых, пророков, в-третьих, учителей, далее силы чудодейственные, а также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки. Ни тот, ни другой список нельзя назвать строго систематическим или исчерпывающим.

[702] Так полагал Кальвин: «*Secundum hanc interpretationem (quæ mihi et verbis et sententiæ Pauli consentanea videtur) tres illæ functiones [Apostoli, Prophetæ, Evangelistæ] non ideo institutæ in ecclesia fuerunt, ut perpetuæ forent, sed ad id modo tempus quo erigendæ erant ecclesiæ, ubi nullæ ante fuerant, vel certe a Mose ad Christum traduscendæ. Quanquam non nego quin Apostolos postea quoque, vel saltem eorum loco Evangelistas interdum excitarit Deus, ut nostro tempore factum est*» {«Если мы примем такое истолкование, которое представляется мне точным выражением смысла слов апостола Павла, то окажется, что первые три вида служения были установлены в церкви не навечно, а лишь на время, потребное для первоначального создания церквей там, где их не было вовсе, или для провозвестия Иисуса Христа евреям с целью привести их к Нему как к Искупителю. Однако я не отрицаю, что Бог призывал апостолов и евангелистов и позднее, как мы это видим, например, в наше время» — здесь и далее цит. по изд. Рос. гос. гуманит. ун-та 1999 г., перев. Г. В. Вдовина} («Наставление в христианской вере», IV, гл. 3, § 4). Большинство протестантских историков придерживается, по сути, той же точки зрения. Последователи «Католической апостольской церкви» Эдварда Ирвинга утверждают, что Сам Господь в эти последние дни перед Своим пришествием призвал на служение апостолов, пророков, евангелистов; но эти «апостолы» один за другим умерли, и их место остается незанятым. См. Schaff, *Hist. of the Ap. Church*, pp. 516 sqq., *Creeds of Christendom*, vol. I, pp. 905 sqq. Первые апостолы до сих пор живы в своем учении, у них не должно и не может быть преемников или заместителей.

1. Апостолы. Первоначально их было двенадцать, по числу колен Израилевых. В период между вознесением Христа и Пятидесятницей на место предателя Иуды при помощи жребия был избран Матфий.[703] После сошествия Святого Духа Павел стал тринадцатым апостолом — на это служение его призвал Сам вознесшийся Спаситель. Павел выполнял самостоятельное служение среди язычников и впоследствии собрал вокруг себя нескольких подчиненных и помощников. Кроме того, существовали еще и мужи апостольские, такие как Варнава и Иаков, брат Господень, которые пользовались почти таким же авторитетом и влиянием, как сами апостолы. Двенадцать (за исключением Матфия, который, тем не менее, был очевидцем воскресения) и Павел были призваны Самим Христом, без какого-либо участия человека, на роль Его представителей на земле, богодухновенных инструментов Святого Духа, основателей и столпов всей Церкви. Их служение охватывало весь мир, а их писания до сего дня остаются непогрешимым правилом веры и жизни для всех христиан. Но они никогда не были деспотами и не злоупотребляли данной свыше властью. Они всегда с трогательным вниманием заботились о правах, свободе и достоинстве бессмертных душ, вверенных их попечению. В каждом верующем, даже в таком бедном рабе, каким был Онисим, апостолы видели члена того же Тела, к которому принадлежали сами, такого же участника в искуплении, возлюбленного брата во Христе. Они руководили церковью с кротостью и любовью, с самоотречением и безграничным стремлением к вечному благоденствию людей. Петр, князь апостолов, смиренно называет себя «сопастырем» и пророчески предостерегает против иерархического духа, который так легко овладевает церковными сановниками и отделяет их от народа.

2. Пророки. Они были вдохновенными и вдохновляющими учителями и проповедниками тайн Божьих. Они оказывали большое влияние на выбор служителей, поскольку во время молитвы и поста Дух Святой указывал им на тех людей, которые более других подходили для миссионерской работы или любого другого церковного служения. В числе пророков Книга Деяний называет Агава, Варнаву, Симеона, Луция, Манаила, Савла из Тарса, Иуду и Силу.[704] В широком смысле даром пророчества обладали все апостолы, и в первую очередь Иоанн, провидец нового завета и автор Книги Откровение. Пророчество было не столько должностью, сколько данной свыше ролью.

3. Евангелисты, странствующие проповедники, посланники и сотрудники апостолов — такие люди, как Марк, Лука, Тимофей, Тит, Сила, Епафрас, Трофим и Аполлос.[705] Их можно сравнить с современными миссионерами. Апостолы посылали этих людей с особыми поручениями. «Представление о Тимофее как о

---

[703] Некоторые толкователи ошибочно полагают, что избрание Матфия, произошедшее до событий Пятидесятницы, было поспешным и необоснованным решением Петра и что только Сам Христос мог призвать человека на освободившееся место, которое было предназначено для Павла. Но Павел нигде не причисляет себя к Двенадцати, а считает себя равным им, но при этом отличным от них. См. Гал. 1 — 2.

[704] Деян. 11:28; 13:1; 15:32.

[705] 1 Тим. 1:3; 3:14; 2 Тим. 4:9,21; Тит. 1:5; 3:12; 1 Пет. 5:12. Кальвин придерживается такого же мнения по поводу евангелистов: «*Per Evangelistas eos intelligo, qui quum dignitate essent Apostolis minores, officio tamen proximi erant, adeoque vices eorum gerebant. Quales fuerunt, Lucas, Timotheus, Titus, et reliqui similes: ac fortassis etiam septuaginta discipuli, quos secundo ab Apostolis loco Christus designavit* (Luc. 10. 1)» {«Евангелистами я считаю тех, кто имел служение, близкое к апостольскому, хотя и уступающее ему в достоинстве. Таковы были Лука, Тимофей, Тит и равные им. Вероятно, можно отнести к евангелистам и тех семьдесят учеников, которых Иисус Христос избрал во вторую очередь после апостолов (Лк. 10:1)»} («Наставление в христианской вере», IV, гл. 3, § 4).

епископе Ефеса и о Тите как о епископе Крита сложилось в более поздние времена. Слова же самого апостола Павла предполагают, что их назначение носило временный характер. К тому моменту, когда апостол писал свои послания, срок служения обоих этих людей подходил к концу».[706]

§ 61. *Пресвитеры или епископы. Ангелы семи церквей. Иаков Иерусалимский*

Мы переходим к разговору о служителях поместных собраний, задачей которых было продолжать в той или иной местности работу, начатую апостолами и их посланниками. Существовало два вида таких служителей: пресвитеры (епископы) и диаконы (помощники) — их число умножалось пропорционально росту христианской церкви. Апостолов же становилось все меньше и меньше, и их ряды не могли пополняться за счет очевидцев жизни и воскресения Христа. Особые служители были нужны для того, чтобы создать церковь и обеспечить ее существование, обычные — для того, чтобы сохранять церковь и заботиться о ее благоденствии.

Понятия «ПРЕСВИТЕР» (старейшина)[707] и «ЕПИСКОП» (смотритель, руководитель)[708] в Новом Завете обозначают одно и то же служение с той лишь разницей, что первое было позаимствовано из иудейской, а второе — из греческой культуры и что одно указывает на положение, а второе — на обязанности.[709]

---

[706] Lightfoot, p. 197. Прочие англиканские авторы, согласные с позднейшим преданием (Евсевий, «Церковная история», III. 4; «Апостольские постановления», VII. 46), считают Тимофея и Тита предтечами епархиальных епископов. К их числу относятся еп. Вордсворт (Chr. Wordsworth, *A Church History to the Council of Nicæa*, 1880, p. 42) и автор статьи «Епископ» в «Словаре» Смита и Читэма (Smith and Cheetham, *Dict. of Christ. Ant.*, I, p. 211).

[707] Греческое слово πρεσβύτεροι соответствует еврейскому *zekenim*; см. выше, §51. Это звание, как и титулы «сенатор», «олдермен», сначала было данью возрасту, а затем высокому положению членов муниципального или государственного органа управления. На такие должности обычно выбирали пожилых, опытных людей, хотя бывали и исключения. Тимофей был рукоположен в сравнительно молодом возрасте (1 Тим. 4:12). Первоначально римский сенат состоял из людей почтенного возраста, но после правления Августа *ætas senatoria* сократился до двадцати пяти лет. Употреблять слово «пресвитер» в значении «священник» (*sacerdos*, ἱερεύς) начали при Киприане, а в период с V по XVI век такая практика стала общепринятой. В Новом Завете нет и намека на существование какой-то особой касты священников.

[708] В Септуагинте слово ἐπίσκοπος употребляется чуть более десяти раз взамен различных еврейских слов, означающих «смотритель», «надсмотрщик», «начальник», «президент» (см. статьи «ἐπίσκοπος», «ἐπισκοπή», «ἐπισκοπέω» в Trommius, *Concord. Gr. LXX Interpr.*). В Египте так называли служителей храма, в Греции — любых надзирателей и стражников, а также муниципальных чиновников. В Афинах словом ἐπίσκοποι называли уполномоченных по делам колоний и зависимых государств. Спартанцы наделяли теми же обязанностями ἐπιμεληταί. Так называли не только постоянных чиновников, но и коллегиальные органы управления. Слово женского рода, ἐπισκοπή, имеет не столь давнюю историю, однако и оно перекочевало из Септуагинты в новозаветные (Деян. 1:20; 1 Тим. 3:1) и святоотеческие писания в значении «функции или обязанности епископа» (*inspectio, visitatio*). См. Lightfoot, *Philippians*, pp. 93 sqq.; Gebhardt, Harnack, *Patr. Apost. Op.*, p. 5; Hatch, pp. 37 sqq., а также статья Хэтча «Священник» в словаре Смита и Читэма (vol. II, pp. 1698 sqq.)

[709] Разделять эти два понятия как обозначения двух разных чинов служителей начали во II веке. В Греческой и Римской церквях это различие превратилось в догму. Трентский собор (*Sess.* XXIII, cap. 4; can. vii. *de sacramento ordinis*) провозглашает епископов преемниками апостолов и анафематствует тех, кто говорит, «что епископы не выше священников (пресвитеров)». Однако некоторые католические историки достаточно образован-

1. Об *отличительных чертах* этих служителей можно судить по следующим фактам:

а) В одном приходе их всегда было несколько, даже в маленьких городах, таких как Филиппы.[710]

б) Одни и те же служители ефесской церкви называются то пресвитерами,[711] то епископами.

в) Павел приветствует «епископов» и «диаконов» церкви в Филиппах, но не упоминает о пресвитерах, поскольку их включает в себя первое понятие; на это указывает и множественное число.[712]

г) В пастырских посланиях, в которых Павел перечисляет качества, необходимые для *каждого* церковного служения, он вновь упоминает только епископа и диакона, а впоследствии называет епископа пресвитером.[713]

Петр призывает «пастырей» «пасти Божие стадо» и «надзирать» за ним не принужденно и «не господствуя над наследием Божиим».[714]

д) Как следует из послания Климента Римского (ок. 95) и «Дидахе», эти понятия были взаимозаменяемы до конца I века, и подобное употребление изредка встречалось еще вплоть до конца II века.[715] Начиная со II века, от времен

ны и беспристрастны, чтобы сказать правду о первоначальном положении дел. См. Probst, *Sacramente*, p. 215; Döllinger (до его отпадения), *First Age of the Church*, vol. II, p. 111 (англ. изд.); Kraus, *Real-Encykl. der christl. Alterthümer* (1880), vol. I, p. 62. Краус пишет: «*Anfangs werden beide Termini* [ἐπίσκοπος и πρεσβύτερος] *vielfach mit demselben Werthe angewendet* [Деян. 20:17,28; Тит. 1:5; Климент Римский, «Посл. к коринфянам», I:42,44,47]. *Noch im zweiten Jahrh. findet man die Bischöfe auch* πρεσβύτεροι *genannt, nicht aber umgekehrt. Sofort fixirt sich dann der Sprachgebrauch: der B. ist der Vorsteher der* παροικία, διοίκησις, *als Nachfolger der Apostel; ihm unterstehen Volk und Geistlichkeit; ihm wohnt die Fülle der priesterlichen Gewalt inne*». Однако идея священнической касты возникла не одновременно с возвышением епископов, а чуть позже.

[710] Единственными явными исключениями являются 1 Тим. 3:2 и Тит. 1:7, но в этих случаях определенный артикль перед словом ἐπίσκοπος имеет родовое значение.

[711] Деян. 20:17 (пресвитеры), Деян. 20:28 (епископы). В английском переводе их идентичность смазывается единичным случаем перевода соответствующего греческого слова как «overseers» вместо обычного «bishops», на это несоответствие указал исправленный перевод 1881 года. {В Синодальном переводе тождественность этих понятий не очевидна, поскольку вместо слова «епископ» используется необычное слово «блюститель».} Искажение этого текста под неосознанным влиянием позднейших представлений началось с Иринея Лионского, который писал: «...Епископы *и* пресвитеры (*convocatis episcopis et presbyteris*), пришедшие из Ефеса *и других ближайших городов* (*et a reliquis proximis civitatibus*), собрались в Милете...» («Против ересей», III. 14, 2). Последнее дополнение понадобилось для того, чтобы объяснить, почему о епископах, если они не тождественны пресвитерам, говорится во множественном числе. Однако в Деян. 20:17 речь идет только о пресвитерах.

[712] Флп. 1:1: πᾶσιν τοῖς ἁγίοις... σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις.

[713] 1 Тим. 3:1-13; 5:17-19; Тит. 1:5-7.

[714] 1 Пет. 5:1-2: πρεσβυτέρους... παρακαλῶ ὁ συνπρεσβύτερος ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες... Последнее слово отсутствует в Синайском и Ватиканском кодексах и опущено в текстах Тишендорфа (8-е изд.) и Уэсткотта — Хорта. Однако глагол ποιμάνατε обозначает функцию, которая является прерогативой епископа, — надзор за стадом.

[715] Климент Римский, «Послание к коринфянам», гл. 42 («о епископах и диаконах»), гл. 44 («епископство... пресвитеры»). «Дидахе» (гл. 15) в числе поместных служителей называет лишь епископов и диаконов, отождествляя первых с пресвитерами. Ириней Лионский все еще время от времени называет епископов «пресвитерами» и использует понятия *successiones episcoporum* и *successiones presbyterorum* как синонимы, однако он, судя по всему, был сторонником епископальной иерархии. Высший сан включает в себя низший, но не наоборот.

Игнатия и далее, эти два понятия разделяются и обозначают два разных служения; сначала под словом «епископ» понимают главу прихода, которому помогает совет пресвитеров, а впоследствии — главу епархии и апостольского преемника. Чин епископа вырос из чина старшего пресвитера. Епископ Лайтфут очень удачно выразил эту мысль: «Епископат сформировался не из среды апостолов путем распределения по поместным собраниям, но из среды пресвитеров путем возвышения; и титул епископа, в котором изначально не было ничего особенного, в конце концов стал особым наименованием старшего из пресвитеров».[716] Тем не менее лучшие богословы из числа отцов церкви, такие как Иероним (утверждавший, что епископы выделились из числа пресвитеров в качестве меры предосторожности против раскола), Златоуст и Феодорит, сохранили память о первоначальном положении вещей.[717]

Возможная причина, по которой старший служитель получил титул епископа (а не пресвитера), заключается в том, что, судя по недавно найденным монументальным надписям, так называли храмовых казначеев, а христианские епископы распоряжались церковной казной, которая в тот век огромного богатства и крайней нищеты использовалась в основном для помощи вдовам и сиротам, пришельцам и странникам, пожилым и больным.[718]

2. Новый Завет ничего не говорит об истории *возникновения* пресвитеров-епископов, но когда мы впервые встречаемся с этим служением в иерусалимской

---

[716] Lightfoot, p. 194. Он иллюстрирует свою мысль аналогичной ситуацией из истории Афин. Неандер придерживался такого же представления о возникновении епископата. Но первым эту идею высказал Иероним.

[717] См. цитаты из святоотеческих сочинений в Schaff, *Hist. of the Ap. Ch.*, pp. 524 sq. Даже папа Урбан II (1091) утверждает, что изначально в церкви было только два чина: диакона и пресвитера. На первоначальном тождестве пресвитера и епископа настаивают не только пресвитериане, лютеране и конгрегационалисты — с этой идеей легко соглашаются и толкователи-англиканцы: Уитби, Блумфилд, Конибеар и Хаусон, Олфорд, Эликот, Стэнли и другие. Согласны с ней и такие отъявленные скептики от истории, как Рот, Ритчль, Баур (*K. Gesch.* I. 270) и Ренан (*Les Évangiles*, p. 332). Ренан называет историю церковной иерархии историей троекратного отречения от власти: сначала община верующих отдала ее пресвитерам, потом пресвитеры отреклись от нее в пользу епископов, а епископы в конце концов передали ее папе (на Ватиканском соборе). «*La création de l'épiscopat est l'œuvre du II-e siecle. L'absorption de l'Église par les "presbyteri" est un fait accompli avant la fin du premier. Dans l'épître de Clément Romain, etc., ce n'est pas encore l'épiscopat, c'est le presbytérat qui est en cause. On n'y trouve pas trace d'un "presbyteros" supérieur aux autres et devant détrôner les autres. Mais l'auteur proclame hautement que le presbytérat, le clergé, est antérieur au peuple*». Также см. другие работы Ренана: «Апостол Павел» (*Saint Paul*, p. 238 sq.) и «Христианская Церковь» (*L'Église Chrétienne*, ch. VI, p. 85 sqq.). Таким образом, можно считать, что ученые пришли к окончательному мнению по данному вопросу. Тем не менее справедливости ради следует сказать, что *тенденцию* к сосредоточению власти пресвитеров в руках епископов можно наблюдать уже в конце апостольской эпохи.

[718] См. Hatch, *Organiz.*, лекции II и IV, а также его статью «Священник» в словаре Смита и Читэма (Smith, Cheetham, II. 1700). Хэтч уделяет большое внимание надписям, найденным в Салхаде, Хауране, на о-ве Тера и в других местах. Он предлагает новую теорию, в соответствии с которой епископы изначально были старшими диаконами в крупнейших собраниях и занимались раздачей милостыни, тогда как на пресвитерах лежала забота о поддержании дисциплины. Он признает, что епископы и пресвитеры были равны по положению, а их титулы были взаимозаменяемы, но утверждает, что в течение первых двух веков и в зависимости от конкретной церкви взаимоотношения двух чинов менялись и что первоначально основной обязанностью епископа была забота о средствах, предназначенных для благотворительности, и их распределение. Именно поэтому Павел подчеркивает, что епископ должен быть ἀφιλάργυρος и φιλόξενος. В длинной череде церковных правил и имперских указов особенно подчеркивается такая функция епископов, как забота о церковном имуществе.

церкви, оно уже производит впечатление устоявшегося института.[719] Поскольку каждой иудейской синагогой управляли старейшины, вполне естественно, что каждое еврейское христианское собрание сразу ввело у себя такую форму управления. Возможно, именно поэтому автор Книги Деяний не счел нужным написать о происхождении пресвитеров, но рассказал о возникновении служения диаконов, которое появилось в силу особой необходимости и не имело явных аналогов в устройстве синагоги. Языческие церкви последовали примеру еврейских братьев, но предпочли более знакомое слово «епископ». Закончив проповедь Евангелия в Малой Азии, Павел и Варнава прежде всего создали там поместные церкви, рукоположив пресвитеров.[720]

3. Задачей пресвитеров-епископов было наставлять общину, вверенную их попечению, и управлять ею. Как правило, они были «пастырями и учителями».[721] Именно они направляли ход общего богослужения, следили за дисциплиной, заботились о душах и распоряжались церковным имуществом. Обычно их избирали из числа первых обращенных, а назначение производилось апостолами или их посланцами с одобрения общины или же самой общиной, которая поддерживала избранников добровольными пожертвованиями. Апостолы или их помощники-пресвитеры торжественно вводили новых служителей в служение посредством молитвы и возложения рук.[722]

Пресвитеры всегда составляли единую коллегию или корпорацию, пресвитерию, пресвитерский совет, — так было в Иерусалиме, в Ефесе, в Филиппах и при рукоположении Тимофея.[723] Между ними, несомненно, существовало братское равенство. Новый Завет ничего не сообщает нам о каком-либо распределении обязанностей, а также о полномочиях и сроке служения старшего пресвитера. Вполне вероятно, что пресвитеры распределяли обязанности между собой в зависимости от способностей, склонностей, опыта и обстоятельств каждого. Возможно также, что старшего пресвитера — избранного на время или навсегда — в отличие от остальных называли епископом; в этих обстоятельствах легко могло зародиться будущее отделение епископата от пресвитерии. Но до тех пор, пока общее руководство церковью находилось в руках апостолов и их посланцев, полномочия епископов ограничивались рамками одного прихода или небольшой группы приходов.

Деление на «проповедующих пресвитеров», или собственно служителей, и «правящих пресвитеров», или старейшин из народа, — это добрая традиция реформатских церквей, но она не может претендовать на апостольский авторитет, поскольку в единственном отрывке Писания, на котором она основана, речь идет лишь о двух функциях одних и тех же служителей.[724] Как бы ни происходило

---

[719] Деян. 11:30; во время голода, когда антиохийская церковь послала собранные пожертвования пресвитерам для распределения среди иудейских братьев.

[720] Деян. 14:23; ср. Тит. 1:5.

[721] ποιμένες καὶ διδάσκαλοι, Еф. 4:11.

[722] Деян. 14:23; Тит. 1:5; 1 Тим. 5:22; 4:14; 2 Тим. 1:6. По вопросу об избрании, рукоположении и материальной поддержке служителей см. *Schaff, Hist. Ap. Ch.*, pp. 500-506.

[723] Деян. 11:30; 14:23; 15:2,4,6,23; 16:4; 20:17,28; 21:18; Флп. 1:1; 1 Тим. 4:14; Иак. 5:14; 1 Пет. 5:1.

[724] 1 Тим. 5:17: «Достойно начальствующим пресвитерам (οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι) должно оказывать сугубую честь (διπλῆς τιμῆς), особенно тем, которые трудятся в слове и учении (ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ)». Одни толкователи подчеркивают слово καλῶς, другие связывают понятие «сугубая честь» с повышением в звании и положении, третьи — с более существенной финансовой поддержкой, четвертые — и с тем, и с другим.

распределение и чередование обязанностей, Павел отчетливо упоминает способность учить в числе требований, обыкновенно предъявляемых к епископу или пресвитеру.[725]

4. Под АНГЕЛАМИ семи малоазийских церквей следует понимать пресвитеров-епископов или пасторов поместных общин. Это представители коллегии пресвитеров или корпуса профессиональных служителей, на которых лежала ответственность возвещать общине волю Божью.[726] На момент гибели Павла и Петра в правление Нерона поместными собраниями управляли коллегии старейшин, и если Апокалипсис, как сегодня полагает большинство скептически настроенных толкователей, был написан ранее 70 г., у церкви было слишком мало времени, чтобы радикально изменить форму организации с республиканской на монархическую. Даже если мы отождествляем «ангелов» с конкретными людьми, эти люди, очевидно, принадлежали к конкретным церквям и подчинялись апостолу Иоанну; таким образом, они не были преемниками апостолов, каковыми называют себя епархиальные епископы позднейших времен. В крайнем случае можно допустить, что «ангелы» были приходскими, а не епархиальными епископами и знаменовали собой переходный этап от первых епископов к епископам, о которых писал Игнатий. Последние также были приходскими служителями, но только в монархическом смысле — они возглавляли пресвитерию, исполняли роль патриархов общины и несли особую ответственность за ее духовное состояние.[727]

---

[725] 1 Тим. 3:2: «Епископ должен быть... учителен (διδακτικόν)». Эта же мысль звучит в Тит. 1:9; Деян. 20:28 и Евр. 13:17. Лайтфут правильно замечает: «Хотя руководство церковью, вероятно, было основной задачей служителей, обязанность *учить*, по-видимому, с самого начала была возложена на пресвитеров, а с течением времени приобрела большую важность». Что же касается деления пресвитеров на проповедующих и руководящих, обратите внимание, помимо прочих работ, на книгу Питера Кемпбелла (Peter Colin Campbell, *The Theory of Ruling Eldership*. Edinb., London, 1866) и на две прекрасные статьи — д-ра Р. Д. Хичкока и д-ра Э. Ф. Хэтфилда (оба пресвитериане) — в журнале «American Presbyterian Review» за апрель и октябрь 1868 г. Все названные авторы отказываются от теории Кальвина о том, что в 1 Тим. 5:17 речь идет о двух видах пресвитеров: 1) о тех, которые проповедовали и руководили, и 2) о тех, которые только руководили, — однако Кемпбелл, на основании 1 Кор. 12:28; Рим. 12:8 и Деян. 15:22,25, говорит о существовании так называемых «советников из народа». Д-р Хичкок полагает, что первые пресвитеры были уполномочены как проповедовать, так и руководить. Д-р Хэтфилд пытается доказать, что христианские пресвитеры, подобно иудейским старейшинам, занимались только руководством, а наставление было поручено апостолам, евангелистам и прочим миссионерам. Последнюю точку зрения разделял и д-р Торнуэлл из Южной Каролины, ее же в слегка измененном виде отстаивает талантливый ученый из Оксфорда, проректор Хэтч (цит. соч., Lecture III, pp. 35 sqq.; статья «Священник» в «Словаре» Смита и Читэма, II, 1700). Хэтч считает, что поначалу христианские пресвитеры, как и еврейские старейшины, занимались *главным образом* вопросами *дисциплины*, а не поклонения и что способности пресвитеров учить и твердости их веры придавали не такое большое значение, как нравственным качествам, необходимым для руководителя. Он также отмечает (с. 1707), что ни Климент, ни Игнатий не упоминают о какой-либо учительской деятельности пресвитеров и что особое поручение заниматься наставлением давали только самым мудрым из них.

[726] Другие толкования ангелов из Книги Откровение: 1. Небесные посланники, ангелы-хранители нескольких церквей. Ориген, Иероним, Де Ветте, Олфорд, еп. Лайтфут. 2. Церковные уполномоченные или служащие, обязанности которых соответствовали должности *shelichai* в синагоге. Витринга, Джон Лайтфут, Бенгель, Винер. 3. Образ, символизирующий церковь. Арета, Салмасий. 4. Епископы. См. Schaff, *Hist. of the Ap. Ch.*, pp. 537 sqq.

[727] Рот, Бунзен, Тирш и еп. Лайтфут убеждены, что институт епископов возник в языческих церквях Малой Азии и что Иоанн, последний из апостолов, каким-то образом благословил это начинание в период с 70 по 100 г., о котором мы почти ничего не знаем. Неандер, Баур и Ритчль выступили с опровержениями теории Рота (которая в свое время произ-

5. Более всего представлению о древнем кафолическом епископате соответствует уникальное положение, которое занимал Иаков, брат Господень. В отличие от апостолов, он посвятил жизнь служению древнейшей иерусалимской церкви. В преданиях христиан-евреев II века он предстает одновременно епископом и папой вселенской церкви.[728] В действительности же он был лишь *primus inter pares*. Во время своего последнего посещения Иерусалима Павел отчитывался перед советом пресвитеров в своей миссионерской деятельности.[729] Более того, положение Иакова, не принадлежавшего к числу апостолов, было беспримерным и зиждилось главным образом на его близком родстве с Господом и личной святости, за которую его уважали даже необращенные евреи.

Насколько позволяют судить документальные свидетельства, апостольская эпоха не знала института епископов в прямом смысле этого слова, в то время как его едва ли не повсеместное распространение в середине II века не вызывает никаких сомнений. К вопросу о происхождении и развитии епископата мы вернемся при рассмотрении следующего исторического периода.

§ 62. *Диаконы и диакониссы*

ДИАКОНЫ,[730] или помощники, впервые появляются в иерусалимской церкви в количестве семи человек. Автор Книги Деяний (Деян. 6) рассказывает нам о происхождении этого чина, который упоминается еще раньше, чем чин пресвитера. У этого служения был прецедент — служители синагоги, которые занимались сбором и распределением пожертвований.[731] Избрание диаконов стало первым шагом к облегчению тяжкого бремени, лежавшего на плечах апостолов, которые хотели целиком посвятить себя молитве и служению слова. Поводом для этого стала жалоба христиан-эллинистов на еврейских и палестинских братьев: их вдов обходили во время ежедневной раздачи пищи (и, возможно, денег). Община проявила подлинно братский дух и избрала не евреев, а семерых эллинистов — если судить по именам (хотя греческие имена в то время встречались и среди евреев). После всенародного избрания диаконов их рукоположили апостолы.

Примеру древнейшей церкви последовали и остальные собрания. Числу диаконов особого значения не придавали. Однако в римской церкви число диаконов — семь — оставалось неизменным на протяжении нескольких поколений.[732] В Филиппах диаконы по положению шли сразу за пресвитерами, и Павел в своем послании упоминает и тех, и других.

вела в научных кругах настоящий фурор). Рот не принадлежал к епископальной церкви, однако считал, что во времена древней церкви епископат был исторической необходимостью.

[728] См. § 27.

[729] Деян. 21:18; ср. Деян. 11:30; 12:17 и Деян. 15.

[730] διάκονος, *diaconus*, впоследствии также διάκων, *diacones* (в сочинениях Киприана и соборных постановлениях).

[731] Лайтфут пишет: «*Tralatum erat officium Diaconatus... in Ecclesiam Evangelicam ex Judaica. Erant enim in unaquaque Synagoga* פרנסים ג', *tres Diaconi quibus incubuit ista cura (pauperum)*» (*Hor. Hebr.*, Деян. 6:3).

[732] Как свидетельствует письмо Корнилия, в 251 г. в римской церкви было сорок шесть пресвитеров и всего семь диаконов (Евсевий, «Церковная история», VI. 43). Недостаток служителей восполняли *под*иаконы. В Константинополе, с разрешения Юстиниана, было рукоположено сто диаконов.

Задачей этих диаконов, судя по тому, что сказано в Книге Деяний, было прислуживать за столом во время ежедневных вечерь любви и заботиться о нуждах бедных и больных. Первые церкви были благотворительными организациями, они заботились о вдовах и сиротах, оказывали гостеприимство странникам и восполняли нужды бедных. Пресвитеры распоряжались средствами благотворительного фонда, а диаконы собирали и раздавали их. Эта работа была естественным образом сопряжена со своего рода пасторской заботой о душах, поскольку в бедности и болезни люди лучше всего принимают наставление и утешение и более всего нуждаются в них. Таким образом, живая вера и примерное поведение были непременными требованиями к кандидату в диаконы.[733]

Двое из иерусалимских диаконов, Стефан и Филипп, также подвизались на ниве благовестия, но для них это было личным призванием, а не обязанностью.

В послеапостольские времена, когда епископ возвысился над пресвитером, а пресвитер стал священником, диакон превратился в левита. Оставив свою первейшую обязанность — заботиться о бедных — диаконы начали помогать священнику во время второстепенных частей богослужения и при совершении таинств. Диаконство стало первым из трех чинов церковнослужителей, ступенькой на пути к священству. При этом, в силу своей близости к епископу, чьим доверенным лицом и посланником он был, диакон имел некоторое преимущество перед священником.

В обязанности диаконисс,[734] или женщин-помощниц, входила забота о больных и бедных женщинах в церкви. Это служение было тем более необходимо, что в те времена между мужчинами и женщинами существовала четкая граница, особенно в Греции и на Востоке. Для благочестивых женщин и девушек, а в особенности для вдов, служение диакониссы было самой реальной возможностью постоянно и на законных началах использовать свой особый дар — самоотверженное милосердие и стремление к благополучию церкви. Таким образом они могли привнести свет и утешение Евангелия в самые сокровенные и деликатные уголки семейной жизни, никоим образом не выходя за рамки естественного для них поля деятельности. Павел упоминает Фиву, диакониссу церкви в Кенхрее, гавани Коринфа, и более чем вероятно, что Приска (Прискилла), Мариамь, Трифена, Трифоса и Персида, которых апостол хвалит за их труд в Господе, несли то же служение в Риме.[735]

Диаконисс обычно избирали из числа пожилых вдов. В восточных церквях это служение сохранялось до конца XII века.[736]

---

[733] Деян. 6:3; 1 Тим. 3:8-12.

[734] ἡ διάκονος, впоследствии также διακόνισσα, *diaconissa, diacona.*

[735] Рим. 16:1, где Фива названа (ἡ) διάκονος τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς. См. Рим. 16:3,6,12. Относительно того, были ли диакониссами вдовицы, упомянутые в 1 Тим. 3:11; 5:9-15, см. Schaff, *Hist. of the Ap. Ch.*, p. 536.

[736] В католической церкви место приходских диаконисс заняли сестринские общины, сконцентрировавшиеся на делах милосердия; подобные институты (только без обета безбрачия) также возникли среди моравских братьев, в лютеранской, епископальной и других церквях. Особого упоминания заслуживают католическая конгрегация сестер милосердия и евангелическое служение «диаконисс из Кайзерсверта». См. статьи «Диакон», «Диаконисса» и «Диакониссы» в энциклопедии Шаффа (Schaff, *Rel. Cyclop.*, vol. I, 1882, pp. 613 sqq.).

§ 63. *Церковная дисциплина*

Святость, наравне с единством и соборностью, или всеобщностью, является важнейшим признаком Церкви Христа, единственного и святого Спасителя всех людей; но христиане так и не смогли достичь святости на земле — они постепенно возрастают в ней, несмотря на многочисленные препятствия и преткновения. Всей воинствующей Церкви, как и каждому христианину в отдельности, предстоит длительный процесс освящения, который завершится только со вторым пришествием Господа.

Даже апостолы, указывавшие людям единственно верный путь спасения, при всем их превосходстве над обычными христианами никогда в земной жизни не претендовали на безгрешность и совершенство, но боролись с многочисленными немощами и неизменно нуждались в прощении и очищении.

Еще менее мы можем ожидать совершенной нравственной чистоты от их церквей. В сущности, все новозаветные послания включают в себя призыв к совершенствованию в добродетели и благочестии, предостережение против неверности и отступничества и порицание безнравственных привычек верующих. Сразу избавиться от старой закваски иудаизма и язычества было невозможно, и новообращенные впервые понимали всю отвратительность многих грехов лишь после возрождения от воды и Духа. В галатийских церквях многие оставили благодать и свободу Евангелия ради уз иудейского закона и «стихий мира». В письме, адресованном коринфской церкви, Павел обличал плотской дух сектантства, стремление превзойти окружающих в мудрости, участие в посвященных идолам языческих пиршествах, склонность к безнравственности и отвратительное опошление вечери Господней или связанных с нею вечерь любви. Судя по посланиям Павла и по Апокалипсису, большинство малоазийских церквей настолько увязло в доктринальных заблуждениях и фактических злоупотреблениях, что Святому Духу пришлось посылать им через апостолов суровые предостережения и упреки.[737]

Эти факты показывают, насколько нужна дисциплина — как для церкви в целом, так и для самих нарушителей порядка. Для церкви это процесс самоочищения, утверждения в святости и нравственном достоинстве, которые присущи ей по природе. Для нарушителя порядка это одновременно заслуженное наказание и возможность покаяться и измениться. Ведь конечная цель Христа и Его Церкви — спасение душ; и Павел называет самым суровым проявлением церковной дисциплины предание виновника «сатане во изможение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа».[738]

Способы поддержания дисциплины различались по строгости; сначала беседа с глазу на глаз, затем публичное замечание и, наконец, если эти меры оказывались бездейственными, полное или временное отлучение от всех средств благодати и от христианского общения.[739] После чистосердечного раскаяния оступившийся человек мог вернуться в общину. Дисциплинарные взыскания налагает все собрание во имя Христа; сам Павел отлучил блудника от коринфской церкви заочно, лично отсутствуя, но заручившись согласием всей общины и находясь в одном духе с нею. В одном из двух случаев, когда наш Господь использует слово *ecclesia*, Он говорит о церкви как о суде, который, подобно иудейской синагоге,

---

[737] См. §50.

[738] 1 Кор. 5:5.

[739] См. Мф. 18:15-18; Тит. 3:10; 1 Кор. 5:5.

имеет власть разрешать споры и поддерживать дисциплину.[741] В синагоге совет старейшин играл роль местного суда, который рассматривал как юридические, так и административные вопросы, но действовал от имени всей общины.

Самыми суровыми дисциплинарными взысканиями можно назвать два примера из истории апостольской церкви: во-первых, когда в иерусалимской церкви во дни ее первой любви Петр покарал Ананию и Сапфиру за ложь и лицемерие[742] и, во-вторых, когда Павел отлучил одного из членов коринфского собрания за прелюбодеяние и кровосмешение.[743] В последнем случае мы также видим покаяние отлученного.[744]

§ 64. *Иерусалимский собор*

См. §34, с. 227 и далее, с. 234 и далее.

Роль апостольской церкви как обучающего и законодательного органа наиболее полно проявилась во время собора, который был созван в Иерусалиме в 50 г. для решения вопроса о значении закона Моисеева и устранения различий между еврейским и языческим христианством.[745]

Здесь мы упоминаем об этом событии лишь в силу его связи со структурой церкви.

В соборе принимали участие не только апостолы, но и пресвитеры, и братья. Мы знаем, что на нем присутствовали Петр, Павел, Иоанн, Варнава и Тит, а также, вероятно, все остальные апостолы. Иаков не принадлежал к числу Двенадцати, но, будучи местным епископом, председательствовал и предложил компромиссное решение, которое и было принято. Слушания носили открытый характер и проходили на виду у всего собрания; братья участвовали в обсуждении; дискуссия была горячей, но дух любви восторжествовал над личными мнениями; апостолы приняли и огласили решение при участии пресвитеров «со всею церковью» и разослали окружное послание не только от своего имени, но и от имени «братий-пресвитеров», или «мужей, начальствующих между братиями», «братиям» в собраниях, взбудораженных разговорами об обрезании.[746]

Все это с очевидностью доказывает право христиан тем или иным образом участвовать в управлении церковью — так же, как они участвуют в поклонении. Под влиянием и при участии апостолов в церкви установилось своего рода народное самоуправление и гармоничное, братское сотрудничество ее разных членов. Никаких принципиальных различий между духовенством и мирянами не существовало. Все верующие призваны быть пророками, священниками и царями во Христе. Соответственно, люди, которым вверены власть и забота о порядке, не должны забывать, что их главнейшая задача — приучать своих подчиненных к свободе и независимости и при помощи различных духовных даров приводить их в единство веры и знания, в меру полного возраста Христова.

Постепенно церкви в Греции и Риме оставили апостольские обычаи и отлучили от участия в законодательных соборах не только мирян, но и низшее духовенство.

---

[741] Мф. 18:17. Слова «Скажи церкви» не могут относиться к церкви вселенской, в отличие от слова ἐκκλησία в Мф. 16:18.

[742] Деян. 5:1-10.

[743] 1 Кор. 5:1-5.

[744] 2 Кор. 2:5-10.

[745] Деян. 15; Гал. 2.

[746] Деян. 15:6,12,22-23. См. Примечания.

Иерусалимский собор — не эталон, а показательный пример. Он свидетельствует о том, что апостолы одобряли синодальную форму церковного управления, при которой участие в рассмотрении общественно важных вопросов и в разрешении богословских и дисциплинарных разногласий принимают все классы христианского сообщества. Решение, которое приняли участники собора, и пастырское послание, которое они разослали, стали первыми в длинной череде постановлений, правил и энциклик, изданных с тех пор церковными властями. Но важно помнить, что это первое постановление — несомненно, появившееся под водительством Святого Духа и с учетом требований времени и обстоятельств жизни церквей, которые состояли из обращенных язычников и евреев, — в конечном итоге было всего лишь «временной мерой для решения насущных проблем» и не может считаться примером непогрешимого и вечного постановления. Дух братского смирения и единомыслия, проявленный в иерусалимском компромиссе, важнее буквы самого постановления. Царство Христово — территория не закона, а духа и жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

I. В Деян. 15:23 есть *любопытное разночтение* (см. критические издания греч. текста), которое, однако, не ставит под сомнение состав участников собора — по крайней мере, в отношении пресвитеров. В *Textus Receptus* 23-й стих звучит так: οἱ ἀπόστολοι, καὶ οἱ πρεσβύτεροι, καὶ οἱ ἀδελφοί (ℵ', H, L, P, Syr. и др.), «Апостолы и пресвитеры *и* братия находящимся в Антиохии, Сирии и Киликии братиям из язычников...» {такого же чтения придерживается и Синодальный перевод}. Некоторые другие переводы, как Revised King James Version, следуют более достоверному чтению, οἱ ἀπόστολοι, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοί: «Апостолы и пресвитеры, братия...» или «Апостолы и пресвитеры братия» (опуская запятую). Но этот стих можно перевести и по-другому: «Апостолы и братья-пресвитеры», — поскольку Петр обращался к пресвитерам как συμπρεσβύτερος, или «сопастырь» (1 Пет. 5:1). *Textus Receptus* лучше согласуется с Деян. 15:22, но оборот καὶ οἱ могли опустить из желания привести текст в соответствие с более поздними обычаями, которые не позволяли мирянам участвовать в соборах, — в его пользу свидетельствуют такие надежные источники, как ℵ*, A, B, C, D, Вульгата и сочинения Иринея Лионского, и он присутствует в редакциях Тишендорфа (8-е изд.) и Уэсткотта — Хорта.

Беллармин и другие католики, а также некоторые англиканские богословы обходят молчанием факт участия пресвитеров и мирян в законодательном соборе и утверждают, что пресвитеры и миряне всего лишь выражали молчаливое одобрение. Так полагает, к примеру, Секер: «Апостолы присоединяют к себе пресвитеров и братьев... не для того, чтобы признать за ними такую же власть, но лишь для того, чтобы упомянуть об их согласии» (цит. по Jacobson, *Speaker's Commentary*, Acts 15:22). Д-р Пламптре придерживается совершенной иной точки зрения на Деян. 15:22: «Последние слова ["со всею церковью"] важны, поскольку они указывают на положение, которое занимали миряне. Если миряне одобрили постановление собора, значит, оно было представлено на их утверждение, а право утвердить решение подразумевает власть его отвергнуть или, возможно, изменить». Епископ Коттерилл (Cotterill, *Genesis of the Church*, p. 379) высказывает аналогичные соображения: «Это, несомненно, был открытый собор, а не просто тайная встреча неких чиновников. По существу, он во многом напоминал древнюю *Агору*, описанную Гомером: принятием решений на ней руководил совет знати, но простолюдины присутствовали и свободно высказывали свое мнение. Нельзя забывать и о том, что свобода слова на церковных соборах является истинным мерилом их репутации. Во все времена и при любом строе свободное обсуждение было несовместимо с деспотическим правлением одного человека или привилегированного класса. Опять же, толпа не просто присутствовала — Лука четко пишет о том, что вся церковь одобрила принятое решение и предпринятые в соответствии с ним шаги».

II. *Авторитетность* Иерусалимского собора как предтечи регулярных законодательных соборов и синодов часто переоценивают. С другой стороны, каноник Фаррар сильно ее недооценивает, когда пишет: «Собрание иерусалимской церкви можно назвать "собором" только в силу неоправданно широкого толкования понятий — это понятие подразумевает совершенно иной уровень организации, который не мог существовать в те давние времена. Так называемый "Иерусалимский собор" совершенно не был похож на вселенские соборы церкви ни своей историей, ни своим составом, ни своей целью. Это был не съезд уполномоченных делегатов, а собрание всей иерусалимской церкви, которая принимала у себя делегацию из антиохийской церкви. Даже Павел и Варнава, похоже, не

имели права голоса при принятии решения, хотя их мнение было ничуть не менее объективным, чем мнения разношерстной толпы, и они не были обязаны проявлять какую-либо лояльность по отношению к Иакову. Возможно, мнением иерусалимской церкви интересовались из уважения, однако она не обладала никакими преимуществами и не пользовалась исключительной привилегией навязывать свои решения свободной Божьей Церкви. "Постановление" этого "собора" было не более чем мудрой рекомендацией отдельного синода, адресованной конкретной епархии, и действовало в течение ограниченного срока. По существу, это был поместный *конкордат*. На два его пункта вселенская церковь не обратила никакого или почти никакого внимания; всего через несколько лет Павел дважды поставил под сомнение третий пункт и в конце концов добился его пересмотра — на основании тех же принципов, но с совершенно иным результатом. Партия иудействующих, придерживавшаяся столь же критических позиций, сочла, что уступка, которую собор сделал язычникам, решив не настаивать на необходимости обрезания, не имеет реальной силы, и это стоило Павлу отчаянной борьбы, которую он вел всю оставшуюся жизнь. Если это циркулярное письмо можно назвать обязательным и окончательным постановлением и если собрание одной церкви — не делегатов, а всех ее членов, — можно назвать собором, то никогда еще не было соборного решения, на которое бы так мало ссылались, и никогда еще не было постановления, которое бы столь единодушно считали недейственным и те, кто отрицал справедливость его послаблений, и те, кто оспаривал по меньшей мере три из четырех его пунктов, словно вопрос все еще был открыт» (F. Farrar, *Life and Works of St. Paul*, I. 431).

§ 65. *Церковь и Царство Христа*

Таким образом, апостольская церковь производит впечатление свободного, независимого и полноценного организма, системы сверхъестественной, божественной жизни в человеческом теле. Внутри самой церкви есть все, что необходимо для достижения стоящих перед нею целей. Она удовлетворяет свои внешние потребности за счет своего свободного духа. Это независимый и самоуправляемый институт, который существует внутри государства, но не принадлежит ему. В истории первых трех столетий нет ни малейшего признака объединения с государством, будь то в форме иерархического главенства или эрастианской субординации, подотчетности церковных споров государству. Апостолы почитали гражданские власти как божественное установление, предназначенное для того, чтобы защищать жизнь и собственность, вознаграждать добрых и наказывать злых, — даже во времена Клавдия и Нерона они требовали неукоснительно подчиняться государству во всех гражданских делах, подражая своему божественному Учителю, Который подчинялся Ироду и Пилату в земных делах и воздавал кесарю кесарево. Однако в том, что касалось их духовного призвания, они не позволяли государству что-либо запрещать или приказывать им. Они жили по принципу «слушаться Бога более, нежели человеков», и за эти убеждения всегда были готовы претерпеть лишение свободы, насмешки, гонения и даже смерть, но никогда не брали в руки плотское оружие и не призывали к мятежу и революции. «Оружия воинствования нашего, — пишет Павел, — не плотские, но сильные Богом». В мученичестве гораздо больше доблести, чем в сопротивлении огнем и мечом, и оно в конечном итоге гораздо чаще приводит к полной и долговременной победе.

Члены апостольской церкви не были свободны от нравственных изъянов — наследия иудаизма, язычества и природного состояния душевного человека. Однако церковь, данной ей властью, установила жесткую дисциплину и таким образом постоянно отстаивала свое достоинство и свою святость. Она не была совершенной, но ревностно стремилась достичь полного возраста Христова, ждала и жаждала возвращения Господа в славе и восхищения христиан на небеса. По существу, церковь еще не стала вселенской, а была лишь малым стадом перед лицом враждебных полчищ языческого и иудейского мира, но в ней уже были

сокрыты семена подлинной кафоличности, мирового характера, ростки победы над всеми остальными религиями и господства над всеми народами земли и всеми классами общества.

Павел называет Церковь Телом Иисуса Христа.[747] Таким образом, апостол изображает ее единым живым организмом, который имеет различные органы, способности и функции и в то же является местом обитания Христа и средством Его искупительного и освящающего влияния на мир. С одной стороны, Христос — Голова, с другой — всепроникающая Душа этого Тела. Христос без Церкви был бы головой без тела, источником без воды, царем без подданных, командиром без солдат, женихом без невесты. Церковь без Христа была бы телом без души или духа — безжизненным трупом. Церковь живет лишь постольку, поскольку Христос живет и действует в ней. Каждое мгновение своей жизни Церковь зависит от Него, так же как тело от души, а ветви от лозы. Он же, со Своей стороны, непрерывно дарует ей небесные дары и сверхъестественные способности, постоянно открывается ей, Он использует и будет использовать ее как орудие распространения Своего Царства и христианизации мира до тех пор, пока все начальства и власти добровольно не склонятся перед Ним и не прославят Его как вечного Пророка, Священника и Царя возрожденного человечества. Этот труд должен постепенно совершаться с течением истории. Понятие тела или живого организма подразумевает развитие, расширение и укрепление — поэтому Павел также говорит том, что Тело Христово будет расти, «доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова».[748]

Этот идеальный образ Церкви, нарисованный в 1 Послании к коринфянам и особенно в Послании к ефесянам (а его Павел писал в тюрьме, прикованный к солдату-язычнику), очень далек от реального состояния маленьких общин, которые в апостольские времена состояли из крестьян, вольноотпущенников, рабов и прочих необразованных людей низкого происхождения. В идеях древних философов и государственных мужей мы не найдем ничего подобного. Существование Церкви можно объяснить только божественным вдохновением.

Мы не должны отождествлять этот возвышенный образ Церкви как Тела Христова с какой-либо конкретной церковной организацией, которая в лучшем случае является частью целого и несовершенным приближением к идеалу. Аналогичным образом, мы не должны путать его с еще более возвышенной идеей Царства Божьего, или Царства Небесного. Эта путаница очень часто становилась причиной самонадеянности, фанатизма и нетерпимости. Примечательно, что Христос говорит о Церкви в органическом, вселенском смысле лишь однажды.[749] О Царстве же Он говорит очень часто, и почти все Его притчи являются иллюстрациями к этой великой идее. Понятия Церкви и Царства тесно связаны друг с другом, но не тождественны. Во многих отрывках мы не сможем заменить одно слово другим.[750] Церковь видима, многообразна и преходяща; Царство Небесное духов-

---

[747] Рим. 12:5; 1 Кор. 6:15; 10:17; 12:27; Еф. 1:23; 4:12; 5:23,30; Кол. 1:18,24; 2:17.

[748] Еф. 4:13.

[749] Мф. 16:18. В другом отрывке, Мф. 18:17, как и во многих отрывках Деяний и посланий, слово ἐκκλησία обозначает поместное собрание (синагогу). Мы же используем слово «церковь» еще в двух значениях — применительно к церковным зданиям и конфессиям (например, католическая церковь, англиканская церковь, лютеранская церковь). В Новом Завете слово «церковь» не употребляется ни в том, ни в другом значении, поскольку самих этих явлений тогда еще не существовало.

[750] Мы не можем сказать «да приидет *Церковь* Твоя» (Мф. 6:10); «ибо таковых (детей) есть *Церковь* Божия» (Мк. 10:14); «не придет *Церковь* Божия приметным образом» (Лк.

но, едино и вечно. Историческая церковь со всеми своими ответвлениями — это учебное заведение, школа для подготовки к Небесному Царству, и она прекратит свое внешнее существование, как только выполнит свое предназначение. Царство уже пришло во Христе, все еще, шаг за шагом, грядет и однажды, когда Царь явится в славе, окончательно установится в полноте своей силы и красоты.

Подлинная цель церковной истории — установление этого Царства посредством видимых церквей, со всеми их раздорами и победами. Это длинный, но верный и ровный путь, который изобилует не только препятствиями, трудностями, крутыми поворотами и извилинами, но и ощутимым присутствием Того, Кто стоит у штурвала и ведет корабль сквозь дождь, бури или палящее солнце в гавань иного, лучшего мира.

17:20); «ни блудники и т. д. ...*Церкви* Божией не наследуют» (1 Кор. 6:9-10); «*Церковь* Божия не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14:17). С другой стороны, было бы неправильно назвать Царство Божье Телом Христовым или Невестой Агнца.

ГЛАВА XI

БОГОСЛОВИЕ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ

§ 66. *Литература*

I. Труды по богословию Нового Завета в целом.

AUGUST NEANDER (ум. 1850): *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel.* Hamburg, 1832; 4th ed., 1847, 2 vols. (во 2-м т.). Англ. перевод: *J. A. Ryland*, Edinb., 1842. Исправленное издание: *E. G. Robinson*, New York, 1865. Неандер и Шмид первыми взялись за исторический анализ различных типов апостольского учения (Иакова, Петра, Павла, Иоанна).

SAM. LUTZ: *Biblische Dogmatik, herausgeg.* von *R. Rüetschi.* Pforzheim, 1847.

CHRIST. FRIEDR. SCHMID (независимый единомышленник Неандера, ум. 1852): *Biblische Theologie des Neuen Testaments.* Ed. by Weizsäcker. Stuttg., 1853, 2d ed. 1859, 2 vols. Англ. перевод: *G. H. Venables*, Edinb., 1870 (сильно сокращен).

EDWARD REUSS (проф. в Страсбурге): *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique.* Strassb., 1852. 3d ed., Paris, 1864. 2 vols. Англ. перевод: *Annie Harwood*, London, 1872, 2 vols (сделан на основе третьего французского издания).

LUTTERBECK (либеральный католик): *Die N. T.lichen Lehrbegriffe, oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende.* Mainz, 1852, 2 vols.

G. L. HAHN: *Die Theologie des Neuen Testaments.* Bd. I. Leipzig, 1854.

H. MESSNER: *Die Lehre der Apostel.* Leipz., 1856. Автор идет тем же путем, что и Неандер.

P. CHR. BAUR (ум. 1860): *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie.* Leipz., 1864. Издана после смерти автора его сыном. Подводит итог смелым критическим теориям основателя тюбингенской школы. Самый важный раздел — глава о богословской системе Павла.

W. BEYSCHLAG: *Die Christologie des Neuen Testaments.* Berlin, 1866 (260 с.).

THOMAS DEHANEY BERNARD: *Progress of Doctrine in the New Testament.* London and Boston, 1867. (Лекции, прочитанные по приглашению Бэмптоновского фонда.)

H. EWALD: *Die Lehre der Bibel von Gott oder die Theologie des alten und neuen Bundes.* Leipzig, 1871 — 1676, 4 vols. (В отношении Ветхого Завета более интересен, чем в отношении Нового.)

A. IMMER: *Theologie des neuen Testaments.* Bern, 1877.

J. J. VAN OOSTERZEE: *Biblische Theol. des N. T.* Elberf., 1868 (перевод с голландского). Англ. переводы: Prof. *G. E. Day.* New Haven, 1870; *Maurice J. Evans, The Theology of the New Test.*, London, 1870.

BERNH. WEISS: *Bibl. Theologie des Neuen Testaments.* Berlin, 1868; 4th ed., 1884. Англ. перевод: Edinb., 1883, 2 vols.

II. Отдельные труды по типологии богословия разных апостолов: В. Г. Шмидта и Бейшлага о Иакове; Майерхофа, Вайсса и Мориха о Петре; Устери, Пфлайдерера, Хольстена, Литеса и Айронса о Павле; Рима о Послании к евреям; Фроммана, Кёстлина, Вайсса и Литеса об Иоанне, — процитированные в предыдущих главах.

III. Посвященные богословию главы из трудов Ланге, Лехлера, Тирша, Стэнли и Шаффа (pp. 614-679) по истории апостольской церкви, а также упомянутая выше работа Неандера. См. также статью Чарльза Бриггса «Суть, история и значение библейского богословия» (Charles A. Briggs, *The idea, history and importance of Biblical Theology*, «Presbyterian Review», New York, July, 1882).

IV. По поводу различий между апостольским и раввинистическим богословием. См. Ferd. Weber (миссионер среди евреев, ум. 1879): *System der altsynagogalen palästinsichen Theologie, aus Targum, Midrasch, und Talmud dargestellt. Nach des Verf. Tode herausgeg. von Frz. Delitzsch und G. Schnedermann.* Leipz., 1880.

§ 67. *Внутреннее единство апостольского учения*

Христианство — это прежде всего не просто учение, а жизнь, новое нравственное творение, спасительный факт, изначально явленный в лице Иисуса Христа, воплощенного Слова, Богочеловека, с тем чтобы от Него распространиться, постепенно охватить все человечество и привести его в спасительное общение с Богом. О христианстве, каким оно существует в субъективном восприятии конкретных людей, можно сказать то же самое. Оно начинается не с религиозных воззрений и идей, хотя и содержит в себе их ростки. Оно начинается как новая жизнь, как возрождение, обращение и освящение, как акт творения, охватывающий всего человека со всеми его дарами и способностями, освобождающий его от осуждения и власти греха и примиряющий его с Богом, восстанавливающий в его душе гармонию и мир и наконец прославляющий само его тело. Так жизнь Христа постепенно все больше отражается в Его избранном народе, пока не достигнет окончательной полноты в воскресении.

Но эта новая жизнь неизбежно включает в себя элемент учения или познания истины. Христос называет Себя «путем, истиной и жизнью». В Нем Самом, в Его личности нам открылись спасительная истина и образец правильных взаимоотношений человека с Богом. Но даже этот элемент учения Новый Завет преподносит не в виде абстрактной теории, плода размышлений или научной системы идей, которую можно было бы доказать логически и математически, но как чистое, непосредственное откровение сверхъестественной, божественной жизни, как жизнетворную силу, которая сочетает в себе теорию с практикой, с божественной властью взывает к сердцу, уму и совести человека и неодолимо влечет их к себе. Познание Бога во Христе, которое мы здесь находим, является в то же время и вечной жизнью.[751] Мы не должны путать истину с догмой. Истина — это сущность Бога, а учение, или догма, — это человеческое понимание и объяснение божественной сущности; истина — живая и животворная сила, догма — логическая формула; истина бесконечна, неизменна и вечна, догма же конечна, изменчива и нуждается в совершенствовании.

Таким образом, Библия не является книгой, предназначенной только — или главным образом — для образованных людей. Это Книга Жизни, предназначенная для всех. Это послание к человечеству, написанное Святым Духом. Записанные в ней слова Христа и Его апостолов исполнены высочайшей и святейшей духовной силы, животворного дыхания Бога, которое проникает в самую глубь человеческой души, пробуждает сердце и совесть и оживляет мертвых. Жизнь, вечная жизнь, которая от начала была у Отца и явилась нам, почти что осязаемым образом нисходит на нас со страниц Библии — то как сильный ураган, то как тихий ветерок; она то сокрушает нас и повергает в прах смирения и раскаяния, то вновь оживляет нас и возвращает нам радость веры и покоя, но неизменно рождает новое творение, подобно слову силы, сказанному при сотворении мира: «Да будет свет!». Библия — поистине святая земля, врата вечности, подлинная лестница в небеса, по которой непрерывной чередой восходят и нисходят

[751] Ин. 17:3.

Божьи ангелы. Поэтому никакие системы христианской веры и нравственности, сколько бы их ни было и какое бы важное место они ни занимали в церковной и богословской науке, никогда не заменят собой Библию, слова которой — дух и жизнь.

Когда мы говорим, что Новый Завет — это не логически выстроенная система учений и предписаний, мы вовсе не имеем в виду, что он лишен внутренней логики и последовательности. Напротив, в нем, как в творении и подлинном произведении искусства, воплотилась совершенная гармония. Задача историка, и в особенности богослова, заключается в том, чтобы выявить эту живую гармонию и представить ее в логичной и научной форме. Первые успешные шаги в этом направлении делает Павел, единственный из апостолов, получивший научное образование. Его Послание к римлянам даже внешне строго логично; оно настолько приближено к стилю научного исследования, насколько это вообще совместимо со страстным, откровенным, практичным, простым духом и слогом Священного Писания, благодаря которому последнее и оказывает огромное влияние на весь христианский мир.

Сутью учения апостолов было свидетельство о Христе, Евангелие, Благая Весть о Божьей любви и спасении. Христос явил и приобрел это спасение для всего человечества, оно постепенно совершается в земном Божьем царстве и достигнет окончательного совершенства, когда Христос вернется во славе. Кроме того, спасение тесно связано с иудаизмом — в нем исполнились закон и пророки, нашли свое воплощение все прообразы и тени Ветхого Завета. Некоторые учения, легшие в основу апостольской проповеди, замечательно и просто изложены в так называемом Апостольском символе веры, который был составлен еще в первые века христианства, — форма его изменилась, но суть осталась прежней. Насколько можно судить по дошедшим до нас Писаниям, апостолы совершенно единодушны во всех главных утверждениях — возвещающих личность Иисуса как обетованного Мессии, Его святую жизнь, Его искупительную смерть, Его победоносное воскресение и вознесение по правую руку Бога, Его второе пришествие для суда над миром, создание Церкви как божественного института, общение верующих, Слово Божье, таинства крещения и вечери Господней, служение Святого Духа, необходимость покаяния и обращения, возрождения и освящения, окончательное завершение спасения в день Иисуса Христа, воскресение тела и жизнь вечную.

Источником единого богословия для всех апостолов был опыт личного соприкосновения с божественно-человеческой историей распятого и воскресшего Спасителя, а также внутренний голос Святого Духа, который раскрывал в них личность и служение Христа и наделял их пониманием Его слов и поступков. Это просвещение свыше называется богодухновенностью — оно распространялось не только на Священные Писания, но и на устные апостольские наставления. Вдохновение свыше — не единичное событие, а неизменное состояние. Апостолы постоянно пребывали в истине. Они говорили, писали и действовали в духе истины, но не как пассивные орудия, а как сознательные и добровольные участники. Святой Дух не подавляет в человеке естественные таланты и способности, дарованные Богом, но освящает их для использования на благо Божьего Царства. Однако богодухновенными могут быть лишь нравственные и религиозные истины — то, что необходимо для спасения. Второстепенные географические, исторические и археологические детали, а также субъективные моменты можно счи-

тать богодухновенными лишь в той степени, в какой они реально влияют на религиозную истину.

Границы христианской истины, открытой нам свыше и необходимой для спасения, совпадают с границами общепринятого канона Нового Завета. Несомненно, христианская церковь, внутренне и внешне растущая пропорционально своей живости и ревности, все время развивается и совершенствуется — но речь идет о совершенствовании человека в познании и усвоении истины, а не о совершенствовании Бога в способах донесения или открытия истины. Мы можем говорить о *вторичном* вдохновении необыкновенно одаренных людей, время от времени посылаемых Господом, однако их писания необходимо сверять с единственным непогрешимым эталоном, учением Христа и Его апостолов. Всякий подлинный прогресс в учении и жизни христиан связан с более глубоким проникновением в ум и дух Христа, возвестившего нам всю волю Божью и указавшего путь спасения — сначала лично, а затем устами апостолов.

Таким образом, Новый Завет — это одна-единственная книга, плод единственного ума, ума Христа. Он передал ученикам слова жизни, заповеданные от Отца и вдохновленные духом истины, чтобы явить им Свою славу. В этом и заключается единство и гармония двадцати семи произведений, составляющих Новый Завет, подходящих для всех обстоятельств и данных нам в вечное пользование до тех пор, пока письменное или печатное слово не уступит место новому явлению Самого Слова и не откроется прекрасное зрелище святых, пребывающих во свете.

§ 68. *Различные типы учения апостолов*

При всей внутренней гармонии христианского учения в Новом Завете оно представлено в различных формах в зависимости от особенностей характера, образования и служения нескольких священных писателей. Безграничная истина Евангелия может приспособиться к любому социальному положению, любому темпераменту, любому уровню одаренности и любому складу мышления. Подобно солнечному свету, она распадается на разные цвета в зависимости от природы тел, на которые попадает; подобно бриллианту, она по-разному сверкает каждой своей гранью.

Ириней говорит о «четверовидном» Евангелии.[752] Аналогичным образом мы можем говорить о «четверовидных» апостолах[753] или о четырех соответствующих типах апостольского богословия.[754] Послание Иакова соответствует Евангелию от Матфея, послания Петра и его проповеди в Деяниях — Евангелию от Марка; послания Павла — Евангелию от Луки и его Деяниям; Послания Иоанна — Евангелию этого же апостола.

Но эти различия — будь то между евангелиями или между посланиями — отступают на второй план по сравнению с более значительными разногласиями между «еврейским» и «языческим» христианством, существовавшими на всем протяжении апостольской эпохи и наложившими свой отпечаток на учение, вну-

---

[752] εὐαγγέλιον τετράμορφον («Против ересей», кн. 3, гл. 11, § 8).

[753] ἀπόστολος.

[754] См. τύπος διδαχῆς, Рим. 6:17, а также замечания Вайсса (6-е изд. «Толкования» Майера, 1881), который видит в этом слове конкретное указание на христианское богословие Павла; другие толкователи относят его к христианскому учению в целом. Подобные понятия есть и в работах Платона: τύποι παιδείας, τύπος τῆς διδασκαλίας и т. д.

треннее устройство, поклонение и практическую жизнь церкви. Эти разногласия были вызваны великой религиозной разделенностью мира, которая возникла еще до рождения Христа, сохранялась при Его жизни и не исчезла до тех пор, пока на смену первым обращенным в христианство людям не пришло поколение тех, кто с детства был воспитан в христианской вере. Понятно, что евреи видели близость христианской веры к богооткровенной религии Ветхого Завета и, насколько это было возможно, старались сохранить свои священные установления и обряды; обращенные же язычники, не знавшие Моисеева закона, сразу перешли из природного состояния в благодатное. Первые были выразителями исторических, традиционных, консервативных идей, тогда как последние стремились к свободе, независимости и прогрессу.

Соответственно, мы видим две группы учителей: апостолов для евреев, то есть обрезанных, и апостолов для язычников, то есть необрезанных. Однако такое деление не ограничивалось рамками миссионерской работы и затрагивало богословские воззрения и практическую жизнь обеих сторон — мы знаем об этом из истории Апостольского собора, созванного именно для того, чтобы примирить разногласия, касающиеся авторитетности закона Моисеева.

Конечно, такие разногласия носили лишь относительный характер, хотя временами они все же приводили к столкновениям и даже временному охлаждению взаимоотношений — вроде того, что возникло между Павлом и Петром в Антиохии.[755] Поскольку обе формы христианства имели общий корень, полноту жизни Иисуса Христа, Спасителя как язычников, так и евреев, они постепенно переросли в единую кафолическую церковь. Если Петр олицетворяет еврейскую церковь, а Павел — языческую, то Иоанн в конце апостольской эпохи олицетворяет собой высшее единство их обеих.

Разногласиям, которые обусловлены изначальным религиозным состоянием, сопутствуют и второстепенные различия — например, в характере, стиле поведения или методах. Иакова называют апостолом закона или дел; Петра — апостолом надежды; Павла — апостолом веры; а Иоанна — апостолом любви. Первому приписывают флегматический темперамент (?), хотя и освященный христианской верой, второму — сангвинический, третьему — холерический, четвертому — меланхолический; однако подобная классификация возможна лишь в очень узком смысле. Четыре евангелия отличаются друг от друга точно так же: первое отражает позицию Иакова, второе — Петра, третье — Павла, а в богословии четвертого проявляется дух Иоанна.

Положив в основу классификации различия между еврейским и языческим христианством, мы можем свести все книги Нового Завета к трем богословским типам: еврейскому христианскому, языческому христианскому и идеальному, или объединенному христианскому. Первый тип представлен, главным образом, Петром, второй — Павлом, третий — Иоанном. Что касается Иакова, его следует отнести к первому типу, поскольку он был местным главой иерусалимской консервативной школы, тогда как Петр был главой церкви обрезанных во всем мире.[756]

---

[755] Гал. 2:11-14. См. §35.

[756] Широко известна блестящая мысль Шеллинга о трех эпохах в истории христианства: эпохе Петра (католической), эпохе Павла (протестантской) и эпохе Иоанна (грядущей). Незадолго до смерти престарелого философа, в августе 1854 г., я посетил его в гостинице швейцарского города Рагаца — он лежал в постели, его сердце почти не билось, как у мертвого, но ум его был ясен, а глаза сияли. Когда я спросил, придерживается ли он по-прежнему своего понимания церковной истории, Шеллинг решительно ответил: «Да», — но прибавил, что в ходе дальнейших размышлений он отвел *Иакову* особую

§ 69. *Богословие еврейского христианства.* Часть I. Иаков и Евангелие закона

См. §27 и библиографию к этому разделу.

Литература еврейско-христианского типа (то есть обращенная прежде всего к последователям иудаизма) включает в себя послания Иакова, Петра и Иуды, евангелия Матфея и Марка и, до некоторой степени, Откровение Иоанна (поскольку Павел причисляет Иоанна к «столпам» церкви обрезанных, хотя в своих последующих писаниях Иоанн занял независимую позицию и поднялся над разногласиями евреев и язычников). В этих книгах, которые первоначально предназначались главным образом (хотя и не исключительно) для еврейско-христианских читателей, христианство изображено как единое целое с Ветхим Заветом, как его исполнение. Эти книги раскрывают основополагающую идею Нагорной проповеди (Мф. 5:17) о том, что Христос пришел не нарушить закон или пророков, но «исполнить». Евангелия, в особенности Евангелие от Матфея, при помощи исторических фактов доказывают, что Иисус — Мессия, Законодатель, Пророк, Священник и Царь Израиля.

На этом историческом основании Иаков и Петр строят свои практические наставления — с той лишь разницей, что первый подчеркивает главным образом единство Евангелия с законом, а второй — с пророками.

Иаков, брат Господа, в полном соответствии со своим служением в Иерусалиме, со своей речью на соборе и с содержанием соборного послания — которое он сам, вероятно, и составил — твердо держится религии Моисея и описывает Евангелие как *закон*, хотя и «*совершенный* закон *свободы*».[757] В этом заключается различие, а равно и единство двух исторических эпох. Слово «закон» указывает на согласие, а слова «совершенный» и «свободы» — на превосходство христианства. Подразумевается, что иудаизм был *несовершенным* законом, законом *рабства*, от которого нас освободил Христос. Напротив, Павел описывает Евангелие как свободу от закона, от ига рабской системы,[758] но вновь возрождает закон на основании свободы и видит суть христианской жизни в исполнении закона любви к Богу и к ближнему, то есть приходит к тому же выводу, что и Иаков, только с другой стороны.[759]

Иаков, христианский законник, придает очень большое значение добрым делам, которых требует закон, но настаивает, что дела должны быть плодом *веры* во Христа, Которого он называет «Господом славы» и на словах Которого, записанных Матфеем, основаны все его наставления.[760] Более того, эта вера является результатом нового рождения, которое Иаков приписывает действию «воли Божьей» через «слово истины», то есть Евангелие.[761]

Что касается взаимозависимости веры и дел и их связи с оправданием во время Божьего суда, Иаков, похоже, проповедует учение об оправдании верой *и делами*, в то время как Павел излагает учение об оправдании *одной лишь верой*,

---

роль в качестве представителя *Греческой* церкви, отличной от Римской церкви и церкви Петра. Я упоминаю об этом как об интересном и ранее неизвестном варианте теории Шеллинга, в котором есть зерно истины.

[757] Иак. 1:25: εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας.

[758] Гал. 5:1; 2 Кор. 3:6.

[759] См. Гал. 6:2 («закон Христов»); Рим. 13:8-10; 3:21; 8:2.

[760] Иак. 1:1; 2:1: τὴν πιστιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης.

[761] Иак. 1:18: βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας.

за которым следуют добрые дела — непременный *признак* веры. Эти две точки зрения, сформулированные таким образом, воплотились в лице Римско-католической церкви и протестантских конфессий и являются одной из главных причин раздоров между католиками и протестантами. Однако разногласия между Иаковом и Павлом носят не логический и богословский, а словесный характер — секрет их разрешения кроется в неразрывной связи живой веры и добрых дел, или оправдания и освящения, которые дополняют и подкрепляют друг друга — одно создает твердое основание в сердце, второе требует проявления веры на деле. Свое послание Иаков, вероятно, написал задолго до прочтения каких-либо посланий Павла и, конечно, не ставил перед собой цель опровергнуть или даже защитить учение апостола язычников от антиномианских злоупотреблений. Последнее было бы излишне (поскольку Павел и сам успешно справился с задачей) и не принесло бы особой пользы еврейско-христианским читателям, главную опасность для которых представляло бесплодное законничество, а не либерализм или антиномианство, прикрывавшиеся именем Павла. Мы не можем привести учения Иакова и Павла к абсолютному согласию только лишь путем изменения смысла слов «оправдать», «вера», «дела»; апостолы стояли на разных точках зрения и опровергали разные заблуждения, а потому описывали две разные стороны одной и той же истины. Иаков говорит: вера без дел мертва. Павел говорит: дела без веры мертвы. Первый настаивает на деятельной вере, второй — на делах, исполненных веры. И оба они правы: Иаков в борьбе с мертвой иудейской ортодоксией, Павел в борьбе с самодовольным законничеством. Иаков требует не дел без веры, а дел, движимых верой;[762] Павел же, с другой стороны, объявляет веру, не имеющую любви, бесполезной — даже если она способна двигать горы,[763] и он никогда бы не стал утверждать, что простая уверенность в существовании Бога, которую Иаков называет верой трепещущих бесов,[764] способна дать оправдание. Но Иаков смотрит прежде всего на плоды, а Павел — на корень; одного волнуют доказательства, другого — принцип; один рассматривает проблему с практической и опытной точки зрения, идя в своих рассуждениях от следствия к причине, второй заглядывает глубже — в сокровенные мотивы поступков, но приходит к тому же выводу: непременным признаком истинной веры является жизнь, исполненная святости, любви и смирения. Именно в этом заключается высший критерий — как для Павла, так и для Иакова.[765] Павел выражает решение проблемы одной фразой: «вера, действующая любовью». Таков рецепт устранения разногласий между апостолами и церквями.[766]

---

[762] Иак. 2:22: ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη.

[763] 1 Кор. 13:2.

[764] Иак. 2:19.

[765] См. Рим. 2:6 (ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ); 2 Кор. 5:10; Гал. 6:7; ср. Мф. 12:37; 25:35-36. Разрешение очевидного противоречия между учениями об оправдании верой и оправдании по делам кроется в том, что дела — это свидетельство веры.

[766] Гал. 5:6: πίστις δι ἀγάπης ἐνεργουμένη (глагол, как и везде в Новом Завете, стоит в медиальном залоге). «Эти слова, — утверждает епископ Лайтфут, — являются мостом через пропасть, разделяющую язык апостола Павла и язык апостола Иакова. Оба апостола провозглашают принцип практического действия, противопоставляя его принципу бесплодного бездействия». Цитирую мое собственное толкование этого отрывка (1882): «Фраза "вера, действующая любовью", примиряет учение Павла с учением Иакова; ср. Гал 6:15; 1 Фес. 1:3; 1 Кор. 13; 1 Тим. 1:5; Иак. 2:22. Она предлагает разрешение спора касательно учения об оправдании. Католицизм (избирательно придерживаясь высказываний Иакова) проповедует оправдание верой *и делами*; протестантизм (следуя авторитету Павла) — оправдание *одной лишь* верой; Павел и Иаков вместе — оправ-

Послание Иакова открывает так называемые соборные послания и отражает первую и самую низкую ступень христианского познания. Оно очень бедно с точки зрения богословия и носит исключительно практический и общедоступный характер. Иаков проповедует простое, искреннее и благоговейное благочестие, которое заботится о сиротах и вдовах и хранит себя неосквернённым от мира.[767]

Близкая связь между Посланием Иакова и Евангелием от Матфея естественно объясняется их общими еврейско-христианскими и палестинскими корнями.

ПРИМЕЧАНИЯ

I. Иаков и Павел. С точки зрения учения об оправдании, между Иак. 2:14-26 и Рим. 3:20-28; 4:1-5; Гал. 2:16 есть очевидное противоречие. Павел пишет: «Человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:28: πίστει χωρὶς ἔργων νόμου; ср. Гал. 2:16: οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ), — и ссылается на пример Авраама, который оправдался верой *прежде*, чем был обрезан (Быт. 17:10). Иаков пишет: «Человек оправдывается делами, а не верою только» (Иак. 2:24: ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον), — и ссылается на пример того же Авраама, который доказал истинность своей веры в Бога, когда возложил своего сына, Исаака, на жертвенник (Быт. 22:9,12). Лютер еще более усугубляет это противоречие тем, что вставляет в текст Рим. 3:28 слово *allein* (*sola fide*), хотя он и не первый это предложил (см. мои примечания к этому отрывку в амер. издании толкования Ланге: Lange, *Romans*, p. 136). Великий Реформатор не смог примирить двух апостолов и опрометчиво назвал Послание Иакова «соломенным посланием» (*eine recht ströherne Epistel*, предисловие к Новому Завету, 1524).

Баур, опираясь на чисто критические соображения, приходит к тому же выводу; он расценивает Послание Иакова как удар в самое сердце учения Павла и считает напрасными любые попытки примирения (*Vorles. über neutestam. Theol.*, p. 277). Того же мнения придерживаются Ренан и Вайффенбах. Ренан («Апостол Павел», гл. 10) бездоказательно утверждает, что Иаков организовал еврейскую миссию с противоположной задачей: помешать Павлу. Но в таком случае Иаков, здравомыслящий и практичный человек, должен был адресовать свое послание язычникам, а вовсе не «двенадцати коленам», которые не нуждались в предостережениях относительно Павла и его учения. Его послание всего лишь отображает раннюю форму христианства — такой же подготовительный этап, каким служение Иоанна Крестителя было для служения Христа. Иаков писал без всяких мыслей о Павле, — вероятно, еще до Иерусалимского собора и споров об обрезании, в самые ранние годы апостольской церкви из первых глав Деяний, когда христиане еще не отделились от иудеев окончательно. Мнения о ранней датировке Послания Иакова придерживаются наиболее талантливые историки и толкователи, такие как Неандер, Шнекенбургер, Тейле, Тирш, Бейшлаг, Олфорд, Бассетт, Пламптре, Стэнли. Вайсс также с уверенностью пишет: «*Der Brief gehört der vorpaulinischen Zeit an und steht jedenfalls zeitlich wie inhaltlich dem ersten Brief Petri am nächsten*» (*Bibl. Theol.*, 3d ed., p. 120), — и оценивает Иакова и Петра по их собственным заслугам, не придавая значения учению Павла. См. Weiss, *Einleitung in d. N. T.* (1886), p. 400.

II. Иаков и Матфей. Тейле и другие толкователи часто указывали на сходство между ними. Послание Иакова содержит больше ссылок на слова Христа (в особенности из Нагорной проповеди), чем любое другое новозаветное послание. См. Иак. 1:2 и Мф. 5:10-12; Иак. 1:4 и Мф. 5:48; Иак. 1:17 и Мф. 7:11; Иак. 1:20 и Мф. 5:22; Иак. 1:22-25 и Мф. 7:21-23; Иак. 1:23 и Мф. 7:26; Иак. 2:13 и Мф. 6:14-15; Иак. 2:14 и Мф. 7:21-23; Иак. 3:2 и Мф. 12:36-37; Иак. 3:17-18 и Мф. 5:9; Иак 4:3 и Мф. 7:7; Иак. 4:4 и Мф. 6:24; Иак. 5:12 и Мф. 5:34. Как гласит пометка в «Синопсисе», который приписывают перу Афанасия, Иаков, «епископ Иерусалимский», перевел Евангелие от Матфея с арамейского на греческий язык. Однако черты сходства есть и между Посланием Иакова и 1 Посланием Петра, а также между Посланием Иакова и второканоническими книгами Сираха и Премудрости Соломона. См. Plumptre, *Com. on James*, pp. 32 sq.

дание и спасение через *веру, действующую любовью*. Человек оправдывается только верой, но вера не остается в одиночестве — она непременно порождает добрые дела, суммой которых является любовь к Богу и любовь к людям. Вера и любовь так же неразделимы, как свет и тепло солнца. Заслуги Христа — это *объективное* и *достойное основание* оправдания; вера (как орудие принятия) — *субъективное условие*; любовь или добрые дела — непременное *свидетельство*; без любви вера мертва, как пишет Иаков, или вовсе не является верой, как пишет Павел. Различия в употреблении понятий породили много непонимания в ходе этого и других богословских споров».

[767] Иак. 1:27.

§ 70. *Богословие еврейского христианства.* Часть II. Петр и Евангелие надежды

См. библиографию в §25 и 26.

Петр занимает промежуточное положение между Иаковом и Павлом и воплощает собой переходный этап от твердого консерватизма первого к прогрессивному либерализму второго. Ростки этих убеждений Петра содержались уже в его великом исповедании Иисуса как Мессии, Сына Бога Живого.[768] По существу, это был краткий символ веры, состоявший из одного-единственного, но основополагающего и всеобъемлющего догмата, краеугольного камня Христианской Церкви. Таким образом, система взглядов апостола носит христологический характер и дополняет собой антропологическое учение Иакова. Послания Петра и его проповеди из Книги Деяний полны свежих впечатлений, которые произвела на его возвышенную, страстную и импульсивную натуру личная встреча со Христом. Христианство — это исполнение всех мессианских пророчеств, но в то же время оно само является пророчеством о славном возвращении Господа. Это грядущее славное явление настолько несомненно, что мы с неизреченной радостью уже предвкушаем его в живом уповании, побуждающем нас вести святую жизнь и готовиться к концу. Таким образом, Петра поистине можно назвать апостолом надежды.[769]

I. Петр начинает свое свидетельство с констатации исторических фактов воскресения Иисуса и сошествия Святого Духа, представляя эти факты как божественное удостоверение Его мессианства — согласно со словами пророков древности, возвещавших, что Его именем всякий верующий получит отпущение грехов. Тот же Иисус, Которого Бог воскресил из мертвых и посадил одесную Себя в качестве Господа и Спасителя, вновь вернется, чтобы судить Свой народ, принести времена отрады и *apokatastasis*, то есть возврат всего творения к естественному и совершенному состоянию, — и тем самым исполнить мессианские пророчества. Вне Господа Иисуса Христа нет спасения. Условием этого спасения является признание Его мессианства и перемена в мыслях и поступках от служения греху к святости.[770]

Эти утверждения настолько незамысловаты и просты и настолько соответствуют ситуации, что невозможно себе представить, как иначе или более эффективно Петр мог бы проповедовать в тот первый период истории христианства. Стоит ли удивляться тому, что в результате его проповеди в день Пятидесятницы обратились три тысячи душ. С распространением христианства и обращением Корнилия познания апостола постепенно возрастали и углублялись. Получив особое откровение, Петр уяснил для себя вопрос обрезания и пришел к убеждению, что «во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему» и что евреи и язычники одинаково спасаются благодатью Христовой через веру и не должны носить неподъемное иго церемониального закона.[771]

---

[768] Мф. 16:16; ср. Ин. 6:68-69.

[769] «*Die Hoffnung bildet in der Anschauung des Petrus den eigentlichen Mittelpunkt des Christenlebens. Sie erscheint bei ihm in der höchsten Energie, wonach die gehoffte Vollendung bereits unmittelbar nahe gerückt erscheint*» (Weiss, p. 172).

[770] См. проповедь Петра в день Пятидесятницы (Деян. 2:14-36), его обращение к народу (Деян. 3:12-26), его речи перед синедрионом (Деян. 4:8-12; 5:29-32), его наставление Корнилию (Деян. 10:34-43).

[771] Деян. 10:35; 15:7-11.

II. Послания Петра отражают уже более зрелый уровень познания. Они вполне согласуются с учением Павла. В их основе лежит та же мысль, что звучит в проповедях Петра из Книги Деяний: Христос — исполнитель мессианских пророчеств и надежда христианина. Христология Петра лишена каких-либо умозрительных элементов и основана лишь на знаниях об историческом воскресшем Иисусе. В 1 Послании, как и в своих предыдущих проповедях, апостол уделяет особое внимание воскресению, посредством которого Бог «возродил нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому, к наследству нетленному, чистому, неувядаемому, хранящемуся на небесах» до того времени, «когда явится Пастыреначальник» и мы «получим неувядающий венец славы». Во 2 Послании Петр указывает на грядущее — «новое небо и новую землю, на которых обитает правда».[772] Таким образом, апостол связывает воскресение Христа с концом времен, надежным залогом которого оно является. Однако помимо воскресения Петр подчеркивает и искупительное значение смерти Христа — почти с такой же силой, как Павел. Христос, «чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных»; Он «грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды»; Он искупил нас «драгоценною Кровию... непорочного и чистого Агнца».[773] Для Петра Христос — единственный Спаситель, Господь, Начальник жизни, Судья мира. Он возносит Христа высоко над всеми людьми, изображает Его совсем близким к вечному Яхве, хотя и подчиненным Его Отцовской власти. Апостол вскользь упоминает или подразумевает предвечность существования Христа, когда называет Его «предназначенным еще прежде создания мира» и «явившимся в последние времена», а также говорит, что Дух Христов обитал в пророках древности и предвозвещал им будущие страдания и славу Христа.[774]

III. Петр распространяет учительное, судебное и спасительное служение Христа на мир духов умерших, Гадес, в окутанный тайной трехдневный период между распятием и воскресением.[775] Павел тоже говорит о сошествии в Гадес (Еф. 4:9-10).

IV. Эта теория сопровождается практическими наставлениями. Субъективное христианство представлено как вера в исторического Христа, как живое упование на Его славное возвращение, благодаря которому христиане должны радоваться даже среди скорбей и гонений по примеру своего Господа и Спасителя.

---

[772] 1 Пет. 1:3-5; 5:4; 2 Пет. 3:13.

[773] 1 Пет. 1:18-21; 2:24; 3:18-20.

[774] 1 Пет. 1:20: Χριστοῦ προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δέ, κ. τ. λ.; 1 Пет. 1:11: τὸ ἐν αὐτοῖς (τοῖς προφήταις) πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον, κ. τ. λ. Шмид, Лехлер, Гесс и другие видят в этих стихах указание на *реальное* предвечное существование; Бейшлаг (p. 121) говорит лишь о *мнимом* предвечном существовании в предведении Бога и подчеркивает слово ἐποίησεν в Деян. 2:36. Он относит выражение πνεῦμα Χριστοῦ к Святому Духу, полная мера Которого впоследствии была дана Христу при крещении. Так же полагает Вайсс (p. 161). Но в таком случае Петр использовал бы выражение τὸ πνεῦμα ἅγιον, как в 1 Пет. 1:12; 2 Пет. 1:21; Деян. 2:33,38.

[775] 1 Пет. 3:19; 4:6; ср. Деян. 2:27. Если понимать первый отрывок в том смысле, что во времена потопа Христос проповедовал устами Ноя, получится искусственное толкование, ломающее историческую связь (ἀπέθανεν... θανατωθείς... ζωοποιηθεὶς πνεύματι... ἐκήρυξεν... πορευθεὶς εἰς οὐρανόν) и противоречащее стиху 1 Пет. 4:6, который объясняет и обобщает сказанное в предыдущем отрывке. Баур (p. 291) считает πνεύματα ἐν φυλακῇ падшими ангелами (ср. 2 Пет. 2:4; Быт. 6:1), а проповедь Христа — объявлением приговора. Однако в таком случае нам пришлось бы разделить ἐκήρυξεν (1 Пет 3:19) и εὐηγγελίσθη (1 Пет. 4:6). Последнее слово всегда обозначает проповедь Евангелия, которое есть запах живительный на жизнь для верующих и запах смертоносный на смерть для неверующих.

§ 71. *Языческо-христианское богословие.* Павел и Евангелие веры

См. библиографию в §29, с. 192 и далее.

Евангелие языческо-христианского типа (то есть обращающееся прежде всего к язычникам) воплощено в писаниях Павла и Луки, а также в анонимном Послании к евреям.

Сведения о богословии Павла мы черпаем из его проповедей в Книге Деяний (в особенности из его речи в ареопаге) и тринадцати посланий. К числу последних относятся 1 и 2 Послания к фессалоникийцам — самые ранние и касающиеся в основном практических вопросов, четыре великих послания — 1 и 2 Коринфянам, Галатам и Римлянам — зрелый плод конфликта с течением иудействующих, а также четыре тюремных и три пастырских послания. Это деление соответствует этапам разработки богословия Павла: послания каждой группы посвящены особым вопросам, в их стиле есть соответствующие различия, но все они исполнены одного духа, и во всех них видна рука одного и того же мудрого и знающего человека.

Павел — основоположник христианского богословия. Из всех апостолов он один получил раввинистическое образование и владел искусством логического и диалектического рассуждения. Но его логика обрела новую жизнь и силу. Богословие Павла исходит как от ума, так и от сердца; оно порождено обращением и светится любовью Христа; схоластические черты учения апостола смягчены и углублены мистикой, а мистические упорядочены и обузданы схоластикой; религиозные и нравственные составляющие, догматика и этика гармонично сливаются в единое целое. На основе своего богатого жизненного опыта и в результате борьбы с законничеством иудействующих и упраздняющим Евангелие гностическим учением Павел сформулировал самую полную систему христианского учения, вышедшую из-под пера апостолов. Основа его богословия — сотериология, учение о пути спасения. Оно намного превосходит взгляды Иакова и Петра, но является не более чем дальнейшей проработкой учения Иисуса, изложенного в евангелиях.[776]

Стержневая идея

В своей жизни Павел испытал как крайне фанатичную приверженность иудаизму, так и еще более сильную привязанность к христианству. Сначала это было тщетное законническое стремление достичь человеческой праведности делами закона, а потом — обретение божественной праведности через веру во Христа. Эта двойственность нашла отражение в богословии апостола. Идея праведности или следования святой воле Божьей является связующим звеном между иудеем Савлом и христианином Павлом. Девизом самоуверенного последователя Моисея было «Закон и дела»; девизом смиренного ученика Иисуса — «Евангелие и вера». Он избавляет совесть христианина от тяжких оков законничества и фанатиз-

[776] Д-р Баур, который прежде считал Павла основоположником христианского универсализма, в своей последней работе, посвященной богословию апостола, признает, что «Павел лишь изложил в доступной разуму форме то, что, по сути, уже содержалось — принципиально и фактически или косвенно — в учении Иисуса (*was an sich, principiell und thatsächlich, oder implicite schon in der Lehre Jesu enthalten war*)» (Baur, *N. T.liche Theol.*, p. 128). Прессенсе неправильно излагает позицию Баура в этом вопросе, однако сам справедливо называет учение Павла «в целом и во всех частях логическим продолжением и развитием учения Господа» (Pressense, *Apost. Era*, p. 255).

ма и выступает поборником свободы и терпимости. По существу, Евангелие Павла — это Благая Весть спасительной веры, Благая Весть евангельской свободы, Благая Весть универсализма, сосредоточенная вокруг личности и служения Христа и обусловленная единством со Христом. Павел принял решение не знать ничего, кроме Христа, и притом Христа распятого; но это знание включало в себя все остальное — оно было сердцем его богословия. Христос, Который умер, — это Тот же Самый Христос, Который вновь воскрес и вечно живет, будучи Господом и Спасителем, и Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью, освящением и искуплением.[777] Мертвый Христос был бы могилой всех наших надежд, а евангелие мертвого Спасителя — жалким обманом. «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша».[778] Осознание Его смерти мы получаем только через Его воскресение. Павел соединяет оба этих факта в одном утверждении: «Христос предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего».[779] Он условный универсалист; он говорит о всеобщей потребности в спасении, а также о божественном намерении и плане спасти весь мир, однако реальное спасение каждого человека зависит от его веры или личного принятия Христа. Таким образом, богословская система Павла построена вокруг грандиозной антитезы греха и благодати. До Христа и вне Христа — царство греха и смерти; после Христа и во Христе — царство праведности и жизни.

Теперь мы кратко рассмотрим основные моменты богословия Павла, изложенные по порядку в Послании к римлянам, наиболее систематическом и законченном из его сочинений. Его главная мысль такова: *«Евангелие Христово есть сила Божия ко спасению всякому верующему, Иудею и Еллину»*.[780]

I. Всеобщая потребность в спасении. Она возникла в результате грехопадения Адама, в котором заключено было все человечество, подобно тому как в семени заключено будущее дерево. Таким образом, Адам одним-единственным проявлением непослушания навлек грех и смерть на всех своих потомков. По словам Павла, все евреи и язычники — без исключения — настолько испорчены, что абсолютно неспособны достичь праведности и спасти себя. «Нет праведного ни одного». Все они находятся под осуждением и во власти греха.[781] Павел признает, что даже среди язычников сохранились некие начатки разума и совести,[782] которые служат связующим звеном для возрождающего действия божественной благодати, но именно поэтому у язычников нет оправдания — ведь они прекрасно сознают, что грешат. Возвышенное начало в человеке борется с низменной природой (νοῦς, разум, тянущийся к Богу, Который дал его, — и σάρξ, плоть, склонная ко греху), но в силу бездуховности, греховности, испорченности нашей природы эта борьба заканчивается неизменным поражением до тех пор, пока обновляющая благодать Христа не освободит нас от проклятия и уз греха и не дарует нам свободу и победу. В Рим. 7 Павел, опираясь на собственный опыт,

---

[777] 1 Кор. 1:30; 2:2.

[778] 1 Кор. 15:14.

[779] Рим. 4:25. Первый предлог διά указывает на прошлое («за»), а второй — на будущее («для»), на уничтожение греха и обретение праведности.

[780] Рим. 1:17: δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε [πρῶτον] καὶ Ἕλληνι. К числу других важных отрывков, в которых Павел суммирует свою догматику и этику, относятся Рим. 1:16-17; 3:21-26; 4:25; 11:32; 1 Кор. 15:22; Гал. 3:22; Тит. 3:3-7.

[781] Рим. 1:18; 3:20. Сначала испорченность язычников, а потом испорченность евреев (Рим. 2:1, ср. Рим. 2:17).

[782] Рим. 1:18-21; 2:14-16; ср. Деян. 17:28.

приводит самое замечательное и точное описание религиозной истории человека — от естественного или языческого состояния плотской вседозволенности (при отсутствии закона, Рим. 7:7-9) до иудейского подзаконного состояния, которым извлекается наружу затаившийся грех, раскрывается его подлинная сущность, вызывается чувство ужаса от осознания греховного рабства (Рим. 7:10-25) — и которое тем самым подводит нас к христианскому состоянию свободы (Рим. 7:24 и Рим. 8).[783]

II. Божье намерение спасти всех людей. Бог искренне хочет (θέλει), чтобы все люди, даже величайшие грешники, спаслись и достигли познания истины через Христа, предавшего Себя для искупления всех.[784] Влияние праведности и жизни Христа столь же всеохватно, как греха и смерти Адама, а сила этого влияния гораздо больше. Первый и второй Адам как представители человечества полностью противоположны друг другу, но Христос обладает большей силой и оставил поле боя за Собой — Он победил грех и смерть и навсегда остался Начальником жизни. Где грех избыточествует, там благодать преизбыточествует. Как через первого Адама грех (всепроникающая сила) вошел в мир, а грехом — смерть (и таким образом смерть перешла во всех людей, потому что все они согрешили, все вместе: потенциально в Адаме и каждый лично своими делами), — так через Христа, второго Адама, в мир вошла праведность, а праведностью — жизнь, и таким образом праведность перешла на всех, у кого есть вера, которая делает нас причастниками Его праведности.[785] Бог заключил всех в непослушание, чтобы проявить милость ко всем верующим.[786]

---

[783] Августин относит борьбу, которую описывает Павел, к *возрожденному* состоянию, но в таком случае между Рим. 7 и главами Рим. 6 и 8 возникает противоречие, а граница между возрожденным и невозрожденным состоянием стирается. Августин лучше понимал эту главу в ранние годы, пока в результате пелагианских споров не занял настолько радикальную позицию по вопросу об испорченности человеческой природы, что она упразднила всякую свободу и ответственность. Здесь мы видим разницу между апостолом, которым движет Дух, и богословом, которого Дух только просвещает. Главная цель главы Рим. 7 — показать, что закон так же не может освятить человека, как не может его оправдать (Рим. 3), и что столкновение закона с греховной плотью заканчивается полным поражением первого. Здесь, говоря о высшем начале в человеке (включая разум и совесть), Павел всегда использует слово νοῦς; однако в Рим. 8, говоря о возрожденном человеке, он использует слово πνεῦμα, то есть νοῦς, освященный и просвещенный Святым Духом. Более того, отвечая на собственную мольбу о спасении, в Рим. 8:25 он пишет о возрождении как о том, что еще предстоит. Но даже благодаря Бога, он снова оглядывается на былое состояние рабства (ἄρα οὖν), прежде чем окончательно войти в свободу (ἄρα νῦν).

[784] 1 Тим. 1:15; 2:4,6; Тит. 2:11. Иное толкование слова «все» в этих отрывках ничем не оправдано. Во 2 Пет. 3:9; Ин. 3:16; 1 Ин. 2:2 речь идет о том же. Последний отрывок ясен, как день: «Он есть умилостивление (ἱλασμός) за грехи наши, и не только за наши, *но и за грехи всего мира*» (οὐ μόνον... ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου).

[785] Рим. 5:12-21; 1 Кор. 15:21-22. Понятия πάντες и οἱ πολλοί (последнее равнозначно πάντες и противопоставляется не слову «немногие», а слову «один»), употребленные применительно ко второму Адаму, во второй части предложения столь же всеобъемлющи и безграничны, как и в первой. Поскольку в русском языке нет артикля, слово «многие» (οἱ πολλοί) приобретает оттенок ограниченности. Оборот «тем более» (πολλῷ μᾶλλον, Рим. 5:15,17) указывает не на численное или логическое превосходство благодати Христа, а на ее бóльшую действенность, благодаря которой Он принес неизмеримо больше благословений, нежели мы потеряли в Адаме.

[786] Рим. 11:32; Гал. 3:22. В этих отрывках содержится самая краткая формулировка печальной тайны грехопадения, которую перекрывает благословенная тайна искупления. В первом отрывке используется мужской род (τοὺς πάντας), во втором — средний (τὰ πάντα), а применение ограничено кругом верующих (τοῖς πιστεύουσιν).

1) Подготовкой к этому спасению были ветхозаветные обетование и закон. Обетование было дано Аврааму и патриархам еще до закона, и закон его не отменяет; оно уже содержит зачаток и залог спасения, а Авраам выступает в роли отца верующих, который оправдался верой еще раньше, чем принял знак и печать обрезания. Закон пришел помимо обетования и Евангелия или вклинился между ними, чтобы выявить болезнь греха, раскрыть его истинную суть, нарушение Божьей воли, и тем самым пробудить в людях осознание потребности в спасении. Сам по себе закон добр и свят, но он не может дать жизнь; он повелевает и угрожает, но не дает возможности исполнить эти повеления; он не способен обновить плоть, то есть испорченную, греховную природу человека; он не может ни оправдать, ни освятить — он дает осознание греха и своими требованиями готовит людей к свободе во Христе, так же как школьный учитель готовит детей к самостоятельной взрослой жизни.[787]

2) Собственно СПАСЕНИЕ заключено в личности и служении ХРИСТА. Когда пришла полнота времени, оно было совершено безгрешной жизнью, искупительной смертью, славным воскресением и вознесением Христа, вечного Сына Божьего, Который явился в подобии плоти греховной как жертва за грех и таким образом добыл для нас прощение, мир и примирение. Бог «Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас». Это величайший дар вечной любви Отца к Его творениям. Сын Божий, движимый той же безграничной любовью, отказался от божественной славы и положения на небесах, уничижил Себя Самого, сменил образ Бога на образ раба, смирил Себя и был послушен даже до крестной смерти. Будучи богат и равен Богу, Он обнищал ради нас, чтобы мы обогатились Его нищетою. В награду за активное и пассивное послушание Бог превознес Его и дал Ему имя превыше всякого имени, чтобы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено и всякий язык исповедал, что Он — Господь.[788]

Ранее крест Христа был для Павла, как и для прочих иудеев с их плотскими мессианскими надеждами и праведностью от дел, величайшим камнем преткновения — так же как он был величайшей глупостью в глазах язычников с их земной мудростью.[789] Однако небесное видение славы Иисуса, ниспосланное будущему апостолу на дороге в Дамаск, открыло ему дверь к пониманию этой тайны, которое впоследствии получило подтверждение через предания первых апостолов[790] и его личное знакомство с неспособностью закона и способностью Евангелия дать успокоение его встревоженной совести. С тех пор Павел воспринимал смерть Христа как определенный Богом способ достижения праведности. Бог в Своей безграничной мудрости и любви примирил таким образом противоречащие друг другу требования справедливости и милосердия, чтобы иметь возможность оправдать грешника, не поступаясь Своей справедливостью.[791] Христос, не знавший греха, сделался для нас грехом, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом. Он умер вместо и ради (ὑπέρ, περί) грешников и врагов, и Его смерть важна для всех. Если один умер за всех, то все умерли.[792] Он

---

[787] Рим. 3 — 7; Гал. 2 — 4; в особенности Рим. 3:20; 5:20; Гал. 3:24.

[788] Рим. 8:3,32; Флп. 2:6-11; 2 Кор. 8:9. По поводу христологии Павла см. примечания в конце этого параграфа.

[789] Гал. 5:11; 6:12; 1 Кор. 1:23.

[790] 1 Кор. 15:3: «Я первоначально преподал вам, что и сам *принял*, то есть, что *Христос умер за грехи наши*, по Писанию».

[791] Рим. 3:26: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Χριστοῦ. Бенгель называет это «*summum paradoxon evangelicum*».

принес Свою безгрешную и святую жизнь в качестве выкупа (λύτρον) или платы (τιμή) за наши грехи и тем самым даровал нам искупление (ἀπολύτρωσις) — подобно тому как выкупают военнопленных, отдавая за них равноценную плату. Таким образом, Его смерть стала заместительной жертвой, искуплением, умилостивлением (ἱλασμός, ἱλαστήριον, *sacrificium expiatorium*) за грехи всего мира и привнесла в отношения между Богом и человеком полное и окончательное прощение (ἄφεσις) и примирение (καταλλαγή). Этого не могли сделать ни закон Моисеев, ни жертвоприношения. Они могли только поддерживать и обострять в людях осознание необходимости искупления. Если бы праведности можно было достичь посредством закона, смерть Христа была бы не нужна и напрасна. Его смерть не только сняла с нас вину за грех, но и лишила сам грех силы и власти. Именно поэтому Павел делает такой акцент на проповеди креста (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ), которой одной лишь он желает хвалиться.[793]

Развитое учение об искуплении, которым проникнуты послания Павла, — это всего лишь логическое продолжение слов Христа о том, что Он отдаст Свою жизнь в качестве выкупа за грешников и прольет Свою кровь для отпущения грехов.

3) Совершил спасение Христос, но в жизнь верующего спасение приносит Святой Дух. Дух — это религиозная и нравственная основа новой жизни. Он исходит от Бога и обитает в христианине как обновляющая, освящающая, утешающая сила, как высшее сознание, как божественный наставник и советчик. Он является таким же посредником между Церковью и Христом, как Христос — между Богом и человечеством; Он открывает Христа совести человека и наделяет последнего всеми дарами благодати (χαρίσματα), через которые и проявляет себя новая жизнь. Присутствие Христа в нас равнозначно присутствию в нас Духа Христова. Только по внутреннему откровению Духа мы можем назвать Христа своим Господом и Спасителем, а Бога — своим Отцом; Дух обильно изливает Божью любовь в наши сердца; Дух производит в нас веру и все добродетели; Дух преобразует даже тело верующего в святой храм; водимые Духом являются детьми Божьими и наследниками спасения; законом Духа жизни во Христе Иисусе мы освобождаемся от закона греха и смерти, чтобы ходить в обновленной жизни. Где Дух Господень, там истинная свобода.[794]

4) Таким образом, источник нашего спасения носит троякий характер: Отец посылает Своего Сына, Сын добывает спасение, а Дух Святой реализует спасение

---

[792] 2 Кор. 5:14: ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον. Обратите внимание на аорист. Предлоги ὑπέρ (применительно к людям) и περί (применительно к вещам, но также и к людям) выражают идею действия, совершенного *для* кого-то, но эта идея зачастую тесно связана с идеей действия, совершенного *вместо* кого-то (ἀντί). См. Гал. 1:4; 3:13; Рим. 4:25; 5:6 и т. д.

[793] Рим. 3:21-26; 5:6-10; 8:32; 1 Кор. 1:17-18; 2:2; 6:20; 7:23; 11:24; 15:3; 2 Кор. 5:15,18-19,21; Гал. 1:4; 2:11-21; 3:13; 6:14 и т. д. См. Weiss, p. 302; Pfleiderer, p. 7; Baur, *N. T. Theol.*, p. 156. Хольстен и Пфлайдерер (в своем прекрасном предисловии) называют искупительную смерть Христа стержнем богословия Павла, и Хольстен обещает развить эту мысль в целую систему в своей новой книге *Das Evangelium des Paulus*, первая часть которой вышла в 1880 г. Но они отрицают *объективный* характер откровения в Дамаске и сводят его суть к субъективным нравственным борениям и диалектическому процессу размышления и рассуждения. Лютер пережил похожие нравственные муки и пришел к тому же выводу, что и Павел, однако он опирался на Писания и ему помогал Божественный Дух.

[794] Отрывки, в которых упоминается Святой Дух, весьма многочисленны — особенно в посланиях к фессалоникийцам, римлянам, коринфянам, галатам и ефесянам. См. Рим. 5:5; 8:9,11,14-16,26; 1 Кор. 2:4-14; 3:16; 6:11, 19, 12:3-16; 2 Кор. 1:22; 3:3; Гал. 4:6; Еф. 1:17; 2:22; 4:30; 5:18; 1 Фес. 1:5-6; 4:8; 5:19; 2 Фес. 2:13; 2 Тим. 1:14; Тит. 3:5.

в жизни верующего. Эта троякость отражена в благословении, которое включает в себя все божественные благословения: «Благодать (χάρις) Господа нашего Иисуса Христа, и любовь (ἀγάπη) Бога Отца, и общение (κοινωνία) Святого Духа».[795] Так выглядит практическое представление Павла о Святой Троице, раскрытое в его благовестии. Прежде всего апостол упоминает благодать Христа, потому что именно в ней нам открылась любовь Отца в ее высшем проявлении — как сила к спасению; с именем Святого Духа связано общение, потому что Он является залогом единства между Отцом и Сыном, между Христом и верующим, а также между верующими как членами единого братства искупленных людей.

Этой божественной Троице соответствует, если можно так выразиться, земная троица христианских благословений: вера, надежда, любовь.[796]

III. Порядок спасения. 1) Истоки спасения кроются в вечном намерении Бога, в Его предведении (πρόγνωσις) и предопределении (προορισμός, πρόθεσις); первое — это проявление Его всеведущего разума, второе — Его всемогущей воли. Если рассуждать логически, предведение предшествует предопределению, но в действительности они сосуществуют и одновременно происходят в божественном сознании, для которого нет понятий «до» и «после».[797]

Павел несомненно говорит о вечном *избрании* в соответствии с полновластной благодатью Бога, Который безусловно и необратимо предопределил Своих детей к святости и спасению через Своего Сына Иисуса Христа.[798] Тем самым апостол отвергает любые человеческие заслуги и ставит спасение на непоколебимую скалу. Однако он не упраздняет свободу и ответственность человека, а, напротив, провозглашает их частью божественного замысла и смело соединяет в одно целое.[799] Поэтому Павел увещевает и предостерегает людей так, словно они могут обрести или потерять спасение своими делами. Погибающие погибают из-за собственного неверия. Погибель — это справедливое наказание за грех, в котором человек не раскаялся и упорствует. Считать Павла фаталистом или партикуляристом было бы нелепой ошибкой; апостол решительно борется с верой в слепую необходимость и с иудейским партикуляризмом — даже в главе Рим. 9. И все-таки он не пытается предложить какое-либо философское решение проблемы, одолеть которую ограниченный человеческий разум не в силах, и довольствуется признанием ее божественного и человеческого аспекта, религиозной и этической точки зрения, абсолютного полновластия Бога и относительной свободы человека, благого дара спасения и справедливого наказания за пренебрежение этим

---

[795] Последний стих 2 Послания к коринфянам (2 Кор. 13:13); ср. Еф. 2:18, 22; 4:4-6, где Бог Отец, Господь Иисус Христос и Святой Дух упоминаются как разные личности, если мы вправе воспользоваться этим не вполне отражающим суть, но единственным доступным нам термином.

[796] 1 Кор. 13:13.

[797] Рим. 8:29: «Ибо, кого Он *предузнал* (οὓς προέγνω), тем и *предопределил* (προώρισεν) быть подобными образу Сына Своего». Глагол προγινώσκω встречается в Новом Завете четыре раза (Рим. 8:29; 11:1-2; Деян. 26:5; 1 Пет. 1:20), а существительное πρόγνωσις — дважды (Деян. 2:23; 1 Пет. 1:2), и во всех этих случаях — как и в классическом греческом языке — в значении предшествующего знания (не избрания). Глагол προορίζω встречается шесть раз и всегда означает «предопределять», «определять заранее». Слова ἐκλέγω и ἐκλέγομαι, ἐκλογή, ἐκλεκτός встречаются гораздо чаще — в большинстве случаев в связи с вечным выбором или избранием. См. примечание ниже.

[798] Еф. 1:4: «Он избрал нас в Нем (ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ) прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν) чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей».

[799] Флп. 2:12-13. См. также Рим. 9 и Рим. 10.

даром. Христианство вмещает в себя обе истины, и мы не видим никакого противоречия в том, что нужно и молиться, как если бы все зависело от Бога, и делать дела, как если бы все зависело от человека. Именно так выглядит богословие апостола Павла.

Предведение и предопределение — это вечные предпосылки спасения, а призвание, оправдание, освящение и прославление обозначают его отдельные этапы, которые следуют один за другим как по времени, так и по очередности осуществления.[800]

2) ПРИЗВАНИЕ (κλῆσις) приходит от Бога Отца через проповедь Благой Вести о спасении, которая возвещается всем. Вера — от проповеди, проповедь — от проповедника, а проповедники — от посылающего их Бога.[801]

Божественному призванию соответствует действие человека — *обращение* (μετάνοια) грешника, которое включает в себя покаяние, то есть отвращение от греха, и веру, то есть обращение к Богу, и происходит под влиянием Святого Духа, действующего через слово.[802] Святой Дух — объективная основа новой жизни христианина. Вера — благой дар Бога и одновременно величайший поступок человека. Это беспредельное доверие ко Христу, посредством которого мы постигаем Его, саму Его жизнь и Его благословения, и как будто отождествляемся, то есть мистически соединяемся с Ним.[803]

3) Следующий этап — ОПРАВДАНИЕ (δικαίωσις). Это учение занимает важное место в богословии Павла, оно является одновременно связующим звеном и разграничительной чертой между иудейским и христианским периодами его жизни. Решение этого насущного вопроса было для апостола делом всей жизни. Будучи иудеем, он искренне и страстно, но тщетно искал праведности в делах закона; став христианином, он получил праведность через веру во Христа, как благой дар. Человеческая праведность (δικαιοσύνη) — это естественный отклик человека на святую волю Бога, которая выражена в Его законе, требующем от нас величайшей любви к Богу и любви к ближнему; таков нравственный и религиозный идеал, в котором заключен секрет Божьего благоволения и наивысшего счастья. Именно для этой цели и был сотворен человек — он должен уподобиться

---

[800] Рим. 8:30: «Кого Он предопределил, тех и *призвал* [ἐκάλεσεν]; а кого призвал, тех и *оправдал* [ἐδικαίωσεν, что одновременно является началом *освящения*]; а кого оправдал, тех и *прославил* [ἐδόξασεν]». Абсолютную уверенность в том, что Бог доведет Свой благодатный замысел до славного завершения, Павел передает при помощи предвосхищающего аориста.

[801] Рим. 10:14-15. Цепь сокращенных силлогизмов (*sorites*), посредством которых Павел идет в своих рассуждениях от следствия к причине, пока не достигает первого звена в цепи. Относительно κλῆσις (*vocatio*) см. Рим. 11:29; 1 Кор. 1:26; 7:20; Гал. 1:6; Еф. 1:18; 4:4; Флп. 3:14 и т. д. Глагол καλέω очень часто встречается в евангелиях и посланиях.

[802] Рим. 2:4; 2 Кор. 7:9-10; 2 Тим. 2:25.

[803] Баур (с. 154) различает пять представлений о πίστις (от πείθειν). Во-первых, общая уверенность, теоретическое согласие. О вере в этом смысле пишет не Павел, а Иаков (Иак. 2:17). Во-вторых, вера в невидимое и сверхъестественное (2 Кор. 5:7, πίστις как противоположность εἶδος). В-третьих, религиозные убеждения (1 Кор. 2:5; 2 Кор. 1:24 и т. д.). В-четвертых, вера в Бога (Рим. 4:17-21). В-пятых, вера во Христа, или собственно христианская вера (Рим. 3:22; 1 Кор. 15:14; Гал. 1:23 и везде, где речь идет об оправдывающей вере). Вайсс (с. 316) толкует оправдывающую веру, о которой говорит Павел, как «прямую противоположность всех дел, которых требует закон; это не человеческое действие, а наоборот, отказ от всех наших собственных дел, безусловное доверие по отношению к оправдывающему Богу или Христу как Посреднику нашего спасения». Но это всего лишь пассивная сторона веры — у нее есть и активная сторона, πίστις ἐνεργουμένη δι' ἀγάπης. См. ниже.

абсолютно святому и праведному Богу. Богоподобие — это наивысшее представление о совершенстве и блаженстве человека.

Однако есть два вида праведности или, скорее, два способа ее искать: праведность закона, которую ищут через дела закона, но она иллюзорна, в лучшем случае недостаточна и не может войти в присутствие Бога; и праведность Христа, или праведность веры, которая в изобилии даруется верующему и благосклонно принимается Богом. Оправдание — это деяние Бога, посредством которого Он наделяет кающегося грешника праведностью Христа. Оно представляет собой антипод осуждения и включает в себя отпущение грехов и вменение праведности Христа. Оправдание основано на искупительной жертве Христа, его условием является вера — личное познание и принятие Христа и всех Его благословений. Таким образом, мы оправдываемся только благодатью и только через веру; однако вера не остается в одиночестве, но всегда приносит обильный плод добрых дел.

Результатом оправдания являются мир (εἰρήνη) с Богом и усыновление (υἱοθεσία), что также подразумевает унаследование (κληρονομία) вечной жизни. «Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии. А если дети, то и наследники, наследники Божии, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться».[804]

Изложенная Павлом теория оправдания восходит своими корнями к учению Христа: в качестве условия вхождения в Небесное Царство он требует от своих учеников гораздо более совершенной праведности, нежели законническая праведность книжников и фарисеев, а именно, праведности Божьей; он называет эту Божью праведность главной целью, к которой следует стремиться, и утверждает, что ее можно достичь только верой, которую всегда изображает одним-единственным условием спасения со стороны человека.[805]

4) Освящение (ἁγιασμός).[806] Божественный акт оправдания неотделим от обращения и обновления грешника. Оправдание дается даром, но на определенных условиях. Оно неизбежно является началом освящения, возрождением к новой жизни, которая должна развиться и достичь полной зрелости. Мы получаем оправдание не вне Христа, а во Христе, посредством живой веры, которая соединяет нас с Ним в Его смерти для греха и в Его воскресении к праведности. Вера действует любовью и в качестве необходимого доказательства своего существования должна творить добрые дела. Без любви, величайшего из христианских даров, даже самая сильная вера была бы лишь «медью звенящей или кимвалом звучащим».[807]

В отличие от оправдания, освящение — не одномоментное событие, а процесс. Оно представляет собой непрерывное возрастание внутреннего человека в свято-

---

[804] Рим. 5:1; 8:15-17; Гал. 4:5-7. Если мы, следуя древнейшим рукописям, читаем стих Рим. 5:1 с глаголом в повелительной форме ἔχωμεν, «давайте иметь» (вместо глагола в изъявительном наклонении ἔχομεν, «имеем»), мир предстает перед нами как благословение, которое нам следует принять и которым следует пользоваться — это увещание очень хорошо применимо к иудействующим, пребывающим в скорби христианам, стонущим под гнетом закона. По поводу оправдания см. примечания ниже.

[805] Мф. 5:20; 6:33; 9:22,29; 17:20; Мк. 11:23; 16:16; Лк. 5:20; 18:10-14; Ин. 3:16-17; 6:47 и т. д.

[806] См. Рим. 6:19,22; 1 Кор. 1:30; 1 Фес. 4:3-4,7; 2 Фес. 2:13.

[807] 1 Кор. 13:1-2. В известном описании веры как «живой, творческой, деятельной и сильной вещи, которая не медлит с добрыми делами, но постоянно занимается делом и так же неотделима от любви, как свет от жара», которое Лютер дает в предисловии к своему толкованию Послания к римлянам, чувствуется дух самого Павла. Эти слова — достойный ответ на клеветническое утверждение, что учение об оправдании по вере носит антиномианский характер.

сти — с момента обращения и оправдания до возвращения Иисуса Христа во славе.[808] Со стороны Бога освящение гарантировано, поскольку Он верен и доведет до конца доброе дело, которое начал; что же касается человека, освящение требует постоянной бдительности, чтобы он не преткнулся и не упал. Так что, одной стороны, оно всецело зависит от благодати Божьей; с другой стороны, оно всецело зависит от усилий человека. Между этими двумя сторонами существует мистическое взаимодействие, нашедшее отражение в великом парадоксе: «Со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению».[809] С момента своего обращения (запечатленного крещением) верующий мистически отождествляется со Христом. Вместе со Христом он умер для греха, чтобы больше не грешить; вместе с Ним воскрес к новой жизни в Боге, чтобы жить для Бога; он распят для мира, а мир — для него; он — новое творение во Христе; ветхий греховный человек мертв и погребен, а новый человек живет в святости и праведности. «Уже не я [то есть мое греховное "я"] живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня».[810] В этих словах апостола заключено все учение о христианской жизни: *Христос в нас, и мы во Христе*. Христианская жизнь — это живое единство со Христом, распятым и воскресшим Искупителем, Который обитает в сердце верующего, наполняя его Собою и руководя им; но это единство — не пантеистическое смешение или поглощение; верующий остается самостоятельной личностью, обладающей самосознанием. Для верующего «жизнь — Христос, и смерть — приобретение». «Живем ли — для Господа живем; умираем ли — для Господа умираем. И потому, живем ли, или умираем, — всегда Господни».[811]

В Рим. 12 Павел суммирует свое нравственное учение в виде идеи о благодарности, которая проявляется в том, что мы с радостью приносим самих себя и свое служение в жертву Богу нашего спасения.[812]

5) Прославление (δοξάζειν) станет венцом действия благодати в верующем и произойдет во время парусии нашего Господа. Никакие силы нынешнего века и будущего, видимые и невидимые, не смогут помешать ему, потому что Бог и

---

[808] 1 Фес. 5:23-24: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие (παρουσία) Господа нашего Иисуса Христа. Верен Призывающий вас, Который и сотворит сие». См. главы Рим. 6 — 8, где вопрос освящения рассматривается наиболее полно, и главы Рим. 12 —15, а также все нравственные и назидательные разделы прочих посланий Павла.

[809] Флп. 2:12-13. Апостол намеренно употребляет один и тот же глагол, ἐνεργῶν и ἐνεργεῖν, однако в переводах нередко используются два разных слова (как в Синодальном: «производит» и «действие»). Августин пишет: «*Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle; nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur et operari*» («О даре постоянства», 33). Флп. 2:13 «побуждает читателей исполнять предписание, данное в предыдущем стихе, и одновременно уточняет его: "Действуйте, потому что Бог действует в вас" и "Благо принадлежит не вам, а Богу"» (Лайтфут, указ. соч.). См. также указанные сочинения Кальвина, Олфорда и Брауна.

[810] Гал. 2:20.

[811] Гал. 3:27; Еф. 5:30; 1 Кор. 1:9; 2 Кор. 1:3, 5; 5:17; 13:4; Кол. 3:4; Флп. 1:21; Рим. 6:4-8; 14:8; 1 Фес. 5:10. См. многочисленные отрывки, в которых Павел использует выразительный оборот ἐν Χριστῷ, представляя пребывание во Христе необходимой частью нашей духовной жизни.

[812] Потому и Гейдельбергский катехизис, повторяя структуру Послания к римлянам, обращается к теме христианской жизни в своей третьей и последней части, озаглавленной «О человеческой благодарности».

Христос сильнее всех наших врагов и поможет нам выйти из битвы больше чем победителями.

Уверенность Павла в окончательной победе наиболее красноречиво воплотилась в триумфальном гимне, которым завершается Рим. 8.[813]

IV. Исторический путь Благой Вести о спасении — от евреев к язычникам и обратно к евреям.[814] Первоначально спасение было предназначено для евреев, которых закон и обетования много столетий готовили к нему и среди которых родился, жил, умер и воскрес Спаситель. Но евреи как народ отвергли Христа и Его апостолов, ожесточив свои сердца в неверии. Этот факт наполнял душу Павла невыразимой печалью, и ради спасения своих соплеменников апостол даже был готов пожертвовать собственным спасением (будь такое возможно).

Но в этой мрачной тайне Павел видит свет. Прежде всего, Бог обладает суверенной властью над всем Своим творением и в ходе последовательных исторических этапов воплощения Своих мудрых замыслов проявляет как милосердие, так и справедливость. Его обетования не были нарушены, поскольку они распространялись не на всех плотских потомков Авраама и Исаака, а только на их духовных потомков, истинных израильтян, имеющих веру Авраама, — последние были спасены, как и отдельные евреи спасаются до сего дня. Бог проявляет долготерпение даже к сосудам гнева, которые неверием и неблагодарностью обрекли себя на погибель.

Во-вторых, Бог отверг большую часть евреев лишь потому, что они сами отвергли Христа. Они пытались найти собственную праведность через дела закона и отказались верой принять Божью праведность.

Наконец, отвержение евреев носит временный характер и является лишь второстепенным эпизодом в великой драме истории. Его целью было скорейшее обращение язычников, и обращение полного числа или основной массы язычников (не каждого отдельного язычника) в конце концов приведет к обращению Израиля. «Ожесточение произошло в Израиле отчасти, *до времени*, пока войдет полное "число" язычников; и так весь Израиль спасется».

Этим оптимистическим пророчеством, исполнение которого постепенно приближается, но все еще кажется очень далеким и которое сбудется в назначенный Богом срок и угодным Ему образом, апостол завершает доктринальную часть Послания к римлянам. «Ибо всех [τοὺς πάντας] заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! ...Ибо все из Него [ἐξ αὐτοῦ], Им [δι᾽ αὐτοῦ] и к Нему [εἰς αὐτόν]. Ему слава вовеки, аминь».[815]

---

[813] Эразм справедливо считал последние стихи отрывка Рим. 8:31-39 непревзойденным образчиком истинного красноречия: «*Quid unquam Cicero dixit grandiloquentius?*» Сравниться с ними может лишь гимн любви в 1 Кор. 13.

[814] Этой теме посвящены главы Рим. 9 —11, в которых содержатся теодицея и общие положения философии истории церкви. Они не являются ни главным разделом (Баур), ни простым эпизодом или приложением (Де Ветте) Послания к римлянам, но существенной его частью, разъясняющей последнюю фразу ключевого стиха (Рим. 1:16): «...во-первых, Иудею, потом и Еллину [то есть язычнику]». В Рим. 9 говорится о полновластии Бога; в Рим. 10 (которая должна бы начинаться с Рим. 9:30) — об ответственности человека; в Рим. 11 — о грядущем решении этой великой проблемы. Эти главы нужно рассматривать вместе, как единое целое. Рим. 9 в отрыве от остальных глав используют для доказательства истинности кальвинизма; Рим. 10 — арминианства; Рим. 11 — универсализма. Но Павел в догматическом смысле не был ни кальвинистом, ни арминианином, ни универсалистом. См. богословские пояснения в толковании Ланге Послания к римлянам, значительно расширенные в переводном издании (сс. 327-334).

Но прежде чем история завершится столь славным образом, произойдет страшная битва с антихристом, «человеком греха», и полностью откроется тайна беззакония, которая пока еще не раскрыта. После этого Господь придет на поле боя как Победитель, воскресит мертвых, произведет суд над миром, уничтожит последнего врага и восстановит Царство Своего Отца, чтобы Бог был всё во всем (τὰ πάντα ἐν πᾶσιν).[816]

ПРИМЕЧАНИЯ

I. О богословской системе Павла написано больше, чем о какой-либо другой.

Среди ранних авторов следует особо отметить Неандера, Устери и Шмида, сочинения которых не утратили ценности и по сей день. Неандер и Шмид полностью разделяли дух и убеждения Павла, а Устери отчасти адаптировал их к системе Шлейермахера, приверженцем которой был.

После этих авторов наибольший вклад в критическую реконструкцию учения Павла внесла тюбингенская школа — сначала ее глава, Баур (дважды, в «Павле» и в «Новозаветном богословии»), а затем его ученики Пфлайдерер и Хольстен. Серьезно и квалифицированно оценив величайшее богословие Павла, они намного превзошли существовавший прежде них рационализм и создали образ Павла как чрезвычайно серьезного, смелого, проницательного и последовательного мыслителя, который писал о самых возвышенных материях. Однако они пренебрегали сверхъестественной составляющей откровения, не имели *духовной* общности с верой Павла, придавали чрезмерное значение разногласиям апостола с иудаизмом (так же поступал в древности Маркион) и ограничивали число достоверных первоисточников четырьмя посланиями, направленными против иудеев (Галатам, Римлянам и 1 и 2 Коринфянам), хотя и признавали малые послания «*paulinische Grundlage*». Однако в наши дни более умеренные последователи Баура признают подлинными от семи до десяти посланий Павла, оставляя под сомнением лишь три пастырских послания и Послание к ефесянам.

Выводы Вайсса (раздел «Paulinismus» в Weiss, *Bibl. Theol.*, 3d ed., 1881, pp. 194-472) основаны на очень тщательной и подробной филологической экзегезе и с этой точки зрения являются самой ценной из всех попыток реконструировать богословие Павла. Вайсс разделил свой труд на три части: 1) богословие четырех больших доктринальных и полемических посланий; 2) дальнейшее развитие взглядов Павла в тюремных посланиях; 3) богословие пастырских посланий. Он сомневается лишь в подлинности последней группы, однако допускает, что между первой и второй группами взгляды Павла претерпели некоторое развитие.

Из числа французских авторов богословие Павла наилучшим образом изложили Реусс, Прессенсе и Сабатье, которые в той или иной степени шли по стопам германских коллег. Реусс из Страсбурга, который писал и на немецком языке, был самым независимым и сведущим из троих; Прессенсе более остальных разделял убеждения Павла, но составил лишь скудное их обобщение; Сабатье тяготел к тюбингенской школе. Реусс (vol. II, 17-220) весьма подробно рассматривает богословие Павла в следующих разделах: праведность, грех, закон, Евангелие, Бог, Личность Христа, служение Христа, типологическая взаимосвязь Ветхого и Нового Заветов, вера, избрание, призвание и Святой Дух, возрождение, искупление, оправдание и примирение, церковь, надежда и испытание, последние времена, Царство Божье. Сабатье (Sabatier, *L'apôtre Paul*, pp. 249-318, 2d ed., 1881) кратко, но более четко излагает богословие Павла с христологической точки зрения (*la personne de Christ principe générateur de la conscience chrétienne*) в трех разделах: 1) суть христианства в психологической сфере (антропология); 2) в социально-исторической сфере (религиозная философия истории); 3) в метафизической сфере (богословие), кульминацией которой является θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. «*Ainsi naît et grandit cet arbre magnifique de la pensée de Paul, dont les racines plongent dans le sol de la conscience chrétienne et dont la cime est dans les cieux*».

Ренан, который столь сентиментально восхищается поэзией и мудростью Иисуса, «очаровательного галилейского крестьянина», питает к богословию Павла не больший интерес, чем Вольтер — к поэзии Шекспира. Ренан считает апостола смелым и решительным, но неотесанным и не слишком культурным гением, который отличался раввинской проницательностью, склонностью к бесполезным рассуждениям и нетерпимостью к противникам — даже по отношению к старику Петру в Антиохии.

Некоторые учения Павла были особо рассмотрены в работах немецких ученых: Tischendorf: *Doctrina Pauli apostoli de Vi Mortis Christi Satisfactoria* (Leipz., 1837); Räbiger: *De Christologia Paulina* (Breslau, 1852); Lipsius: *Die paulinische Rechtfertigungslehre* (Leipz., 1853); Ernesti: *Vom Ursprung*

---

[815] Рим. 11:32-33,36.

[816] 2 Фес. 2:3-12; 1 Кор. 15:28.

der Sünde nach paulinischem Lehrgehalt (Wolfenbüttel, 1855); *Die Ethik des Paulus* (Braunschweig, 1868; 3d ed., 1881); W. Beyschlag: *Die paulinische Theodicee* (Berlin, 1868); R. Schmidt: *Die Christologie des Ap. Paulus* (Gött., 1870); A. Dietzsch: *Adam und Christus* (Bonn, 1871); H. Lüdemann: *Die Anthropologie des Ap. Paulus* (Kiel, 1872); R. Stähelin: *Zur paulinischen Eschatologie* (1874); A. Schumann: *Der weltgeschichtl. Entwickelungsprocess nach dem Lehrsystem des Ap. Paulus* (Crefeld, 1875); Fr. Köstlin: *Die Lehre des Paulus von der Auferstehung* (1877); H. H. Wendt: *Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch* (Gotha, 1878).

II. Христология Павла тесно переплетена с его сотериологией. В посланиях к римлянам и галатам преобладает сотериологическая сторона, а в посланиях к филиппийцам и колоссянам — христологическая. Христология Павла очень богата и наряду с христологией Послания к евреям подготавливает почву для христологии Иоанна. У Павла это учение дано более развито, чем у Иоанна, — просто в его богословской системе оно не столь выделяется.

Вот основные отрывки, в которых идет речь о личности Христа: Рим. 1:3-4 (ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα... υἱὸς θεοῦ κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης); Рим. 8:3 (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας); Рим. 8:32 (ὃς τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο); Рим. 9:5 (ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας — однако пунктуация в этом тексте неоднозначна, и славословие Павла может относиться как к Богу, так и ко Христу); 1 Кор. 1:9 (ὁ κύριος ἡμῶν — этот титул встречается очень часто); 2 Кор. 5:21 (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν); 2 Кор. 8:9 (ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε); Флп. 2:5-11 (знаменитый отрывок о κένωσις); Кол. 1:15-18 (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα... τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται...); Кол. 2:9 (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς); 1 Тим. 3:16 (ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί...); Тит. 2:13 (τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, однако здесь, как и в Рим. 9:5, толкователи расходятся во мнениях относительно структуры текста).

На основании этих и других отрывков можно вывести следующие богословские положения:

1. По Своей божественной природе Христос вечно существовал *до воплощения на земле*. Эта общая мысль звучит в таких стихах, как Рим. 8:3,32; 2 Кор. 5:21; Флп. 2:6; о том, что Христос существовал *до сотворения мира*, конкретно говорится в Кол. 1:15; метафизическая идея о вечности этого существования логически вытекает из того обстоятельства, что все существовавшее *до* начала творения не было сотворено, то есть божественное или вечное существование не имеет ни начала, ни конца. (Иоанн тщательно разграничивает вечное ἦν Логоса до Его воплощения и временное ἐγένετο воплощенного Логоса, Ин. 1:1,14; ср. Ин. 8:58). Это вполне сочетается с титулом Христа как «*первородного* среди всего творения» (Кол. 1:15, букв. перевод с греч.). Слова πρωτότοκος (первородный) и πρωτόκτιστος (первосотворенный) не являются синонимами — на этот факт указывали еще никейские отцы, спорившие с Арием, который на основании Кол. 1:15 утверждал, что Христос был первым *творением* Бога и *творцом* всего остального творения. Слово «первородный» соответствует Иоаннову μονογενής, «единородный». «Оба эти слова, — пишет Лайтфут (Толкование Послания к колоссянам), — указывают на один и тот же вечный факт; но если μονογενής указывает на факт как таковой, то πρωτότοκος указывает на место этого факта во Вселенной». Можно вспомнить и эпитет πρωτόγονος (перворожденный) — Филон употреблял его по отношению к Логосу, Который, по мнению философа, заключал в Себе первоначальный прообраз тварного мира. Слово «первородный» (πρωτότοκος, בְּכוֹר, Пс. 88:28) в своем абсолютном значении стало общепризнанным титулом Мессии. Более того, выражение πάσης κτίσεως стоит не в партитивном, а в сравнительном родительном падеже: первородный сравнивается со «всем творением», то есть предшествует ему. Так считали Иустин Мученик (πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων), Майер и еп. Лайтфут; см. также Weiss, *Bibl. Theol. d. N. T.*, p. 431 (автор опровергает противоположные взгляды — Устери, Реусса и Баура — и пишет: «*Da* πάσης κτίσεως *jede einzelne Creatur bezeichnet, so kann der Genit. nur comparativ genommen werden, und nur besage, dass er im Vergleich mit jeden Creatur der Erstgeborne war*»). Следующие стихи отрывка, Кол. 1:16-17, исключают возможность того, что Сам Христос был творением. Как подробнейшим образом разъясняет Лайтфут в своем прекрасном толковании (p. 212 sq.), слово «первородный» указывает на то, что Сын существовал до сотворения мира и имеет власть над всем творением.

Недавняя попытка д-ра Бейшлага (Beyschlag, *Christologie des N. T.*, pp. 149 sqq., 242 sqq.) представить Христа, существовавшего до сотворения мира, о Котором говорили Павел и Иоанн, не реальной личностью, а неким *идеальным принципом*, как и аналогичные попытки социниан, экзегетически несостоятельна. Бейшлаг столь же далек от истины, как некоторые никейские отцы (например, Марцелл), которые, пытаясь опровергнуть доводы ариан, называли *воплощенного* Логоса *prototokos* в смысле главы нового духовного творения.

2. Христос — *посредник* и *венец* творения. «*Им* создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое... всё *Им* [δι' αὐτοῦ] и *для Него* [εἰς αὐτόν] создано; и Он есть *прежде* всего, и все *Им* стоит» (Кол. 1:15-18). Это же учение излагается в 1 Кор. 8:6 («один Господь Иисус Христос,

Которым всё»); 10; 9; 15:47, а также в Послании к евреям (Евр. 1:2: «чрез Которого и веки [то есть миры] сотворил») и в Ин. 1:3.

3. На *Божественность* Христа ясно указывает тот факт, что в приветственных стихах посланий Его постоянно упоминают наряду с Отцом как источник «благодати и мира», а равно и такие выражения, как «образ Бога невидимого» (Кол. 1:15), «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9), «будучи образом Божиим» и «быть равным Богу» (Флп. 2:6). В двух отрывках, если верить их традиционному толкованию, Он даже назван «Богом» (θεός), однако экзегеты, как мы уже отметили выше, до сих пор не пришли к единому мнению относительно того, к кому относится слово θεός в Рим. 9:5 и Тит. 2:13. Майер допускает, что Павел, исходя из его христологии, мог называть Христа «Богом» (в виде предиката, без артикля, не ὁ θεός, а θεός), и в 6-м издании Майеровского «Толкования Послания к римлянам» (1881) Вайсс на основании одной лишь экзегезы (фраза κατὰ σάρκα требует дополнения, а слово εὐλόγητος стоит *после* θεός) отдает предпочтение широко распространенному ортодоксальному толкованию Рим. 9:5, считая его самым естественным: «Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный вовеки». Уэсткотт и Хорт не вполне уверены в такой акцентуации. См. их примечание в работе *Greek Test., Introd. and Appendix*, p. 109.

4. *Воплощение.* Оно описывается следующим образом: «Бог *послал* Сына Своего» (Рим. 8:3, ср. Рим. 8:32); Христос «уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам» (Флп. 2:7). Не вдаваясь в подробности споров о теории кенозиса (давних, шедших между Гессеном и Тюбингеном в 1620 — 1630 г., и недавних, начатых Томасием в 1845 г.), я ограничусь утверждением, что понятие кенозиса, или самоуничижения, описывает Христа до, а не после Его воплощения и подразумевает некое самоограничение, временный отказ от божественного образа жизни на период уничижения. За уничижением последовало возвышение — в качестве награды за послушание до смерти (Флп. 2:9-11), и потому сейчас Христос является «Господом славы» (1 Кор. 2:8). Задача установить точные границы кенозиса и привести его в соответствие с учением о неизменности Божества и о взаимоотношениях лиц Троицы выходит за пределы экзегезы и относится к сфере догматического богословия.

5. Подлинная, но *безгрешная человеческая природа* Христа. Он явился «в подобии плоти греховной» (Рим. 8:3); Он «родился от семени Давидова по плоти» (Рим. 1:3), что подразумевает обладание полноценной человеческой природой, телом, душой и духом (как в Ин. 1:14); Его называют Человеком (ἄνθρωπος) в полном смысле этого слова (1 Кор. 15:21; Рим. 5:15; Деян. 17:31). Он «родился от жены, подчинился закону» (Гал. 4:4); Он «по виду стал как человек», «был послушным даже до смерти» (Флп. 2:7-8), Он страдал и умер по-настоящему, как любой другой человек. Но Он «не знал греха» (2 Кор. 5:21). Если бы Он Сам был грешником и нуждался в спасении, Он, конечно, не мог бы спасти грешников.

Из обстоятельств жизни Христа Павел чаще всего упоминает о Его смерти и воскресении, от которых зависит наше спасение. Кроме того, апостол рассказывает об учреждении вечери Господней, в которой увековечены память и благословение искупительной крестной жертвы (1 Кор. 11:23-30). Конечно, Павел предполагает, что его читатели имеют общее представление об историческом Христе, поскольку все его послания адресованы верующим; но попутно он сберегает для нас замечательное высказывание Христа, не записанное ни одним из евангелистов и сияющее на фоне недостоверных преданий, словно яркая звезда: «Блаженнее давать, нежели принимать» (Деян. 20:35).

III. Учение Павла о предопределении. *Предвечное знание* всех людей и всех вещей является непременной составляющей Божьего всеведения, и Библия от начала до конца неизменно говорит об этом. Предвечное избрание, или *предопределение*, является непременной составляющей Его всемогущества и всевластия, однако его следует рассматривать, не упраздняя свободной воли и ответственности человека и не представляя Бога творцом греха. Самоограничение является непременной частью свободы даже для человека, а всевластный Бог может прибегать к нему в святых целях и из любви к Своим творениям; более того, оно необходимо, если спасение — это нравственный процесс, а не физическая или механистическая необходимость. Религия ничего не стоит, если не является проявлением свободных убеждений и добровольной преданности. Иногда Павел подчеркивает всевластие Бога, иногда — ответственность человека, а иногда, как в Флп. 2:12-13, он объединяет оба аспекта, даже не пытаясь решить неразрешимую проблему, которая в действительности превосходит нынешние возможности человеческого разума. «Он не вдается в теоретические крайности; и каким бы ни было умозрительное решение вопроса, непосредственное самоосознание христианина предполагает как абсолютную зависимость, так и нравственное самоопределение» (Baur, *Paul*, II. 249). «В практическом наставлении, — вторит ему Реусс (Reuss, II. 532), — всегда придется настаивать на том факте, что спасение человека — это благой дар Бога, а осуждение человека — лишь справедливое наказание за грех». См. также Farrar, *St. Paul*, II. 243, 590; Weiss, p. 356 sqq.; Beyschlag, *Die paulinische Theodicee* (Berlin, 1868). Вайсс суммирует учение Павла о предопределении следующим образом: «*An sich hat Gott das absolute Recht, die Menschen von vornherein zum Heil oder zum Verderben zu erschaffen und durch freie Machtwirkung diesem Ziele zuzuführen; aber er hat sich in Betreff des*

christlichen Heils dieses Rechtes nur insofern bedient, als er unabhängig von allem menschlichen Thun und Verdienen nach seinem unbeschränkten Willen bestimmt, an welche Bedingung er seine Gnade knüpfen will. Die Bedingung, and welche er seine Erwahlung gebunden hat, ist nun nichts anders als die Liebe zu ihm, welche er an den empfänglichen Seelen vorhererkennt. Die Erwählten aber werden berufen, indem Gott durch das Evangelium in ihnen den Glauben wirkt».

Не может быть сомнения в том, что Павел проповедует вечное избрание к вечному спасению по незаслуженной благодати — избрание, которое должно быть реализовано через веру во Христа и святую жизнь послушания. Однако апостол не говорит, что Бог изначально обрек кого-то на осуждение или предопределил кого-нибудь к греху и погибели. Будь такое учение *verum*, оно поистине было бы «*decretum horrible*», но его создали логическим путем богословы супралапсарианства, которые считают избрание к погибели необходимой противоположностью Божьего декрета о спасении. Но логика человека не совпадает с логикой Бога. Библия нигде не упоминает декрет об осуждении. Слово ἀδόκιμος, «недостойный», «негодный», «презренный», употребляется пять раз и только для описания свойств характера (дважды по отношению к неодушевленным вещам). Рим. 9 — это Гибралтарский пролив супралапсарианства, однако ее следует толковать в контексте глав Рим. 10 и Рим. 11, отражающих другие стороны вопроса. Самый важный стих — Рим. 9:22, где Павел говорит о σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν. Но заметьте, что Павел использует здесь страдательный залог, «*готовые* к погибели», или, точнее (как утверждают многие толкователи от Златоуста до Вайсса), «*сами приготовившие себя* к погибели» и тем заслужившие ее; о сосудах же милосердия апостол пишет, что Бог «[*заранее*] *приготовил*» их к славе (σκεύη ἐλέους ἃ προητοίμασεν, Рим. 9:23). Он тщательно избегает употребления в отношении «сосудов гнева» оборота ἃ κατήρτισεν, который согласовывался бы с ἃ προητοίμασεν. Тем самым Павел исключает возможность, что Бог принимает прямое и деятельное участие в грехе и разрушении. Когда в Рим. 9:17 апостол говорит, что Бог *поставил* фараона именно для того (εἰς αὐτὸ τοῦτό ἐξήγειρά σε), чтобы показать над последним Свою силу, он имеет в виду не то, что Бог сотворил фараона (для этого потребовался бы другой глагол), но что, как указывает еврейское слово (Исх. 9:16, хифиль глагола עָמַד), «Он побудил фараона выйти вперед», как актера на сцене; и когда Павел говорит, применительно к этой же истории, что Бог «кого хочет, ожесточает» (Рим. 9:18, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει), следует помнить, что до того фараон уже неоднократно ожесточал свое сердце (Исх. 8:15,32; 9:34-35) — потому Бог и наказал его за грех, предоставив ему пожинать последствия собственных поступков. Бог не порождает грех, но направляет и подчиняет его Себе, в результате чего зачастую грех наказывается грехом. «*Das ist der Fluch der bösen That, dass sie, fortzeugend, immer Böses muss gebären*» (Шиллер).

В том, что касается этой непостижимой проблемы предопределения, Павел неизменно следует учению своего Господа. В возвышенном описании последнего суда Христос говорит, обращаясь к «благословенным *Отца Моего*»: «Наследуйте Царство, *уготованное вам от создания мира*» (Мф. 25:34). Тем же, кто по левую руку, Он говорит: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25:41). Тот факт, что Христос опускает выражение «Отца Моего» после слова «проклятые», а также слова «вам» и «от создания мира», очень важен. Это подразумевает, что наследие в Царстве мы получаем по Божьему благоволению, а причиной осуждения является вина человека.

IV. Учение об оправдании занимает важное место в богословии Павла, но никоим образом не в ущерб его учению об освящении, которое апостол излагает с такой же полнотой даже в Послании к римлянам (ср. Рим. 6 — 8 и Рим. 12 — 15). Лютер, сражаясь с иудействующим Римом, преувеличил значение оправдания верой, когда назвал это учение *articulus stantis vel cadentis ecclesiæ*. Сказать такое можно только о Христе (ср. Мф. 16:16; 1 Кор. 3:11; 1 Ин. 4:2-3). Вопреки распространенному мнению (например, Farrar, *St. Paul*, II. 181), оправдание даже не является основной темой Послания к римлянам — при помощи союза γάρ оно подчинено общей идее спасения (σωτηρία), которое и является темой книги (Рим. 1:16-17). Оправдание верой — это способ, которым можно обрести спасение.

Учение об оправдании можно проиллюстрировать при помощи такой схемы:

Δικαιοσύνη
(צְדָקָה, צֶדֶק)

Δικαιοσύνη τοῦ νόμου	Δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ
ἐξ ἔργων	ἐκ θεοῦ
ἰδία.	τῆς πίστεως
	ἐκ τῆς πίστεως
	διὰ πίστεως Χριστοῦ

Однокоренные слова включают в себя δικαίωσις, δικαίωμα, δίκαιος, δικαιόω. Свое понимание праведности Павел почерпнул из Ветхого Завета — оно неотделимо от святой воли Божьей и Его

данного свыше закона. Но классическое значение этого слова вполне соответствует представлениям апостола и иллюстрирует смысл, который вкладывает в это слово Библия. Перечисленные греческие слова происходят от δίκη, *jus*, «право», а еще глубже к истокам — от δίχα, или δίς, «двоякий», «из двух частей» (так утверждает Аристотель в «Никомаховой этике», кн. 2); соответственно, все они указывают на пропорциональное соотношение отдельных частей или людей, в рамках которого каждый получает, что ему причитается. Таким образом, они могут описывать взаимоотношения между Богом и человеком, или между людьми, или и то, и другое одновременно. Язычники называли праведным того, кто выполняет свои обязанности перед Богом и людьми. У них в ходу была поговорка: «В праведности заключена всякая добродетель».

Δικαιοσύνη (צְדָקָה) — это свойство Бога и соответствующее нравственное состояние человека, то есть подчинение человека воле Божьей, выраженной в Его святом законе. Таким образом, δικαιοσύνη тождественна истинной религии, благочестию и добродетели, которых требует Бог, — она гарантирует человеку Божье одобрение и благословение. Во всех посланиях Павла это слово встречается (согласно «Симфонии» Брудера) шестьдесят раз, а именно: тридцать шесть раз в Послании к римлянам, четыре раза в Послании к галатам, семь раз во 2 Послании к коринфянам, один раз в 1 Послании к коринфянам, четыре раза в Послании к филиппийцам, три раза в Послании к ефесянам, три раза во 2 Послании к Тимофею, один раз в 1 Послании к Тимофею и один раз в Послании к Титу.

Δίκαιος (צַדִּיק), «праведный» (*rechtbeschaffen*), — это человек, который исполняет свои обязанности по отношению к Богу и людям, а потому благоугоден Богу. Это слово семнадцать раз использовано в посланиях Павла (семь раз в Послании к римлянам) и неоднократно — в других новозаветных книгах.

Слово δικαίωσις встречается в Новом Завете только дважды (Рим. 4:25; 5:18). Оно означает «оправдание», то есть действие Бога, посредством которого Он наделяет грешника праведностью.

Слово δικαίωμα, которое использовано в Рим. 1:32; 2:26; 5:16,18; 8:4, означает «праведное постановление», «суд». Аристотель («Никомахова этика», кн. 10) объясняет его как τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος, «исправление дурного поступка», — мысль Павла в Рим. 5:16, 18 вполне согласуется с таким толкованием.

Глагол δικαιόω (צָדַק, הִצְדִּיק) двадцать семь раз встречается в посланиях Павла, чаще всего в Послании к римлянам, несколько раз в синоптических евангелиях, один раз в Деяниях и трижды в Послании Иакова (2:21,24-25). Этимологически это слово может означать «делать праведным», *justificare* (поскольку глаголы на όω, происходящие от прилагательных второго склонения, описывают процесс создания того, на что указывает прилагательное, например, δηλόω, «делать понятным», φανερόω, «делать явным», τυφλόω, «делать слепым»); но в Септуагинте и Греческой Библии оно вряд ли хоть раз используется в таком значении («*hæc significatio*, — говорит Гримм, — *admodum rara, nisi prorsus dubia est*») и имеет судебный или юридический смысл: «провозглашать кого-либо праведным» (*aliquem justum declarare, judicare*). Конечно, это оправдание грешника — не юридическая фикция, а совершенная истина, поскольку оно основано на реальной праведности Христа, которую грешник усваивает верой, после чего он должен подтвердить свою праведность послушанием или добрыми делами. Дальнейшие разъяснения вы найдете в моих примечаниях к толкованию Послания к римлянам Ланге (с. 74,130,136,138) и в моем толковании Послания к галатам 2:16-17. Что касается споров о вмененной праведности, см. мое эссе в толковании Ланге Послания к римлянам 5:12 (с. 190-195). По поводу взаимосвязи представлений Павла и Иакова об оправдании см. §69, с. 350.

V. Учение Павла о Церкви было изложено в §65, с. 341. Но потребуется не одна книга, чтобы хоть как-то воздать должное замечательному богословию этого замечательного человека.

§ 72. *Иоанн и Евангелие любви*

См. список литературы в §40, с. 273.

Общая характеристика

В писаниях Иоанна, который в последние десятилетия первого века подвел окончательные итоги предшествующих борений апостольской эпохи и передал это наследие будущим поколениям, мы видим объединение иудейско-христианского и языческо-христианского богословия. Павел поставил точку в своем великом конфликте с иудаизмом и на все времена утвердил понимание свободы и всеобщности Евангелия. Иоанн разрешает эту проблему одной фразой: «Закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа».[817] Его

богословие знаменует собой наивысший подъем богопознания в апостольскую эпоху. Невозможно взлететь выше орла, который по достоинству является символом Иоанна.[818]

Взгляды Иоанна настолько сливаются со словами его Господа, с Которым он был в более близких отношениях, нежели остальные ученики, что их трудно разделить; однако в прологе Евангелия от Иоанна содержатся основные идеи апостола, а в его 1 Послании — их практическое применение. Богословие Апокалипсиса по сути аналогично, и это служит хорошим подтверждением того, что все три книги были написаны одним и тем же автором.[819]

Иоанн был не логиком, а провидцем; не мыслителем, а мистиком; он не доказывает, а провозглашает; он делает выводы неожиданно, как будто повинуясь интуиции. Его слова основаны на личном опыте, и он свидетельствует о том, что видел своими глазами, слышал своими ушами и осязал своими руками, — о славе Единородного от Отца, полного благодати и истины.[820]

Богословие Иоанна поражает своей безыскусной простотой и духовной глубиной. Высшее искусство заключается в умении скрывать искусство. Как в поэзии, так и в религии самое совершенное — это самое простое. По сравнению с Павлом, Иоанн ограничивается узким кругом идей, но это фундаментальные и основополагающие идеи. Он возвращается к началам и устремляется прямо к главному, не глядя по сторонам и не обращая внимания на исключения. Христос и антихрист, верующие и неверующие, дети Бога и дети диавола, истина и ложь, свет и тьма, любовь и ненависть, жизнь и смерть — вот великие противоположности, в свете которых Иоанн рассматривает религиозный мир. Он снова и снова с величественной простотой возвращается к ним.

Иоанн и Павел

Учение Иоанна не столь развито и аргументировано, как учение Павла, но более совершенно. Ум Иоанна не был таким мощным и всеобъемлющим, как ум Павла, но парил выше и был готов принять блаженное видение. Павел намного превосходил Иоанна как теоретик (и практик), но именно последнего древняя Греческая церковь считала идеальным богословом.[821] Дух и стиль Иоанна можно сравнить со спокойной, чистой водой горного озера, в которой отражаются солнце, луна и звезды, тогда как Павел напоминает стремительную горную реку, которая с шумом несется вниз по круче, увлекая за собой все, что встречается ей по дороге; но боевые трубы звучат и в писаниях Иоанна, а гимны мира — в посланиях Павла. Один начинает свой путь с вершины, с Бога и Слова, а второй — из глубин человеческого греха и страдания; но оба встречаются в Богоче-

[817] Ин. 1:17.

[818] В этом вопросе Баур согласен с Неандером и Шмидом. Он отзывается об Иоанне так: «*In ihm erreicht die neutestamentliche Theologie ihre höchste Stufe und ihre vollendetste Form*» (p. 351). Это признание тем более исключает возможность того, что четвертое евангелие было написано неизвестным фальсификатором во II веке. Также см. прекрасные замечания Вайсса (p. 605 sqq.) и заключительную главу сочинения Реусса о Павле и Иоанне.

[819] По поводу сравнения богословия Апокалипсиса с богословием Евангелия от Иоанна и посланий Иоанна см. Gebhardt, *The Doctrine of the Apoc.*, Edinb., 1878. Перевод Джефферсона).

[820] Ин. 1:14 (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ); 1 Ин. 1:1-3.

[821] В самом строгом значении слова θεολόγος, как главного защитника вечной *Божественности Логоса*: θεος ἦν ὁ λόγος (Ин. 1:1). Такой надписью Книга Откровение сопровождается в нескольких минускульных рукописях.

ловеке, низводящем Бога к человеку и поднимающем человека к Богу. Иоанн задумчив и спокоен, Павел напорист и всегда готов вступить в спор, но они единодушны в том, что касается победоносной веры и безграничной власти любви. Для Иоанна богословие — это прежде всего христология, а для Павла — сотериология; для Иоанна отправной точкой является личность Христа, а для Павла — Его деяния; но христология и сотериология обоих апостолов по сути одинаковы. Для Иоанна идеалом является вечная жизнь, для Павла — праведность, но оба видят воплощение своих идеалов и высшее счастье человека в единстве со Христом. Иоанн олицетворяет собой Церковь-победительницу, а Павел — воинствующую Церковь своих и наших дней, но с полной уверенностью в окончательной победе даже над последним врагом.

Стержневая идея

Стержнем христианства для Иоанна была идея любви и жизни, которые, в конечном итоге, представляют собой одно и то же. Его догматика сводится к одному-единственному утверждению: Бог прежде возлюбил нас; а его этика — к одному-единственному увещанию: поэтому возлюбите Его и братьев. Иоанна справедливо называют апостолом любви — однако в этот титул следует вкладывать не сентиментальный, но самый высокий и чистый нравственный смысл. Любовь Бога — это Его самооткровение человеку; любовь человека — это полное посвящение себя Богу. Мы видим один и тот же пылкий нрав — только на разных этапах изменения — в сыне грома, призывавшем отмщение с небес, в провидце Апокалипсиса, изливавшем чаши гнева на головы врагов Христа, и в возлюбленном ученике, который не ведал компромисса, но требовал безраздельной верности и искренней преданности своему Господу. В нем соединились высочайшее знание и величайшая любовь: знание — это глаза любви, а любовь — это душа знания; вместе взятые, они составляют вечную жизнь, а вечная жизнь — это полнота счастья.[822]

Стержневой идеей Иоанна и стержневой истиной самого христианства является воплощение вечного Слова как наивысшее проявление Божьей любви к миру. Отрицание этой истины — признак антихриста.[823]

Основные учения

I. Учение о Боге. Он — Дух (πνεῦμα), Он — Свет (φῶς), Он — Любовь (ἀγάπη).[824] Это самые короткие, но в то же время и самые глубокие определения, какие только можно дать Наивысшему из всех существ. Первое из них звучит из уст Христа, а второе и третье принадлежат перу Иоанна. Первое раскрывает метафизическое, второе — интеллектуальное, а третье — нравственное совершенство Бога; но все они соединяются в одно целое.

Бог есть Дух, только Дух, абсолютный Дух (вопреки любым материалистическим представлениям и ограничениям), вездесущий и всепроникающий, а пото-

[822]Ин. 17:3; 15:11; 16:24; 1 Ин. 1:4.

[823]См. Ин. 1:14; 3:16; 1 Ин. 4:1-3.

[824]Ин. 4:24; 1 Ин. 1:5; 4:8,16. Первое определение или пророчество прозвучало в беседе Христа с самарянкой, которая не в состоянии была полностью постичь смысл сказанного, но достаточно хорошо поняла, что это имеет прямое и непосредственное отношение к разногласиям между самарянами и евреями по поводу поклонения на горе Гаризим или в Иерусалиме.

му достойный поклонения в духе и истине — будь то в Иерусалиме, на горе Гаризим или где-либо еще.

Бог есть Свет, только Свет без малейшего пятнышка тьмы, и источник всякого света, то есть истины, чистоты и святости.

Бог есть Любовь; Иоанн повторяет это дважды, воспринимая любовь как сокровенную нравственную сущность Бога, которая оживотворяет, направляет и скрепляет все Его прочие качества; это движущая сила Его откровений, начало и конец всех Его путей и деяний, главная причина Его явления во Христе.

II. Учение о личности Христа. Он — вечное и воплощенное Слово, явившее миру Бога. Ни один человек никогда не видел Бога (θεόν, без артикля, то есть Божью сущность или Бога как Бога); единородный Сын (или единородный Бог),[825] сущий в недре Отчем,[826] — Он, и только Он (ἐκεῖνος), явил нам Отца и раз и навсегда открыл нам сокровенную тайну Его бытия.[827]

Столь совершенное знание Отца, на которое Сам Христос претендует в знаменитом отрывке из Евангелия от Матфея (Мф. 11:27), является поразительным подтверждением того, что Иоанн и синоптики по существу единодушны в своем описании Христа.

---

[825] В тексте Ин. 1:18 есть примечательное разночтение: μονογενὴς θεός, *единородный Бог*, или ὁ μονογενὴς υἱός, *единородный Сын*. (Третий вариант, ὁ μονογενὴς θεός, который встречается в ℵ' и 33, возник в результате объединения первых двух — артикль был по ошибке перенесен из одного чтения в другое.) Первые два чтения одинаково древни: в пользу θεός свидетельствуют древнейшие греческие рукописи, а также почти все александрийские и египетские манускрипты (ℵ* BC*L и сирийская Пешитта); в пользу υἱός — древнейшие переводы (Itala, рукописи Вульгаты, старосирийская рукопись Куретона), а также второстепенные унциальные рукописи и все известные нам минускульные рукописи, за исключением 33. Обычные для унциальных манускриптов сокращения Θ̄C̄ (θεός) и Y̱C̄ (υἱός) легко перепутать. Сочетание μονογενὴς θεός звучит менее естественно, чем μονογενὴς υἱός, хотя Иоанн, вне всякого сомнения, мог назвать Сына θεός (но не ὁ θεός) — как он и сделал в Ин. 1:1. Выражение μονογενὴς θεός попросту объединяет в себе два атрибута Логоса: θεός (Ин. 1:1) и μονογενὴς (Ин. 1:14). Убедительные и интересные доводы в пользу чтения θεός можно найти в следующих работах: Hort, *Dissertations* (Cambridge, 1877); Westcott, *St. John* (p. 71); Westcott, Hort, *Gr. Test. Introd. and Append.* (p. 74). Тишендорф и почти все германские толкователи (за исключением Вайсса) принимают чтение υἱός, и д-р Эбботт из Кембриджа, штат Массачусетс, написал две очень серьезные монографии в защиту этого варианта: один был опубликован в альманахе *Bibliotheca Sacra* за 1861 г. (pp. 840-872), второй — в журнале *Unitarian Review* за июнь 1875 г. В Вестминстерской редакции слово «Бог» сначала появилось в основном тексте, но затем было вынесено на поля. По существу, возражений не вызывают оба варианта; от замены существительных смысл текста не меняется. Вполне возможно, что слово μονογενὴς указывает не на безначальность Христа, как полагали никейские отцы, а попросту на уникальность и превосходство Его вечного и нетварного сыновства по сравнению с сыновством верующих, которое является благодатным даром. Оно указывает на уникальные взаимоотношения Христа с Отцом, так же как Павлово πρωτότοκος указывает на Его власть над миром.

[826] Буквально «у груди» (εἰς τὸν κόλπον), то есть склонившийся на грудь, прижавшийся к груди. Это выражение обозначает сочетание движения и покоя, а также самую тесную и нежную близость — такую, какая существует между матерью и ребенком, как в немецком слове *Schoosskind*, «грудной ребенок». См. πρὸς τὸν θεόν в Ин. 1:1 и Пр. 8:30, где Мудрость (Логос) говорит: «Я была при Нем художницею, и была радостию всякий день, веселясь пред лицом Его во все время».

[827] Этим предложением пролог вновь возвращает нас к началу и называет подлинную причину того, почему Христос назван Логосом. Он — Экзегет, Истолкователь сокровенного Божьего бытия. «Классические авторы используют слово ἐξηγήσατο применительно к истолкованию, разъяснению божественных тайн. Примечательно, что в оригинальном тексте у этого глагола отсутствует дополнение. Таким образом, в буквальном переводе эта фраза означает просто «Он возвестил» (Vulg., *ipse enarravit*). См. Деян. 15:14» (Westcott, указ. соч.). См. классические параллели у Ветстейна.

Иоанн (и только он) называет Христа Логосом, Словом Божьим, то есть воплощением Бога и носителем всех Его откровений.[828] Мысль человека выражается в слове, а слово является средством, при помощи которого мы открываем свои мысли другим людям, — точно так же и Бог являет Себя миру через Христа, Слово-личность. Слово «Логос» отражает метафизический и рациональный, а слово «Сын» — нравственный аспект взаимоотношений Христа с Богом, основанных на любви. Прилагательное «единородный» (μονογενής) указывает на совершенную уникальность сыновнего положения Христа — положение любых других сыновей является лишь слабым его отражением. Отца и Сына связывают благословенные узы, основанные на бесконечном знании и безграничной любви. Логос вечен, Он — личность, Он — Бог.[829] Он существовал в начале, до сотворения мира, от вечности. С одной стороны, Он отличен от Бога и пребывает в теснейшем общении с Ним (πρὸς τὸν θεόν); с другой стороны, Он сам имеет божественную природу и потому именуется Богом (θεός, но не ὁ θεός).[830]

Через этого Логоса, существовавшего еще до сотворения мира, было сотворено все видимое и невидимое.[831] Он — полнота и источник жизни (ἡ ζωή, истинной, бесконечной жизни, — в противоположность βίος, физической, конечной жизни) и света (τὸ φῶς, который включает себя рациональную и нравственную истину, разум и совесть) для всех людей. Какие бы частицы истины, добра и красоты

---

[828] Ин. 1:1,14; 1 Ин. 1:1; Отк. 19:13. В Греческой церкви учение Иоанна о Логосе породило множество предположений относительно воплощения и Троицы. См. мою редакцию толкования Ланге Евангелия от Иоанна (с. 51,55 sqq.), где также приведен список литературы. По поводу последних исследований см. замечания Вайсса в Meyer, *Com. on John* (6th ed., 1880, pp. 49 sqq.). Слово λόγος означает одновременно *ratio* и *oratio*, мысль и речь, неразделимо связанные между собою. Греческое слово «Логос» — мужского рода, и в качестве титула Христа оно более уместно, нежели его переводной эквивалент среднего рода «Слово». Поэтому Эвальд, в нарушение правил немецкой грамматики, предлагает перевод «*der Wort*». По поводу апокалиптического титула ὁ λόγος τοῦ θεοῦ и христологии Книги Откровение см. Gebhardt, pp. 94, 333 sqq. Что касается представлений Филона о Логосе, я рекомендую обратиться к монографии Шюрера (Schürer, *Neutestam. Zeitgeschichte*, pp. 648 sqq.) и работам Гфрёрера, Целлера, Франкеля и других ученых, которых Шюрер цитирует.

[829] Эти три идеи заложены в первом стихе Евангелия от Иоанна (Ин. 1:1), который будоражил и ставил в тупик величайшие умы начиная с Оригена и Августина и заканчивая Шеллингом и Гёте. Обратите внимание на уникальное сочетание искренней простоты и неисчерпаемой глубины, на симметрию трех предложений. Подлежащее (λόγος) и сказуемое (ἦν) повторяются трижды. «В этих трех предложениях заключено все, что только может знать человек о природе Слова, о времени и форме Его существования: Он был 1) *в начале*; Он был 2) *у Бога*; Он был 3) *Богом*. В то же время эти три предложения соответствуют трем великим аспектам Воплощения Слова, описанным в Ин. 1:14. Тот, кто «был Богом», *воплотился*; Тот, кто «был у Бога», *обитал среди нас* (ср. 1 Ин. 1:2); Тот, кто «был в начале», *стал* (во времени)» (Уэсткотт в толковании Спикера). Подобное объяснение дает и Ланге. Бейшлаг отрицает *личность* Логоса. См. примечания.

[830] В этой формулировке мы видим зачаток (но лишь зачаток) ортодоксального учения о единстве сущности и троичности личностей или ипостасей, а также разграничения между имманентной, вечной Троицей и домостроительной Троицей, явленной во времени (в творении, искуплении и освящении). Еврею-монотеисту не могла прийти в голову мысль о том, что помимо единого Бога существует некто другой, обладающий иной природой (ἑτεροούσις). Это было бы дуализмом.

[831] Ин. 1:3 с возможной аллюзией на Быт. 1:3, «сказал Бог», — так же как ἐν ἀρχῇ соотносится с *bereshith*, Быт 1:1. Отрицание οὐδὲ ἕν, *prorsus nihil*, «совершенно ничто» (более сильное, чем οὐδέν, *nihil*), исключает любую форму дуализма (опровергая учение гностиков) и придает слову πάντα смысл абсолютной безграничности. Толкование социниан, согласно которому речь идет только о *нравственном* созидании, грамматически невозможно.

ни сверкали, подобно звездам и метеорам, во мраке язычества, все они исходят от Логоса, Слова — вселенского Подателя жизни и Просветителя.

Здесь Павел и Иоанн встречаются вновь: оба апостола говорят об участии Христа в сотворении мира, но Иоанн более отчетливо прослеживает Его связь со всеми приготовительными откровениями, предшествовавшими воплощению. Это расширенное представление об откровении Логоса стало причиной чрезмерного интереса греческих отцов (Иустина Мученика, Климента Александрийского, Оригена) к эллинистической, в особенности платонической философии, которая, как они полагали, готовила языческое сознание к встрече со Христом.

Логос открыл Себя всем людям, но Своему избранному народу Он открылся особым образом; пиком этого откровения стало служение Иоанна Крестителя, сочетавшего в себе смысл закона и пророков и провозгласившего Иисуса из Назарета «Агнцем Божиим, Который берет на Себя грех мира».

Наконец Логос стал плотью.[832] Он довел Свое откровение до конца, раз и навсегда соединившись с человеком во всех отношениях, за исключением греха.[833] Гебраизм «плоть» наилучшим образом описывает Его снисхождение к нашему греховному состоянию и совершенную реальность Его человеческой природы, которая, в отличие от Его нематериальной Божественности, была доступна органам восприятия, видима и осязаема. Речь идет не только о теле (σῶμα), но и о человеческой душе (ψυχή) и о разумном духе (νοῦς, πνεῦμα) — все это Иоанн приписывает Христу. Пользуясь позднейшей терминологией, воплощение (ἐνσάρκωσις, *incarnatio*) — это всего лишь более яркий термин, за которым стоит облечение в человеческую природу (ἐνανθρώπησις, *Menschwerdung*). Логос стал Человеком — не отчасти, а полностью; не по видимости, а в действительности; не утратив Своей Божественности и не превратившись в человека, но путем постоянного, личностного соединения с человеком. С того момента Он стал Богочеловеком. Он обитал на земле как истинная Шехина и явил Своим ученикам славу Единородного, проникавшую через завесу Его человеческой природы.[834] Это божественно-человеческая слава в уничижении — в отличие от божественной славы, которую Он имел в предземном состоянии, и от окончательного и полного явления Его славы в превознесении, участниками которого будут Его ученики.[835]

Четвертое евангелие представляет собой комментарий к утверждениям, высказанным в прологе. Оно было написано для того, чтобы читатели поверили, «что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его».[836]

---

[832] Ин. 1:14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, — чрезвычайно важная фраза, центральная идея не только пролога, но и христианской религии и истории человечества. Эти слова знаменуют собой завершение приготовлений к приходу христианства и начало его внедрения в род человеческий. Бенгель привлекает наше внимание к тройному противопоставлению между стихами Ин. 1:1 и Ин. 1:14:

	Логос	
был (ἦν) в начале		стал (ἐγένετο)
Богом		плотью
у Бога.		и обитал с нами.

[833] Павел высказывает ту же мысль: Бог послал Своего Сына «в подобии плоти греховной» (Рим. 8:3); ср. Евр. 2:17; 4:15. См. примечания в конце раздела.

[834] Ин. 1:14: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, — эта фраза вызывает в памяти Иегову, обитавшего во Святом-святых скинии (σκηνή) и храма. Отныне истинным храмом Бога является человеческое тело Христа и верующие могут видеть эту славу. См. Отк. 7:15; 21:3.

[835] Ин. 17:5,24; 1 Ин. 3:2.

[836] Ин. 20:31.

III. Деяния Христа (сотериология). Они включают в себя победу над грехом и сатаной и приобретение вечной жизни. Христос пришел в мир безгрешным, чтобы разрушить дела диавола, который с самого начала истории был лжецом и убийцей, который первым отпал от истины, а затем навлек на человечество грех и смерть.[837] Христос положил Свою жизнь и пролил Свою кровь за овец. Благодаря этому самопожертвованию Он стал умилостивлением (ἱλασμός) за грехи верующих и за грехи всего мира.[838] Его кровь очищает нас от всякой вины за грех и от заразы греха. Говоря словами Иоанна Крестителя, Христос — это Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира; и Он (исполнив невольное пророчество Каиафы) умер за народ.[839] Он был Священником и Жертвой в одном лице. И Он продолжает совершать священническое служение, будучи нашим Ходатаем на небесах, всегда готовый простить нас, когда мы согрешаем и приходим к Нему с искренним покаянием.[840]

Это негативная сторона служения Христа — разрушение препятствия, которое отделяло нас от Бога. Позитивная же сторона состоит в том, что Он открывает людям Отца и дает им вечную жизнь, которая включает в себя вечное счастье. Он Сам — Жизнь и Свет мира. Он называет Себя Путем, Истиной и Жизнью. В Нем истинная, вечная жизнь, которая от начала была у Отца, явилась личностным образом, в человеческом облике.[841] Он пришел, чтобы передать ее людям. Как хлеб жизни, сходящий с небес, Он духовно питает верующих по всей земле, никого не обделяя, — так же как Он накормил пять тысяч людей пятью материальными хлебами. Это чудо продолжается в мистическом самооткровении Христа Своему народу. Всякий верующий в Него имеет жизнь вечную, которая начинается здесь через новое рождение и завершится воскресением тела.[842]

В этом отношении Апокалипсис вполне согласуется с евангелием и посланиями Иоанна. Христос в нем изображен Победителем над сатаной.[843] Он — победоносный Лев от колена Иудина, но также и страдающий Агнец, закланный за нас. Образ Агнца, относится ли он к пасхальному агнцу или к агнцу из мессианского текста Ис. 53:7, воплощает в себе идею искупительной жертвы, нашедшую окончательное исполнение в смерти Христа. Он «омыл» (или «освободил», если следовать другому чтению) «нас от грехов наших Кровию Своею»; Он искупил людей «из всякого колена и языка, и народа и племени, и соделал их царями и священниками Богу нашему». Бесчисленное множество искупленных людей «омыло одежды свои и убелило одежды свои Кровию Агнца». Это подразумевает

---

[837] 1 Ин. 3:5,8; ср. слова Христа в Ин. 8:44.

[838] Ин. 6:52-58; 10:11,15; 1 Ин. 2:2: αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. Невозможно яснее выразить мысль о том, что искупление было совершено за всех, — однако следует различать достаточность для всех и действенность для всех.

[839] 1 Ин. 1:10; Ин. 1:29; 11:50; ср. Ин. 18:14.

[840] 1 Ин. 2:1: ἐὰν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.

[841] 1 Ин. 1:2: ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν. См. Ин. 1:4; 5:26; 14:6. Значение 1 Ин. 5:20: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος, — неоднозначно. Естественная связь слова οὗτός с предшествующим Ἰησοῦ Χριστῷ и параллельные отрывки, в которых Христос именуется жизнью, похоже, позволяют предположить, что Иоанн говорит о Христе; однако титул ὁ ἀληθινὸς θεὸς более подходит Отцу. См. работы Брауна, Гутера, Эбрарда, Гаупта, Рота.

[842] Ин. 6:47 и вся таинственная речь Христа, которая объясняет предшествующее чудо.

[843] Отк. 12:1-12; 20:2. См. 1 Ин. 3:8; Ин. 8:44; 12:31; 13:2,27; 14:30; 16:11.

как очищение, так и освящение; белые одежды — это символ святости.[844] Мотивом, который побудил Его отдать жизнь за Свой народ, была любовь.[845] Апокалипсис уделяет большое внимание воскресению, как и Евангелие, которое называет Христа Воскресением и Жизнью. Вознесенный Логос-Мессия имеет ключи ада и смерти.[846] Он наряду с Богом властвует над Вселенной; Он правит над этим миром как Посредник, «владыка царей земных», «Царь царей и Господь господствующих».[847] Провидец, автор Книги Откровение, также говорит о жизни в ее высшем смысле — как о награде за веру во Христа. Тем, кто все преодолеет и будет верен до смерти, Христос даст «венец жизни» и место у Своего престола. Он «будет водить их на живые источники вод, и отрет Бог всякую слезу с очей их».[848]

IV. Учение о Святом Духе (пневматология) почти целиком изложено в прощальных проповедях нашего Господа, которые воспроизводит только Иоанн. Дух, Которого Христос обещал прислать после возвращения к Отцу, назван *Параклетом*, то есть Защитником или Адвокатом, Ходатаем — Помощником, Который отстаивает интересы верующих, направляет, поддерживает и утешает их.[849] Он — «другой Утешитель» (ἄλλος παράκλητος), а Сам Христос — первый Утешитель: как вечный Первосвященник, Он ходатайствует за верующих пред престолом Отца. Дух Святой исходит (вечно) от Отца и был ниспослан Отцом и Сыном в день Пятидесятницы.[850] Он являет Христа сердцам верующих и прославляет Его (ἐμὲ δοξάσει); свидетельствует о Нем (μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ); при-

[844] Отк. 1:6; 5:6,9,12-13; 7:14 и т. д. См. Ин. 1:29; 17:19; 19:36; 1 Ин. 1:7; 2:2; 5:6. Чтобы еще резче обозначить контраст со Львом, в Книге Откровение используется уменьшительная форма слова ἀμνος, ἀρνίον (*agnellus*, ягненок). Пауль Герхардт использовал это слово в своем чудесном гимне, посвященном Страстям Христовым: «*Ein LÄMMLEIN Geht Und Trägt Die Schuld*».

[845] Отк. 1:5: «Ему, возлюбившему нас» и т. д.; ср. Ин. 15:13; 1 Ин. 3:16.

[846] Отк. 1:5,17-18; 2:8; ср. Ин. 5:21,25; 6:39-40; 11:25.

[847] Отк. 1:5; 3:21; 17:14; 19:16.

[848] Отк. 2:10; 3:21; 7:17; 14:1-5; 21:6-7; 22:1-5. См. Gebhardt, pp. 106-128, 343-353.

[849] Ин. 14:16,26; 15:26; 16:7. См. также 1 Ин. 2:1, где Христос также назван παράκλητος. Он объективно ходатайствует за нас перед престолом Отца, Дух Святой ходатайствует за нас субъективно, в нашем духовном опыте. Во всех этих отрывках Перевод короля Иакова {как и Синодальный перевод} использует слово «Утешитель» (*Consolator*) — за исключением последнего: там произошло смешение страдательного залога, παράκλητος, с действительным, παρακλήτωρ. См. мои примечания к толкованию Ланге (Lange, *Com. on John*, pp. 440 sqq., 468 sqq.).

[850] Между вечным исхождением (ἐκπόρευσις) Духа от Отца (παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, *procedit*, Ин. 15:26) и временным ниспосланием (πέμψις) Духа Отцом и Сыном есть разница (Ин. 15:26, где Христос говорит о Духе: ὃν ἐγὼ πέμψω, и Ин. 14:26, где Он говорит: ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου). Греческая церковь до сих пор настаивает на этом различии и проповедует *вечное исхождение* Духа от *одного Отца* и *временное ниспослание* Духа *Отцом и Сыном*. Разница между глаголом настоящего времени ἐκπορεύται и глаголом будущего времени πέμψω, по-видимому, говорит в пользу такого вывода, однако — подобно тому как Латинская церковь вставила *Filioque*, «*и от Сына*», в первоначальный текст Никейского символа веры, Греческая церковь сделала то же самое: она вставила слово «*только*» (μόνον) применительно к исхождению. Трудно сказать, стремился ли Иоанн подчеркнуть *метафизическое* различие между исхождением и ниспосланием. Но различие между вечным триединством божественного бытия и временным триединством божественного откровения имеет под собой экзегетическую основу в виде *предземного* существования Логоса и Духа. В тринитарности откровения отражается тринитарная сущность; иными словами, Бог являет Себя Таким, Какой Он есть — как Отец, Сын и Дух. Конечно, мы можем судить о сущности Бога по последовательности Его откровения — однако это необходимо делать с должным почтением и осмотрительностью; ибо кому под силу вычерпать до дна океан Божества!

водит на память и разъясняет Его учение (ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν ἐγώ); наставляет Его учеников на всякую истину (ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν); берет от полноты Христовой и возвещает ее ученикам (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν). Святой Дух выполняет роль Посредника и Ходатая в отношениях между Христом и верующими, подобно тому как Сам Христос является Посредником между Богом и миром. Он — Дух истины и святости. Он обличает (ἐλέγχει) мир, то есть всех людей, находящихся под Его влиянием, о грехе (περὶ ἁμαρτίας), о правде (δικαιοσύνης) и о суде (κρίσεως); и это обличение заканчивается либо обращением, либо нераскаянностью грешника. Действие Духа сопутствует проповеди Слова и всегда происходит внутри, в сфере сердца и совести. Он является одним из трех свидетелей Христа на земле, и Он же делает действенными двух других свидетелей — крещение (τὸ ὕδωρ) и искупительную смерть (τὸ αἷμα) Христа.[851]

V. Христианская жизнь. Она начинается с нового рождения свыше или рождения от Святого Духа. Верующие — дети Божьи, рожденные «ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога».[852] Это рождение — новое, в противоположность прежнему; оно от Бога, в противоположность рождению от человека; оно от Святого Духа, в противоположность плотскому рождению; оно с небес, в противоположность земному рождению. Жизнь верующего не рождается внутри его греховной природы — для этого требуется творческое вмешательство Святого Духа через проповедь Евангелия. Жизнь возрожденного человека свободна от закона и власти греха. «Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога».[853] Сатана не имеет над ним власти.[854]

---

[851] 1 Ин. 5:8. Существует много разных мнений о том, что означают вода и кровь: 1) намек на воду и кровь, чудесным образом вытекшие из пробитого копьем бока Христа, Ин. 19:34; 2) крещение Христово и искупительная смерть Христа; 3) два таинства, установленные Им в качестве вечного напоминания. Я согласился бы с последним объяснением, если бы не слово τὸ αἷμα, которое нигде не обозначает таинство вечери Господней, — более естественно истолковать его как указание на кровь Христову, пролитую для отпущения грехов. Слова о трех *небесных* свидетелях в 1 Ин. 5:7, на которые прежде ссылались в доказательство учения о Троице, ныне, как правило, считаются средневековой интерполяцией, их следует отвергнуть на основании внутренних и внешних данных; Иоанн никогда бы не написал «Отец, *Слово* и Дух» — скорее уж, «Отец, *Сын* и Дух» или «Бог, Слово (Логос) и Дух».

[852] Ин. 1:13. τέκνα θεοῦ... ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. Классическим текстом, посвященным новому рождению, считается беседа Христа с Никодимом, Ин. 3:1-15. Понятия γεννηθῆναι ἄνωθεν, «родиться заново, свыше», то есть с небес, ср. Ин. 3:31; 19:11 (речь идет не о повторении — вновь, во второй раз, πάλιν, δεύτερον — а об аналогичном процессе); Ин. 3:6-7; γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, «от воды [крещение] и духа» (Ин. 3:5); ἐκ θεοῦ, «от Бога», ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, «с небес», равнозначны. Сам Иоанн чаще всего использует вариант ἐκ θεοῦ, Ин. 1:13; 1 Ин. 2:29; 3:9; 4:7; 5:1,4,18. Он не пользуется словом ἀναγεννάομαι, «возродиться» (хотя оно есть в цитате, которую Иустин Мученик приводит в своей Первой апологии, § 61; а также в 1 Пет. 1:23, ἀναγεγεννημένοι... διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ и 1 Пет. 1:3, ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα), а существительное ἀναγέννησις, «возрождение» вообще ни разу не встречается в Новом Завете (хотя его часто употребляют греческие отцы); однако сходное по значению слово παλιγγενεσία однажды появляется в связи с крещением (Тит. 3:5, ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου) и однажды — в более общем смысле конца времен, Мф. 19:28 {в Синодальном переводе «пакибытие».}. Павел говорит о «новой твари» во Христе (καινὴ κτίσις, 2 Кор. 5:17) и о «новом человеке» (καινὸς ἄνθρωπος, Еф. 4:24). Раввинистическое богословие под «возрождением» понимало всего лишь изменение внешнего статуса человека, обратившегося в иудаизм.

[853] 1 Ин. 3:9; ср. 1 Ин. 5:18. Однако 1 Ин. 5:16 предполагает, что «брат» способен согре-

Новая жизнь — это жизнь Христа в душе. Она вечна по сути и по продолжительности. Вечная жизнь заключается в познании единственного истинного Бога и Иисуса Христа — в познании, которое подразумевает полное взаимопонимание и взаимную любовь.[855] Она начинается через веру здесь, на земле, — отсюда и часто повторяемые слова о том, что верующий во Христа *имеет* (ἔχει) жизнь вечную.[856] Но в полном объеме она проявится лишь после пришествия Христа во славе, когда мы будем подобны Ему и увидим Его Таким, Какой Он есть.[857] Вера — это средство общения, узы единства со Христом. Вера — это победа над миром, которую мы, в принципе, имеем уже здесь.[858]

В писаниях Иоанна идея вечной жизни играет ту же роль, что и идея праведности в посланиях Павла, но они оба рассматривают веру как единственное необходимое условие обретения того и другого, поскольку вера приводит нас в единство со Христом, нашей праведностью и вечной жизнью.[859]

Более того, жизнь христианина представляет собой общение со Христом и Отцом в Святом Духе. Перед смертью наш Господь молился о том, чтобы Его ученики и верующие позднейших времен были едины с Ним так же, как Он един с Отцом, и пребывали в Его славе. Иоанн пишет свое Первое послание для того, чтобы его читатели «имели общение с Отцом и Сыном Его Иисусом Христом» и чтобы таким образом «их радость была совершенна».[860] Это общение — лишь другое название для любви, и любовь к Богу неотделима от любви к братьям. «Если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга». «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем». Любовь к братьям — это истинный критерий практического христианства.[861] Это братское общение и есть подлинная суть церкви, о которой Иоанн даже ни разу не упоминает в своем Евангелии и Первом послании.[862]

Любовь к Богу и братьям — это не просто чувство, а действующая сила, она проявляется в соблюдении Божьих заповедей.[863]

Здесь Иоанн и Павел вновь объединяются вокруг идеи любви — величайшего из христианских даров, который пребудет вечно даже тогда, когда вера уступит место видению, а надежда — исполнению.[864]

шить, хотя и «не к смерти», а 1 Ин. 1:10 исключает мысль о том, что мы, в нашем нынешнем состоянии, можем быть *абсолютно* свободны от греха.

[854] 1 Ин. 5:18: ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ.

[855] Ин. 17:3 — слова, сказанные нашим Господом в священнической молитве.

[856] 1 Ин. 5:12-13: ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν... ζωὴν ἔχετε αἰώνιον. См. слова Христа в Ин. 3:36; 5:24; 6:47,54; и слова евангелиста в Ин. 20:31.

[857] 1 Ин. 3:2: οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ (оно или он), ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν.

[858] 1 Ин. 5:4: αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν.

[859] Иоанн использует слово δικαιοσύνη, но никогда — δικαίωσις или δικαιόω. Поразительный пример религиозного единодушия и богословских разногласий.

[860] Ин. 17:22-24; 1 Ин. 1:3-4.

[861] 1 Ин. 3:11,23; 4:7,11; ср. Ин. 13:34-35; 15:12,17.

[862] Слово ἐκκλησία присутствует в 3 Иоанна, но лишь в значении поместного собрания. Относительно внешнего устройства церкви Иоанн не сообщает ничего; он даже не упоминает об учреждении таинств, хотя и пишет о *духовном* значении крещения (Ин. 3:5) и, косвенно, о *духовном* значении вечери Господней (Ин. 6:53-56).

[863] 1 Ин. 2:3-4; 3:22-24; 4:7,11; 5:2-3; 2 Ин. 6; ср. Ин. 14:15,21: «Если любите Меня, соблюдите Мои заповеди», и т. д.

[864] Рим. 13:7-10; 1 Кор. 13:1-13.

ПРИМЕЧАНИЯ

Идею воплощения Иоанн кратко выразил в одной фразе: «*Слово стало плотию*» (Ин. 1:14).

I. Значение слова σάρξ. Аполлинарий отождествлял плоть с телом, в состав которого включал и *животную* душу, и утверждал, что Логос занимал во Христе место *разумной* души, или духа (νοῦς, πνεῦμα). Следовательно, Иисус был не полноценным человеком, а чем-то средним между Богом и человеком, полубогом-получеловеком, не полностью Богом и не полностью человеком. Никейский собор осудил эту точку зрения как еретическую, однако тюбингенская школа, по сути, возродила ее под видом учения Иоанна. По словам Баура (с. 363), выражение σάρξ ἐγένετο не тождественно ἄνθρωπος ἐγένετο и означает, что Логос облекся в человеческое тело, но в остальном остался прежним. Для неизменной личности Логоса воплощение было всего лишь мимолетным явлением. Более того, плоть Христа была не такой, как у других людей, но почти нематериальной, — потому Он и мог ходить по воде (Ин. 6:16; ср. Ин. 7:10,15; 8:59; 10:39). На эту экзегезу мы возразим следующее:

1. Иоанн отчетливо указывает на то, что у Христа были *душа*, Ин. 12:27 (ἡ ψυχή μου τετάρακται), и *дух*, Ин. 11:33 (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι); Ин. 13:21 (ἐταράχθη τῷ πνεύματι); Ин. 19:30 (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα). Можно сказать, что πνεῦμα в этих стихах — не более чем *животная* душа, поскольку и душе и духу приписывается одинаковое проявление эмоций и поскольку Иисус, умирая, предал дух. Однако Христос в Евангелии от Иоанна часто называет Себя «Сыном Человеческим» (Ин. 1:51 и т. д.), а однажды — «Человеком» (Ин. 8:40), и это, несомненно, подразумевает не только телесные, но и более важные интеллектуальные и духовные особенности.

2. Слово «плоть» в Ветхом и Новом Заветах нередко используется по отношению к человеку *в целом* — например, в словосочетаниях «всякая плоть» (πᾶσα σάρξ, всякий смертный человек) и μία σάρξ (Ин. 17:2, Рим. 3:20; 1 Кор. 1:29; Гал. 2:16). В перечисленных отрывках это слово в большей степени соответствовало замыслу Иоанна, нежели ἄνθρωπος, поскольку оно сильнее подчеркивает снисхождение, которое проявил Логос к человеческой сущности с ее нынешними слабостями, скорбями, искушениями и страданиями. Он полностью разделил с нами земную участь и стал однороден нам, приняв на Себя даже подобие — хотя и не сущность — греха (Рим. 8:3; ср. Евр. 2:14; 5:8-9). Таким образом, слово «плоть» применительно ко Христу имеет одно и то же всеобъемлющее значение как в писаниях Иоанна, так и в посланиях Павла (ср. также 1 Тим. 3:16). Это одушевленная плоть, и живущая в ней душа заключает в себе как духовную, так и телесную жизнь.

II. Еще одна трудность связана с глаголом ἐγένετο. Апологеты современной теории кенозиса (Томасий, Гесс, Эбрард, Годе и др.) не согласны с учением Аполлинария о том, что Логос во Христе занял место разумной человеческой души, но при этом утверждают, что сам Логос *стал* человеческой душой, претерпев добровольную трансформацию. Таким путем они объясняют смысл слова ἐγένετο и знаменитой фразы Павла ἑαυτὸν ἐκένωσεν, μορφὴν δούλου λαβών (Флп. 2:7). Подобно тому как в Кане вода превратилась в вино (Ин. 2:9: τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον), Логос с бесконечным самоотречением сменил Свое божественное бытие на бытие человеческое, а потому вел единую, а не двойную жизнь (как, по-видимому, следует из халкидонской теории о двух полноценных сущностях, соприсутствующих в одной и той же личности). Однако:

1. Глагол ἐγένετο следует рассматривать в контексте двух параллельных отрывков, где Христос назван «*пришедшим* во плоти», 1 Ин. 4:2 (ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα); 2 Ин. 7 (ἐρχόμενον ἐν σαρκί), с той разницей, что в первом случае греческий текст подчеркивает реальность человеческой природы Христа, а во втором — неизменность Его Божественности. См. также выражение ἐφανερώθη ἐν σαρκί, которое встречается у Павла (1 Тим. 3:16).

2. Каковы бы ни были возражения против халкидонского диофизитства, усматривающего две природы во Христе, их невозможно нейтрализовать при помощи кенозиса — учения о том, что Логос добровольно прекратил существовать или отказался от Своих неотъемлемых качеств; это метафизически невозможно и не согласуется с представлениями о неизменности Бога и сути взаимоотношений между Лицами Троицы. Логос не перестал быть Богом, когда перешел к человеческой форме существования, и не перестал быть человеком, когда вернулся в божественную славу, которую Он имел у Отца прежде сотворения мира.

III. Бейшлаг (Beyschlag, *Die Christologie des N. T.*, p. 168) отрицает тождество Логоса и Христа и видит в Логосе не личность, а божественный *принцип*: «*Der Logos ist nicht die Person Christi... sondern er ist das gottheitliche Princip dieser menschlichen Persönlichkeit*». Он полагает, что принцип Логоса постепенно проявлялся в человеческой личности Христа. Однако в стихах Ин. 1:1-3 Иоанн изображает Логос личностью, а глагол ἐγένετο обозначает законченное действие. И все-таки мы не должны забывать о том, что личностные свойства Троицы и Логоса отличаются от личностных свойств человека. Человеческая речь не способна передать это различие.

§ 73. *Еретические извращения учения апостолов*

См. Schaff, *Hist. of the Ap. Ch.*, pp. 649-674.

Три типа богословия, которые мы кратко рассмотрели выше, представляют христианство во всей полноте его жизни; они являются основой для различных ответвлений, возникших в последующие века церковной истории. Христос — основной принцип, который примиряет все разногласия и разрешает все загадки в истории Его Царства.

Однако этому корпусу апостольского учения, данному с небес, противостоит призрак ереси — точно так же, как божественным чудесам Моисея противостояли сатанинские фокусы египтян, а Христу — бесы в одержимых людях. Чем сильнее проявляется дух истины, тем активнее действует дух заблуждения. «Где Господь строит церковь, там сатана неподалеку ставит часовню». Однако по воле Провидения все заблуждения способствуют откровению и окончательному торжеству истины. Они заставляют людей задавать вопросы и становиться на защиту своей веры. Сам сатана — это «сила, которая вечно *хочет* зла и *творит* добро». В мире, в котором царит хаос, ереси относительно необходимы и в отрицательном смысле оправданны — однако вина их проповедников от этого, конечно же, не становится меньше. «Надобно прийти соблазнам; но горе тому человеку, чрез которого соблазн приходит».[865]

Ереси апостольской эпохи являются карикатурами на различные аспекты истинного учения. Соответственно, мы различаем три основополагающих разновидности ереси, которые в том или ином виде вновь возрождаются почти в каждой последующей эпохе. В этом отношении, так же как и в других, апостольская эпоха является прообразом будущего, а новозаветные увещания и предостережения против лжеучения звучат убедительно в любую эпоху.

1. Течение иудействующих — это еретическое отражение еврейского христианства. Оно столь жестко утверждает единство христианства и иудаизма, что низводит первое до уровня последнего и делает Евангелие не более чем улучшенным или доведенным до совершенства законом. Оно считает Христа всего лишь пророком, вторым Моисеем, и отрицает или, по крайней мере, игнорирует Его Божественность и Его служение Царя и Священника. Иудействующие были иудеями по сути, а христианами — лишь по внешним атрибутам. Они считали, что обрезание и весь нравственный и церемониальный закон Моисея по-прежнему имеют силу, а их исполнение необходимо для спасения. О христианстве как о новой, свободной и всемирной религии они не имели понятия. Поэтому они и ненавидели Павла, свободомыслящего апостола язычников, как опасного отступника и революционера, подвергали сомнению мотивы его поступков и повсюду, особенно в Галатии и Коринфе, всеми силами компрометировали его в глазах церквей. Послания Павла, в особенности его Послание к галатам, невозможно правильно понять, если не помнить о том, что они были направлены против лжехристианства иудействующих.

Эта же ересь, только в более развитой форме, появляется во II веке как учение евионитов.

2. Противоположной крайностью является ложное христианство язычников, которое можно назвать ересью язычествующих или гностицизмом. Эта ересь

---

[865] Мф. 18:7; 1 Кор. 11:19: «Надлежит быть и разномыслиям [*греч.* ересям] между вами, дабы открылись между вами искусные». См. Деян. 20:30; 1 Тим. 4:1; 2 Пет. 2:1-3.

настолько же радикальна и революционна, насколько первая ограничена правилами и реакционна. Она яростно разрывает все связи с прошлым, в то время как иудействующие настойчиво и упрямо держатся за него как за источник вечных истин. Гностики доводят до крайности представления Павла об отличии христианства от иудаизма, отрывают христианство от его исторических корней, видят в подлинной человеческой сущности Спасителя докетическую иллюзию и превращают свободу Евангелия в беззаконие и вседозволенность. Автором или первым представителем этого крещенного язычества, по единодушному свидетельству древнехристианских авторов, был Симон Волхв, который, без сомнения, смешал христианство с языческими идеями и традициями и выдавал себя за эманацию Бога — в пантеистическом смысле.[866] Явные указания на эту ересь присутствуют в поздних посланиях Павла (Колоссянам, Тимофею и Титу), во 2 Петра, в 1 и 2 Иоанна, в Послании Иуды и в посланиях семи церквям в Книге Откровение.

Во II веке эта ересь распространилась по всей церкви, Восточной и Западной, в виде различных гностических школ.

3. Филон, терапевты, ессеи и прочие еще до Христа пытались сочетать иудейскую религию с языческой философией, в особенности пифагорейской и платонической. И в наше время, под именем христианства, тоже возникли смешанные сочетания этих противоположностей: языческий иудаизм, то есть гностический евионизм, и иудействующее язычество, то есть евионитский гностицизм, — в зависимости от того, какая составляющая, языческая или иудейская, оказывалась сильнее. Эта синкретическая ересь была карикатурой на богословие Иоанна, которое действительно объединило иудейское и языческое христианство вокруг самого возвышенного понимания личности и служения Христа. Почти все заблуждения, опровержение которых можно найти в самых поздних книгах Нового Завета, в той или иной степени принадлежат к этому смешанному типу, и нередко трудно понять, откуда они произошли — из иудаизма или из язычества. Обычно эти заблуждения были скрыты за туманной дымкой мистицизма и окружены сиянием аскетической святости, но иногда вырождались в противоположную крайность беззакония и вседозволенности.

Но, каковы бы ни были различия между этими тремя фундаментальными ересями, все они, в конечном итоге, сводятся к более или менее отчетливому отрицанию стержневой истины Евангелия — воплощения Сына Божьего ради спасения мира. Они превращают Христа либо в обыкновенного человека, либо в обыкновенного призрака, обладающего сверхчеловеческой природой; они ни в коем случае не допускают и мысли о подлинном и неизменном единстве Божественности и человеческой природы в личности Искупителя. Именно это Иоанн называет печатью антихриста, которая уже при его жизни существовала в самых разных формах.[867] Подобные заблуждения подрывают устои церкви. Ибо если Христос не был Богочеловеком, то Он не был и посредником между Богом и человеком, и тогда христианство скатывается обратно к язычеству или иудаизму. В конечном итоге все зависит от ответа на один основополагающий вопрос: «Что ты думаешь о Христе?». Давая правильный ответ на этот вопрос, мы полностью отметаем всякую ересь.

---

[866] Деян. 8:10: ἡ Δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη Μεγάλη.

[867] 1 Ин. 2:23; 4:1-3.

ПРИМЕЧАНИЯ

«Уже не раз говорилось о том, что истина и заблуждение идут рука об руку. Заблуждение — это тень, которую отбрасывает истина, а истина — это светлая сторона, которую заблуждение делает более заметной. В этом отношении, как и в других, евангелия почти недосягаемо возвышаются над обстоятельствами своего времени, однако послания сами по себе являются, говоря человеческим языком, плодом противоборства хороших и дурных факторов, сосуществовавших в лоне раннехристианской общины. Послания апостолов воплощают в себе черты, которые впоследствии раскрываются во всей истине и благости, а ереси, осужденные в этих посланиях, воплощают в себе черты, которые впоследствии порождают всевозможные формы заблуждения, лжи и греха. Как послания, так и ереси обладали энергией, свежестью и даже сверхъестественной силой. Ни истины в писаниях апостолов, ни заблуждения в словах их противников, по сути, не имели той догматической формы, которую они приобрели в последующие столетия. Если писания апостолов стремятся к более высокому и более всеобщему добру, то заблуждения их противников воплощают более глубокое и более всеобщее зло. Первые отражают Христа, а не какие-то связанные с Ним менее важные истины и теории; последние же, как справедливо полагали апостолы, отражали антихриста, а не какие-то конкретные внешние проявления заблуждения, возникшие с тех пор», — декан Стэнли (Stanley, *Apostolic Age*, p. 182).

Литература. Ереси апостольской эпохи были тщательно изучены Неандером и Бауром в связи с историей евионизма и гностицизма (см. следующий том) и отдельно во вступлениях к критическим толкованиям Послания к колоссянам и пастырских посланий; а также Тиршем, Липсиусом, Гильгенфельдом. В числе английских авторов следует упомянуть Бёртона: Burton, *Inquiry into the Heresies of the Apostolic Age* (Oxford, 1829), в шести проповедях (Бэмптоновские лекции); декана Стэнли: Stanley, *Sermons and Essays on the Apostolic Age* (3d ed., Oxford, 1874), pp. 182-233; епископа Лайтфута: Lightfoot, *Com. on St. Paul's Ep. to Colossians and to Philemon* (London, 1875), pp. 73-113, о колосской ереси и ее связи с учением ессеев. См. также Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*. Leipzig, 1884, 642 c.

ГЛАВА XII

НОВЫЙ ЗАВЕТ

§ 74. *Литература*

См. списки литературы в главах о жизни Христа (§ 14) и апостольской эпохе (§ 20).

I. Критические издания греческого Нового Завета Лахмана (1842 — 1850, 2 т.); Тишендорфа (ed. octava critica major, 1869 — 1872, 2 т., с главой «Prolegomena», написанной К. Р. Грегори, part I., Leipz., 1884); Трегеллеса (1857 — 1879); Уэсткотта и Хорта (1881, с предисловием в отдельном томе и приложением. Пересмотренное издание, Cambridge, New York, 1888).

Лахман заложил основание; Тишендорф и Трегеллес значительно расширили и тщательно переработали критический аппарат; Уэсткотт и Хорт восстановили самый достоверный текст на основании древнейших имеющихся источников; все эти ученые, по сути, были единодушны в принципиальных вопросах и пришли к одинаковым результатам, они предлагают нам древний унциальный текст вместо средневекового курсива.

В связи с недавним выходом в свет переработанных и исправленных изданий Перевода Лютера и Перевода короля Иакова, особого упоминания заслуживают и два двуязычных издания. Оскар фон Гебхардт (Oskar von Gebhardt, *Novum Testamentum Græce et Germanice*, Lips., 1881) объединяет текст Тишендорфа в последней редакции (с разночтениями из изданий Трегеллеса и Уэсткотта — Хорта в нижней части страницы) и исправленный перевод Лютера. Его греческий текст также опубликован отдельным изданием, которое включает в себя «Adnotatio critica», не вошедшее в двуязычное издание. И *The Greek-English New Testament*, включающий параллельно *Westcott and Hort's Greek Text* и *Revised English Version*, с предисловием Шаффа. New York (Harper & Brothers), 1882, revised ed. 1888.

II. Историко-критические и литературно-исторические исследования Нового Завета Хага, Де Ветте, Креднера, Герике, Хорна, Дэвидсона, Трегеллеса, Грау, Гильгенфельда, Аберле (католик), Блика (4-е изд. под ред. Мэнгольда, 1886), Реусса (6-е изд., 1887), Хольцмана (2-е изд., 1886), Вайсса (1886), Сэлмона (3-е изд., 1888).

III. Thiersch: *Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentl. Schriften*. Erlangen, 1845 (критика Баура и тюбингенской школы). Edward C. Mitchell: *Critical Handbook to the New Test.* (достоверность, канон и т. п.). Lond. and Andover, 1880; франц. издание, Paris, 1882. J. P. Lange: *Grundriss der Bibelkunde*. Heidelberg, 1881. Philip Schaff: *Companion to the Greek Testament and the English Version*. N. Y., Lond., 1883, 3^{d} ed. revised 1888. G. D. Ladd: *The Doctrine of Sacred Scripture*, N. York, 1883, 2 vols. Сокращенное издание, 1888.

IV. Процитированные ниже исследования евангелий и посланий.

V. Относительно канона Нового Завета см. работы Кирхгофера (Kirchhofer, *Quellensammlung*, etc. Zürich, 1844; английский перевод, расширенный и дополненный Чартерисом: Charteris, *Canonicity*, etc. Edinb., 1881); Креднера (Credner, *Zur Gesch. des Kanon.* Halle, 1847; *Geschichte des Neutest. Kanon, herausg. von Volkmar.* Berlin, 1860); Гауссена (Gaussen, англ. перевод, London, 1862; сокр. перевод *Кирка*, Boston, 1862); Трегеллеса (Tregelles, *Canon Muratorianus*. Oxford, 1867); Дэвидсона (Sam. Davidson, Lond., 1878, 3^{d} ed., 1880); Уэсткотта (Westcott, Cambridge and London, 1855; 6th ed., 1889); Реусса (Reuss, *Histoire du canon des S. Écritures.* Strasb., 2^{d} ed., 1864); Гарнака (Ad. Harnack, *Das muratorische Fragment und die Entstehung einer Sammlung apost.-katholischer Schriften*, в альманахе Бригера «Zeitschrift f. Kirchengeschichte», 1879, III, 358 sqq.; ср. 595 sqq.); Овербека (F. Overbeck, *Zur Geschichte des Kanons.* Chemnitz, 1880); Ревилля (франц., 1881); Цана

(Theod. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons*, Part I — III., 1881 — 1884; *Geschichte des Kanons d. N. T.*, Leipz., 1888 sqq., 3 vols). См. Harnack, *Das N. T. um das Jahr.* 200, Freiburg, 1889 (критика Цана) и ответ Цана (Leipz., 1889).

§ 75. *Возникновение апостольской литературы*

Христос — это книга жизни, открытая для всех. В отличие от закона Моисеева, Его религия — это не внешняя буква заповеди, а свободный, животворящий дух; не литературное произведение, а нравственное творение; не новая философская или богословская система для образованных людей, а средство передачи божественной жизни для искупления всего мира. Христос — это личностное Слово Бога, вечный Логос, ставший плотью и обитавший на земле как истинная Шехина в скрытой славе единородного от Отца, полного благодати и истины. Он говорил, и все слова Его уст были и по сей день остаются духом и жизнью. Человеческое сердце жаждет видеть не ученого, грамотного, литературно образованного Христа, а Искупителя, творящего чудеса, несущего крест, воскресшего, воцарившегося на небесах, правящего миром и тем самым дающего людям и ангелам неисчерпаемую тему для размышлений, проповедей и славословия.

Поэтому и всех Своих апостолов, за единственным исключением Павла, Господь выбрал не из числа образованных людей; Он не учил их писательскому мастерству и за всю Свою земную жизнь ни разу не дал им прямого повеления заниматься таким трудом. Простым рыбакам из Галилеи, не имеющим опыта в мудрости этого мира, но исполненным Святого Духа истины и сил будущего века, было поручено благовествовать спасение всем народам силой и именем их славного Господа, сидящего одесную Бога и Отца Всемогущего и обещавшего быть с ними до скончания века.

Таким образом, первоначальная проповедь Евангелия и основание Церкви совершились посредством устных поучений и наставлений — «проповеди», «свидетельства», «слова», «предания» — апостолов и их учеников; и по сей день живое слово остается неизменным или, по крайней мере, основным способом распространения христианской религии. Почти все книги Нового Завета были написаны между 50 и 70 г., не менее чем через двадцать лет после воскресения Христа и основания Церкви, а Евангелие и послания Иоанна — и того позже.

Постепенно поле деятельности апостолов расширилось и стало слишком велико, чтобы они могли лично присутствовать повсюду, поэтому начался обмен письмами. Реалии церковной жизни и нужды новых поколений христиан требовали того, чтобы совершенно надежные очевидцы точно воспроизвели на бумаге историю жизни и учение Христа. Людям свойственно ошибаться, и по мере удаления от первоисточника любое устное предание обрастает ошибками, постепенно теряет достоверность и надежность, пока, наконец, не становится неотличимым от наслоившихся на него искажений и добавлений. Существовала и большая опасность того, что иудействующие и язычествующие еретики, которые подняли головы еще при жизни апостолов, умышленно извратят историю и учение христианства. Таким образом, надежные письменные свидетельства о словах и деяниях Иисуса и Его учеников были абсолютно необходимы — не для того, чтобы положить основание Церкви, но чтобы уберечь ее от разложения и обеспечить чистым эталоном веры и порядка.

Поэтому апостолы и мужи апостольские, находясь под особым влиянием и руководством Святого Духа, написали двадцать семь книг. Эти книги дают

нам правдивое представление об истории, вере и жизни раннего христианства «для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности».[868]

Объединение этих писаний в единый канон с целью отделить их от апокрифических и псевдоапостольских книг, а также от ортодоксальных, но всего лишь человеческих сочинений, было задачей ранней церкви, и в этой работе она точно так же направлялась водительством Духа Божьего и ортодоксальным пониманием истины. Составление канона в том виде, который удовлетворил всех, было завершено лишь к концу IV века, а до того момента некоторые считали семь новозаветных книг («антилегомены» Евсевия): Второе послание Петра, Второе и Третье послания Иоанна, анонимное Послание к евреям, послания Иакова и Иуды и, в определенном смысле, Откровение Иоанна — сомнительными с точки зрения авторства и ценности. Однако составление канона по образцу Ветхого Завета, несомненно, началось уже в I веке.[869] Основные книги Нового Завета: евангелия, Деяния, тринадцать посланий Павла, Первое послание Петра и Первое послание Иоанна, — имели широкое хождение уже во второй половине II века: во время публичных богослужений их читали вслух, отрывками или целиком для назидания народа по примеру иудейской синагоги.

Одно лишь внешнее свидетельство традиции не может (с точки зрения христианина-протестанта) быть гарантией апостольского происхождения и каноничности той или иной книги; оно должно быть подкреплено внутренним свидетельством самой книги. Но таких свидетельств предостаточно, и за прошедшие восемнадцать столетий христианский мир единодушно признал маленькую книжицу, которую мы называем Новым Заветом, совершенно уникальной с точки зрения духовной силы и влияния на разум и сердце человека и более интересной и ценной, чем все древние и современные классики вместе взятые. Если Бог когда-либо обращался к человеку, то Его голос звучит именно в этой книге.

§ 76. *Характерные особенности Нового Завета*

Эти богодухновенные Писания являются для нас на самом деле не эквивалентом, а надежной заменой личного присутствия и устного наставления Христа и Его апостолов. Написанное слово отличается от произнесенного лишь формой, суть не меняется, а потому оно имеет для нас тот же авторитет и ту же животворную силу, что и для слышавших его в начале. Хотя поводом для написания этих книг, очевидно, послужили особые и непредвиденные обстоятельства и хотя каждая книга была адресована прежде всего конкретным читателям и связана с конкретной ситуацией, все они излагают вечную и неизменную истину в живой форме, а потому подходят к любым обстоятельствам и условиям. Написанные для своего времени, они подходят для любой эпохи; предназначенные для евреев и язычников I века, они столь же интересны для англичан и американцев XIX века. До сего дня они являются не только единственным надежным и чистым источником первозданного христианства, но и непогрешимым эталоном христианской веры и жизни. Воду жизни из этого источника церковь пила на протяжении более чем пятидесяти поколений и будет пить ее до скончания вре-

[868] 2 Тим. 3:16. Эти слова применимы ко всякому богодухновенному Писанию, прежде всего к Ветхому Завету, но в еще большей степени — к Новому, *a fortiori*.

[869] См. 2 Пет. 3:16, где есть ссылка на ряд посланий Павла.

мен. Этот эталон всегда помогал церкви исправлять любые ошибки и избегать любых заблуждений. Богословские системы приходят и уходят, вынося из этой сокровищницы большие или малые прибавления к нашему познанию истины; но они не могут сравниться с непогрешимым Словом Божьим, которое пребывает вечно.

Даже стиль Нового Завета, который сам по себе отличает его от всех литературных произведений предыдущих и последующих времен, доказывает, что эта книга предназначена для всего мира. Новый Завет обладает греческим телом, еврейской душой и христианским духом, который руководит и телом, и душой. Его язык — это диалект эллинистов, то есть македонский греческий, на котором изъяснялись во времена Христа иудеи диаспоры; в своей возрожденной христианской форме это наречие объединяет две великие противоборствующие национальности и религии древнего мира. В нем сочетаются, освящаются христианским духом и становятся серебряной оправой для золотого яблока вечной истины Евангелия самый прекрасный язык языческого мира и освященный веками язык еврейского народа. Стиль Библии в целом удивительно приспособлен для людей любого класса и уровня культуры: ребенку он дает простую пищу для его религиозных потребностей, а величайшему мыслителю — неисчерпаемое поле для исследований. Библия — не просто книга для всех, но книга для всех народов и обществ, для людей любого класса и положения. Это больше чем книга, это установление, руководящее христианским миром.

Новый Завет по-своему воплощает в себе такое же единство человеческого и божественного начала, как и личность Христа. Слово стало плотью и обитает с нами. Эти слова можно отнести и к Новому Завету. Христос уподобился нам, приняв тело, душу и дух, только без греха, — но точно так же и Писания, которые «свидетельствуют о Нем», имеют вполне человеческую природу (только без доктринальных и этических ошибок) с точки зрения их содержания, формы и способа написания, составления, сохранения и передачи. При этом Писания вполне божественны в мыслях, словах и во всем, что касается их происхождения, сохранности и силы воздействия. За буквами, написанными рукой человека, глаза веры различают «Единородного от Отца, полного благодати и истины».

Писания апостолов делятся на три типа: исторические, учительные и пророческие. К числу первых принадлежат евангелия и Деяния; к числу вторых — послания; к числу третьих — Откровение. Они соотносятся друг с другом так же, как возрождение, освящение и прославление, как фундамент, дом и крыша. Иисус Христос — Начало, Середина и Конец всего. В евангелиях Он ходит по земле в человеческом облике и свершает дело искупления. В Деяниях и посланиях Он закладывает основание Церкви, наполняет и направляет ее Своим Духом. Наконец, в видениях Апокалипсиса Он возвращается в славе со Своей Невестой, Церковью святых, чтобы вовеки править новой землей из града Божьего.

Такой порядок книг в Новом Завете соответствует естественному течению христианского откровения и, за исключением небольших различий в порядке посланий, был принят церковью во всем мире. Новый Завет не появился сразу в виде законченного тома, но представляет собой несколько книг, соединенных в одно целое в силу признания церковью и на основании их внутреннего единства. В большинстве древних рукописей, переводов и списков новозаветные книги располагаются в таком порядке: евангелия, Деяния, соборные послания, посла-

ния Павла, Апокалипсис.[870] Некоторые помещают послания Павла перед соборными посланиями.[871] Английская Библия следует порядку, принятому в латинской Вульгате.[872]

§ 77. *Литература, посвященная евангелиям*

Согласования евангелий

Первым в этом ряду стоит «Диатессарон» Татиана (170 г. по Р. Х.). Перечень более древних трудов можно найти в следующих публикациях: Fabricius, *Bibl. Gr.*, III. 212; Hase, *Leben Jesu*, pp. 22-31 (5th ed.); Robinson, *Harmony*, pp. v-vi; Darling, *Cyclopædia Bibliog.* (I. Subjects, cols. 761-767); McClintock and Strong, *Cyclop.*, IV. 81. Здесь мы приведем важнейшие издания от Грисбаха до Рашбрука.

Грисбах (Griesbach, *Synopsis*, Halle, 1774, 1822); Ньюкам (Newcome, Dublin, 1778; Andover, 1834); Дж. Пристли (Jos. Priestley, на греч. языке — London, 1778; на англ. языке — 1780); Дж. Уайт (Jos. White, *Diatessaron*, Oxford, 1799, 1803); Де Ветте и Люке (De Wette, Lücke, 1818, 1842); Рёдигер (Rödiger, 1829, 1839); Грезуэлл (Greswell, *Harmonia Evangelica*, 1830, 5-е изд., Oxford, 1856; *Dissertations upon an Harmony, etc.*, 2-е изд., Oxford, 1837, 4 т.); Макбрайд (Macbride, *Diatessaron*, Oxford, 1837); Визелер (Wieseler, *Chronolog. Synopse*, Hamb., 1843); Краффт (ум. 1845; Krafft, *Chronologie u. Harmonie der 4 Evang.* Erlangen, 1848; ред. Бургер); Тишендорф (Tischendorf, *Synopsis Evang.* Lips., 1851, 1854; 4-е изд., 1878); Р. Ангер (Rud. Anger, Lips., 1852); Страуд (Stroud, London, 1853, включает в себя краткий обзор и «Диатессарон»); Э. Робинсон (E. Robinson, *A Harmony of the Four Gospels in Greek, according to the text of Hahn*, Boston, 1845, 1851; пересмотр. издание, 1862; на англ. языке, 1846); Джеймс Стронг (James Strong, на англ. языке, New York, 1852; на греч. языке, 1854); Р. Мимприсс (R. Mimpriss, London, 1855); Дуглас (Douglas, 1859); Севин (Sevin, Wiesbaden, 1866); Гардинер (Fr. Gardiner, *A Harmony of the Four Gospels in Greek, according to the text of Tischendorf, with a Collation of the Textus Receptus*, etc. Andover, 1876; его же *Diatessaron, The Life of our Lord in the Words of the Gospels*, Andover, 1871); Дж. Р. Гилмор, Лаймэн Эбботт (J. R. Gilmore, Lyman Abbott, *The Gospel History: being a Complete Chronological Narrative of the Life of our Lord*, New York, 1881); У. Дж. Рашбрук (W. G. Rushbrooke, *Synopticon: an Exposition of the Common Matter in the Synoptic Gospels*, Cambridge, 1880 — 1881, в 2-х частях; греческий текст Тишендорфа, исправленный по Уэсткотту и Хорту). Последняя работа не имеет себе равных и превосходно издана. Расхождения между текстами выделены шрифтом и цветом: материал, присутствующий у всех четырех евангелистов, набран красным; материал, присутствующий в той или иной паре евангелий, черным разреженным шрифтом или капителью; уникальный материал — обычным черным шрифтом. Исследование Рашбрука является наилучшей основой для подробного сравнения и критического изучения евангелий.

Критические исследования

Nathaniel Lardner (1684 — 1768, прекрасно образованный служитель с неортодоксальными взглядами): *The Credibility of the Gospel History.* Впервые издана в 17-ти томах ин-октаво, London, 1727 — 1757, а также в 11-томном собрании сочинений Лерднера, *Works*, ed. by A. Kippis, London, 1788, vols. I-V. Отличается непревзойденной честностью и глубиной; представляет большую ценность до сих пор.

J. G. Eichhorn (ум. 1827): *Allgem. Bibliothek der bibl. Liter.*, vol. V (1794), pp. 759 sqq. *Einleitung in das N. Testament.*, 1804, vol. I, 2d ed., 1820. В этой книге Эйхгорн изложил свою новую идею об *Urevangelium*.

---

[870] Этот порядок восстановлен в критических изданиях Лахмана, Тишендорфа, Трегеллеса, Уэсткотта и Хорта.

[871] В Синайском кодексе послания Павла находятся перед Деяниями, а Послание к евреям — между 2 Посланием к фессалоникийцам и 1 Посланием к Тимофею.

[872] Этот порядок согласуется с каноном Муратори, списком Евсевия Кесарийского («Церковная история», III. 25), списком Карфагенского собора (397 г. по Р. Х.) и Базельским кодексом. Лютер взял на себя смелость отделить Послание к евреям от посланий Павла и поместить его вместе с Посланием Иакова (которое ему не нравилось) в конец соборных посланий, перед Посланием Иуды.

Herbert Marsh (епископ г. Питерборо, ум. 1839): *An Illustration of the Hypothesis proposed in the Dissertation on the Origin and Composition of our Three First Canonical Gospels.* Cambridge, 1803. См. также его перевод монографии J. D. Michaelis: *Introduction to the New Test., with a Dissertation on the Origin and Composition of the Three First Gospels*. London, 1802. Модификация гипотезы Эйхгорна.

Fr. Schleiermacher: *Kritischer Versuch über die Schriften des Lucas.* Berlin, 1817 (Werke I. 2, pp. 1-220); англ. перевод Тирлуолла, Lond., 1825. См. его же *Einleitung in das N. Testament.* (Посмертное издание).

J. C. L. Gieseler: *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien.* Leipz., 1818.

Andrews Norton (консервативный унитарий, ум. в Кембридже, 1853): *The Evidences of the Genuineness of the Gospels.* Boston, 1837; 2-е изд., Cambridge, Mass., 1846 — 1848, 3 т. Сокращенное однотомное издание, Boston (Am. Unitar. Assoc.), 1867, 1875. Он же: *Internal Evidences of the Genuineness of the Gospels* (посмертное издание). Boston, 1855. Автор уделяет особое внимание идеям Штрауса.

Fr. Bleek (ум. 1859): *Beiträge zur Evangelien-Kritik.* Berlin, 1846.

F. Chr. Baur (ум. 1860): *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien.* 1847. См. первый том его «Церковной истории» (нем. изд., pp. 22 sqq., 148 sqq.).

Isaac Da Costa: *The Four Witnesses: being a Harmony of the Gospels on a New Principle.* Перевод с голландского *David Scott*, 1851; New York, 1855. Полемика со Штраусом.

Ad. Hilgenfeld (тюбингенская школа): *Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtl. Bedeutung.* Leipz., 1854. Его же *Einleitung*, 1875.

Westcott: *Introduction to the Study of the Gospels.* London, Boston, 1860; 7-е изд., London, 1888. Очень полезный труд.

Const. Tischendorf (ум. 1874): *Wann wurden unsere Evangelien verfasst?* Leipz., 4-е изд., 1866 (перев. на английский *W. L. Gage*, Boston, 1868).

H. Jul. Holtzmann: *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtl. Charakter.* Leipz., 1863. См. также его статью *Evangelien* в «Лексиконе» Шенкеля (Schenkel, *Bibel-Lex.*, II. 207) и две статьи по синоптической проблеме в альманахе «Jahrbücher für Protest. Theol.», 1878, pp. 145 sqq., 533 sqq.; но в особенности его монографию *Einleitung in das N. T.*, 2-е изд., 1886.

C. Weizsäcker (менее радикальный преемник д-ра Баура): *Untersuchungen über die evang. Gesch., ihre Quellen*, Gotha, 1864.

Gustave d'Eichthal: *Les Évangiles.* Paris, 1863. 2 т.

L. A. Sabatier: *Essai sur les sources de la vie de Jésus.* Paris, 1866.

Andrew Jukes: *The Characteristic Differences of the Four Gospels.* London, 1867.

Edward A. Thomson: *The Four Evangelists; with the Distinctive Characteristics of their Gospels.* Edinburgh, 1868.

C. A. Row: *The Historical Character of the Gospels Tested by an Examination of their Contents.* 1865 — 1867. *The Jesus of the Evangelists.* London, 1868.

Karl Wieseler: *Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangel. Geschichte.* Gotha, 1869.

Supernatural Religion (анонимная). London, 1873, 7-е изд., 1879, vol. i, part II, pp. 212 sqq., vol. II. См. подробную рецензию и опровержение этого сочинения, составленные епископом Лайтфутом и опубликованные как серия статей в альманахе «Contemporary Review», начиная с 1875 г.

F. Godet: *The Origin of the Four Gospels.* В его же сборнике «*Studies on the New Test.*», 1873. Перевод на англ. язык *W. H. Lyttelton.* London, 1876. См. также предисловие и приложение к его «Толкованию Евангелия от Луки», перевод на англ. язык со 2-го французского издания, Edinb., 1875.

W. Sanday: *The Gospels in the Second Century.* London, 1876.

Bernhard Weiss (профессор в Берлине): *Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen.* Berlin, 1872. *Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen erklärt.* Halle, 1876. Две очень обстоятельные критические монографии. См. также его ответ Хольцману, опубликованный в альманахе «Jahrbücher für Protest. Theologie» за 1878 г., и его *Einleitung in's N. T.*, 1886.

D. S. Gregory: *Why Four Gospels? or, the Gospels for all the World.* New York, 1877.

E. Renan: *Les évangiles et la seconde génération Chrétienne.* Paris, 1877.

Geo. P. Fisher (профессор в Нью-Хэйвене): *The Beginnings of Christianity.* New York, 1877. Главы VIII-XII. Также несколько статей о евангелиях в альманахе «Princeton Review» за 1881 г.

Wm. Thomson (архиепископ Йоркский): *The Gospels.* Общее предисловие к *Speaker's «Com. on the New Test.»*, vol. I, pp. xiii-lxxv. London, New York, 1878.

Edwin A. Аввотт (директор Лондонской городской школы): *Gospels*, в 9-м издании «Британской энциклопедии» (*Encyclopædia Britannica*, vol. X, pp. 789-843. Edinburgh, New York, 1879).

Fred. Huidekoper (Унитарианская богословская семинария в г. Мидвилль, штат Пенсильвания): *Indirect Testimony of History to the Genuineness of the Gospels.* New York, 2-е изд., 1879.

John Kennedy (доктор практического богословия): *The Four Gospels: their Age and Authorship. Traced from the Fourth Century into the First.* London; амер. издание с предисловием Эдвина У. Райса. Philadelphia, 1880 (Am. Sunday School Union).

J. H. Scholten: *Das Paulinische Evangelium.* Перевод с голландского *E. R. Redepenning*. Elberfeld, 1881.

C. Holsten: *Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien.* Leipzig, 1883 (79 с.). Модификация гипотезы о тенденциях Баура. Хольстен полагает, что первоначальное устное Евангелие существовало в трех формах: традиция Павла, традиция Петра и иудейская традиция.

Сочинения Нортона, Тишендорфа, Визелера, Эбрарда, Да Косты, Уэсткотта, Лайтфута, Сэндея, Кеннеди, Томсона, Годе, Эзры Аббота и Фишера консервативны и конструктивны, но написаны с критической точки зрения; работы Баура, Гильгенфельда, Хольцмана, Кейма, Ренана, Шольтена, Дэвидсона и анонимный труд «Supernatural Religion» носят радикальный характер, но побуждают к размышлениям и полезны в негативном смысле — в особенности работы Баура, Кейма и Ренана. Блик, Эвальд, Реусс, Майер и Вайсс стоят на независимых промежуточных позициях, но все они отстаивают подлинность Евангелия от Иоанна, за исключением Реусса, у которого на этот счет есть сомнения.

Толкования

1. Древние сочинения: Ориген (на Ев. от Матфея, от Луки, сохранились фрагментарно); Иоанн Златоуст (проповеди, посвященные Евангелию от Матфея, изд. Fr. Field, 1839); Иероним (о Евангелии от Матфея и от Луки); Августин (*Quæstionum Evangeliorum libri* II); Феофилакт (толкование четвероевангелия, на греч. и лат. языках); Евфимий Зигабен (толкование четвероевангелия, на греч. и лат. языках); Фома Аквинский (*Catena aurea in Evang.*, англ. издание Rusey, Keble and Newman Oxford, 1841 — 1845, 4 т.).
2. После Реформации: Кальвин (*Harmonia* и *Ev. Joa.*, 1553, англ. изд. Эдинбург, 1846, 3 т.); Мальдонат (католик, *Com. in quatuor Evang.*, 1615); Паскьер Квеснель (янсенист; *The Four Gospels*, на франц. и англ. языках); Джон Лайтфут (*Horæ Hebraicæ et Talmudicæ in quatuor Evangelistas* и *Harmonia quatuor Evangelistarum tum inter se, tum cum Veteri Testamento* в John Lightfoot, *Opera*. London, 1684; Leipz., 1675; Rotterdam, 1686; London, 1825); Дж. Макнайт (J. Macknight, *Harm. of the Four Gospels, with Paraphrase and Notes.* London, 1756; 5-е изд., 1819, 2 т.); Джордж Кемпбелл (ум. 1796; George Campbell, *The Four Gospels, with Dissertations and Notes.* Aberdeen, 1814, 4 т.; Andover, 1837, 2 т.).
3. В XIX веке: Ольсгаузен (ум. 1839; Olshausen, 3-е изд., 1837 sqq., пересмотрена и завершена Эбрардом и другими; англ. перевод, Edinb., New York); Де Ветте (ум. 1849; De Wette, *Exeget. Handbuch zum N. T.*, 1837; 5-е изд. под ред. Брюкнера и других, 1863 sqq.); Блик (ум. 1859; Bleek, *Synopt. Erklärung der 3 ersten Evang.*, 1862, 2 т.); Майер (ум. 1874; Meyer, 6-е изд., 1876 — 1880, толкование Евангелия от Матфея в редакции Майера, толкования евангелий от Марка, Луки и Иоанна пересмотрены Вайссом); Ланге (Lange, расширенное амер. издание, New York, Edinb., 1864 sqq., 3 т.); Олфорд (ум. 1871; Alford, 6-е изд., 1868; новое изд., 1877); Вордсворт (Wordsworth, 5-е изд., 1866); Й. Александер (ум. 1859; Jos. A. Alexander, *Mark* и *Matthew*, последнее не закончено); Мак-Клеллан (McClellan, *The Four Gospels, with the Chronological and Analytical Harmony*. London, 1875); Кайл (Keil, *Matthew*, *Mark*, *Luke* и *John*, 1877 — 1881); Морисон (Morison, *Matthew* и *Mark*, последнее в 3-м изд., 1882); Годе (Godet, *Luke* и *John*, на франц. и англ. языке), Штрак и Цоклер (Strack, Zöckler, 1888). Для англоязычных читателей: толкования Эликота, Шаффа (Schaff, *Revision Com.*, 1882) и т. д.

См. список толкований на евангелия в англ. издании комментария Майера на Евангелие от Матфея (Edinb., 1877, pp. xxiv.-xliii).

§ 78. *Четвероевангелие*

Общие особенности и цели евангелий

Христианство — радостная религия, оно приносит с небес на землю счастье и мир. Новый Завет начинается Евангелием, то есть достоверной записью истории всех историй, Благой Вестью о спасении через жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа.[873] Четыре канонических евангелия являются не более чем вариациями на одну и ту же тему, четырехкратным изложением одного и того же Евангелия, вдохновленным одним и тем же Духом.[874] Это не полные биографии,[875] а всего лишь воспоминания, избранные эпизоды жизни и деяний Христа, которые произвели особое впечатление на того или иного евангелиста и лучше всего подходили для его целей и для его аудитории.[876] Это не фотографии, запечатлевающие мимолетный образ в одном-единственном ракурсе, а живые картины, созданные на протяжении множества сеансов и отражающие различные проявления и стороны личности Христа.

Евангелия написаны естественным, неприкрашенным, простым и беспристрастным языком. Их безыскусная и наивная простота напоминает самые ранние исторические писания Ветхого Завета и обладает непреходящим очарованием в глазах людей любого социального положения и любого уровня культуры. Авторы евангелий с замечательной скромностью и бескорыстием отбрасывают свои личные мнения и пристрастия, в благоговейном молчании отступают перед величием темы и позволяют ей звучать со всей чистотой и силой.

Первое и четвертое евангелия были написаны апостолами и очевидцами Матфеем и Иоанном; второе и третье были созданы под влиянием Петра и Павла их учениками Марком и Лукой, так что и они косвенным образом имеют апостольское происхождение и канонический авторитет. Поэтому второе евангелие часто называют Евангелием Петра, а третье — Евангелием Павла.

Общей практической целью евангелистов было привести читателя к спасительной вере в Иисуса из Назарета как в обетованного Мессию и Искупителя мира.[877]

Общее происхождение

Общим источником евангелий было личное общение двух евангелистов с Христом, а также устные предания апостолов и других очевидцев. Простые галилейские рыбаки могли нарисовать такой портрет Иисуса только с натуры. Нужно

---

[873] Греческое слово εὐαγγέλιον, от которого произошло латинское *evangelium* и соответствующие слова в современных языках (французском, немецком, итальянском и т. д.), означает, во-первых, вознаграждение вестнику за добрую весть (у Гомера); во-вторых, хорошую новость, добрую весть; в-третьих, Благую Весть о Христе и Его спасении (в Новом Завете); в-четвертых, запись этой Благой Вести (в названиях евангелий и в церковной практике).

[874] Ириней очень уместно называет их τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἐνὶ πνεύματι συνεχόμενον, *quadriforme evangelium quod uno spiritu continetur* («Против ересей», III. 11, § 8).

[875] Об этом отчетливо сказано в Ин. 20:30; ср. Ин. 21:25.

[876] Поэтому Иустин Мученик в двух своих «Апологиях» (написанных около 146 г.) называет евангелия «воспоминаниями» (Ἀπομνημονεύματα) Христа или апостолов — несомненно, в подражание «Воспоминаниям о Сократе» Ксенофонта. Нет никаких разумных причин сомневаться в том, что под этими «воспоминаниями», которые, по его словам, читались на воскресных богослужениях, Иустин подразумевает наши канонические евангелия, а не какие-то другие книги. См. Abbot, *Authorship of the fourth Gospel*, 1880.

[877] Ин. 20:30-31: ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

быть более чем Иисусом, чтобы выдумать Иисуса. Евангелисты не выдумали божественный оригинал, а всего лишь верно сохранили и воспроизвели его.

Евангельская история, постоянно пересказываемая в публичных проповедях и в личном общении, приобрела устоявшееся, единообразное звучание, и этому во многом способствовало благоговение, которое первые ученики испытывали перед каждым словом своего божественного Учителя. Этим и объясняется поразительное сходство первых трех так называемых синоптических евангелий, которые по своей сути и форме являются лишь вариациями одной и той же темы. Лука, по его собственным словам, использовал не только устное предание, но и письменные документы, посвященные различным эпизодам из жизни Иисуса, которые, несомненно, очень рано появились в среде первых учеников. Евангелие от Марка, наперсника Петра, — это полная копия Евангелия, которое проповедовал апостол; может быть, Марк пользовался заметками на еврейском языке, которые Петр мог время от времени делать по горячим следам реальных событий.

Отличительные особенности

При всем сходстве содержания и стиля, каждое из евангелий имеет свои особенности, соответствующие личным качествам автора, его особому замыслу и ситуации, в которой находились будущие читатели. Несколько евангелистов описывают бесконечную полноту жизни и личности Христа и их влияния на человечество с разных сторон; они дополняют друг друга. Символическая поэзия церкви сравнивает их с четырьмя реками рая и с четырьмя херувимами, олицетворявшими созданный мир, и соотносит человека с Матфеем, льва — с Марком, вола — с Лукой и орла — с Иоанном.

Очевидные противоречия между евангельскими повествованиями при ближайшем рассмотрении разрешаются сами собою во всех существенных моментах и лишь подтверждают честность, беспристрастность и правдивость авторов. В то же время поразительное сочетание сходств и различий побуждает нас к более внимательному изучению и тщательному сравнению евангелий, и тем самым события жизни Христа запечатлеваются в умах и сердцах читателей гораздо отчетливей и глубже, чем при чтении одного-единственного повествования. Огромная работа по выявлению сравнительных особенностей евангелий и согласованию их несоответствий, проделанная за последние годы, была не напрасной — она породила в нас еще большую уверенность в том, что каждое евангелие ценно само по себе, а все четыре вместе дают нам полную картину событий.

Матфей писал для евреев, Марк — для римлян, Лука — для греков, Иоанн — для зрелых христиан; но все евангелия соответствуют нуждам христиан любой эпохи и любой национальности.[878] Первое евангелие изображает Иисуса из Назарета Мессией и Законодателем Небесного Царства, Который требует нашего послушания; второе евангелие — великим Победителем и Чудотворцем, Который вызывает наше изумление; третье евангелие — любящим Другом и Спасителем людей, Который внушает нам уверенность; четвертое евангелие — вечным Сыном Божьим, Который стал плотью ради нашего спасения и претендует на наше благоговение и поклонение, чтобы мы, веруя в Него, имели жизнь вечную. Тем

---

[878] Такое мнение существует очень давно и берет начало в 33-м «Слове» Григория Назианзина, в котором он перечисляет книги Нового Завета и говорит:

Ματθαῖος μὲν ἔγραψεν Ἑβραίοις θαύματα Χριστοῦ,
Μάρκος δ' Ἰταλίῃ, Λουκᾶς Ἀχαιΐδι,
Πᾶσι δ' Ἰωάννης κήρυξ μέγας, οὐρανοφοίτης.

Разумом, Который спланировал это четвероевангелие и привлек к его созданию авторов без всякого формального соглашения и в соответствии с их талантами, вкусами и способностями, был Дух Того Господа, Который является одновременно Сыном Человеческим и Сыном Божиим, Спасителем всех.

Время написания

Внешние и внутренние свидетельства, доверие к которым не смогли поколебать современные критические теории, указывают на то, что синоптические евангелия были написаны в 60-х, а Евангелие от Иоанна — в 80-х г. I века.

Синоптические евангелия, несомненно, были написаны до 70 г. по Р.Х. — они описывают разрушение Иерусалима как еще предстоящее событие и связывают его с возвращением нашего Господа в славе, которое, как считали, могло произойти при жизни тогдашнего поколения, хотя точная дата не называется нигде и даже Сам Господь сказал, что ее не знает. Если бы евангелисты писали после этой ужасной катастрофы, они так или иначе непременно упомянули бы о ней или пересказали бы слова Христа о конце света (Мф. 24; Мк. 13; Лк. 21) таким образом, чтобы читатель мог ясно увидеть разницу между судом над Иерусалимом и окончательным судом над миром, прообразом которого он является.[879]

С другой стороны, с момента воскресения, вероятно, прошло немало времени. На это указывают тот факт, что несколько несовершенных попыток записать евангельскую историю было предпринято ранее (Лк. 1:1), и выражение «*до сего дня*» (Мф. 27:8; 28:15).

Однако установить точный год написания не представляется возможным. Молчание посланий вовсе не доказывает, что синоптики писали *после* смерти Иакова, Петра и Павла, поскольку Деяния хранят точно такое же молчание по поводу посланий Павла, а послания — по поводу Деяний. Обремененные множеством забот, евангелисты, возможно, потратили несколько лет на составление своих книг, прежде чем последние приняли свой нынешний вид. Для того чтобы в наше время написать историю жизни Христа, вполне может понадобиться много лет серьезнейших исследований.

Первым, вероятно, появилось Евангелие от Матфея на еврейском языке; потом Евангелие от Марка; Лука и Иоанн, должно быть, написали свои евангелия примерно в одно и то же время. Если Книга Деяний, которая неожиданно обрывается на истории о римском заключении Павла (61 —63 г.), была написана еще при жизни апостола, то третье евангелие, которое Лука называет своей «первой книгой» (Деян. 1:1), вероятно, было написано не позднее 65 или 64 г. по Р.Х. Возможно, Лука работал над ним в Кесарии, где было больше всего возможностей для сбора материала, в период с 58 по 60 г., во время заключения Павла, — но закончено оно было, по всей видимости, лишь несколько лет спустя. Вопрос о том, пользовались ли синоптики писаниями друг друга, мы обсудим в следующем разделе.

По единодушному свидетельству древних, которое подтверждается внутренними фактами, Иоанн написал свое евангелие последним, после падения Иерусалима и после окончательного отделения христиан от иудеев. Очевидно, апостол знал о существовании синоптических евангелий (хотя ни разу не сослался на них) и опустил эсхатологические высказывания, а также многие другие слова и чудеса Христа, в том числе даже историю установления таинств, потому что

---

[879] По этому вопросу см. Fisher, *Beginnings of Christianity*, ch. XI: «Water marks of Age in the New Test. Histories», с. 363 и далее, в особенности с. 371.

церкви это было хорошо известно. Но и в этом случае мы не можем определить точный год написания. Иоанн носил свое евангелие в сердце и памяти много лет и постепенно перенес его на бумагу уже в преклонном возрасте, между 80 и 100 г. по Р. Х., поскольку он дожил до конца первого века и, возможно, увидел начало второго.

Правдоподобие

Евангелия поражают всякого непредвзятого читателя своей абсолютной честностью. Евангелисты излагают историю жизни Христа без каких-либо риторических украшений, без удивленных и восхищенных восклицаний, без примечаний и пояснений. Они откровенно рассказывают о слабостях и ошибках учеников (в том числе и о своих собственных), о том, как Господь упрекал их за плотское непонимание и недостаток веры, об их трусости и бегстве в час испытания, об их крайнем отчаянии после распятия, о честолюбивых замыслах Иоанна и Иакова, об отречении Петра, о предательстве Иуды. Евангелисты даже слишком подробно рассказывают об ужасном грехе предводителя апостолов — в особенности этим отличается Евангелие от Марка, несомненно, записанное со слов самого Петра. Они ничего не скрывают, ни в чем не оправдываются, ничего не преувеличивают. Они совершенно не заботятся о собственной славе, не называют свои имена и желают только одного — поведать историю жизни Иисуса, которая поражает всякого любящего истину читателя своим неотразимым очарованием. Разногласия в мелких деталях лишь способствуют большему доверию к евангелиям и исключают возможность того, что между ними есть какие бы то ни было противоречия, — любому юристу известно, что поверхностные расхождения в показаниях свидетелей лишь подтверждают их принципиальное согласие. Ни один другой исторический труд древности не несет на себе такой отпечаток правдивости, как эти евангелия.

Достоверность канонических евангелий подтверждают — путем доказательства от противного — и многочисленные апокрифические евангелия, бесконечная примитивность и наивность которых свидетельствуют о полном бессилии человеческого воображения, будь то ортодоксального или еретического, создать образ, подобный евангельской исторической фигуре Иисуса из Назарета.

Ни один автор, творивший в послеапостольскую эпоху, не мог бы сочинить канонические евангелия, да и сами апостолы не могли бы написать их без вдохновения Духа Христова.

ПРИМЕЧАНИЯ

I. Символы евангелий. Этот вопрос относится не только к истории христианской поэзии и искусства, но и к истории толкования Библии, а потому заслуживает краткого упоминания в этой главе. Именно в этом вопросе отразилось недопонимание индивидуальных черт евангелий, свойственное отцам церкви и средневековым богословам.

Символические образы евангелистов были навеяны ниспосланным Иезекиилю видением четырех херувимов, олицетворяющих творение и несущих престол Божий (Иез. 1:15-26; 10:1-22; 11:22), и четырьмя живыми существами (ζῶα, а не θηρία, «зверями», как в Переводе короля Иакова) Апокалипсиса (Отк. 4:6-9; 5:6,8,11,14; 6:1,3,5,6,7; 7:11; 14:3; 15:7; 19:4).

1. Богословское толкование. Образы херувимов, увиденные Иезекиилем во время изгнания, на берегах реки Ховар, символизируют божественные качества, величие и силу, отраженные в живых творениях; ассирийские крылатые быки и львы и человеческие фигуры с орлиными головами имеют такой же смысл. Однако уже во II веке херувимов считали пророческими прообразами четырех евангелий, хотя и не всегда одинаково сопоставляли первые с последними.

Ириней Лионский (ок. 170) считает лица херувимов (человек, лев, вол, орел) «образами деятельности Сына Божия» и соотносит Матфея с человеком, Луку — с волом, затем *орла — с Марком*, а

льва — с Иоанном («Против ересей», III. 11, 8). Впоследствии его ошибку исправили, поменяв символы Марка и Иоанна местами. Именно такого толкования придерживается Иероним (ум. 419) в своем «Толковании Иезекииля» и в других сочинениях. Вот цитата из предисловия к его «Толкованию Евангелия от Матфея»: «*Hæc igitur quatuor Evangelia multo ante prædicta, Ezechielis quoque volumen probat, in quo prima visio ita contexitur: "Et in medio sicut similitudo quatuor animalium: et vultus eorum facies hominis, et facies leonis, et facies vituli, et facies aquilæ"* (*Ezech.* 1:5 *et* 10). *Prima hominis facies Matthæum significat, qui quasi de homine exorsus est scribere: "Liber generationis Jesu Christi, filii David, filii Abraham"* (*Matth.* 1). *Secunda, Marcum, in quo* [al. qua] *vox leonis in eremo rugientis auditur: "Vox clamantis in deserto* [al. eremo], *Parate viam Domini, rectas facite semitas ejus"* (*Marc.* 1:3). *Tertia, vituli, quæ evangelistam Lucam a Zacharia sacerdote sumpsisse initium præfigurat. Quarta, Joannem evangelistam, qui assumptis pennis aquilæ, et ad altiora festinans, de Verbo Dei disputat*».

Августин («О согласии евангелистов», lib. I, гл. 6) соотносит льва с Матфеем, человека — с Марком (который, как ошибочно считал Августин, опубликовал сокращенный текст Матфея), вола — с Лукой, а орла — с Иоанном, потому что «он, подобно орлу, парит над облаками человеческой немощи и взирает на свет неизменной истины самым проницательным и неотрывным взором сердца». В другом сочинении («Беседа XXXVI о Евангелии от Иоанна», гл. 8, § 1) Августин пишет: «Три других евангелиста словно бы ходили по земле с Господом нашим как человеком (*tamquam cum homine Domino in terra ambulabant*) и сказали о Его Божестве лишь немногое. Но Иоанн как будто считал тягостным ходить по земле и начал свое сочинение, так сказать, с раската грома... Все остальное тоже под стать этому величественному началу, и он говорит о Божестве нашего Господа, как никто другой». Августин называет четвероевангелие «счетверенной колесницей Господа, на которой Он объезжает весь мир и покоряет народы под Свое легкое ярмо». Псевдо-Афанасий (*Synopsis Script.*) соотносит человека с Матфеем, вола — с Марком, льва — с Лукой. Эти расхождения в толковании символов свидетельствуют о порочности аналогии. В Евангелии от Луки, который пишет о Христе как Человеке, вполне можно найти сходство и с человеком (как считает Ланге), и с жертвенным волом. Однако вариант Иеронима возобладал над остальными, и в V веке Седулий изложил его в стихотворной форме.

Епископ Линкольнский Вордсворт, который всецело разделяет точку зрения отцов церкви и их благочестивые экзегетические фантазии, в своем «Толковании Нового Завета» (Wordsworth, *Com. on the New Test.*, vol. I, p. xli) дает такое красноречивое объяснение образам херувимов: «Взирая на происхождение четырех евангелий и на отличительные свойства, которыми Богу было угодно в изобилии наделить их через Духа Святого, христианская церковь усмотрела их пророческое изображение в четырех живых херувимах, названных так за небесное знание, которых видел пророк Иезекииль близ реки Ховар. Как и херувимов, евангелий четыре; как и они, евангелия являются колесницей Бога, *восседающего между херувимами*; как и они, евангелия несут Бога на крылатом троне во все концы земли; как и они, евангелия движутся всюду, куда ведет их Дух; как и они, евангелия удивительным образом связаны воедино тесным переплетением совпадений и различий: крыло переплетено с крылом, а колесо — с колесом; как и они, евангелия исполнены очей и светятся небесным сиянием; как и они, евангелия переносятся то с небес на землю, то с земли на небеса, летая со скоростью молнии и с шумом вод многих. *По всей земле прошел голос их, и до пределов вселенной слова их*». Д-р Ланге — самый остроумный сторонник этого символизма среди немецких богословов, однако он меняет местами символы Матфея и Луки. См. Lange, *Leben Jesu*, I, 156 sqq.; Lange, *Bibelkunde* (1881), p. 176.

2. Миссис Джемисон составила хорошее описание художественных изображений евангелистов от первых грубых рисунков в катакомбах и мозаик в базиликах Рима и Равенны до наших дней (*Sacred and Legendary Art*, vol. I, Boston, 1865, pp. 132-175). В истории христианского искусства она выделяет семь этапов: 1) простой *факт*, четыре свитка, или книги, которые были написаны евангелистами; 2) *идея*, четыре реки спасения, текущие свыше и оживотворяющие всю землю; 3) *пророческий* символ, крылатый херувим с четырьмя лицами; 4) *христианский* символ, четыре «животных» (точнее, «живых существа») из Апокалипсиса с ангельскими крыльями или без них; 5) сочетание *символического животного* с *человеческим* обликом; 6) образ *человека* с лицом, исполненным достоинства и вдохновения, как и подобает учителю и свидетелю, в сочетании с библейским символом — уже в роли атрибута, а не символа, — отражающим призвание и особенности характера того или иного евангелиста; (7) *человек*, держащий в руках Евангелие, то есть свое повествование об учении и жизни Христа.

3. Эта идея нашла отражение и в религиозной поэзии. Мы находим ее у Ювенка и Седулия, а в стихах Адама де Сен-Виктора — величайшего латинского поэта Средневековья (ок. 1172) — она достигает совершенства. Последний посвятил евангелистам два музыкальных стихотворения: «*Plausu chorus lætabundo*» и «*Jocundare plebs fidelis*». Оба названных произведения вошли в издание Готье (1858) и, в хорошем переводе Дигби С. Врэнгэма, в сборник *The Liturgical Poetry of Adam of St.*

Victor, London, 1881, vol. II, pp. 156-169. Текст первого стихотворения (за исключением первых трех строф) в хорошем переводе на английский воспроизвел д-р Пламптре в своем «Толковании синоптиков». Я процитирую третью строфу:

Circa thema generale,	Хотя они излагают одни и те же факты
Habet quisque speciale	Каждый преподносит их
Styli privilegium:	В своей собственной манере:
Quod præsignat in propheta	Пророк изображает их для нас одного за другим,
Forma pictus sub discreta	В виде четырех различных животных,
Vultus animalium.	Наделенных особыми качествами.

А вот самые лучшие строфы из второго стихотворения:

Formam viri dant Matthæo,	Матфей изображается как человек,
Quia scripsit sic de Deo,	Потому что именно он рассказал
Sicut descendit ab eo,	О том, как Бог, словно обычный человек,
Quem plasmavit, homine.	Произошел от человека, сотворенного Богом.
Lucas bos est in figura	Лука имеет сходство с волом,
Ut præmonstrat in Scriptura,	Потому что первым провозглашает в своем Евангелии,
Hostiarum tangens jura	Как Он разрывает завесу закона,
Legis sub velamine.	Будучи целью и концом жертвоприношений.
Marcus, leo per desertum	Марк, лев, возвышая свой голос,
Clamans, rugit in apertum:	Вопиет в пустыне:
Iter fiat Deo certum,	«Очистите ваши сердца от всякого греха,
Mundum cor a crimine.	Приготовьте путь нашему Богу!»
Sed Johannes, ala bina	Иоанн подобен орлу.
Charitatis, aquilina	Покидая землю на крыльях любви,
Forma, fertur in divina	Он парит в вышине, видя Божью истину
Puriori lumine.	В чистом свете.
Ecce forma bestialis	Так пророки используют в своих откровениях
Quam Scriptura prophetalis	Образы грубых животных,
Notat, sed materialis	Которые в применении к жизни
Hæc est impositio.	Являются для нас священным уроком.
Currunt rotis, volant alis;	И катящиеся колеса, и летящее крыло
Inest sensus spiritalis;	Таят в себе мистический смысл.
Rota gressus estæ qualis,	Первые обозначают единодушие,
Ala contemplatio.	Второе обозначает размышление.
Quatuor describunt isti	Четыре писателя, говоря о Христе,
Quadriformes actus Christi:	Описывая Его деяния с четырех сторон,
Et figurant, ut audisti,	Изображают Его, как вы можете убедиться,
Quisque sua formula.	Каждый по-своему:
Natus homo declaratur	Человек — рожденным от женщины;
Vitulus sacrificatur,	Вол — принесенным в жертву;
Leo mortem deprædatur,	Лев — победившим смерть;
Et ascendit aquila.	Орел — возносящимся в небеса.
Paradisus his rigatur,	Эти четыре реки, текущие через Едем,
Viret, floret, fæcundatur,	По-прежнему приносящие влагу и свежесть,
His abundat, his lætatur	Заставляют цветы и плоды, что растут там
Quatuor fluminibus:	В изобилии, смеяться и петь:
Fons est Christus, hi sunt rivi,	Христос, источник, наполняет эти реки;
Fons est altus, hi proclivi,	С высот они стремятся вниз;
Ut saporem fontis vivi	Чтобы донести до верующих чудесный
Ministrent fidelibus.	Вкус источника жизни.

Horum rivo debriatis	Пусть у их пьянящего потока
Sitis crescat caritatis,	Усилится жажда нашей любви,
Ut de fonte pietatis	Чтобы мы могли с избытком удовлетворить ее
Satiemur plenius.	У святого изобильного источника любви!
Horum trahat nos doctrina	Пусть учение, которое нам дается,
Vitiorum de sentina,	Вытащит нас из трясины греха
Sicque ducat ad divina	И ведет нас к божественному,
Ab imo superius.	Поднимая над землей и вознося к небесам!

II. Никто и никогда не усомнился бы в том, что евангелия достойны доверия, если бы не философский и догматический скептицизм, стремящийся любой ценой избавиться от всего сверхъестественного и чудесного. Этот факт производит впечатление как на самого культурного, так и на самого необразованного читателя. Поразительное свидетельство Руссо хорошо известно, нет нужды его повторять. Я процитирую слова лишь двух великих писателей, которых никак нельзя упрекнуть в предвзятом отношении к историческому христианству. Д-р У. Э. Чаннинг, известный лидер американских унитариев, говорит (отзываясь о скептицизме Штрауса и Паркера): «Я не знаю никакой другой истории, которая могла бы сравниться с евангелиями количеством признаков истинности, богатством смысла, животворной силой...». «Что же до Его [Христа] биографов, они говорят сами за себя. Более простых и честных писателей, чем они, никогда не было. Они показывают нам, что никто из людей, связанных со Христом, не стал бы что-либо добавлять к Его образу, потому что они считали это нечестным... На мой взгляд, евангелия сами служат доказательством собственной истинности. Это простые жизнеописания Того, Кого невозможно было бы выдумать, — чудесная и обыденная стороны Его жизни так тесно связаны друг с другом, настолько проникнуты одним и тем же духом, столь явно исходят от одного и того же человека, что я не вижу, как мы можем принимать одно и не принимать другое». См. «Мемуары» Чаннинга, изданные его племянником (Channing, *Memoirs*, 10th ed., Boston, 1874, vol. II, pp. 431, 434, 436). Возможно, для многих покажется более весомым свидетельство Гёте. Поэт считал евангелия величайшим откровением божественного, когда-либо существовавшим в нашем мире, и вершиной нравственной культуры, которую не в состоянии превзойти человеческий разум, какого бы развития он ни достиг в любой другой области. «*Ich halte die Evangelien,* — говорит он, — *für durchaus ächt; denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging: die ist göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist*» (*Geshpräche mit Eckermann*, III, 371). Незадолго до смерти Гёте сказал своему другу: «*Wir wissen gar nicht, was wir Luther'n und der Reformation zu danken haben. Mag die geistige Cultur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern wie er will: über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien leuchtet, wird er nicht hinauskommen*». А Штраус и Ренан еще пытаются убедить нас в том, что такие евангелия — всего лишь поэтические фантазии неграмотных галилеян! Это было бы самым невероятным из всех чудес.

§ 79. *Синоптики*

См. список литературы в §78.

Синоптическая проблема

Четвертое евангелие стоит особняком и сильно отличается от остальных своим содержанием и стилем, а также временем написания. Нет сомнений, что его автор, писавший в конце I века, был знаком с тремя предыдущими сочинениями.

Первые же три евангелия являют собой уникальный пример поразительного сходства и не менее поразительных различий содержания и стиля — ничего подобного не найти ни у каких других трех авторов, писавших на одну и ту же тему. Потому эти евангелия и называют *синоптическими*, а троих евангелистов — *синоптиками*.[880] Таким образом, согласование евангелий представляется

[880] Слово «синопсис» (*conspectus*, от греч. σύν, «вместе», и ὄψις, «зрение», «вид») существует давно (греч. «обозрение»), однако со времен Грисбаха его стали использовать для обозначения евангелий, размещенных в параллельных колонках, — такое расположение позволяет охватить взглядом общую картину событий и удобно для сопоставления текстов друг с другом. В некоторых местах — в особенности когда речь идет об истории

возможным во всех принципиальных моментах, но невозможным во многих мелочах. Сходства зачастую носят буквальный характер, а разногласия зачастую граничат с противоречиями, но не перечеркивают принципиальное единство.

Взаимная связь евангелий от Матфея, Марка и Луки — это, вероятно, самая сложная и трудная загадка в истории литературы. Данная проблема имеет огромную важность благодаря своей близкой связи с жизнью Христа, и потому вот уже почти столетие современные ученые испытывают на ней глубину своих познаний, степень своей проницательности и находчивости. Спектр возможных гипотез уже практически исчерпан, но гармоничное решение все еще не найдено.

Взаимосвязь

Принципиальное единодушие синоптиков проявляется в следующих моментах:

1. В единообразном изображении личности Христа. Их физиогномика идентична — просто они подходят к задаче с трех разных сторон. Все евангелисты изображают Христа Сыном Человеческим и Сыном Божьим, обетованным Мессией и Спасителем, Который проповедует чистейшее учение, ведет безупречную жизнь, совершает великие чудеса, страдает и умирает за грехи мира, а затем с победой воскресает, чтобы положить начало Своему царству истины и праведности. Подобное единодушие трех литературных произведений в изображении уникального образа главного героя не имеет аналогов в светской или религиозной исторической и биографической литературе и является лучшим свидетельством правдивости созданной ими картины.

2. В структуре и последовательности изложения евангельской истории, хотя каждое евангелие имеет свои поразительные особенности.

а) Евангелия от Матфея (Мф. 1 — 2) и от Луки (Лк. 1 — 2, а также Лк. 3:23-38) начинаются с родословия и младенческих лет Христа, но излагают разные факты, почерпнутые из разных источников. Евангелие от Марка начинается сразу с проповеди Крестителя, а четвертое евангелие возвращается к вечному существованию Логоса до Его сошествия на землю. Все евангелисты, за исключением Луки, который рассказывает нам об эпизоде из ранней юности Христа (Лк. 2:42-52), хранят молчание по поводу тридцати лет Его частной жизни и незаметной подготовки к великому служению.

б) Все синоптики в параллельных отрывках (Мф. 3:1-12; Мк. 1:1-8; Лк. 3:1-18) рассказывают о проповеди и крещении Иоанна, подготовивших почву для публичного служения Христа.

в) Крещение и искушение Христа, помазание Мессии на служение и испытание Мессии: Мф. 3:13-17; 4:1-11; Мк. 1:9-11; 1:12-13 (очень кратко); Лк. 3:21-22; 4:1-13. В этом вопросе различия между Матфеем и Лукой очень незначительны — например, они описывают второе и третье искушение Христа в разной последовательности. Иоанн приводит свидетельство Крестителя о Христе и упоминает о Его крещении (Ин. 1:32-34), но иначе, чем это делают синоптики.

г) Публичное служение Христа в Галилее: Мф. 4:12 — 18:35; Мк. 1:14 — 9:50; Лк. 4:14 — 9:50. Однако Матфей (Мф. 14:22 — 16:12) и Марк (Мк. 6:45 — 8:26) рассказывают о ряде событий, связанных со служением в Галилее, о которых умалчивает Лука; тогда как Лука (Лк. 9:51 — 18:14) рассказывает о другой

страданий и воскресения — повествование в четвертом евангелии и у синоптиков совпадает. Троих евангелистов следовало бы называть не синоптиками, а синоптистами. Первый вариант — калька с немецкого (*Synoptiker*).

череде событий и притчей, связанных с последним путешествием Христа в Иерусалим, и речь о них идет только в его евангелии.

д) Путешествие Христа в Иерусалим: Мф. 19:1 — 20:34; Мк. 10:1 — 52; Лк. 18:15 — 19:28.

е) Вхождение Христа в Иерусалим и Его жизнь там на протяжении недели перед последней Пасхой: Мф. 21 — 25; Мк. 11 — 13; Лк. 19:29 — 21:38.

ж) Страдания, распятие и воскресение Христа в параллельных отрывках, но с многочисленными мелкими расхождениями, особенно в описании отречения Петра и истории воскресения: Мф. 26 — 28; Мк. 14 - 16; Лк. 22 — 24.

Событиям последней недели, от вхождения в Иерусалим до распятия (от вербного воскресенья до Пасхи), во всех евангелиях уделяется больше всего места, примерно четверть всей книги.

3. В отборе одного и того же материала и в использовании одних и тех же слов (например, в эсхатологических проповедях Христа) при почти таком же количестве мелких расхождений. Так, три истории: об исцелении расслабленного (Мф. 9:1-8 и параллельные отрывки), о насыщении пяти тысяч и о преображении — совпадают друг с другом почти дословно. Время от времени синоптики используют в одних и тех же случаях редкие и трудные слова и грамматические формы: ἐπιούσιος (в молитве Господней), уменьшительное ὠτίον («ушко», о Малхе, в Мф. 26:51 и параллельных отрывках), δυσκόλως («трудно» богатому войти в Царство, Мф. 19:23 и т.д.). Эти совпадения тем более поразительны, что наш Господь обычно говорил по-арамейски; но данные слова, возможно, были палестинскими провинциализмами.[881]

Наибольшая доля соответствий, примерно семь восьмых, приходится на цитаты, в особенности на слова Христа; а наибольшая доля разногласий присутствует в авторском тексте.[882] Этот факт идет вразрез с теорией взаимозависимости

---

[881] Хольцман (с. 12) и другие включают в число словесных совпадений необычное слово ἀφέωνται (дорический диалект, пассивный перфект глагола, в 3 лице, множ. числе) в Мф. 9:2,5; Мк. 2:5,9; Лк. 5:20,23, а также двойное приращение в слове ἀπεκατεστάθη, Мф. 12:13; Мк. 3:5; Лк. 6:10. Однако первое совпадение исключается более надежным прочтением — ἀφίενται, которое Лахман, Тишендорф, Трегеллес, Уэсткотт и Хорт предпочитают в Мф. 9:2,5 и Мк. 2:5. Более того, дорический диалект встречается не только в Новом Завете, он был довольно-таки распространен; см. «Грамматику» Винера (с. 97 в англ. переводе Мултона), примечание. Что касается двойного приращения, оно встречается и в Септуагинте (см. Trommius, *Concord.*, I, 163, под заголовком ἀποκαθίστημι); см. также ἀπεκατέστη в Мк. 8:25. Эбрард (Ebrard, *Wiss. Krit.*, p. 1054) цитирует отрывок из Псевдо-Лукиана («Филопатрис», гл. 27), где встречается слово ἀπεκατέστησε.

[882] М-р Нортон уделяет этому факту очень большое внимание в своей работе *Evidences of the Genuineness of the Gospels* (Boston, 1875, p. 464, sq.). Вот к каким выводам он приходит: «В Евангелии от Матфея отрывки, дословно совпадающие с одним или с обоими другими евангелиями, составляют менее одной шестой части всего содержания; примерно семь восьмых от этого числа встречаются в изложении сказанного другими людьми, и лишь примерно одна восьмая — в тех отрывках, которые я, для контраста, могу назвать простым повествованием, когда евангелист, говоривший от своего лица, не был ограничен в выборе выражений. У Марка доля согласующихся отрывков в общем тексте евангелия составляет одну шестую часть, а из этого числа даже одной пятой не приходится на повествование. Язык Луки в еще меньшей степени соответствует языку других евангелистов. Совпадающие выражения составляют примерно одну десятую часть его Евангелия, и лишь пренебрежимо малая доля от этого числа приходится на повествование, причем немногие из этих выражений насчитывают более полудюжины слов. Можно подсчитать, что в повествовании доля таких выражений составляет менее одной двадцатой части. Столь точные соотношения важны потому, что они отчетливо показывают, насколько мала в каждом евангелии часть, совпадающая с текстом какого-либо из двух других евангелий, и в какой большой степени такие совпадения ограничены рамками

евангелий и является свидетельством, с одной стороны, верности всех синоптиков словам великого Учителя, а с другой стороны, свободы и независимости наблюдений и суждений, с которыми они подходили к изложению фактов. Чужие слова можно правильно передать только одним способом — в том виде, в каком они были сказаны; события же можно правильно описать разными словами.

Количественные оценки согласия и разногласий

Можно примерно подсчитать количество совпадений и разночтений по абзацам, стихам и словам. В каждом случае следует помнить о разнице в объеме книг: Евангелие от Луки самое длинное, 72 страницы (в греческом Новом Завете Уэсткотта и Хорта); далее следует Евангелие от Матфея, 68 страниц; самое короткое — Евангелие от Марка, 42 страницы. (В Евангелии от Иоанна 55 страниц.)

1. Оценка по абзацам

В тексте Матфея всего 78 абзацев, у Марка — 63, а у Луки — 93.

Если разделить синоптический текст на 124 абзаца, как это делает д-р Реусс, то получается такое соотношение:[883]

Есть у всех евангелистов	47 абзацев
Есть лишь у Матфея и Марка	12 абзацев
Есть лишь у Матфея и Луки	2 абзаца
Есть лишь у Марка и Луки	6 абзацев
Есть только у Матфея	17 абзацев
Есть только у Марка	2 абзаца
Есть только у Луки	38 абзацев

Нортон, Страуд и Уэсткотт предложили другое деление на абзацы.[884] Если все содержание евангелий принять равным 100, мы получим следующий результат:

У Марка	7 особенностей и 93 совпадения
У Матфея	42 особенности и 58 совпадений
У Луки	59 особенностей и 41 совпадение
[У Иоанна	92 особенности и 8 совпадений]

Если общее количество совпадений принять равным 100, то они разделятся таким образом:

У Матфея, Марка и Луки	53 совпадения
У Матфея и Луки	21 совпадение
У Матфея и Марка	20 совпадений
У Марка и Луки	6 совпадений

тех отрывков, в которых евангелисты явно цитируют чужие слова, в особенности слова Иисуса. Но эти соотношения следует также сопоставить с соотношением между повествовательной частью каждого евангелия и той его частью, в которой воспроизводятся слова других людей. У Матфея повествование занимает примерно одну четверть евангелия, у Марка — примерно половину, а у Луки — примерно треть. Таким образом, можно легко подсчитать, что доля словарного соответствия в повествовательной части каждого евангелия, если сравнить ее с долей словарного соответствия в другой части, образует примерно такие соотношения: у Матфея как один к двум с небольшим, у Марка — как один к четырем, у Луки — как один к десяти... Мы не можем объяснить этот феномен с точки зрения гипотезы о том, что евангелия были переписаны друг с друга или с неких общих документов; ведь если бы все объяснялось таким заимствованием, евангелия не распадались бы естественным образом на такие непропорциональные части».

[883] Reuss, *Geschichte der heil. Schriften N. Test.*, I, p. 175 (5th ed., 1874). См. также Reuss, *Histoire Evangelique*, Paris, 1876 (*Nouveau Testament, I partie*).

[884] См. Westcott, *Introd. to the Gospels*, p. 191, 5th ed.

«У апостола Марка, — говорит Уэсткотт, — есть не более двадцати четырех стихов, не имеющих соответствия у апостола Матфея и апостола Луки, хотя апостол Марк повсюду вкрапляет яркие детали, которые можно найти только в его повествовании».

2. Оценка по стихам

Согласно подсчетам Реусса:[885]

У Матфея . . . . . 330 уникальных стихов
У Марка . . . . . 68 уникальных стихов
У Луки . . . . . 541 уникальный стих

У Матфея и Марка есть от 170 до 180 стихов, которых нет у Луки
У Матфея и Луки есть от 230 до 240 стихов, которых нет у Марка
У Марка и Луки есть около 50 стихов, которых нет у Матфея

Общее число стихов, которые есть у всех троих синоптиков, — всего от 330 до 370. Но поскольку стихи во втором евангелии в целом короче, произвести точный математический подсчет по стихам невозможно.

3. Оценка по словам

Еще более точное сравнение можно произвести на основании количества слов. Насколько мне известно, такое исследование не проводил еще никто, но основу для подсчетов уже заложил Рашбрук в своем превосходно изданном труде *Synopticon* (1880). В этом издании слова, присутствующие у всех троих синоптиков, присутствующие у каждой из трех пар синоптиков и уникальные для каждого из них, выделены шрифтом различного начертания и цвета. Слова, которые есть во всех трех евангелиях, — это тройная традиция, наиболее близкая к общему древнегреческому источнику, из которого все синоптики прямо или косвенно черпали свои сведения.[886]

На основании исследований Рашбрука я сделал следующие подсчеты:[887]

А. *Количество слов*		*Совпадающих слов*		*Процент совпадений*
Матфей	18.222	2.651,	или	$14\frac{1}{2}$
Марк	11.158	2.651,	или	$23\frac{3}{4}$
Лука	19.209	2.651,	или	$13\frac{3}{4}$
ИТОГО:	48.589 [888]	7.953		$16\frac{1}{3}$

[885] *Gesch.*, I, p. 175. Те же цифры приводит архиепископ Томсон в *Speaker's Com. New Test.*, vol. I, p. viii.

[886] См. список литературы. Д-р Эдвин А. Эбботт из Лондона в своей статье «Евангелия» из Британской энциклопедии упоминает эту работу и приводит из нее один пример (правда, набранный только черным шрифтом). На основании исследований Рашбрука Эбботт приходит к выводу о приоритете Марка, у которого, по его мнению, черпают свои сведения Матфей и Лука. В качестве примера он приводит притчу о винограднике, Мф. 21:33-44; Лк. 20:9-18; Мк. 12:1-11.

[887] Мне помогал сын. Оценка учитывает *только* корни слов и не включает в себя никакие грамматические формы (спряжения глаголов и склонения существительных). Результат не абсолютен, но *близок к истине*.

[888] В том числе 172 слова из спорного отрывка, Мк. 16:9-20 (Уэсткотт и Хорт поставили этот отрывок в скобки, а в некоторых переводах он вынесен на поля). Без них общее количество слов у Марка составляет 10.986, а общее количество слов у всех синоптиков — 48.417. Общее же число слов в *Revised Version* гораздо больше, но оно не влияет на доказательство. Я просто приведу подсчеты преп. Руфуса Венделла для издания 1881 года: Матфея — 23.407 слов, Марка — 14.854 слова, Луки — 25.654 слова, Иоанна — 19.007 слов.

Б. *Дополнительные, совпадающие слова*			*Процент совпадений*
У Матфея	2.793 (или всего 5.444)	с Марком	более 29%
У Марка		с Матфеем	более 48%
У Матфея	2.415 (или всего 5.066)	с Лукой	более 27%
У Луки		с Матфеем	более 26%
У Марка	1.174 (или всего 3.825)	с Лукой	более 34%
У Луки		с Марком	менее 20

В. Слова, уникальные для Матфея	10.363, или более 56%
Слова, уникальные для Марка	4.540, или более 40%
Слова, уникальные для Луки	12.969, или более 67%
ИТОГО	27.872

Г. Эти подсчеты приводят к следующим результатам:

а) Доля уникальных слов в синоптических евангелиях составляет 28.000 из 48.000, то есть более половины.

У Матфея уникальны . . . . . 56 из каждых 100 слов
У Марка уникальны . . . . . 40 из каждых 100 слов
У Луки уникальны . . . . . 67 из каждых 100 слов

б) Количество совпадений слов во всех трех евангелиях меньше, чем количество расхождений.

У Матфея с другими двумя евангелиями совпадает	1 слово из 7
У Марка с другими двумя евангелиями совпадает	1 слово из 4,5
У Луки с другими двумя евангелиями совпадает	1 слово из 8

в) Но если сравнивать евангелия *попарно*, очевидно, что между Матфеем и Марком больше всего, а между Матфеем и Лукой — меньше всего общего.

Половина Евангелия от Марка есть у Матфея
Четверть Евангелия от Луки есть у Матфея
Треть Евангелия от Марка есть у Луки

Ниже линиями графически показана степень пословного различия евангелий:

Луки ---------- ----------
Марка ----------
Матфея ----------

г) Главный вывод, который следует из всех этих цифр, заключается в том, что все три евангелия далеко отклоняются от общего материала, от тройной традиции, — Марк в наименьшей степени, а Лука в наибольшей (почти в два раза чаще, чем Марк). С другой стороны, у Матфея и Луки есть больше сходства с Марком, чем друг с другом.

Решение проблемы

Напрашиваются три пути решения синоптической проблемы: либо синоптики опираются друг на друга, либо они все пользуются более древними источниками, либо имеет место и то, и другое. Каждая из этих гипотез, в свою очередь, имеет несколько вариантов.[889]

Удовлетворительное решение проблемы должно объяснять и совпадения, и различия. Следуя этому принципу, первую и третью гипотезы со всеми их мно-

[889] Немецкие ученые придумали удобные названия для этих многочисленных гипотез: *Benutzungshypothese* (гипотеза «заимствования»), *Urevangeliumshypothese, Traditionshypothese, Tendenzhypothese, Combinationshypothese, Diegesentheorie, Markushypothese, Urmarkushypothese* и т. д. См. Примечания ниже.

гочисленными вариантами следует сразу же признать неудовлетворительными, и тогда у нас на руках остается только вторая гипотеза — по меньшей мере, наиболее вероятная из трех.

Канонические евангелия не зависят друг от друга

Мы не располагаем фактами, которые прямо указывали бы на то, что трое синоптиков были знакомы с писаниями друг друга и пользовались ими. Существование некоего предшествующего источника объясняет согласие евангелистов столь же просто, но гораздо убедительнее. Сторонники теории о взаимозависимости, так называемой гипотезы «заимствования» (*Benützungshypothese*), сами во многом расходятся друг с другом: одни считают первоисточником двух других евангелий (или, по крайней мере, одного из них) Матфея, другие — Марка, третьи — Луку; четвертые отходят от синоптических евангелий в их *нынешнем* виде и говорят о *протоевангелиях* от Марка (*Urmarkus*), от Матфея (*Urmatthæus*) и от Луки (*Urlukas*) или о других вымышленных доканонических документах. Все это просто и наглядно доказывает неудовлетворительность гипотезы «заимствования».

Ни у кого из синоптиков нет ссылок на другие евангелия, хотя Лука отчетливо упоминает о предыдущих попытках написать евангельскую историю. Папий, Ириней и другие древние авторы исходят из предположения, что синоптики писали независимо друг от друга.[890] Предположение о том, что Марк пользовался Евангелием от Матфея, первым высказал Августин, и его точка зрения полностью опровергнута современными исследованиями. Вся эта теория низводит одного или двух евангелистов до положения раболепных, но своеобразных подражателей, если не сказать плагиаторов; она подразумевает странное сочетание зависимости и показной оригинальности; она принижает самостоятельную ценность каждого из евангелий; наконец, она не объясняет отсутствие самых важных моментов и многочисленных разночтений в отрывках, которые есть у всех синоптиков. Синоптики зачастую расходятся друг с другом именно в тех вопросах, в которых мы более всего ожидаем от них единодушия. Почему Марк ничего не написал о младенчестве Христа, не воспроизвел Нагорную проповедь (*Magna Charta* Царства Христова), молитву Господню и многие важные притчи, если у него перед глазами были соответствующие главы Евангелия от Матфея (Мф. 1, 2, 5, 6, 7, 13)? Почему он, ученик Петра, написал о том, как Господь сурово обличил апостола (Мк. 8:27-33), но не позаимствовал у Матфея (Мф. 16:16-23) знаменитую предшествующую похвалу: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою»? Почему Лука опустил большую часть Нагорной проповеди и ничего не написал о явлениях воскресшего Господа в Галилее? Почему он пренебрег трогательной сценой помазания маслом в Вифании и тем самым отказался выполнить пророчество Господа о том, что о преданности Марии будут говорить повсюду, «где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире» (Мф. 26:13; Мк. 14:9)? Почему Лука, ученик и спутник Павла, не рассказал о поклонении волхвов и не записал историю о женщине-хананеянке и повеление благовествовать язычникам, хотя Матфей, служивший евреям, ясно говорит обо все этом (Мф. 2:1-12; 15:21-28; 24:14; 28:19)? Почему Лука и Матфей приводят разные родословия

[890] Климент Александрийский не является исключением, поскольку он утверждает лишь то, что сначала были написаны евангелия, в которых есть родословия (Матфея и Луки), затем — Евангелие от Марка, а последним — Евангелие от Иоанна (Евсевий, «Церковная история», VI. 14).

Христа и по-разному воспроизводят даже образцовую молитву нашего Господа — Лука опускает (помимо славословия, которого нет и в лучших рукописях Матфея) прошение «да будет воля Твоя и на земле, как на небе», последнее прошение «но избавь нас от лукавого» и заменяет «долги» на «грехи», а вместо фразы «Отче наш, сущий на небесах» использует слово «Отче»? Почему все трое синоптиков по-разному воспроизводят даже короткую официальную надпись на кресте и слова установления вечери Господней — причем Павел в своем послании, написанном в 57 г., подтверждает версию Луки, ссылаясь на откровение от Господа (1 Кор. 11:23)? Если бы синоптики были знакомы с трудами друг друга, они легко могли бы устранить эти разногласия и избежать видимых противоречий. Предположить, что апостолы целенаправленно вносили изменения, чтобы скрыть плагиат, невозможно по нравственным соображениям. Создание третьего евангелия в дополнение к уже написанным можно объяснить лишь серьезными изъянами в первых двух (чего в действительности нет — по крайней мере, у Матфея и Луки в сравнении с Марком) или тщеславием автора (что никак не согласуется со скромным тоном евангелий и тем фактом, что имена авторов в них даже не названы).

Серьезность этих проблем осознают даже самые искусные сторонники гипотезы заимствования. Поэтому они говорят об одном или нескольких доканонических евангелиях, существование которых якобы объясняет поразительные различия и признаки независимости — будь то пропуски, дополнения или изменения в структуре. Однако эти доканонические евангелия, за исключением утраченного Евангелия от Матфея на еврейском языке, — такой же вымысел, как и сиро-халдейское *Urevangelium* Эйхгорна. Их можно сравнить с эпициклами, которые древние астрономы выдумали для того, чтобы поддержать разваливающуюся гипотезу о циклах.

Что касается Луки, он, как мы уже убедились, в наибольшей степени отклоняется от тройной традиции, хотя принято считать, что он писал последним, и ныне уже почти все согласны с тем, что он *не* пользовался *каноническим* текстом Евангелия от Матфея.[891] Гипотеза о том, что он пользовался еврейским текстом Матфея, греческим текстом Марка или, по крайней мере, утраченным текстом протоевангелия от Марка, вызывает много споров и, по меньшей мере, очень сомнительна.[892] Лука следует собственному плану; он пропускает целую цепь

---

[891] Так полагают Вайсс, Эвальд, Реусс, Ритчль, Тирш, Плитт, Майер, Хольцман, Вейцсакер, Мэнгольд, Годе, Вайсс. См. толкование Майера на евангелия Матфея (с. 34, 6-е изд.) и Луки (с. 238, 6-е изд., 1878). На обратном настаивают только сторонники «гипотезы о тенденциях» из Тюбингена — по сути, они вынуждены так поступать, чтобы обосновать свою позднюю датировку Евангелия от Луки. Но когда бы, по их мнению, ни писал Лука, во втором веке или в самом конце первого, он не мог не быть знаком с Евангелием от Матфея. Однако независимость Луки сама по себе подтверждает раннюю датировку его евангелия.

[892] В пользу того, что Лука пользовался Евангелием от Марка, высказываются Реусс, Вайсс и большинство сторонников *Urmarkushypothese*. Против выступают Вейцсакер, Годе и все те, кто (вместе с Грисбахом) считает, что Марк вкратце пересказал содержание евангелий Матфея и Луки. Фаррар в своем толковании Евангелия от Луки (с. 9) также решительно утверждает, что Лука не пользовался текстами Матфея и Марка: «Можно с уверенностью сказать, — пишет он, — что к числу этих "попыток" Лука *не* относил евангелия Матфея и Марка. Вывод о том, что он либо не знал о существовании этих евангелий, либо не держал их в руках, неизбежно напрашивается сам собой, если мы поставим в один ряд любые события, о которых говорится во всех трех текстах, и отметим мелкие и необъяснимые различия, которые постоянно встречаются в них, несмотря на общее сходство».

событий, о которых говорится в Мк. 6:45 — 8:26, в тех отрывках, которые есть в обоих евангелиях, Лука опускает красочные мазки Марка и заменяет их другими, не менее красочными; зная греческий язык лучше, чем Марк, он, тем не менее, употребляет больше гебраизмов, потому что черпает свои сведения преимущественно из еврейских источников. Что касается Евангелия от Матфея, оно производит впечатление подлинного древнего текста, и многие талантливые авторы, от Августина до Грисбаха и Кейма, настаивали на его оригинальности и законченности. Что же до Марка, то пресловутые «сокращения» не имеют ничего общего с литературным заимствованием, но являются особенностью его лаконичного стиля и изобилуют оригинальными и яркими подробностями, свидетельствующими о самобытности его евангелия. С другой стороны, некоторые события Марк описывает более полно и подробно, чем Матфей или Лука.[893] Его независимость от других евангелистов была успешно подтверждена самыми усердными и тщательными исследованиями и сопоставлениями.[894] На этом основании многие считают Марка протоевангелистом, сочинением которого пользовались Матфей и Лука, но расходятся во мнениях о том, было ли это сочинение каноническим евангелием или протоевангелием от Марка.[895] В любом случае, Матфей и Лука оказываются виновными в плагиате. Что мы сказали бы о современном историке, который позаимствовал треть или половину содержания своей книги у другого историка, ни единым словом не упомянув об этом — ни прямо, ни косвенно? Давайте не будем сомневаться хотя бы в примитивной честности евангелистов, поскольку это качество лежит в основе всякой нравственности.

Учение апостолов — главный источник сведений для всех евангелистов

Единственный достоверный ключ к решению этой проблемы мы находим в предисловии к Евангелию от Луки. Лука упоминает о двух источниках, из которых он (но не обязательно два других евангелиста-синоптика) черпал сведения для своего евангелия: устное предание, или рассказы первых «очевидцев и слу-

---

[893] Сравните его рассказ об исцелении расслабленного (Мк. 2:3-12) с Мф. 9:2-8; рассказ об убийстве Иоанна Крестителя (Мк. 6:14-29) — с Мф. 14:1-13 и Лк. 9:7-9; рассказ об исцелении бесноватого мальчика (Мк. 9:14-29) — с Мф. 17:14-21 и Лк. 9:37-43; а также повествования об отречении Петра.

[894] Я имею в виду прежде всего труды Вильке (Wilke, *Der Urevangelist*, 1838), Хольцмана (Holtzmann, *Die Synopt. Evang.*, 1863) и Вайсса (Weiss, *Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, 1872; ср. его же *Matthäusevangelium*, 1876). Вайсс заслуживает тем большего внимания, что он упорно отстаивает подлинность Евангелия от Иоанна. См. примечания ниже. Д-р Фишер полагает, что «независимость Марка от других евангелий — один из самых надежных и важных фактов, установленных в результате недавних критических исследований» (Fisher, *The Beginnings of Christianity*, p. 275). Д-р Дэвидсон в «переработанном и улучшенном» издании своего «Введения» (Davidson, *Introduction*, vol. I, pp. 551-563) по-прежнему придерживается давних тюбингенских убеждений о зависимости Марка от Матфея и Луки и игнорирует работы Вильке, Хольцмана, Вайсса, Ренана, равно как и статью своего соотечественника Эбботта в «Британской энциклопедии».

[895] Хольцман, Мэнгольд, Э. А. Эбботт и другие указывают на существование вымышленного *Urmarkus*; Эвальд, Майер и Вайсс считают основой трудов Матфея и Луки наше *каноническое* Евангелие от Марка — но с той важной поправкой, что сам Марк использовал не только устное предание Петра, но и утраченное Евангелие от Матфея на еврейском языке (или, скорее, греческий перевод последнего), которое было не просто собранием высказываний (σύνταξις τῶν λογίων), но включало в себя и краткие повествования. Однако если Марк пользовался обширным собранием проповедей нашего Господа, тем труднее объяснить скудость подобного материала в его евангелии.

жителей Слова», и некоторое число письменных «повествований», составленных «многими», — но которые, очевидно, были неполны и фрагментарны, что и побудило Луку написать, по тщательном исследовании, систематическую историю «совершенно известных между нами событий». Помимо этого важного намека, мы можем опереться на известные слова Папия о Евангелии от Матфея на еврейском языке и о греческом тексте Марка, которого Папий называет переводчиком Петра.

Главным и основным источником, откуда синоптики брали материал для своих евангелий, несомненно, было живое предание или учение апостолов, о котором Лука упоминает в первую очередь. Это учение представляло собой правдивый рассказ честных и сведущих очевидцев о словах и деяниях Христа.[896] Христос послал Своих учеников проповедовать, а не записывать Евангелие, хотя писать им, конечно, не было запрещено и они вынуждены были это делать ради *сохранения чистоты* Евангелия. Изначально у них были только слушатели, тогда как у закона и пророков — читатели.[897]

У евреев и арабов память была особым образом натренирована, чтобы точно воспроизводить и сохранять священные слова и события.[898] Мишна не записывалась на протяжении двух или трех сотен лет. На Востоке все более постоянно и неизменно, чем на Западе, и путешественник словно по волшебству переносится в мир, где царят традиции и обычаи, а также атмосфера времен апостолов и патриархов. Память крепче всего там, где она более всего полагается на себя и менее всего — на книги.[899]

Предание или учение апостолов носило главным образом исторический характер — это был рассказ о полном чудес общественном служении Иисуса из Назарета, — и его стержнем были кульминационные факты распятия и воскресения. Это явствует из тех образчиков проповедей, которые мы находим в Книге Деяний. Изо дня в день и из субботы в субботу эту историю пересказывали во всеус-

---

[896] Лк. 1:2: καθὼς παρέδοσαν (посредством живого слова) ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς (то есть от начала публичного служения Христа; ср. Деян. 1:21-22; Ин. 15:27) αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου (те же люди).

[897] О слушателях и слышании Евангелия говорится во многих отрывках — например, Мф. 13:14; Лк. 7:1; Ин. 12:38; Деян. 17:20; Рим. 2:13; 1 Фес. 2:13; Иак. 1:22-23,25. Чтение (ἀναγινώσκειν) ассоциируется по большей части с Ветхим Заветом (Мф. 12:3,5; 21:16,42; 24:15; Мк. 2:25; 12:10,26; 13:14; Лк. 4:16; 6:3; 10:26; Деян. 8:28,30,32; 13:27; 15:21 и т. д.), с посланиями Павла (Еф. 3:4; Кол. 4:16; 1 Фес. 5:27) и Книгой Откровение (Отк. 1:3; 5:4).

[898] Раввинским правилом было: «*Verba præceptoris sine ulla immutatione, ut prolata ab illo fuerunt, erant recitanda, ne diversa illi affingeretur sententia*» (цит. по *Shabb.*, f. 15, 1).

[899] Ренан пишет: «*La tradition vivante* (ζῶσα φωνὴ καὶ μένουσα, Папий) *était le grand réservoir où tous puisaient... Le même phénomène se retrouve, du reste, dans presque toutes les littératures sacrées. Les Védas ont traversé des siècles sans être écrits; un homme qui se respectait devait les savoir par cœur. Celui qui avait besoin d'un manuscrit pour réciter ces hymnes antiques faisait un aveu d'ignorance; aussi les copies n'en ont-elles jamais été estimées. Citer de mémoire la Bible, le Coran, est encore de nos jours un point d'honneur pour les Orientaux*» (Renan, *Les Évangiles*, p. 96) {«Живое предание было великим вместилищем, в котором тонуло все... То же самое явление, кроме того, мы наблюдаем почти во всех священных книгах. Веды прожили века, не будучи записанными; человек, соблюдавший их, должен был знать их наизусть. Тот, кто нуждался в рукописи для произнесения этих древних гимнов, признавался в своем невежестве, поэтому копии не пользовались большим уважением. Цитировать по памяти Библию или Коран и в наше время считается почетным среди народов Востока»}. Ренан полагает, что в большинстве случаев новозаветные авторы цитируют Ветхий Завет по памяти. Мои собственные наблюдения, а также наблюдения моих друзей, живущих на Востоке, подтверждают единообразие устного предания и замечательную крепость памяти у арабов.

лышание и между собой. Апостолы и первые евангелисты тщательно и благоговейно сохраняли то, что видели и слышали от своего божественного Учителя, а их ученики в точности передавали их свидетельство дальше. «Они постоянно пребывали в учении Апостолов» (Деян. 2:42). Благоговение не позволило бы им отклониться от истины. И все-таки ни один человек — даже Петр или Иоанн — не мог бы вместить в себя всю полноту Христову. Один вспоминал ту, второй — другую часть евангельской истории; один лучше помнил слова, другой — факты. Эти различия возникали естественным образом благодаря индивидуальным способностям и воспоминаниям того или иного человека, а общее предание приспосабливалось, но без каких-либо существенных изменений, к нуждам той или иной категории слушателей — сначала евреев в Палестине, а затем греческих евреев, прозелитов и язычников.

Евангелия — не более чем всесторонние обобщения проповеди и учения апостолов. Марк излагает это учение в самой простой и краткой форме. Его евангелие более других соответствует проповеди Петра, насколько мы можем судить о ней из Книги Деяний; оно является самым древним по сути, но не обязательно по времени составления. Евангелия от Матфея и Луки содержат то же самое предание в расширенном и более разработанном виде. Матфей следует еврейской или еврейско-христианской, Лука — эллинистической или Павловой традиции, используя соответствующие подробности. Марк дает красочное описание основных событий общественной жизни Христа «начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся» (Деян. 1:22), — в том виде, в каком оно обычно звучало во время первого выступления перед какой-нибудь аудиторией. Матфей и Лука добавляют рассказ о младенчестве Христа, а также многочисленные высказывания, события и подробности, о которых обычно говорилось во время более полного обучения.

Письменные документы

Вполне естественно, что на протяжении тридцати лет, отделявших канонические евангелия от описываемых в них событий, отдельные части предания переносились на бумагу. Один проповедник составил для себя описание основных событий, другой записал текст Нагорной проповеди, третий — притчи, четвертый — историю распятия и воскресения, пятый записал со слов Марии рассказ о младенчестве Спасителя и Его родословие. Кто-то из первых слушателей, возможно, по горячим следам записал какие-то слова и факты. Апостолы были необразованными, но не безграмотными людьми — они умели читать и писать и получили достаточное образование для того, чтобы составить простой текст. Этих ранних памятных записей было много, но все они были утрачены. Они не предназначались для распространения, а если и сделались достоянием гласности, то затем уступили место каноническим евангелиям. Этот факт служит основанием для многочисленных домыслов и гипотез.[900] «*Многие,* — пишет Лука, — начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях».[901] Он имел в виду не апокрифические евангелия, которые еще не были написаны, и не канонические евангелия от Матфея и от Марка, которые сэкономили бы ему

[900] Эйхгорн, Марш, Шлейермахер, Эвальд, Фолькмар, Виттихен и Ренан проявили в своих гипотезах недюжинную изобретательность и собрали большое количество *docta ignorantia*.

[901] Лк. 1:1: πολλοὶ ἐπεχείρησαν (что указывает на трудность предприятия и, вероятно, на недостаточное качество исполнения) ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων.

множество усилий и которые он не осмелился бы заменить своим собственным улучшенным текстом, ни словом о них не упомянув, но ныне утраченные доканонические записи, составленные «очевидцами и служителями Слова», однако настолько фрагментарные и неполные, что его собственная попытка написать более удовлетворительную и связную историю была вполне оправдана. У Луки была прекрасная возможность собирать такие документы в Палестине, Антиохии, Греции и Риме. Матфей, являвшийся очевидцем этих событий, и Марк, бывший спутником Петра, не столь сильно нуждались в первичных документах и могли полагаться в основном на свою собственную память и на живую традицию в ее первозданной свежести. Возможно, они делали какие-то наброски и памятные записи задолго до того, как завершили работу над своими евангелиями, ибо столь важные сочинения невозможно подготовить без долгой, непрерывной и прилежной работы. Лучшие книги растут постепенно и неслышно — как деревья.

Заключение

Таким образом, мы приходим к выводу, что синоптики работали над своими евангелиями независимо друг от друга, в одно и то же время (скажем, с 60 по 69 г. по Р. Х.), в разных местах, главным образом на основании живого учения Христа и свидетельств первых учеников и отчасти на основании ранних фрагментарных документов. Евангельские повествования независимо друг от друга свидетельствуют в пользу чистоты Евангелия. Их сходства и различия объясняются не замыслом авторов, а единством, богатством и разнообразием первоначальной истории, которую воспринимали, понимали и преломляли в себе разные умы, приспосабливавшие ее к разным условиям и категориям слушателей и читателей.[902]

Традиционный порядок

Нет никаких серьезных причин сомневаться в том, что каноническое расположение евангелий, в пользу которого свидетельствует широко распространенное и древнейшее предание, правильно отражает последовательность их составления.[903] Матфей, апостол, первым написал свое евангелие на арамейском языке

---

[902] С этим выводом (который я сделал тридцать лет назад в первом издании «Истории церкви») независимо друг от друга согласились некоторые талантливейшие исследователи синоптической проблемы, такие как Ланге, Эбрард (Ebrard, *Wissenschaftliche Kritik der ev. Gesch.*, 3d ed., pp. 1044 sqq.), Нортон, Олфорд, Годе, Уэсткотт, Фаррар. «Синоптические евангелия, — пишет Олфорд в своем "Введении" (vol. I, p. 11, 6th ed.), — заключают в себе суть свидетельства апостолов, взятую главным образом из их устных поучений в церкви того времени, а также, в некоторой степени, из письменных документов, содержавших части этого учения; тем не менее их внутренняя структура не дает никаких оснований полагать, но дает все основания отрицать, что кто-либо из трех евангелистов имел доступ к какому-либо из двух других евангелий в его нынешней форме». Годе завершает свои рассуждения (Godet, *Com. on Luke*, 2d ed., p. 556, американское издание) такими словами: «Невозможно представить себе что-либо более непоследовательное и менее благоговейное, чем то отношение к жизни и словам Иисуса, которое мы приписываем автору любого из наших синоптических евангелий, когда предполагаем, что он держал в руках остальные два евангелия или одно из них. Такое объяснение позволительно лишь в том случае, если мы полностью отчаялись найти какое-либо иное. И даже в этом случае было бы лучше сказать: *Non liquet* {лат. "неясно"}. Ибо такое объяснение противоречит нравственности. Большинство наших современных критиков настолько хорошо это понимает, что они прибегают к обтекаемым выражениям».

[903] Ириней, III. 1, 1; Ориген, см. Евсевий, «Церк. История», VI. 25; Тертуллиан и другие. Ириней описывает эту последовательность, сообщая приблизительные сведения: «Матфей издал у евреев на их собственном языке писание Евангелия в то время, как Петр и

в Палестине на основании своих собственных наблюдений и переживаний и с использованием предания; потом Марк, в Риме, точно записал содержание проповеди Петра; Лука писал последним, на основании предания и различных достоверных, но фрагментарных записей. Однако все евангелисты писали по вдохновению свыше, все они одинаково честны и заслуживают одинакового доверия; все они писали еще при жизни множества очевидцев — прежде чем ушло из жизни первое поколение христиан и прежде чем возникли вымышленные и мифические добавления. Они писали достаточно рано, чтобы их сведения были точны, но не настолько рано, чтобы предотвратить искажения. Евангелия представляют собой не мутный поток запоздалых раздумий и фантазий, но чистый источник исторической истины.

Евангельская история, однажды записанная в этой законченной форме, навсегда осталась неизменной. Ничто из нее не было утеряно, ничего не было к ней добавлено. Ранние записи и доканонические евангельские фрагменты исчезли, и четыре канонических текста единого Евангелия — не больше и не меньше, — достаточные для любой цели, монополизировали это поле, с которого их не смогли вытеснить ни апокрифические карикатуры, ни теории скептиков.

Общедоступное и тайное предание

Помимо общеизвестного галилейского предания, предназначенного для всех людей и воплощенного в синоптических евангелиях, существовало и тайное предание о служении Христа в Иудее, Его частных взаимоотношениях с избранным кругом учеников и Его таинственных взаимоотношениях с Отцом. Носителем этого предания был возлюбленный ученик, который преклонял ухо к бьющемуся сердцу Учителя и впитывал Его самые глубокие слова. Он складывал услышанное в своей памяти и в конце концов, когда церковь созрела для высшего откровения, воплотил все это в четвертом евангелии.

ПРИМЕЧАНИЯ

Проблему взаимоотношений синоптиков впервые серьезно рассмотрел Августин (ум. 430) в своем трехтомном сочинении «О согласии евангелистов». Он отстаивал расположение евангелий, принятое в нашем каноне, — первым Матфей, последним Иоанн и два ученика апостолов в середине (*in loco medio constituti tamquam filii amplectendi*, I, 2), но ошибочно приписывал Марку зависимость от Матфея (см. ниже, п. I. 1). Мнение Августина господствовало в Средние века и вплоть до конца XVIII века. Теория буквальной богодухновенности препятствовала критическому изучению этого вопроса.

Воспользовавшись протестантской свободой, эту проблему вновь поднял Шторр (1786), потом ее более подробно рассмотрели Эйхгорн (1794) и Марш (1803), а затем — Хуг (либеральный католик, 1808), Шлейермахер (1817), Гизелер (1818), Де Ветте (1826), Креднер (1836) и другие. Новый толчок и новое направление дискуссии придали труды тюбингенской школы и *Leben Jesu* Штрауса (1836); свой вклад в обсуждение проблемы внесли Баур (1847), Гильгенфельд, Блик, Реусс, Хольцман, Эвальд, Майер, Кейм, Вайсс и другие авторы, упомянутые в списке литературы (с. 385.). Начавшись в Германии, дискуссия распространилась также на Францию, Голландию, Англию и Соединенные Штаты.

Павел в Риме благовествовали и основали церковь. После их отшествия Марк, ученик и истолкователь Петра, предал нам письменно то, что было проповедано Петром. И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное апостолом Евангелие. Потом Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал Евангелие во время пребывания своего в Ефесе Асийском». Климент Александрийский высказывает иное мнение — что Марк написал свою книгу *после* Матфея и Луки, но *до* смерти Петра; он говорит (см. Евсевий, VI. 14), что, когда Петр проповедовал Евангелие в Риме, слушатели попросили Марка записать слова апостола, что он и сделал. Петр не поддержал эту затею, но и не стал ей препятствовать. Согласно этой точке зрения, все синоптические евангелия были написаны до 64 г.

Непросто разобраться в лабиринтах синоптической проблемы со всеми ее ответвлениями и перекрестками, поворотами и изгибами. Хольцман в своей талантливой работе *Die Synopt. Evang.* приводит краткую историю различных точек зрения вплоть до 1863 г., а Гильгенфельд (*Hist. Krit. Einl. in das N. T.*, pp. 173-210) — до 1874 г. См. также работы Реусса (*Gesch. der heil. Schr. N. T.*, I, §§ 165-198, 6th ed., 1887), Хольцмана (*Einleitung*, p. 351 sqq.) и Вайсса (*Einl.*, p. 473 sqq.). Приведенную ниже классификацию существующих теорий можно считать полной, но некоторые теории частично перекрывают друг друга или объединены.

I. Гипотеза богодухновенности разрубает гордиев узел, объясняя согласие евангелистов непосредственно и единственно влиянием Святого Духа. Но эта теория ничего не объясняет и возлагает на Бога ответственность за все разногласия и возможные неточности евангелистов. Неприемлема любая теория богодухновенности, которая не оставляет места для личности и индивидуальных особенностей священных писателей и отрицает, что при написании евангелий они использовали свои природные способности. В предисловии к своему евангелию Лука прямо говорит о своей роли в составлении текста и о том, какими источниками информации он пользовался.

II. Гипотеза взаимозависимости или заимствования (*Benützungshypothese*) утверждает, что евангелисты заимствовали сведения друг у друга. У этой гипотезы есть целый ряд разновидностей, которые связаны с разными вариантами расположения евангелий.

1. *Матфей, Марк, Лука.* Это традиционный вариант, его сторонниками были Августин, который довольно непочтительно отзывался о Марке как о «лакее и сократителе» Матфея (*tamquam pedissequus et breviator Matthæi*, II, 3), Гроций, Милль, Бенгель, Ветстейн, Хуг (1808), Гильгенфельд, Клостерман, Кайл. Среди английских авторов — Таунсон и Грезуэлл.

Многие ученые, помимо вышеназванных, соглашаются с таким расположением евангелий, но *не говорят о взаимозависимости евангелистов*, — я считаю, что этот подход верен, если объединить его с гипотезой предания. См. ниже, п. V.

2. *Матфей, Лука, Марк.* Этот вариант впервые предложил Климент Александрийский (Евсевий, «Церк. история», VI, 14), однако он не говорил о том, что Марк черпал свои сведения у кого-либо, кроме Петра. Грисбах (в двух Программах, 1789), вернулся к такой последовательности и объявил Евангелие от Марка выжимкой из Матфея и Луки. С ним согласились Тейле (1825), Фрицше (1830), Зифферт (1832), Де Ветте, Блик, Ангер, Штраус, Баур, Кейм. Тюбингенская школа использовала это расположение евангелий в интересах теории тенденций (см. ниже). Кейм датирует Матфея 66-м, Луку — 90-м, а Марка — 100-м г. по Р. Х.

Блик был наиболее серьезным сторонником такого расположения евангелий (*Einleitung in das N. T.*, 2d ed., 1866, pp. 91 sqq., 245 sqq.), но Мэнгольд изменил эту последовательность, чтобы обосновать приоритет прото-Марка (в 3-м издании работы Блика, 1875, с. 388 и далее.).

3. *Марк, Матфей, Лука.* Мысль о самобытности и приоритете Марка впервые высказали Коппе (1782) и Шторр (1786 и 1794). Позже эту теорию вновь выдвинул Лахман (1835), развил Вайсс (1838, 1856; Гильгенфельд называет его «*Urheber der conservativen Markus-hypothese*»), а Вильке дополнил ее новыми подробностями (*Der Urevangelist*, 1838; однако он полагает, что в нынешнем тексте Марка есть многочисленные вставки, и возвращается к тексту прото-Марка); его точку зрения разделяет Б. Вайсс (*Das Marcus-evangelium*, 1872). В той или иной форме такого мнения придерживаются Хитциг (*Johannes Markus*, 1843), Эвальд (1850, но с учетом различных более ранних источников), Ритчль (1851), Реусс, Тирш, Тоблер, Ревилль (1862), Эйхталь (1863), Шенкель, Виттихен, Хольцман (1863), Вейцсакер (1864), Шольтен (1869), Майер (*Matt.*, 6th ed., 1876, p. 35), Ренан (*Les Évangiles*, 1877, p. 113, однако он считает, что утраченное Евангелие от Матфея на еврейском языке было написано раньше, p. 93 sqq.). Среди английских авторов этой точки зрения придерживаются Джеймс Смит из Джордан-Хилла (*Dissertat. on the Origin of the Gospels*, Edinb., 1853), Дж. П. Фишер (*Beginnings of Christianity*, New York, 1877, p. 275), и Э. А. Эбботт (Британская энциклопедия, том X, 1879, статья «Евангелия»).

Гипотезы о приоритете Марка ныне придерживается большинство немецких критиков, за исключением Баура и Кейма, которые испытывают к автору второго евангелия чуть ли не личную неприязнь. Одно из последних выступлений Кейма содержало страстный протест против статьи *Präkonisation des Markus* (*Aus dem Urchristentum*, 1878, pp. 28-45). Однако сторонники этой теории расходятся во мнениях по поводу того, какое евангелие было первым, канонический текст Марка или утраченный текст прото-Марка. Первую версию называют *Markushypothese*, вторую — *Urmarkushypothese*. Мы признаем самобытность Евангелия от Марка, но это не обязательно означает, что оно было написано первым. Евангелия от Матфея и Луки содержат слишком много уникального материала, чтобы говорить об их зависимости от Марка, и в целом представляют большую ценность, хотя Марк незаменим, когда речь идет о частностях.

4. *Марк, Лука, Матфей.* Сторонники: Гердер (1796), Фолькмар (1866 и 1870).

5. *Лука, Матфей, Марк.* Сторонники: Бюшинг (1776), Эвансон (1792).

6. *Лука, Марк, Матфей.* Сторонники: Фогель (1804), Шнекенбургер (1832).

Перечисленные варианты противоречат друг другу, что подрывает доверие к теории заимствования как таковой. Эта теория исключает всякую возможность объяснения таких фактов, как пропуски наиболее важных отрывков — Мф. 12:1 — 17:27; 14:22 — 16:12; Лк. 10:1 — 18:14 — и различия в отрывках, общих для всех троих синоптиков. См. текст.

III. Гипотеза о первичном евангелии (*Urevangelium*), написанном *раньше* синоптических евангелий и ныне утраченном, которое все апостолы использовали как первоисточник, протоевангелие.

1. Утраченное *еврейское* или *сиро-халдейское* евангелие, носившее официальный характер и написанное апостолами очень рано, примерно в 35 г., в Палестине в качестве пособия для странствующих проповедников. Такова суть знаменитой *Urevangeliumshypothese* профессора Эйхгорна (1794, 1804, 1820), усвоенной и модифицированной епископом Гербертом Маршем (1803), Гратцем (1809) и Бертхольдтом (который, по словам Баура, держался за нее с «плотской самоуверенностью»).

Однако ни малейшего следа столь важного евангелия, будь то на еврейском или на греческом языке, не найдено. Лука о нем ничего не знает, хотя и упоминает о нескольких попытках написать частичную историю. Чтобы довести свою гипотезу до логического завершения, Эйхгорн был вынужден говорить о четырех измененных копиях или редакциях оригинального документа, а впоследствии добавил к этому числу еще и редакции на греческом языке. Марш, превзойдя оригинальностью даже немецкого критика, довел число редакций до восьми включая греческий перевод еврейского подлинника. Так можно было бы выдумывать по одной новой редакции для каждого нового набора фактов *ad infinitum*. Если изначальное евангелие принадлежало перу апостолов, оно не нуждалось ни в каких изменениях и сохранилось бы; если же в нем было столь много недостатков, оно не имело большого значения и не могло послужить основой для канонических евангелий. В наше время у гипотезы Эйхгорна практически не осталось сторонников, однако Эвальд и другие возродили ее в модифицированном виде. См. ниже.

2. Евангелие «*от евреев*», отдельные фрагменты которого сохранились до сих пор. Лессинг (1874, в книге, опубликованной через три года после его смерти), Землер (который, однако, неоднократно менял свою точку зрения), Вебер (1791), Паулус (1799). Но этот документ был еретическим, евионитским искажением Евангелия от Матфея, а его сохранившиеся фрагменты сильно отличаются от канонических евангелий.

3. *Еврейское Евангелие от Матфея* (*Urmatthäus*). Эта гипотеза основана на предположении о том, что знаменитые «Логии» на еврейском языке, которые, по словам Папия, написал Матфей, представляли собой не только запись слов нашего Господа (как полагали Шлейермахер, Эвальд, Реусс, I, 183), но и описание Его деяний: «сказанное и *сделанное*». Как бы то ни было, это еврейское Евангелие Матфея утрачено и не может служить основанием для каких-либо предположений. Хуг и Робертс отрицают, что такой документ когда-либо существовал. См. следующий раздел.

4. *Каноническое Евангелие от Марка.*

5. Доканоническое *протоевангелие от Марка* (*Urmarkus*). Последние две гипотезы уже были рассмотрены во втором параграфе (II.3).

IV. Теория о существовании ряда *фрагментарных документов* (*Diegesentheorie*) или *различных редакций*. Она опирается на замечание Луки о том, что «многие начали составлять *повествования* (διήγησιν) о совершенно известных между нами событиях» (Лк. 1:1). Шлейермахер (1817) предполагал, что таких письменных источников или разрозненных записей было множество, и очень вольно обращался с синоптическими евангелиями, полагаясь в основном на Евангелие от Иоанна.

Эвальд (1850) самостоятельно пришел к похожей точке зрения, энергично выступая против «грубых и примитивных» теорий тюбингенской школы. С присущей ему самоуверенностью всеведущего человека Эвальд утверждает, что евангелист Филипп (Деян. 8) первым написал исторический очерк на еврейском языке, после чего Матфей составил сборник высказываний (λόγια, упомянутые Папием), с которого было сделано несколько переводов на греческий язык; что Марк написал третье, Матфей — пятое, а Лука — девятое в этой цепочке евангелий, отражающей «*Höhebilder, die himmlische Fortbewegung der Geschichte*», которая в конце концов обрела совершенное воплощение в Евангелии от Иоанна.

Кёстлин, Виттихен и Шольтен тоже говорят о целом ряде доканонических евангелий, которые существуют только в их воображении.

Ренан (*Les Évang.*, Предисловие, с. iv) различает три типа евангелий: 1) оригинальные евангелия, написанные очевидцами и основанные на устном предании без какого-либо предшествующего текста: еврейское Евангелие от Матфея и греческое протоевангелие от Марка; 2) евангелия, написанные отчасти очевидцами, отчасти их преемниками: наши канонические евангелия, ошибочно приписываемые Матфею, Марку и Луке; 3) евангелия, написанные вторым и третьим поколением христиан: евангелие Маркиона и апокрифические евангелия.

V. Теория единой устной традиции (*Traditionshypothese*). Гердер (1796), Гизелер (он первым разработал ее во всей полноте, 1818), Шульц (1829), Креднер, Ланге, Эбрард (1868), Тирш (1845, 1852), Нортон, Олфорд, Уэсткотт (1860, 6th ed., 1881), Годе (1873), Кейл (1877) и другие. В резуль-

тате постоянного повторения евангельская история приобрела или, скорее, с самого начала имела единообразное звучание даже в мелких деталях, особенно это касается слов Христа. В принципе это так, но следует принять во внимание — по крайней мере, когда речь идет о Луке — и использование доканонических фрагментарных документов или памятных записей (διηγήσεις). См. текст.

VI. Гипотеза тенденций (*Tendenzhypothese*), или теория богословской адаптации. Баур (1847) и тюбингенская школа (Швеглер, Ритчль, Фолькмар, Гильгенфельд, Кёстлин), взглядов которой в Англии придерживался Сэмюэл Дэвидсон (Samuel Davidson, *Introd. to the New. Test.*, 1868, пересм. издание, 1882). Суть этой теории заключается в том, что каждый евангелист вносил в евангельскую историю изменения в интересах той религиозной школы или партии, к которой принадлежал. Матфей является представителем еврейско-христианской, а Лука — Павловой, или языческо-христианской тенденции. Марк сглаживает различия между ними или отражает этап перехода от первой ко второй. Все индивидуальные особенности и характерные черты того или иного евангелия связаны с догматическим противоборством взглядов Петра и Павла. Считая Евангелие от Матфея наиболее подлинным и достоверным, Баур видел в нем лишь вольный пересказ еще более древнего арамейского Евангелия «от евреев». Следующим было написано протоевангелие от Луки (*Urlukas*), отражавшее точку зрения Павла в чистом виде. Евангелие от Марка было составлено на основе нашего современного Евангелия от Матфея и протоевангелия от Луки в интересах нейтралитета. Далее на свет появилось нынешнее Евангелие от Луки с его примирительно-кафолическим акцентом. Оторвавшись от исторической реальности, Баур преувеличил разницу между взглядами Петра и Павла, изобразил священных писателей богословами-фанатиками современного образца, отверг четвертое евангелие как чистый вымысел и считал, что евангелия были составлены примерно на семьдесят лет позже общепринятой датировки (130 — 170) — хотя по единодушному свидетельству Иустина Мученика, Татиана, Иринея и Тертуллиана к тому времени евангелия уже имели широкое хождение в христианской церкви. Фолькмар своим безрассудным радикализмом превзошел даже Баура — правда, он пошел на уступки в некоторых вопросах, например, признавал приоритет Евангелия от Марка, подлинность Евангелия от Луки (в сопоставлении с евангелием Маркиона) и перенес дату написания Евангелия от Матфея примерно на 110 г. См. краткое изложение взглядов Фолькмара в работе Гильгенфельда (Hilgenfeld, *Einleitung*, pp. 199-202). Однако Ритчль и Гильгенфельд в значительной мере смягчили экстравагантность взглядов тюбингенской школы. Ритчль считает, что Евангелие от Марка было написано первым, и в этом вопросе Фолькмар с ним согласен. Гильгенфельд относит составление Евангелия от Матфея к 60-м годам I века (хотя и полагает, что его текст был несколько изменен после падения Иерусалима), после чего было написано Евангелие от Марка, ознаменовавшее собой переход от учения Петра к учению Павла, а Лука писал свое евангелие последним незадолго до конца I века. Гильгенфельд убедительно отстаивал свою теорию в ходе пятилетних споров с главой тюбингенской школы (1850 — 1855) и вновь изложил ее в своей работе *Einleitung* (1875). Таким образом, он возвращает нас к традиционной последовательности евангелий. Что же касается времени их составления, внутренние факты свидетельствуют в пользу традиционной точки зрения о том, что синоптические евангелия были написаны *до* разрушения Иерусалима.

§ 80. *Матфей*

Критическая литература

Bernh. Weiss: *Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen erklärt.* Halle, 1876. Очень скрупулезное исследование.

Edw. Byron Nicholson: *The Gospel according to the Hebrews. Its Fragments translated and annotated.* Lond., 1879.

Экзегетические работы

Толкования Евангелия от Матфея Оригена, Иеронима, Златоуста, Меланхтона (1523), Фрицше, Де Ветте, Олфорда, Вордсворта, Шегга (католик, 1856 — 1858, 3 т.), Дж. А. Александера, Ланге (N. Y., 1864, etc. Перевод и дополнения Шаффа), Джеймса Морисона (из Глазго, Lond., 1870), Майера, (6th ed., 1876), Вихельхауза (Halle, 1876), Кайла (Leipz., 1877), Пламптре (Lond., 1878), Карра (Cambr., 1879), Николсона (Lond., 1881), Шаффа (N. Y., 1882).

Жизнь Матфея

Матфей,[904] ранее носивший имя Левий, один из двенадцати апостолов, прежде был мытарем, или сборщиком налогов[905] в Капернауме, а значит, хорошо знал греческий и еврейский языки, на которых говорили в Галилее, и умел вести

записи. Эта профессия дала ему необходимые навыки, чтобы написать тематическое по своей структуре евангелие на двух языках. Во всех трех синоптических списках апостолов его имя стоит рядом с именем Фомы и образует вместе с последним четвертую пару; только у Марка и Луки его имя стоит перед, а в его собственном евангелии — после имени Фомы (вероятно, из скромности).[906] Отсюда многие делают вывод, что Матфей был братом-близнецом Фомы (которого называли «близнецом») или его сотрудником. Фома был честным и искренним скептиком, склонным к пессимизму, но в конце концов он тоже уверовал, увидев воскресшего Господа; Матфей был непоколебим и тверд в вере.

У нас нет точных сведений об апостольских трудах Матфея. Полем его миссионерской деятельности считают разные территории: Палестину, Эфиопию, Македонию, долину реки Евфрат, Персию и Мидию. Согласно древнейшим преданиям, он умер своей смертью, но в более поздних историях он изображен мучеником.[907]

Первое евангелие — это бессмертный труд Матфея, более чем достойный долгой жизни и даже многих жизней. Мытарь Матфей хронологически стоит первым в ряду евангелистов, подобно тому как Мария Магдалина, из которой Христос изгнал многих бесов, первой провозгласила радостную весть о Его воскресении. Это не значит, что Евангелие от Матфея лучшее или самое важное — лучшее всегда идет в конце — но оно предшествует остальным евангелиям так же, как основание предшествует надстройке.[908]

В своем письменном евангелии Матфей продолжает выполнять великое поручение: приводить все народы в школу Христа (Мф. 28:19).

Скудные сведения о личности и жизни Матфея в сочетании с его евангелием позволяют сделать следующие предположения:

1. Матфей был евреем от евреев, но сравнительно свободомыслящим — будучи мытарем, он часто общался с торговцами из Дамаска. Его профессия считалась постыдной в глазах иудеев и едва ли имела что-то общее с мессианскими чаяниями еврейского народа; но Капернаум находился в подчинении четвертов-

---

[904] Ματθαῖος, Мф. 9:9 (*Маффей*, согласно чтению ℵ, B*, D, принятому Лахманом, Тишендорфом, Трегеллесом, Уэсткоттом и Хортом), или Ματθαῖος (как это имя пишется в *text. rec.*), так же как *Матфий* и *Маттафий*, означает «дар Иеговы» (מַתַּנְיָה, מַתְּנִי, מַתָּאי, מַתַּי) и соответствует по значению греческому имени «Феодор». Вероятно, апостол взял это имя после призвания; согласно Мк. 2:14; Лк. 5:27,29, его прежнее имя было Левий, Λευΐς, Λευεΐς (לֵוִי, «соединение»). Новое имя вытеснило старое — так же как Симон и Савл стали Петром и Павлом. Речь явно идет об одном и том же человеке, поскольку призвание Левия или Матфея одинаково описано у всех трех синоптиков и за этим описанием следуют одни и те же слова Иисуса. Николсон (*Com. on Matt.* 9:9), как Гроций и Зифферт до него, оспаривает тождество Матфея и Левия, но без достаточных оснований. До Мк. 3:16 Марк и Петра называет прежним именем Симон (Мк. 1:16,29-30,36), отдавая дань исторической справедливости.

[905] Потому он и называет себя Ματθαῖος ὁ τελώνης, Мф. 10:3. Матфей упоминает о своем прежнем роде занятий, чтобы подчеркнуть силу божественной благодати, которой он был обращен.

[906] Мф. 10:3, ср. Мк. 3:18; Лк. 6:15. Однако в списке из Деян. 1:13 он упомянут в паре с Варфоломеем, а Фома — с Филиппом.

[907] Климент Александрийский изображает Матфея суровым евреем-христианином, не употреблявшим в пищу мяса. Получается, что Матфей был одним из тех слабых братьев, к которым Павел (Рим. 14) относился со снисхождением. Однако в первом евангелии нет ничего, что подтверждало бы истинность этого предания.

[908] На приоритете и относительном превосходстве Матфея настаивают не только Августин и церковное предание, но и умеренно-либеральные критики от Грисбаха до Блика и даже радикальные критики тюбингенской школы (Баур, Штраус, Швеглер, Целлер, Гильгенфельд, Дэвидсон) и в особенности Кейм.

ластника Ирода Антипы и династии Иродов, которая, при всей своей лояльности к языческому Риму, все же имела определенное отношение к еврейскому народу.

2. Матфей был довольно состоятельным человеком и занимал достойное положение в обществе. Он имел доходную должность, собственный дом и дал прощальный обед для «множества» своих бывших коллег, на котором возлежал Иисус.[909] Этот обед одновременно был для Матфея прощанием с миром, с его удовольствиями и почестями. «Можно себе представить, каким радостным был этот пир для Матфея, который внимал словам и деяниям Иисуса и откладывал у себя в памяти все увиденное и услышанное, чтобы по вдохновению свыше и благодаря своим канцелярским навыкам записать все это для назидания церкви на все грядущие века»[910]. Именно тогда Иисус произнес слова, наиболее подходящие к Матфею и особенно обидные для сидевших за столом фарисеев: «Я пришел призвать не праведников, но грешников». Примечательно, что первой цитатой из Евангелия от Матфея в послеапостольские времена был именно этот стих (см. ниже).

3. Матфей был решительным человеком, способным на большие жертвы ради своих убеждений. Когда Иисус призвал его, сидевшего по-восточному за столиком с деньгами, последовать за Ним, Матфей, «оставив все, встал и последовал» за Тем, в Ком он сразу же признал истинного царя Израиля.[911] Невозможно принести большую жертву, чем оставить «все», как бы много или мало это ни было; и никто не в силах сделать лучший выбор, чем «последовать за Христом».

Особенности и цель евангелия

Первое евангелие несет на себе отпечаток нетронутой древности. Город Иерусалим, храм, священство и жертвоприношения, вся религиозная и политическая жизнь иудаизма, похоже, еще остаются в неприкосновенности, но их близкая гибель уже чувствуется.[912] Только в этом евангелии есть слова Христа о том, что Он пришел не нарушить, но исполнить закон и пророков и что Он был послан только к погибшим овцам дома Израилева.[913] Поэтому лучшие критики считают, что оно было написано за несколько лет до разрушения Иерусалима.[914]

---

[909] Так в Лк. 5:29. В Мк. 2:15 («возлежали с Ним и ученики Его и *многие* мытари и грешники») и Мф. 9:10 («*многие* мытари и грешники») сказано то же самое, но Матфей скромно умалчивает о своем отношении к этому пиршеству. Некоторые толкователи считают, что «дом», в котором был устроен пир, принадлежал Иисусу, но у Иисуса не было своего дома, и Он не устраивал званых обедов. Лука прямо говорит, что это был дом Левия.

[910] Carr, *Com.*, p. 6.

[911] Лк. 5:28; Мк. 2:14; Мф. 9:9.

[912] Мф. 5:35 (Иерусалим — «город великого Царя»); Мф. 23:2 («на Моисеевом седалище сели»); Мф. 23:16 («поклянется храмом»); Мф. 16:28; 24:15 («на святом месте»; «читающий да разумеет») и Мф. 24.

[913] Мф. 5:17; 15:24; ср. Мф. 10:6.

[914] Хуг, Блик, Ольсгаузен, Эбрард, Майер, Кейм, Ланге и большинство толкователей называют дату между 60 и 69 г., другие — между 37 и 45 г. (но столь ранняя дата противоречит отрывку Мф. 27:8 — 28:15). Теория Баура, согласно которой Ев. от Матфея было написано во время второго разрушения Иерусалима при Адриане, в 130 — 134 г., уже отвергнута. Даже Фолькмар называет более раннюю дату (105 — 115 г.); Гильгенфельд (*Einleitung in das N. T.*, p. 497) считает, что оно было написано сразу после разрушения Иерусалима; Кейм указывает на 66 г. по Р. Х. Д-р Сэмюэл Дэвидсон во 2-м издании своего «Введения в Новый Завет» (Samuel Davidson, *Introd. to the N. T.*, London, 1882, vol. I, pp. 413-416) соглашается с Фолькмаром и датирует современный греческий текст Матфея 105 г., но высказывает предположение о существовании арамейского оригинала и греческих переводов этого евангелия, написанных до разрушения Иерусалима. Он полагает, что «эсхатологические высказывания, которые соединяют падение Иерусалима, разрушение храма и конец света, были фальсифицированы историей» (?) и что Ии-

Очевидно, Евангелие от Матфея было написано для того, чтобы доказать иудеям и евреям-христианам, что Иисус из Назарета есть обетованный Мессия, последний и величайший Пророк, Священник и Царь Израиля. Автор рассчитывает на то, что его читатели знакомы с иудейскими обычаями и географией Палестины (которые в других евангелиях сопровождаются пояснениями).[915] Это евангелие является связующим звеном между Ветхим и Новым Заветами. По меткому выражению Годе,[916] оно представляет собой «*ультиматум* Иеговы Своему древнему народу: уверуй или приготовься к погибели! Признайте Иисуса Мессией или встречайте Его как своего Судью!» Соответственно, Матфей часто указывает на исполнение мессианских пророчеств в евангельской истории с помощью характерной фразы «да сбудется» или «тогда сбылось».[917]

В согласии с этим замыслом, Матфей начинает свое повествование с родословия Иисуса, показывая, что Он был сыном и наследником Давида и Авраама — царя и родоначальника еврейского народа, которому были даны обетования. Волхвы с Востока проделали долгий путь, чтобы поклониться новорожденному иудейскому Царю. В сердце Ирода зарождаются мрачные подозрения и зависть — предвестники будущих гонений на Мессию. Бегство в Египет и возвращение из этой страны спасения и рабства становятся исполнением символической истории Израиля. Иоанн Креститель завершает служение пророков, приготовивших путь для Христа. После испытания и мессианской инаугурации Иисус начинает Свое публичное служение с Нагорной проповеди, которая повторяет закон, данный на горе Синай, и содержит основополагающий закон Царства Христова. Лейтмотив этой проповеди и всего евангелия заключается в том, что Христос пришел исполнить закон и пророков, — это указывает на гармонию двух религий и исключительное превосходство христианства. Христос пришел в этот мир, чтобы заложить основание Небесного Царства, в котором Его служение приобретает организованную институциональную форму. Матфей использует эту фразу (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) не менее тридцати двух раз, тогда как другие евангелисты и Павел говорят о Царстве Божием (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). Ни один другой евангелист не развил в столь полном виде идею о том, что Христос и Его Царство являются ответом на все чаяния и надежды Израиля, и не передал с такой яркостью все величие и всю торжественность этого переломного момента в истории избранного народа.

Хотя Матфей и пишет свое евангелие с точки зрения христианина-еврея, он не руководствуется учением иудействующих и ничего не сокращает. Он использует наибольшее количество пророчеств. Его евангелие — самое националистическое, но одновременно и самое межнациональное из всех. Оно больше других обращено в прошлое, но одновременно устремлено в будущее. У самой колыбели Младенца Иисуса Матфей изображает склонившихся волхвов с далекого Восто-

---

сус, соответственно, не произносил эти слова так, как они зафиксированы у Матфея, — последующие писатели переписали и изменили их, привнеся в них иудейские идеи и выражения (I, 403).

[915] См. Мф. 15:2 и Мк. 7:3-4. Перевод восклицания на кресте (Мф. 27:46) предназначен для греческих иудеев.

[916] Godet, *Studies on the New Testament*, p. 23.

[917] ἵνα (или ὅπως) πληρωθῇ τὸ ῥηθέν, или τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθέν. Эта формула встречается двенадцать раз у Матфея (Мф. 1:22; 2:15,17,23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4; 26:56; 27:9,35), шесть раз у Иоанна, но ни разу у Луки и Марка; стих Мк. 15:28 (καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή, κ. τ. λ.) в *text. rec.* сомнителен и, по всей видимости, является заимствованием из Лк. 22:37.

ка — первых из множества верующих язычников, которые «придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном», в то время как «сыны царства извержены будут во тьму внешнюю». Язычник сотник и женщина-хананеянка проявляют веру, подобия которой Иисус не нашел в Израиле. Мессия отвергнут и гоним Своим собственным народом в Галилее и Иудее. Иисус упрекает города Хоразин, Вифсаиду и Капернаум, в которых Он совершил великие чудеса, за то, что они не покаялись; Он оплакивает Иерусалим, потому что этот город не хочет прийти к Нему; Он предвещает горе иудейским священникам и произносит ужасные пророчества о гибели теократического государства. Обо всем этом Матфей пишет подробнее, чем другие евангелисты, и самым уместным и торжественным образом завершает свое повествование заповедью нести Благую Весть всем народам и обещанием того, что Христос будет со Своим народом всегда, до скончания века.[918]

Тематическое построение евангелия

События излагаются ясно и по порядку. Изложение носит, скорее, тематический, нежели хронологический характер. Матфей намного превосходит Марка и Луку полнотой воспроизведения слов Христа, но пробелы в его описании событий приходится восполнять за счет других евангелий. Матфей группирует друг с другом сходные слова и деяния Христа, уделяя особое внимание Его поучениям; следовательно, Папий был прав, когда назвал это евангелие сборником высказываний Господа. Это евангелие носит ярко выраженный дидактический характер.

Первую группу поучений составляет Нагорная проповедь, которая содержит законодательство Царства Христова, приглашение всему народу войти в это царство и обильные обетования для нищих духом и чистых сердцем (Мф. 5 — 7). Вторая группа включает в себя наставления Христа апостолам относительно их благовестнического служения (Мф. 10). Третья — подборку притчей, которые иллюстрируют рост, проблемы, ценность и окончательное установление Царства Божьего (Мф. 13). Четвертая — обличения в адрес фарисеев (Мф. 23), а пятая — пророчество о разрушении Иерусалима и о конце света (Мф. 24 — 25).

Между этими основными группами находятся меньшие по объему поучения Христа: Его разъяснение роли Иоанна Крестителя (Мф. 11:1-19); предсказание о печальной участи непокаявшихся галилейских городов (Мф. 11:20-24); благодарение Богу за то, что Он открылся людям с по-детски чистым и искренним сердцем (Мф. 11:25-27); приглашение, обращенное к труждающимся и обремененным (Мф. 11:28-30); пояснение о соблюдении субботнего дня и предостережение фарисеям, которые были готовы совершить непростительный грех и приписать чудеса Христа действию бесовских сил (Мф. 12); порицание преданий старцев и лицемерия фарисеев (Мф. 15 — 16); пророчество о Церкви, которая будет создана на основании великого исповедания Петра, и предсказание о страданиях Христа, которыми будет добыта победа (Мф. 16); проповедь о маленьких детях, у которых следует учиться простоте сердца и смирению, чтобы не поддаться соблазнам гордости; проповедь о необходимости прощения в Царстве Божьем и притча о немилосердном слуге (Мф. 18); проповедь о разводе и обличение фарисеев; благословение маленьких детей; предостережение об опасности богатства; притча о виноградарях и о сущности будущих наград (Мф. 19 — 20); исчерпывающие ответы Господа на искушающие вопросы фарисеев и саддукеев (Мф. 22).

---

[918] См. Мф. 2:1-12; 8:11-12; 11:21; 12:41; 15:21-28; 23; 24; 28:19-20.

Все эти проповеди вплетены в повествование о чудесах Христа и прочих событиях Его жизни. Чудеса аналогичным образом объединяются друг с другом (например, в Мф. 8 и Мф. 9) или кратко подытоживаются (например, в Мф. 4:23-25). Преображение (Мф. 17) — это водораздел между активной и пассивной жизнью; оно было явлением небес на земле, предвкушением будущей славы Христа, залогом воскресения, оно укрепило Иисуса и трех Его избранных учеников перед лицом грядущих испытаний, кульминацией которых стало распятие, а итогом — воскресение.[919]

Отрывки, которые есть только у Матфея

В Евангелии от Матфея есть целый ряд уникальных отрывков.

1. Десять речений Господа: большая часть Нагорной проповеди (Мф. 5 — 7); благодарение за откровение, данное младенцам (Мф. 11:25-27); трогательное обращение к обремененным (Мф. 11:28-30), которое может сравниться с любым отрывком из Евангелия от Иоанна; предостережение против пустословия (Мф. 12:36-37); благословение Петра и пророчество о создании Церкви (Мф. 16:17-19); большая часть проповеди о смирении и прощении (Мф. 18); отвержение еврейского народа (Мф. 21:43); порицание фарисеев и книжников (Мф. 23); описание последнего суда (Мф. 25:31-46); Великое Поручение и обетование присутствия Христа до скончания века (Мф. 28:19-20).

2. Десять притчей: о плевелах; о спрятанном сокровище; о драгоценной жемчужине; о неводе (Мф. 13:24-50); о немилосердном слуге (Мф. 18:23-35); о виноградарях (Мф. 20:1-16); о двух сыновьях (Мф. 21:28-32); о брачном пире (Мф. 22:1-14); о десяти девах (Мф. 25:1-13); о талантах (Мф. 25:14-30).

3. Два чуда: исцеление двух слепых (Мф. 9:27-31); статир во рту у рыбы (Мф. 17:24-27).

4. Факты и события: поклонение волхвов; избиение младенцев; бегство в Египет; возвращение из Египта в Назарет (Мф. 2); посещение фарисеями и саддукеями места, где крестил Иоанн (Мф. 3:7); попытка Петра пройти по воде (Мф. 14:28-31); уплата храмовой подати (Мф. 17:24-27); сделка Иуды, его раскаяние и самоубийство (Мф. 26:14-16; 27:3-10); сон жены Пилата (Мф. 27:19); воскресение усопших святых (Мф. 27:52); стража возле гроба (Мф. 27:62-66); ложь первосвященников и подкуп солдат (Мф. 28:11-15); землетрясение утром в воскресенье (Мф. 28:2; не тождественное землетрясению, описанному в Мф. 27:51, и связанное с тем, что камень был отвален от гроба).

Стиль

Евангелие от Матфея написано простым, безыскусным, спокойным, возвышенным, даже величественным языком; его слог не столь ярок и красочен, как у Марка, но более ровный и однородный, чем у Луки, поскольку Матфей не

---

[919] Полный анализ можно найти в критической монографии Вайсса и в толковании Ланге (Lange, *Matth.*, pp. 43-46). Кейм, который строит свою «Историю Иисуса» (*Geschichte Jesu*) — наиболее интересное и наименее спорное из чисто критических жизнеописаний Христа — главным образом на Ев. от Матфея, превозносит его построение как *sorgfältig, einfach und einleuchtend, durchsichtig und sehr wohl durchgeführt* (I, 52). Кейм делит это евангелие на две основные части: вступление на публичное служение с *Bussruf* и *Reichspredigt* (Мф. 4:17: ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν, κ. τ. λ.) и вступление на путь к смерти с *Leidensruf* и *Zukunftspredigt* (Мф. 16:21: ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησ., κ. τ. λ.). Он также видит остроумную числовую симметрию в расположении десяти чудес, восьми [семи] заповедей блаженства, семи высказываний «горе вам», четырех и трех притчей, трех искушений и т. п.

пользовался письменными источниками. Он использует в своем тексте гебраизмы, но не так часто, как Марк или Лука (в первых двух главах). Матфей опускает многие мелкие подробности, ускользнувшие от его внимания, — Марк услышал их из уст Петра, а Лука узнал о них от очевидцев или нашел во фрагментарных записях. К числу характерных для Матфея выражений, не считая постоянного употребления фразы «царство *небесное*», относятся описание Бога как «нашего Небесного Отца» и описание Иерусалима как «святого града» и «города великого Царя». Полнотой изложения наставлений Христа Матфей превосходит всех, за исключением Иоанна. Невозможно представить что-либо более величественное и впечатляющее, чем записанные им слова о жизни и власти, которые переживут небо и землю (Мф. 24:35). Высказывания следуют друг за другом с непреодолимой силой, подобно вспышкам молний свыше.[920]

Евангелие от Матфея в святоотеческой литературе

Автор «Учения двенадцати апостолов», писавший между 80 и 100 г., был хорошо знаком с первым евангелием и широко использовал его, в особенности Нагорную проповедь.[921]

Следующая отчетливая аллюзия на это евангелие находится в Послании Варнавы, который цитирует два отрывка из *греческого* текста Матфея, в том числе Мф. 22:14: «Много званных, а мало избранных», сопровождая цитаты знаменательной формулой, которая используется лишь применительно к богодухновенным Писаниям: «Написано».[922] Отсюда явствует, что уже в начале II века, если не раньше, это евангелие пользовалось широким признанием в церкви. Многочисленные пробелы в Евангелии от Иоанна также косвенно указывают на то, что к моменту его написания все синоптические евангелия уже существовали.

Еврейское Евангелие от Матфея

Следующее упоминание о *еврейском* Евангелии от Матфея есть у Папия, епископа Иерапольского, «слушавшего Иоанна, друга Поликарпа».[923] В своей пятитомной работе «Истолкование Господних изречений» (λογίων κυριακῶν ἐξήγησις) он собрал различные предания апостолов, услышанные от апостолов и их учеников. В одном из отрывков этого утраченного сочинения, которые сохранил

---

[920] Конкретные замечания относительно стиля Матфея и других евангелистов можно найти в моей работе *Companion to the Study of the Greek Testament* (3d ed., 1888), pp. 43 sqq.

[921] См. Schaff, *Didache* (N. York, 3d ed., 1889), pp. 61-88.

[922] Послание Варнавы, конец 4-й главы: προσέχωμεν, μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν. С тех пор как текст этого послания был найден в Синайском кодексе (1859), где он стоит после Апокалипсиса, никаких сомнений относительно формулы γέγραπται (*scriptum est*) быть уже не может. Другой отрывок, процитированный в гл. 5, взят из Мф. 9:13: οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς. Послание Варнавы датируется концом I — началом II века. Некоторые датируют его 70-м, некоторые — 120-м г. по Р. Х. «Учение двенадцати апостолов» древнее.

[923] Евсевий, «Церковная история», III, 39: Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς. Вопрос о том, о каком именно Иоанне идет речь — об апостоле Иоанне или о загадочном «пресвитере Иоанне», — все еще остается без ответа; мы поговорим об этом во втором томе, в разделе, посвященном Папию. Сам Евсевий четко разделяет двух Иоаннов. Даты жизни Папия следует сдвинуть на несколько лет назад, поскольку Поликарп, которого он называет «другом», умер мученической смертью в 155 г. (а не в 164 г.). Составитель Пасхальной хроники, в которой сказано, что Папий встретил мученическую кончину в Пергаме примерно в то же время, спутал имена ΠΑΠΥΛΟΣ («Папила» — Евсевий, «Церковная история», IV, 15) и ΠΑΠΙΑΣ. См. статью Лайтфута в альманахе «Contemp. Review» за август 1875 г., p. 381 sqq.

для нас Евсевий, Папий прямо утверждает, что «Матфей записал *беседы* [Господа] по-еврейски, переводил их кто как мог».[924]

К несчастью, еврейское Евангелие от Матфея, если оно когда-нибудь существовало, утрачено, и по поводу этого знаменитого отрывка — в том, что касается правильного истолкования слова «беседы» (λόγια) и истинности свидетельства Папия как такового — существуют самые разные мнения.

1. Некоторые понимают под словом «беседы» только слова Господа нашего;[925] прочие включают сюда и повествовательные отрывки.[926] Но в любом случае еврейское Евангелие от Матфея наверняка представляло собой, *главным образом*, собрание высказываний. Это лучше всего соответствует естественному и обычному смыслу слова «Логия» и тому факту, что в нашем каноническом Евангелии от Матфея, по сравнению с каноническим Евангелием от Марка, преобладает доктринальный материал. *A parte potiori fit denominatio.*

2. Некоторые утверждают, что Папий допустил явную ошибку, приняв за еврейский оригинал Матфея евионитское «Евангелие евреев», фрагментами которого мы располагаем.[927] Якобы Папий был доверчивым и неразумным, хотя и благочестивым человеком.[928] Однако это не ставит под сомнение его правдивость

---

[924] Евсевий, «Церковная история», III, 39: Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο (или, следуя чтению Хайнихена (I, 150), συνεγράψατο), ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Это свидетельство подробно рассмотрели Шлейермахер (в альманахе «Studien und Kritiken», 1832), Хольцман (*Synopt. Evang.*, pp. 248 sqq.), Вейцсакер (*Untersuchungen üb. d. ev. Gesch.*, pp. 27 sqq.), Эвальд (*Jahrbüher*, VI, pp.55 sqq.), Цан (в альманахе «Stud. u. Kritiken», 1866, pp. 649 sqq.), Штайц (там же, 1868, pp. 63 sqq.), Кейм (*Gesch. Jesu v. Naz.*, I, pp. 56 sqq.), Майер (*Com. Evang. Matth.*, 6th ed., 1876, pp. 4 sqq.), Лайтфут (в альманахе «Contemp. Review» за август 1875 г., pp. 396-403) и Вайсс (*Das Matthäusevang.*, 1876, pp. 1 sqq.).

[925] Так полагают Шлейермахер, который первым критически изучил этот отрывок (1832), Шнекенбургер (1834), Лахман (1835), Креднер, Визелер, Эвальд, Реусс, Вейцсакер, Хольцман, Майер (p. 11). Есть гипотеза, что еврейское Евангелие от Матфея было похоже на утраченное сочинение Папия с той разницей, что первое было лишь собранием (σύνταξις или συγγραφή), а второе — толкованием (ἐξήγησις) Господних высказываний (τῶν λογίων κυριακῶν).

[926] Так считают Люке (1833), Керн, Хуг, Харлесс, Ангер, Блик, Баур, Гильгенфельд, Ланге, Эбрард, Тирш, Кейм, Цан, Лайтфут, Томсон, Кайл, Вайсс (последний допускает возможность очень небольшого объема повествовательного материала). Их главные аргументы сводятся к следующему: 1) все древние авторы, начиная с Иринея, которые пишут о еврейском Евангелии от Матфея, имеют в виду обыкновенное евангелие, соответствующее нашему греческому Евангелию от Матфея; 2) в параллельном утверждении Папия о Евангелии от Марка (Евсевий, III, 39) «беседы Господа» (λόγοι κυριακοί), несомненно, включают в себя не только слова, но и деяния, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα {«сказанное и содеянное Христом»}. Однако Евсевий с оттенком пренебрежительности утверждает, что Марк (в отличие от Матфея) записал эти сведения «*не* по порядку» (οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων). Аргументы в пользу более широкого понимания слова λόγια подкрепляются текстом Рим. 3:2, где τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, вверенные иудеям, включают в себя все ветхозаветные Писания; и текстом Евр. 5:12, «первые начала слова Божия» (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ). Лайтфут также цитирует отрывки из сочинений Филона, Климента Римского, Поликарпа и Оригена (указ. соч., с. 400 sq.).

[927] Этой теории придерживаются Ветстейн, Хуг, Де Ветте, Блик, Эвальд, Ритчль, Хольцман, Кейм, Дилич, Кайл. Некоторые из перечисленных авторов — к примеру, Дилич и Кайл (*Com.*, p. 23) — полагают, что «Евангелие евреев» представляет собой сделанный и отредактированный евионитами перевод греческого Евангелия от Матфея. Кейм не прав, когда утверждает (I, 54), что в наши дни едва ли кто-нибудь верит в еврейское Евангелие от Матфея. Противоположную точку зрения отстаивают Майер, Вайсс и другие, она господствует в среде английских богословов.

[928] Евсевий (III, 39) называет Папия σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν, человеком «малого ума»,

и не лишает достоверности простую констатацию исторического факта. Некоторые также говорят, что благодаря повсеместному распространению греческого языка евангелие на еврейском языке было ненужным. Между тем в Палестине (ср. Деян. 21:40; 22:2) и в странах вдоль реки Евфрат по-прежнему господствовал арамейский язык.

Есть значительная вероятность, что в ранние годы христианства существовало евангелие на еврейском языке. И о существовании еврейского Евангелия от Матфея мы узнаем не только от Папия. Оно подтверждается независимыми свидетельствами наиболее уважаемых отцов церкви, таких как Ириней,[929] Пантен,[930] Ориген,[931] Евсевий,[932] Кирилл Иерусалимский,[933] Епифаний[934] и Иероним.[935]

Еврейский текст Матфея не следует путать с проиудейским «Евангелием евреев» — лучшим из апокрифических евангелий, из которого сохранилось всего тридцать три фрагмента. Иероним и другие отцы четко разграничивают эти два текста. Последний, вероятно, представлял собой адаптацию первого для нужд евионитов и назореев.[936] Истина всегда предшествует ереси, также как подлин-

---

но, как свидетельствует контекст, исключительно в связи с верой последнего в «тысячелетнее и плотское Царство Христово». В другом отрывке Евсевий называет Папия человеком разносторонне образованным и хорошо знающим Писания (τὰ πάντα μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων).

[929] «Против ересей», III. 1, 1: ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. {«Матфей издал у евреев на их собственном языке писание Евангелия в то время, как Петр и Павел в Риме благовествовали и основали церковь».} Хронологическая ссылка здесь неверна, поскольку ни Петр, ни Павел лично не принимали участия в основании римской церкви — эта община была создана под влиянием апостолов их учениками, — но укрепили и объединили ее своим присутствием и мученической смертью.

[930] Как сообщает Евсевий («Церковная история», V, 10), Пантен нашел в Индии (вероятно, в Южной Аравии) Евангелие от Матфея на еврейском языке (Ἑβραίων γράμμασι), оставленное там Варфоломеем, одним из апостолов. Это свидетельство, без сомнения, никак не связано со свидетельством Папия. Однако непонятно, о чем здесь идет речь — о еврейском оригинале или о переводе на еврейский язык.

[931] См. Евсевий, «Церковная история», VI, 25. Ориген, однако, почерпнул свои познания о еврейском Евангелии от Матфея не из личного знакомства с текстом, а из предания (ὡς ἐν παραδόσει μαθών).

[932] «Церковная история», III, 24: Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου. «Матфей первоначально проповедовал евреям; собравшись же и к другим народам, вручил им свое евангелие, написанное на родном языке. Отзываемый от них, он оставил им взамен себя свое Писание».

[933] «Огласительное поучение четырнадцатое»: Ματθ. ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον Ἑβραΐδι γλώσσῃ.

[934] «Панарион», XXX, 3; ср. LI, 5.

[935] *Praef. in Matth.*; Толкования Евангелия от Матфея 12:13; «Диалог против Пелагия», III, гл. 2; «О знаменитых мужах», гл. 2 и 3. Свидетельство Иеронима несколько противоречиво. Он получил экземпляр еврейского Евангелия от Матфея от назореев в Верии Сирийской для того, чтобы *снять с него копию* (392). Но впоследствии (415) он, по-видимому, узнал, что пресловутое еврейское Евангелие от Матфея из библиотеки Памфилия в Кесарии на самом деле было «Евангелием евреев» (*Evangelium juxta*, или *secundum Hebræos*), которое он и перевел на греческий язык и латынь («О знаменитых мужах», гл. 2). Эта история не имела бы никакого смысла, если бы еврейское евангелие было попросту оригиналом канонического Евангелия от Матфея. См. Вайсс, указ. соч., с. 7 sqq.

[936] Фрагменты этого евангелия (*«Quo utuntur Nazareni et Ebionitae»*, Иероним) были собраны Креднером (*Beiträge*, I, 380 sqq.), Гильгенфельдом (*Nov. Test. extra can. rec.*, IV) и в особенности Николсоном в процитированной выше работе. Это евангелие намного пре-

ная монета предшествует фальшивой, а настоящий портрет — карикатуре. Куретон и Трегеллес утверждают, что сирийская рукопись Куретона представляет собой перевод еврейского Евангелия от Матфея и датируется более ранним периодом, чем Пешитта. Но Эвальд доказал, что источником этого отрывка было наше греческое Евангелие от Матфея.[937]

Папий сообщает, что еврейское Евангелие от Матфея «переводили» кто как мог. Несомненно, он имеет в виду использование этого евангелия в публичных проповедях перед грекоязычными слушателями, а не ряд письменных переводов, о которых мы ничего не знаем. Более того, прошедшее время глагола (ἡρμήνευσε), судя по всему, подразумевает, что к моменту, когда Папий писал эти слова, надобность в таких переводах отпала; иными словами, к тому моменту уже появилось подлинное Евангелие от Матфея на греческом языке и вытеснило более ранний арамейский текст, который, вероятно, был не столь полон.[938] Таким образом, Папий косвенно свидетельствует о том, что при его жизни, то есть в начале II века (около 130 г. по Р.Х.), греческое Евангелие от Матфея уже существовало. Как бы то ни было, греческое Евангелие от Матфея широко использовалось еще раньше — это следует из цитат в «Дидахе» и в Послании Варнавы (которые были написаны ранее 120 г. — вероятно, даже ранее 100 г.).

Греческое Евангелие от Матфея

Греческое Евангелие от Матфея, каким мы знаем его сегодня, не является точным переводом с еврейского языка и имеет все признаки оригинального сочинения. Об этом свидетельствуют чисто греческие слова и выражения, не имеющие аналогов в еврейском языке, — такие как поистине классическое «злодеев сих предаст злой смерти»[939] — и дифференцированное использование ветхозаветных цитат: в ходе повествования Матфей свободно берет их из Септуагинты, но когда в этих цитатах содержатся мессианские пророчества, сверяет их с еврейским текстом и предваряет торжественной формулой: «да сбудется» или «тогда сбылось».[940]

восходит прочие апокрифические евангелия и настолько похоже на еврейское Евангелие от Матфея, что многие путали эти тексты друг с другом, как отмечает Иероним в Толковании Евангелия от Матфея 12:13 (*«quod vocatur a plerisque Matthæi authenticum»*) и в «Диалоге против Пелагия», III, 2. Тюбингенская школа (Баур, Швеглер, Гильгенфельд) придерживается прямо противоположной точки зрения и считает это еретическое евангелие *Urmatthæus* (протоевангелием от Матфея), а наше греческое Евангелие от Матфея — его ортодоксальной редакцией, сделанной только в 130 г. Но Кейм (I, pp. 29 sqq.), Майер (p. 19) и Вайсс (pp. 8-9) довольно успешно опровергли эту гипотезу. Николсон видоизменяет тюбингенскую теорию, полагая, что Матфей в разное время написал и каноническое евангелие, и аналогичные ему отрывки из Евангелия евреев.

[937] См. Хольцман (p. 269) и альманах Эвальда «Jahrbücher» (IX, pp. 69 sqq.).

[938] Так считают Майер (с. 12, полемизирует с Хольцманом) и Лайтфут (с. 397, полемизирует с автором книги «Сверхъестественная религия»). Шлейермахер ошибался, отождествляя ἡρμήνευσε с *дополнениями* к повествованию.

[939] Мф. 21:41: κακοὺς κακῶς ἀπολέσει, *pessimos pessime* (или *malos male*) *perdet*. Игра слов присутствует и в других отрывках: Мф. 16:18 (Πέτρος и πέτρα); Мф. 6:7 (βαττολογεῖν и πολυλογία); Мф. 6:16 (ἀφανίζουσιν ὅπως φανῶσι, «они *принимают на себя мрачные лица* (обезображивают лица), чтобы *показаться*»); ср. Мф. 24:7. Вайсс доказывает оригинальность греческого Евангелия от Матфея, ссылаясь на использование греческого текста Евангелия от Марка; но такой подход не объясняет вышеперечисленные и подобные им отрывки.

[940] Иероним первым заметил, что Матфей следует не *Septuaginta translatorum auctoritatem, sed Hebraicam* («О знаменитых мужах», гл. 3). Креднер и Блик выявили это важное различие еще более полно, а Хольцман (*Die Syn. Evang.*, p. 259), Ритчль, Кёстлин, Кейм

Если с уважением относиться к практически единодушному свидетельству древней церкви о более раннем еврейском тексте Евангелия от Матфея, мы вынуждены либо считать греческое Евангелие от Матфея произведением какого-то неизвестного переводчика, вольно обошедшегося с оригиналом,[941] либо, что представляется более вероятным, предположить, что сам Матфей в разные периоды своей жизни написал евангелие сначала на еврейском языке в Палестине, а затем на греческом языке.[942] При этом евангелист не переписывал свою книгу слово в слово, но свободно переписывал и редактировал ее, как делают все историки. Иосиф Флавий поступил таким же образом со своей историей иудейской войны, лишь греческий текст которой сохранился до наших дней. Как только греческое Евангелие от Матфея получило широкое хождение в церкви, оно естественным образом вытеснило еврейский текст — это было особенно легко, если оно было более полным.

Некоторые высказывают сомнения в том, что автором первого канонического евангелия был Матфей, и опираются на реальные или мнимые неточности в повествовании, но эти неточности в целом несерьезны и легко объясняются тем фактом, что Матфей внимательнее всех слушал слова Христа и, вероятно, легче запоминал идеи, а не факты.[943]

Какую бы позицию мы ни заняли относительно происхождения первого канонического евангелия, древняя церковь единодушно считала автором этой книги Матфея. Уже в 146 г. по Р. Х. Иустин Мученик часто, хотя и вольно, цитировал наше Евангелие от Матфея в числе «евангельских воспоминаний»; оно было в числе четырех евангелий, которые ученик Иустина Татиан включил в свой «Диатессарон»; и это было единственное Евангелие от Матфея, которым пользовались Ириней и другие отцы церкви.

§ 81. *Марк*

Толкования

Джордж Петтер (George Petter, *Com. on M.*, London, 1661; самое обширное толкование Евангелия от Матфея, 2 т. ин-фолио); К. Ф. А. Фрицше (C. Fr. A. Fritzsche, *Evangelium Marci*, Lips., 1830); А. Клостерман (A. Klostermann, *Das Marcusevangelium nach seinem Quellenwerthe für die evang. Gesch.*, Göttingen, 1867); Б. Вайсс (B. Weiss, *Das Marcusevangelium*

(I, 59 sqq.), Майер (p. 9) и Вайсс (p. 44) подтвердили его наличие. Однако Гильгенфельд и Кейм без особых оснований видят в этом руку позднейшего редактора, который существует лишь в их критических фантазиях.

[941] Иероним признает, что личность переводчика неизвестна («О жизни замечательных людей», гл. 3): «*Quis postea in Graecum transtulerit* [еврейское Евангелие от Матфея], *non satis certum est*». Авторство перевода приписывали разным людям: Иакову, брату Господню (*Synops. Pseudo-Athan.*), одному из учеников Матфея или какому-то другому ученику.

[942] Так полагают Бенгель, Герике, Шотт, Ольсгаузен, Тирш.

[943] Майер и Вайсс считают воскресение мертвых во время распятия и историю о страже возле гроба (Мф. 27:52,62-66) легендами, возникшими после смерти апостолов; но поверить в первое не труднее, чем в воскресение Лазаря, а второе имеет все признаки реального события. Кроме того, Майер безосновательно предполагает, что сведения Матфея относительно даты распятия следует опровергнуть на основании Евангелия от Иоанна; но между синоптической датировкой и датировкой Иоанна в действительности нет противоречия. См. § 16. Майер полагает, что Матфей составил всего лишь сборник высказываний Господа нашего на еврейском языке, что неизвестный редактор очень рано добавил в этот текст повествовательные отрывки, а другой анонимный автор до 70 г. сделал греческий перевод, который повсеместно и справедливо — если говорить о сути — считается сочинением Матфея (с. 14,23). Но все это чистой воды домыслы.

und seine synopt. Parallelen, Berlin, 1872); Майер (Meyer, 6-е изд. под ред. Вайсса, Gött., 1878); Джозеф А. Александер (Alexander, New York, 1858; London, 1866); Харви Гудвин (Goodwin, London, 1860); Джон Х. Гудвин (Godwin, London, 1869); Джеймс Морисон (James Morison, *Mark's Memoir of Jesus Christ*, London-Glasgow, 1873; 2d ed., 1876; 3d ed., 1881; одно из самых лучших толкований — глубокое, уважительное и здравое); К. Ф. Маклир (Maclear, Cambridge, 1877); каноник Кук (Cook, London, 1878); Эдвин У. Райс (Rice, Philad., 1881); Мэтью Б. Риддл (Riddle, New York, 1881).

Жизнь Марка

В имени, а равно и в служении второго евангелиста сочетается еврейское и римское, он является связующим звеном между Петром и Павлом, но прежде всего учеником и спутником первого, так что его евангелие можно с полным основанием назвать Евангелием Петра. Его настоящее имя было Иоанн или Иоханан (то есть «Иегова милостив», *Gotthold*), а прозвище — Марк (то есть «молоток», «колотушка»).[944] В дальнейшем прозвище полностью вытеснило собой еврейское имя евангелиста, так же как прозвище Петр стало именем для Симона, а прозвище Павел — для Савла. Это изменение ознаменовало собой переход христианства от евреев к язычникам. Имя Марка часто упоминается в Деяниях и посланиях.[945]

Он был сыном некоей Марии, которая жила в Иерусалиме и в трудное для христиан время гонений, несмотря на большой риск, предоставила свой дом для их молитвенных собраний. Именно туда направился Петр после освобождения из темницы (44 г. по Р. Х.). Это объясняет близкие отношения, существовавшие между Марком и Петром; вероятно, апостол обратил Марка в христианство и именно поэтому называл его своим духовным «сыном» (1 Пет. 5:13).[946] Возможно, Марк был знаком со Христом, поскольку он очень похож на того безымянного «юношу», который, по словам самого Марка, в ту ночь, когда был предан Спаситель, покинул Гефсиманский сад, «завернувшись по нагому телу в покрывало» (Мк. 14:51). Едва ли евангелист стал бы упоминать о столь незначительном факте, если бы не считал его поворотным пунктом своей жизни. Ланге высказывает остроумную гипотезу, что мать Марка была владелицей Гефсиманского сада или дома неподалеку.

Марк сопровождал Павла и Варнаву в их первом большом миссионерском путешествии, выполняя роль служителя (ὑπηρέτης), но на полпути оставил их и вернулся к матери в Иерусалим — похоже, тяжкий труд апостола оказался ему не по силам. В следующий раз Павел отказался взять Марка с собой, тогда как Варнава был готов простить младшему товарищу временную слабость (Деян. 15:37-38). Это спровоцировало «огорчение» между двумя хорошими людьми — возможно, проблема была как-то связана с более серьезной размолвкой между Павлом и Петром в Антиохии (Гал. 2:11-14). Павел руководствовался суровым чувством долга; Варнава — добрым отношением к своему племяннику.[947] Но от-

[944] Имена Марк и Марцелл («молоточек») были весьма распространены в Риме. Марк Туллий Цицерон написал речь *pro Marco Marcello*.

[945] Деян. 12:12,25; 13:5,13 {в Синодальном переводе Иоанн}; 15:37; Кол. 4:10; 2 Тим. 4:11; Флм. 24; 1 Пет. 5:13.

[946] Нет серьезных причин понимать слово «сын» в этом отрывке буквально (как делает Креднер) — фигуральное толкование прекрасно вписывается в контекст того, что нам достоверно известно о близких взаимоотношениях между Петром и Марком из Книги Деяний и церковного предания. Предание упоминает лишь о дочери Петра (Петронилле), но ничего не говорит о его сыне. Климент Александрийский пишет, что «у Петра и Филиппа были дети».

чуждение было лишь временным. Примерно десятью годами позже (63) Павел называет Марка одним из своих немногочисленных «сотрудников для Царствия Божия», говорит, что Марк был для него «отрадой» в тюрьме, и рекомендует Марка братьям из Малой Асии, куда тот намеревался пойти (Кол. 4:10-11; Флм. 23). В своем последнем послании Павел просит Тимофея привести в Рим Марка, поскольку тот ему «нужен для служения» (2 Тим. 4:11). Мы вновь видим его рядом с Петром в «Вавилоне» — будь это город на реке Евфрат или, что более вероятно, Рим (1 Пет. 5:13).

Это последние упоминания о Марке в Новом Завете. Церковное предание дополняет его биографию еще двумя важными фактами: Марк написал свое евангелие в Риме, будучи переводчиком Петра, а впоследствии основал христианскую общину в Александрии. Коптский патриарх считается его наследником. Предания о том, что Марк принял мученическую смерть на восьмом году правления Нерона (такую дату называет Иероним), недостоверны. В 827 г. его останки были перевезены из Египта в Венецию, где на площади св. Петра, рядом с Дворцом дожей, в его честь был построен величественный пятиглавый собор, — а сам Марк, символом которого считается лев, был избран святым покровителем республики.

Взаимоотношения с Петром

Не будучи апостолом, Марк, тем не менее, имел прекрасную возможность собрать самые достоверные сведения относительно евангельских событий прямо в доме своей матери — в силу своего знакомства с Петром, Павлом, Варнавой и другими известными учениками.

Самое раннее упоминание о его евангелии мы находим в сочинениях Папия Иерапольского в первой половине II века. Рассказывая о собранных им древних преданиях, Папий сообщает, что «Марк был переводчиком Петра (ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος); он точно записал (ἀκριβῶς ἔγραψεν) все, что запомнил[948] из сказанного и содеянного Господом, но не по порядку (τάξει), ибо сам не слышал Господа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который учил, как того требовали обстоятельства, и не собирался слова Христа располагать в порядке.[949] Марк ничуть не погрешил, записывая все так, как он запомнил; заботился он только о том, чтобы ничего не пропустить и не передать неверно».[950]

В каком смысле Марк был «переводчиком» Петра? Он не мог переводить написанное Петром евангелие с арамейского языка на греческий, поскольку нет ни одного указания на то, что такой арамейский подлинник когда-либо существовал, да и Петр (судя по его посланиям) лучше писал по-гречески; он не мог переводить проповеди Петра на латынь, поскольку нам не известно, знал ли он этот язык, вдобавок знание латыни едва ли могло понадобиться даже в Риме, среди евреев и пришельцев с Востока, которые говорили по-гречески;[951] он не

---

[947] ἀνεψιός, Кол. 4:10.

[948] ἐμνημόνευσε. Так переводят это слово Валуа, Лерднер, Майер, Вайсс, Лайтфут. Перевод «записал», который предпочитают Крузе и Морисон, порождает тавтологию с предшествующим словом ἔγραψεν. Местоимение «он» может относиться и к Марку, и к Петру, но первое более вероятно.

[949] ἀλλ᾽ οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων (или λογίων, «речения»).

[950] Евсевий, «Церковная история», III, 39. Критический анализ этого важного свидетельства можно найти в работах Вайсса и Морисона, а также в статье Лайтфута (альманах «Contemp. Review», vol. XXVI, 1875, pp. 393 sqq. Нет абсолютно никаких оснований относить это описание к мифическому протоевангелию от Марка, как до сих пор делает Дэвидсон (нов. изд., I, p. 539).

был переводчиком и в более широком смысле, как простой секретарь, писавший под диктовку Петра; он был литературным редактором и издателем устного Евангелия своего духовного отца и учителя. В таком же смысле Меркурия называют переводчиком богов, поскольку он доносил до смертных послания олимпийцев. Тем не менее вполне вероятно, что Петр по свежим следам записывал некоторые основные события на своем родном языке и что Марк, естественно, воспользовался этими краткими заметками — если они, конечно, существовали.[952]

Таким образом, из сочинений Папия мы узнаем, что Марк написал свое евангелие на основании лично им слышанных проповедей Петра, приспособленных к конкретным нуждам слушателей; что это евангелие не было полным (по сравнению с евангелиями Матфея и Иоанна, особенно в том, что касается поучений) и строго хронологическим.

Как сообщает нам Климент Александрийский, римляне были настолько восхищены проповедью Петра, что попросили Марка, его помощника, записать все услышанное, — сам Петр не препятствовал этому начинанию, но и не поощрял его. Другие древние отцы подчеркивают близость взаимоотношений Марка с Петром и называют его сочинение Евангелием от Петра.[953]

Евангелие

Справедливость предания подтверждает сама книга: она основана на апостольской проповеди Петра, но является самым коротким и наименее полным из всех евангелий, хотя и изобилует важными подробностями. Она несет на себе отпечаток сангвинического, импульсивного темперамента, порывистости и напористости Петра. Характерное наречие «тотчас» широко представлено в этом евангелии. Срыв, случившийся с Марком в Памфилии и навлекший на него осуждение Павла, напоминает отречение и непостоянство Петра; но, как и Петр, Марк вскоре оправился, был готов сопровождать Павла в следующем миссионерском путешествии и оставался верным до конца.

Опущенные или добавленные в этом евангелии слова и фразы свидетельствуют о непосредственном влиянии Петра. Марк называет дом Петра «домом Симона *и Андрея*» (Мк. 1:29). Публичное служение Христа у него начинается с призвания этих двух братьев (Мк. 1:16), достоверный текст евангелия заканчивается посланием Господа к Петру (Мк. 16:7), а в заключительной части чуть ли не дословно приведены слова Петра.[954] Марк сообщает нам о том, что Петр на горе Преображения предложил построить три кущи, поскольку «не знал, что ска-

---

[951] В Римской империи латынь была провинциальным, а греческий — международным языком. Цицерон («Pro Arch.», 10): «*Græca leguntur in omnibus fere gentibus; Latina suis finibus, exiguis sane, continentur*». Предание о том, что Марк написал свое евангелие сначала на латыни, имеет слишком позднее происхождение, чтобы ему можно было доверять. Бароний отстаивает эту легенду в интересах Вульгаты и датирует составление латинского евангелия 45 г. Пресловутый латинский автограф Евангелия от Марка, хранящийся в Венеции, — это фрагмент Вульгаты.

[952] Иустин Мученик («Диалог с Трифоном», гл. 106) цитирует прозвище сынов Зеведеевых, «Воанергес», или «сыны громовы», по неким «памятным записям (ἀπομνεμονεύματα) Петра», однако он явно имеет в виду письменное Евангелие от Марка, поскольку об этом прозвище упоминает только Марк (Мк. 3:17).

[953] См. свидетельства Иеронима, Евсевия, Оригена, Тертуллиана, Климента Александрийского, Иринея, Иустина Мученика и Папия, отлично изложенные Кирхгофером (Kirchhofer, *Canonicity*, pp. 141-150) и Морисоном в его «Толковании» (pp. xx-xxxiv).

[954] Мк. 16:19: «Господь... вознесся на небо и воссел одесную Бога»; ср. 1 Пет. 3:22: «Который, взойдя на небо, пребывает одесную Бога».

зать» (Мк. 9:6). Он дает нам самое подробное описание отречения Петра и — единственный из евангелистов — сообщает о том, что Петр «грелся у огня», так что люди могли хорошо его видеть, и о том, что петух пропел *дважды*, дав ему еще одно предостережение (Мк. 14:72). Вряд ли кто-то, кроме самого Петра, мог запомнить этот факт и рассказать о нем как о поводе для смирения и благодарности.

С другой стороны, Марк опустил похвалу Христа, адресованную Петру: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою», — хотя даже он записал последовавший за нею упрек: «Отойди от Меня, сатана».[955] Самым естественным объяснением столь явного пропуска является смирение апостола, настоятельно убеждавшего пресвитеров не злоупотреблять предыдущим отрывком.[956]

Особенности и цель Евангелия от Марка

По единодушному свидетельству древней церкви, подкрепленному внутренними данными, второе евангелие было написано в Риме и предназначалось главным образом для римлян — вероятно, Марк составил его незадолго до смерти Петра, но в любом случае до разрушения Иерусалима.[957]

Это евангелие представляет собой точную запись проповеди Петра, которую Марк, должно быть, неоднократно слышал. Это историческая проповедь, основанная на словах Петра, обращенных к римскому воину Корнилию: «Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил, благотворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом, потому что Бог был с Ним».[958] Марк пропускает историю детских лет Господа и сразу переходит к Его публичному служению, начиная, как и Петр, с Иоаннова крещения и заканчивая вознесением. Он рисует портрет Христа в полноте Его жизненной силы, как Сына Божьего, великого Чудотворца и духовного Завоевателя, Который вызывал изумление у людей и оказывал на них непреодолимое воздействие. Такой портрет должен был произвести наибольшее впечатление на воинственных римлян, рожденных для того, чтобы завоевывать и править. Образ Учителя отступает перед образом Основателя Царства. Героический образ преобладает над пророческим. Большое внимание уделяется победе над сатанинскими силами через исцеление бесноватых. Это

---

[955] Мк. 8:27-33 ср. Мф. 16:13-23.

[956] *Dem. Evang.*, III, 5, цит. по Morison, p. xxxv. В свете вышеизложенных фактов читатель сам может судить, насколько справедливо утверждение д-ра Дэвидсона (*Introd.*, 1882, vol. I, 541): «О том, что Марк не был автором канонического евангелия, свидетельствует тот факт, что оно не содержит каких-то особенных подробностей касательно Петра».

[957] Ириней («Против ересей», III, 1) пишет, что это произошло «*после* отшествия» Петра и Павла, «*post horum excessum*», или, как сказано в оригинальном греческом тексте, сохранившемся у Евсевия («Церковная история», V. 8), μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον. Это следует понимать как «после их смерти», а не как «после их ухода из Рима» (Грабе). Но Климент Александрийский, Ориген, Епифаний, Евсевий, Иероним и прочие отцы утверждают, что это евангелие было написано *до* смерти Петра. Христофорсон (в своем латинском переводе «Церковной истории» Евсевия, изд. 1570, цит. по «Сочинениям» Иринея Лионского под редакцией Штирена, I, p. 423, сноска 4) предложил еще один вариант, μετὰ τὴν ἔκδοσιν, то есть после появления еврейского Евангелия от Матфея, о котором Ириней упоминает в предыдущем предложении, и Морисон (p. xxv), похоже, склонен верить этой гипотезе. На самом деле это крайне маловероятно: во всех рукописях, у Руфина и в латинском переводе сочинений Иринея значится слово ἔξοδον. См. Stieren, указ. соч. Противоречивые свидетельства отцов церкви можно примирить друг с другом только в том случае, если евангелие было написано до, а опубликовано после смерти Петра. Под публикацией в те времена понимали копирование и распространение книги.

[958] Деян. 10:38. Проповедь Петра, обращенная к Корнилию, — это очень сжатое изложение Евангелия от Марка.

евангелие божественной силы, явленной во Христе. Символ льва вполне подходит евангелисту, который описывает Иисуса как Льва из колена Иудина.[959]

Марк возвещает нам Евангелие фактов, а Матфей — Евангелие божественных речений. Марк воспроизводит лишь несколько проповедей, но описывает множество чудес. Он изображает короткую общественную жизнь нашего Господа в виде череды быстро сменяющих друг друга живых картин. Он не тратит времени на объяснения и раскрытие внутреннего смысла. Он останавливает свой взор на поражавшем людей внешнем облике этой чудесной Личности. В сравнении с Евангелием от Матфея, а тем более с Евангелием от Иоанна, его повествование поверхностно, но от этого оно не становится неправильным или менее важным и необходимым. Марк, подобно Матфею, изображает Христа с теократической, а Лука и Иоанн — со вселенской точки зрения; но если Матфей ради своих читателей-евреев начинает с родословия Христа, восходящего к царю Давиду, и часто привлекает внимание к исполнению пророчеств, то Марк, который пишет для язычников, начинает с «Сына Божьего» как самостоятельной личности.[960] Он редко ссылается на пророчества — с другой стороны, он переводит для своих читателей-римлян арамейские слова и объясняет смысл иудейских обычаев и представлений.[961] Он изображает Сына Божьего во всем Его могуществе и предлагает читателю покориться Его власти.

Только Марк рассказывает о двух чудесах: об исцелении глухого косноязычного в Десятиградии, которое «чрезвычайно» поразило очевидцев и побудило их воскликнуть: «Все хорошо делает, — и глухих делает слышащими и немых — говорящими» (Мк. 7:31-37). Второе чудо представляет собой удивительный пример *постепенного* исцеления: после первого прикосновения Христа слепой в Вифсаиде увидел ходящих вокруг людей, но неотчетливо, как деревья, а после второго возложения рук на глаза «стал видеть все ясно» (Мк. 8:22-26). Марк опускает важные притчи, но лишь он один пересказывает интересную притчу о семени, которое незаметно растет и производит сперва зелень, потом колос, а потом полное зерно в колосе (Мк. 4:26-29).

Любопытный факт, на который первым обратил внимание д-р Ланге, заключается в том, что Марк уделяет особое внимание периодам передышки и отдыха, «которыми ритмически перемежается ряд великих побед, одержанных Христом». Иисус Христос вышел из незаметного города Назарета; каждому новому шагу в Его общественной жизни предшествовал период уединения, и за каждым

---

[959] Ланге (*Com.*, p. 2): «Марк от начала до конца изображает Петра главным образом как торжествующего победителя над всеми сатанинскими силами. Он оставил нам описание явления силы Христовой, когда великий Лев обрушился на древний мир, и Его скорой, но окончательной победы, после которой от древнего мира остались лишь руины, в свою очередь ставшие строительным материалом для нового мира». Томсон (Speaker's *Com.*, *Introd. to Gospels*, p. xxxv): «Творящий чудеса Сын Божий стремительно проносится по Своему Царству, словно метеор: людям остается только дивиться и поклоняться. Иногда Его действия выглядят неожиданными, загадочными, страшными для учеников: Он покидает их ночью; скрывается от них по дороге. Ученики ужасаются и пребывают в страхе (Мк. 10:24,32). Евангелист хочет внушить читателю такое же чувство благоговейного страха».

[960] Принятое в *Textus Receptus* чтение υἱοῦ (τοῦ) θεοῦ (Мк. 1:1) подтверждают манускрипты ℵ[a] ABDL и почти все курсивные рукописи. Лахман и Трегеллес оставляют это чтение в тексте, а Уэсткотт и Хорт выносят его на поля. Тишендорф опустил его в своем 8-м издании на основании своего любимого манускрипта ℵ* (в его первоначальной форме), а у Оригена и Иринея встречаются оба чтения. Это выражение встречается у Марка семь раз и особенно уместно в начале и заглавии его евангелия.

[961] Мк. 3:17; 5:41; 7:1-4; 12:18; 15:6,34.

периодом уединения следовала еще одна, более великая победа. Контраст между созерцательным покоем и решительными действиями поразителен — мы видим, что секрет непреодолимого влияния Христа кроется в Его общении с Богом. Так, приняв крещение, Он удаляется в Иудейскую пустыню, прежде чем начать проповедь в Галилее (Мк. 1:12); удаляется к морю (Мк. 3:7); в пустыню на восточном берегу Галилейского моря (Мк. 6:31); на гору (Мк. 6:46); в пределы Тирские и Сидонские (Мк. 7:24); в Десятиградие (Мк. 7:31); на высокую гору (Мк. 9:2); в Вифанию (Мк. 11:11); в Гефсиманию (Мк. 14:32); Он остается в могиле до воскресения; Он удаляется от мира и вновь являет Себя миру через победы Евангелия, проповедуемого Его учениками. «Вознесение Господа — это Его последнее уединение, за которым идут последний натиск и абсолютная победа».[962]

Богословская позиция

Евангелие от Марка не принадлежит к какому-либо конкретному богословскому типу — оно отличается соборным, примирительным духом и занимает нейтральную позицию в разномыслии между отдельными группами внутри апостольской церкви. Но это не следствие тонкого расчета или стремления загладить и примирить существующие разногласия.[963] Марк всего лишь излагает взгляды изначального христианства, каким оно было до начала споров об обрезании, которые через двадцать лет после основания церкви стали причиной Апостольского собора в Иерусалиме. Его евангелие следует взглядам Петра, не противопоставляя их взглядам Павла, и взглядам Павла, не противопоставляя их взглядам Петра. С точки зрения богословия, оно выдержано в том же тоне, что и проповеди Петра в Книге Деяний. Оно насквозь практично. Оно проповедует христианство, а не богословие.

Это же справедливо и в отношении других евангелий — с той лишь разницей, что Матфей особо учитывает нужды читателей-евреев, а Лука — читателей-язычников и что оба делают соответствующий выбор под водительством Святого Духа и в соответствии со своей харизмой и целью, не искажая и не приукрашивая при этом факты. Марк по праву занимает место между ними, так же как Петр занимал место между Иаковом и Павлом.

Стиль

Лексика Евангелия от Марка скудна и изобилует повторениями, а его стиль можно описать как неклассический, неизящный, провинциальный, непритязательный, но при этом самобытный, оригинальный, красочный, изобилующий

---

[962] См. составленный Ланге аналитический план Евангелия от Марка (Lange, *Com.*, pp. 12-14) и его же работу *Bibelkunde*, pp. 185-187. Ланге обнаружил многие характерные особенности евангелий, которые остались незамеченными во многих других книгах.

[963] Вопреки мнению Баура, Швеглера и Кёстлина, недавно вновь озвученному д-ром Дэвидсоном, который пишет (I, 505): «Бесцветная нейтральность этого евангелия сыграла важную роль в примирении враждующих фракций». Д-р Морисон (p. xlvi) дал хороший ответ на это утверждение тюбингенской школы: «Нет ни малейших доказательств того, что Евангелие от Марка занимало среднюю, примирительно-нейтральную позицию между двумя другими синоптическими евангелиями. Только в необузданном и богатом воображении мог родиться образ Марка, осторожно ведущего свой корабль между Сциллами, сокрытыми в утверждениях апостола Матфея, и Харибдами, присутствующими в словах апостола Луки. В утверждениях апостола Матфея нет никаких Сцилл. Они вымышлены. В словах апостола Луки нет никаких Харибд. Точно так же и в Евангелии от Марка нет никаких признаков осторожного лавирования или некой тайной цели, скрытой за семью печатями. Как и все евангелия, оно отличается полной ясностью и простотой, "простотой во Христе"».

интересными штрихами.[964] Он был чужд искусства риторики и неопытен в литературном творчестве, но умел внимательно слушать и смотреть, а также точно фиксировать подлинные события. Он находится под сильным влиянием еврейских традиций и часто пользуется еврейским «и», но редко — рассудительным «ибо». Он вставляет некоторое количество латинских слов, хотя большая их часть встречается также у Матфея, у Луки и в Талмуде.[965] Он употребляет наречие «тотчас», или «немедленно», чаще, чем все остальные евангелисты, вместе взятые.[966] Это любимое слово Марка, оно отлично отражает его поспешность и стремительные переходы от одного события к другому, от победы к победе. Он вставляет в текст подлинные арамейские имена и фразы: «Авва», «Воанергес», «талифа куми», «корван», «еффафа» и «Элои! Элои!», сопровождая их переводом на греческий.[967] Он питает слабость к историческому настоящему времени,[968] прямой, а не косвенной речи,[969] ярким причастиям[970] и уменьшительно-ласкательным формам.[971] Он отмечает время и место важных событий.[972] Он использует ряд необычных выражений, которые не встречаются больше нигде в Новом Завете.[973]

Характерные подробности

Марк вставляет в текст множество тонких нюансов и интересных обстоятельств, связанных с теми или иными людьми и событиями, которые он, вероятно, узнал от очевидцев. Это не мазки художника и не размышления историка, а отзвуки первых впечатлений. Они встречаются в каждой главе. Марк вносит свой маленький вклад почти в каждую историю, которая присутствует и у Матфея и Луки. Он обращает внимание на то, какое непреодолимое ощущение ужаса и изумления, радости и восторга порождали слова, чудеса и даже сам вид Иисуса в сердцах людей и учеников.[974] Марк указывает на действия людей, которые

[964] Эвальд характеризует стиль Марка как *Schmelz der frischen Blume*, как *volle, reine Leben der Stoffe*; Кахнис — как *drastisch* и *frappant*; Майер — как *malerisch anschaulich*. Ланге говорит об «энтузиазме и яркости восприятия, которыми объясняются краткость, стремительность и некоторая драматичность изложения», а также о включении деталей, которые «оживляют картину».

[965] κῆνσος (*census*), κεντυρίων (*centurio*), ξέστης (*sextarius*), σπεκουλάτωρ (*speculator*) и латинизмы, такие как τὸ ἱκανὸν ποιεῖν (*satisfacere*, Мк. 15:15), ἐσχάτως ἔχειν (*in extremis esse*), συμβούλιον διδόναι (*consilium dare*). Марк даже пользуется латинскими, а не греческими названиями монет, κοδράντης (*quadrans*, Мк. 12:42).

[966] Слово εὐθέως или εὐθύς (по симфонии Брудера) встречается в Евангелии от Марка сорок один раз — почти столько же, сколько во всех остальных новозаветных книгах, вместе взятых. Но есть и некоторые разночтения. Кодекс D опускает его в нескольких отрывках. Некоторые библейские переводы, в силу непростительного стремления к разнообразию, сглаживают многие характерные черты священных писателей — например, поразному перефразируют это единственное слово: «немедленно», «тотчас», «вскоре», «скоро», «в то же время», «как скоро», «вдруг», «тогда же» и т. п.

[967] Мк. 3:17; 5:41; 7:11,34; 14:36; 15:34.

[968] Мк. 1:21,40,44; 2:3,10,17; 11:1; 14:43,66.

[969] Мк. 4:39; 5:8-9,12; 6:23,31; 9:25; 12:6.

[970] Таким как ἀναβλέψας, ἐμβλέψας, περιβλεψάμενος, ἀναπηδήσας, κύφας, ἐμβριμησάμενος, ἐπιστραφείς, ἀποστενάξας.

[971] Например, παιδίον, κοράσιον, κυνάριον, θυγάτριον, ἰχθύδιον, ὠτάριον.

[972] Время: Мк. 1:35; 2:1; 4:35; 6:2; 11:11,19; 15:25; 16:2. Место: Мк. 2:13; 5:20; 7:31; 12:41; 13:3; 14:68; 15:39; 16:5.

[973] Например, ἀγρεύειν, ἄλαλος, ἀλεκτοροφωνία, γναφεύς, ἐκθαμβεῖσθαι, ἐναγκαλιζεσθαι, ἐξάπινα, ἐνειλέω, ἐξουδενόω, ἔννυχον, μογιλάλος, πρασιαὶ πρασιαί, προσάββατον, προμεριμνᾶν, προσορμιζεσθαι, συνθλίβειν, τηλαυγῶς, ὑπολήνιον и др.

[974] Мк. 1:22,27; 2:12; 4:41; 6:2,51; 10:24,26,32.

преследовали и теснили Христа, желая, чтобы Он прикоснулся к ним и исцелил их, так что у Него не оставалось ни места, ни времени, чтобы поесть.[975] Однажды родственники хотели чуть ли не силой увести Его из толпы. Марк показывает нам человеческие эмоции и переживания нашего Господа, Его жалость, удивление, печаль, гнев и возмущение.[976] Он подмечает реакции Христа, Его взгляды и жесты,[977] Его потребность во сне и голод.[978]

Марк рассказывает нам о том, что Иисус, «взглянув» на молодого вельможу, «полюбил» его и что вельможа «смутился», когда услышал, что должен продать все свое имение и последовать за Иисусом. Марк, или, скорее, Петр, должно быть, видел глаза нашего Господа и прочел на Его лице выражение особого участия к этому человеку, в котором, при всей его самонадеянности, было нечто привлекательное и который был недалек от Царства.[979]

Исцеление бесноватого эпилептика у подножия горы Преображения Марк описывает с большей обстоятельностью и яркостью, чем другие синоптики. Он вставляет в свой рассказ трогательный разговор Иисуса с отцом страдальца, излившим всю свою слабую веру в искреннем прошении о сильной и победоносной вере: «Верую, Господи! помоги моему неверию».[980] Можно себе представить, с какой горячностью Петр, исповедник, подхватил эту молитву и как часто он повторял ее в своих проповедях, вспоминая о собственных слабостях и скорбях.

Все синоптики рассказывают о том, как Христос в двух разных ситуациях проявил Свою любовь к маленьким детям, но только Марк сообщает нам о том, что Иисус «обняв их [детей], возложил руки на них и благословил их».[981]

Многочисленные мелкие подробности, отсутствующие в других евангелиях, какими бы незначительными они ни были сами по себе, все-таки очень важны как свидетельство участия рассказчика (Петра). Марк упоминает о том, что Иисус пришел в дом «Симона и Андрея с Иаковом и Иоанном» (Мк. 1:29); что фарисеи совещались «с иродианами» (Мк. 3:6); что одежды Иисуса в момент Преображения стали весьма белыми, словно снег, «как на земле белильщик не может выбелить» (Мк. 9:3); что слепой Вартимей, когда его позвали, «сбросил с себя верхнюю одежду, встал» (Мк. 10:50) и подошел к Иисусу; что на горе Елеонской «Петр, и Иаков, и Иоанн, и Андрей спрашивали Его наедине» о грядущих событиях (Мк. 13:3); что пять тысяч человек сели «рядами, по сто и по пятидесяти» (Мк. 6:40); что Симон, несший крест Христа (Мк. 15:21), был «Ки-

---

[975] Мк. 3:10,20,32; 4:1; 5:21,31; 6:31,33.

[976] Мк. 6:34: «сжалился над ними»; Мк. 6:6: «дивился неверию их» (точно так же, как Он дивился вере сотника-язычника, Мф. 8:10; Лк. 7:9); Мк. 3:5: «воззрев на них с гневом, скорбя об ожесточении сердец их»; Мк. 8:12: «глубоко вздохнув»; Мк. 10:14: «вознегодовал» на Своих учеников.

[977] Мк. 1:31; 3:5,34; 5:32; 7:33-34; 8:12,33 («Он же, обратившись и взглянув на учеников Своих, воспретил Петру»); Мк. 9:36; 10:23,32; 11:11.

[978] Мк. 4:38; 6:31; 11:12.

[979] Мк. 10:21-22: ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν. Это выражение следует рассматривать в естественном значении и не подменять его фразами «поцеловал его», или «участливо заговорил с ним», или «пожалел его». Наш Спаситель, говорит Морисон (указ. соч.), «увидел в этом молодом человеке немало по-настоящему симпатичных черт — следствие того, что он частично принял и осознал благодатное Божье влияние. Например, он был бесхитростен и чист душой. Он сдерживал в себе животные страсти и духом чаял сил будущего века».

[980] Мк. 9:21-25. См. Мф. 17:14-18; Лк. 9:37-42.

[981] Мк. 9:36; 10:16; ср. Мф. 18:2; 19:13; Лк. 9:47-48; 18:16.

ринеянин» и «отец Александров и Руфов» (без сомнения, два известных ученика — вероятно, жившие в Риме, ср. Рим. 16:13).

В качестве примера штрихов, характерных для Марка и «невольно выдающих» руку Петра, можно также упомянуть описание Христа как «плотника» (Мк. 6:3); имя слепого нищего в Иерихоне, «Вартимей» (Мк. 10:46); «возглавие» в лодке, на котором спал Иисус (Мк. 4:38); «зеленая трава» на склоне холма весной (Мк. 6:39); «один хлеб» в лодке (Мк. 8:14); молодой осел, «привязанный у ворот на улице» (Мк. 11:4); обращение к дочери Иаира на языке ее матери (Мк. 5:41); двуязычное восклицание «Авва Отче» во время молитвы в Гефсиманском саду (Мк. 14:36; ср. Рим. 8:15; Гал. 4:6).

Вывод

Из всех этих характерных особенностей следует естественный вывод: Евангелие от Марка вовсе не является извлечением из Матфея, Луки или из них обоих, как думали прежде,[982] а представляет собой совершенно самостоятельное и оригинальное произведение, и этот факт подтверждают тщательные исследования критиков, принадлежащих к разным школам и преследующих разные цели.[983] Во всех существенных аспектах это самобытный, правдоподобный и достоверный рассказ о персонажах и событиях евангельской истории, поведанный устами честного старого Петра и записанный его неизменным спутником и учеником. Иероним догадался об этом в IV веке, и непредубежденные критики в XIX веке подтверждают: второе евангелие было рассказано Петром и записано Марком.[984]

Некоторые заходят еще дальше и утверждают, что Марк, «переводчик Петра», попросту перевел евангелие, составленное его учителем на еврейском языке;[985] однако предание ничего не говорит о еврейском Евангелии от Петра, хотя мы знаем о существовании еврейского Евангелия от Матфея; кроме того, книгу обычно знают по имени автора, а не по имени переводчика. Достаточно сказать, что по распределению обязанностей Петр был проповедником, а Марк — репортером и редактором.

Важность этого факта с точки зрения достоверности синоптического повествования о жизни Христа очевидна. Он не оставляет места для мифологической гипотезы.[986]

---

[982] Августин, Грисбах, Де Ветте, Блик, Баур, Дэвидсон.

[983] Например, К. Х. Вайсса, Вильке, Эвальда, Ланге, Хольцмана, Бернхарда Вайсса, Уэсткотта, Эбботта, Морисона. См. §73.

[984] Иероним писал Гедибии, благочестивой женщине из Галлии (Посл. CXX, гл. 10): «*Habebat ergo* [*Paulus*] *Titum interpretem; sicut et beatus Petrus Marcum, cuius evangelium Petro narrante* (не *dictante*), *et illo* [*Marco*] *scribente, compositum est*». Это письмо было написано в 406 или 407 г. из Вифлеема. Морисон утверждает (p. xxxvii): «Если исходить из предания отцов церкви о родстве апостола Петра и апостола Марка, мы увидим, что содержание и структура этого евангелия свободны от каких-либо противоречий и прекрасно согласуются с преданием».

[985] Например, Джеймс Смит в «Диссертации о происхождении и взаимосвязи евангелий» и в «Диссертации о жизни и писаниях апостола Луки», которые предпосланы четвертому изданию его труда «Путешествие и кораблекрушение апостола Павла» (James Smith, *Voyage and Shipwreck of St. Paul*, 1880, pp. 29 sqq.).

[986] «С точки зрения сути, стиля и трактовки Евангелие от Марка представляет собой отражение жизни. Ход событий описан в нем с замечательной четкостью. Не будь у нас других доводов против мифологического происхождения евангельских повествований, одной этой живой и простой истории, которая несет на себе отчетливый отпечаток самобытности и оригинальности, никак не связанной с символикой ветхозаветной эпохи и совершенно независимой от более глубоких рассуждений новозаветной эпохи, было бы

Целостность евангелия

Евангелие заканчивается (Мк. 16:9-20) быстрым наброском о чудесах воскресения и вознесения и о непрерывном явлении силы, которое сопровождает посланников Христовых, когда они проповедуют Благую Весть всему творению. Такая концовка в целом типична для Марка — Благая Весть изображается в ней как божественная сила, наполняющая и изменяющая мир. Однако в ней есть и некоторые необычные моменты: 1) один из трех *не связанных между собой* рассказов о вознесении Христа (Мк. 16:19, «вознесся на небо»; остальные два находятся в Лк. 24:51 и Деян. 1:9-11); 2) категоричное заявление о необходимости крещения для спасения («Кто будет веровать и *креститься*, спасен будет») и негативное утверждение, что неверие (то есть неприятие евангельской вести о спасении) ведет к осуждению («кто не будет веровать, осужден будет»);[987] 3) тот факт, что апостолы не верили словам Марии Магдалины до тех пор, пока Сам воскресший Господь не явился им (стихи Мк. 16:11-14; но Иоанн пишет о том же, Ин. 20:8-9, особенно по поводу Фомы, Ин. 20:25, и Матфей также упоминает о том, что некоторые усомнились; ср. Лк. 24:37-41); 4) властное обещание того, что верующих будут сопровождать сверхъестественные способности и знамения (Мк. 16:17-18). В числе последних упомянута и глоссолалия Пятидесятницы под необычным названием говорения на *новых* языках.[988]

Подлинность этого окончания вызывает жаркие споры и представляет собой одну из самых трудных проблем в текстологии. Аргументы обеих сторон почти равносильны. *Доказать*, что этот отрывок был частью первоначального текста

достаточно, чтобы опровергнуть любую теорию, подрывающую доверие к истории. Подробности, первоначально предназначенные для энергичного ума римских слушателей, могут многому научить и нас. Наставление, которое "удовлетворяло нуждам" слушателей в I веке, и сейчас находит себе соответствующее применение» (Westcott, p. 369, американское издание).

[987] Мк. 16:16: ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται. Эти слова заменяют собой повеление крестить, Мф. 28:19. Утверждение Марка применимо лишь к обращенным верующим (ὁ πιστεύσας), но не относится к детям, которые не способны проявить веру или неверие, хотя благословения завета, дарованные родителям-христианам, распространяются и на них (ср. 1 Кор. 7:14). Таким образом, осуждением грозит только сознательный отказ от веры, независимо от крещения. Вера же обыкновенно спасает посредством крещения, но в исключительных случаях — и без крещения. В противном случае нам пришлось бы осудить раскаявшегося разбойника, квакеров и всех некрещеных младенцев. На основании этого отрывка и Ин. 3:5 (ἐξ ὕδατος) св. Августин создал учение об абсолютной и всеобщей необходимости водного крещения для спасения; отсюда великий и достойный епископ Гиппонский неохотно делает еще один (логический, но не богословский) вывод о том, что все *некрещеные* дети, умершие во младенчестве — раньше, чем они смогли совершить реальное преступление, — навеки прокляты (или, по крайней мере, не могут попасть на небеса) за грех Адама. Римско-католическая церковь проповедует это учение и поныне. Некоторые богословы-кальвинисты в XVII веке говорили то же самое о *нечестивых* младенцах (если таковые вообще существуют), но допускали, что за пределами христианского мира есть неизвестное количество *избранных* ко спасению младенцев. Цвингли считал, что *все* дети, умершие во младенчестве, спасены. К счастью, Спаситель человечества осудил *dogma horribile* о проклятии младенцев Своим собственным поведением в отношении некрещеных детей, а также Своими недвусмысленными словами о том, что таковым принадлежит Царство Небесное и что наш Небесный Отец не хочет, чтобы кто-нибудь из них погиб. Мф. 18:2-6; 19:13-15; Мк. 10:13-16; Лк. 18:15-17. В свете этих отрывков мы и должны истолковывать стихи Ин. 3:5 и Мк. 16:16, которые иногда понимаются столь превратно.

[988] γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς. Тишендорф сохраняет слово καιναῖς; Трегеллес, Уэсткотт и Хорт выносят его на поля, потому что оно отсутствует в нескольких унциальных рукописях и древних переводах.

евангелия, невозможно, но вполне ясно, 1) что он был составлен в ранней церкви (как и спорный отрывок из Евангелия от Иоанна о женщине, взятой в прелюбодеянии, Ин. 8), и 2) что Марк не мог оборвать свое повествование на 8-м стихе (γάρ), не составив более подходящего окончания. Конечный итог этих споров никак не влияет на репутацию евангелия. Последняя его часть вполне может быть авторитетной и истинной, даже если не является частью оригинального текста и не принадлежит перу Марка. Она не содержит никаких утверждений, которые — в надлежащем понимании — не соответствовали бы учению апостолов.

ПРИМЕЧАНИЕ
по поводу спорного окончания Евангелия от Марка, Мк. 16:9-20

I. Доводы против подлинности отрывка.

1. Этот отрывок полностью отсутствует в двух древнейших и наиболее важных унциальных рукописях: Синайском (ℵ) и Ватиканском (B) кодексах. В последней рукописи евангелие заканчивается 8-м стихом и подписью KATA MAPKON, но после этих слов остается еще одна пустая колонка, достаточно большая, чтобы вместить двенадцать стихов. Д-р Бёргон и д-р Скривнер считают данное обстоятельство очень важным; но, как я обнаружил при изучении факсимильного издания Ватиканского кодекса, пробелы размером от нескольких строк до двух третей и трех четвертей колонки также присутствуют в конце Евангелия от Матфея, Евангелия от Иоанна, Деяний, 1 Петра (fol. 200), 1 Иоанна (fol. 208) и посланий Иуды (fol. 210), Римлянам (fol. 227), Ефесянам (fol. 262), Колоссянам (fol. 272). В ветхозаветном тексте Ватиканского кодекса, как первым заметил д-р Эбботт (в 1872 г.), есть две пустые колонки в конце книги Неемии и полторы пустых колонки в конце книги Товит. Как бы то ни было, пробел свидетельствует либо о том, что переписчик Ватиканского кодекса не считал этот отрывок подлинным, либо о том, что этот отрывок отсутствовал в более древней рукописи, которой пользовался переписчик.

Я хотел бы присовокупить к сказанному частное замечание д-ра Эббота: «В Александрийской рукописи пустыми оставлены одна с третью колонка в конце Евангелия от Марка, полстраницы в конце Евангелия от Иоанна и целая страница в конце посланий Павла. (Сравните с окончаниями Евангелия от Матфея и Деяний.) В Ветхом Завете, особенно в этой рукописи, обратите внимание на Левит, Книгу Исаии и Послание Иеремии, в конце которых остался пробел размером в полстраницы или больше; сравните с книгами Иеремии, Варуха и Плачем Иеремии. Подобные же пробелы есть в конце Книги Руфь, 2 Книги Царств и Книги Даниила, но окончание этих книг в Ватиканской рукописи приходится на конец четырехлистной тетради. В Синайской рукописи в конце Павловых посланий пробел занимает две колонки и всю следующую страницу, хотя два следующих листа принадлежат к этой же тетради; в конце Деяний — одну целую и две трети колонки и всю следующую страницу; а в конце послания Варнавы — полторы колонки. Как показывают эти примеры, заполнение последней страницы во многом зависело от прихоти переписчика, и мы не можем с уверенностью предположить, что переписчик, составивший Ватиканский кодекс, был знаком с каким-либо иным окончанием Евангелия от Марка».

Существует и более короткое, несомненно поддельное окончание, которое *следует сразу* за 8-м стихом в Королевском кодексе (L) и нескольких рукописях Эфиопского перевода, вынесено на поля в рукописи 274, в Гераклийском сирийском переводе и в лучшей коптской рукописи евангелия, а в кодексе *k* Старолатинского перевода заменяет собой более длинное окончание. Подробности см.: Westcott, Hort, II, *Append.*, pp. 30, 38, 44 sq.

2. Евсевий и Иероним прямо утверждают, что этот отрывок отсутствовал почти во всех греческих копиях евангелия. Он отсутствовал в копии, которой пользовался еп. Виктор Антиохийский. Существуют также негативные свидетельства и от отцов церкви — самые убедительные из них принадлежат перу Кирилла Иерусалимского, Тертуллиана и Киприана, у которых были особые причины, чтобы цитировать этот спорный текст (см. Westcott, Hort, II, *Append.*, pp. 30-38). Однако свидетельство Иеронима несколько ослабляется тем, что он, по всей видимости, опирается на мнение Евсевия, и тем, что сам он вставил этот отрывок в свою Вульгату.

3. Этот отрывок отсутствует в важном кодексе *k*, принадлежащем к африканским спискам старолатинского перевода, который заканчивается другим текстом (таким же, как и Королевский кодекс). Нет его и в ряде лучших рукописей армянского перевода, хотя в остальных рукописях он стоит *сразу после* обычной подписи. Отсутствует этот отрывок и в неопубликованном арабском переводе (сделан с греческого языка) — последний хранится в Ватиканской библиотеке и примечателен еще тем, что в 1 Тим. 3:16 в нем использовано чтение ὅς.

4. То, как начинается этот отрывок и как в нем говорится о Марии Магдалине, придает ему вид заключения, позаимствованного из какого-то постороннего источника. В нем ничего не сказано об исполнении обещания, данного в Мк. 16:7. Вместо по-еврейски звучащей фразы τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων (Мк. 16:2) использован оборот πρώτῃ σαββάτου (Мк. 16:9). В отрывке отсутствуют обычные для Марка яркие детали, но есть много слов и выражений (например, троекратно использованное πορεύομαι), которые больше нигде не встречаются у Марка, и это усиливает впечатление, что мы имеем дело с другим писателем. Однако важность данного аргумента, основанного на различиях в стиле и лексике, преувеличена — его нельзя считать решающим.

II. Доводы в пользу подлинности отрывка.

1. Этот отрывок присутствует в большинстве унциальных рукописей (A, C, D, X, Γ, Δ, Σ), во всех поздних унциальных рукописях (в кодексе L как вариантное чтение), а также во всех курсивных рукописях, включая 1, 33, 69 и т.д., хотя некоторые курсивные рукописи либо отмечают этот отрывок звездочкой, либо указывают на его отсутствие в более древних копиях. Таким образом, слова Иеронима и Евсевия, похоже, нуждаются в некотором уточнении. В манускрипте 22 (как первым отметил д-р Бёргон) после стихов Мк. 16:8 и Мк. 16:20 вставлено литургическое слово τέλος, обозначающее конец евангельского чтения, хотя в конце других евангелий ничего подобного нет. Это показывает, что в разных копиях Евангелия от Марка были два разных окончания.

2. Кроме того, он присутствует в большинстве древних переводов: в старолатинском (за исключением кодекса *k*, или кодекса из Боббио, которым пользовался св. Колумбан), коптском, готтском (первая часть), эфиопском, в Вульгате, в сирийской рукописи Куретона (последняя часть), в Пешитте и в Филоксеновом тексте, — но в некоторых рукописях помещен после поддельного краткого окончания. При этом старолатинский и коптский переводы, сирийская Пешитта и рукопись Куретона древнее любого из наших греческих кодексов, хотя рукописи коптского перевода датируются лишь XII или X веком и могли быть изменены так же, как и греческие рукописи; все рукописи эфиопского перевода современные. Лучшие старолатинские рукописи в этом месте искажены. Единственный сохранившийся фрагмент Евангелия от Марка в сирийской рукописи Куретона — это стихи Мк. 16:17-20, так что мы не можем сказать, следовали ли стихи 9-20 сразу за 8-м или выглядели так же, как в кодексе L. Но Афраат цитирует этот перевод.

3. Этот отрывок присутствует во всех сохранившихся и изученных греческих и сирийских лекционариях, или евангелиариях и синаксариях, в которых содержатся церковные чтения из Писания. Д-р Бёргон высоко оценивает свидетельство этих источников (гл. X), но переоценивает их древность. Системы чтений появились только в середине четвертого века, когда в литургию были внесены большие изменения. В то время спорные стихи Ев. от Марка имели широкое хождение и часто использовались в уроках на тему воскресения и вознесения.

4. Во второй половине II века, задолго до Евсевия, Ириней Лионский отчетливо процитировал 19-й стих как часть Евангелия от Марка («Против ересей», III, 10, 6). Еще более раннее свидетельство Иустина Мученика («Апология», I, 45) вызывает сомнения. (Цитата в кн. viii, гл. 1 «Апостольских постановлений», включающая стихи 17 и 18, неверно приписывается Ипполиту.) Стихи из этого отрывка также цитируют Марин, Макарий Великий (или, по крайней мере, языческий автор, слова которого он приводит), Дидим, Златоуст (??), Епифаний, Несторий, апокрифические «Деяния Пилата», Амвросий, Августин и другие позднейшие отцы церкви.

5. Весомым внутренним свидетельством является тот факт, что Марк не мог *намеренно* завершить свое евангелие словами ἐφοβοῦντο γάρ (Мк. 16:8). Вероятно, он написал еще несколько стихов или другое окончание, которое было случайно утеряно прежде, чем книгу успели переписать и размножить. А может быть, ему неожиданно помешали завершить работу над книгой, и окончание было написано кем-то другим на основании устного предания или некоего письменного источника.

Критики и экзегеты расходятся в оценке перечисленных фактов. Подлинность отрывка отстаивают Саймон, Милль, Бенгель, Шторр, Маттеи, Хуг, Шлейермахер, Де Ветте, Блик, Ольсгаузен, Ланге, Эбрард, Гильгенфельд, Броудус («Bapt. Quarterly», Philad., 1869), Бёргон (1871), Скривнер, Вордсворт, Мак-Клеллан, Кук, Морисон (1882). Подлинность отрывка отрицают или ставят под сомнение редакторы критических изданий Гризбах, Лахман, Тишендорф, Трегеллес, Олфорд, Уэсткотт и Хорт (хотя все они оставляют эти стихи в тексте, в скобках или без скобок) и такие критики и толкователи, как Фрицше, Креднер, Реусс, Визелер, Хольцман, Кейм, Шольтен, Клостерман, Эвальд, Майер, Вайсс, Нортон, Дэвидсон. Некоторые из названных оппонентов, отрицая, что спорный отрывок написан Марком, тем не менее считают содержание отрывка частью апостольского предания. Микельсен отвергает лишь стихи 9-14 и сохраняет стихи 15-20. Эвальд и Хольцман пытаются составить первоначальное окончание из стихов 9-10 и 16-20; а Фолькмар — из элементов, позаимствованных у всех синоптиков.

III. Возможные решения проблемы. Все они носят гипотетический характер. Однозначное решение в данном случае невозможно.

1. Когда Марк дошел до стиха Мк. 16:8, его работа была прервана — арестом и мученической смертью Петра, или болезнью, или какими-то другими обстоятельствами. Впоследствии он сам вставил этот отрывок в копию евангелия, изготовленную, вероятно, в Александрии. Копии незаконченного текста поступили в обращение раньше, чем он смог его дописать. Так считают Михаэлис, Хуг и другие.

2. Подлинное окончание Евангелия от Марка было утрачено в результате какого-то несчастного случая — скорее всего, из рукописного автографа (в котором оно, возможно, занимало отдельный лист), — и какой-то неизвестный редактор или составитель во II веке заменил его нынешним отрывком. Так полагают Грисбах, Шультгесс, Давид Шульц.

3. Этот отрывок написан Лукой. Так считает Хитциг (Hitzig, *Johannes Marcus*, p. 187).

4. Годе (Godet, *Com. on Luke*, p. 8, 513, англ. перевод) предлагает свой вариант этой гипотезы, полагая, что окончание было составлено кем-то третьим — отчасти на основании Евангелия от Луки, которое к тому времени было написано, а отчасти (Мк. 16:17-18) на основании какого-то другого источника. Годе полагает, что Марк прервал свою работу из-за неожиданно начавшихся в 64 г. Нероновых гонений и быстро покинул город, так и не взяв с собой незаконченное евангелие, которое было дописано позже, после появления Евангелия от Луки. В этом Годе видит объяснение того, почему вплоть до стиха Мк. 16:8 Лука не оказывает никакого влияния на Марка, а в последней части его влияние очевидно.

5. Этот отрывок представляет собой окончание из утраченных фрагментов, которыми пользовался Лука (Лк. 1:1), и он был вставлен в Евангелие от Марка последним редактором. Так считает Эвальд.

6. Этот отрывок принадлежал перу Марка, но был намеренно выброшен из текста неким переписчиком в III веке, поскольку апостолы после воскресения Господа предстают здесь в некрасивом свете — Господь «упрекал их за неверие и жестокосердие» (Мк. 16:14). Так полагает Ланге (Lange, *Leben Jesu*, I, 166). Маловероятно.

7. Это подлинный отрывок, но он был опущен в какой-то важной копии из-за неверного понимания слова τέλος, которое стоит после 8-го стиха во многих курсивных рукописях. Так полагает Бёргон. «В Западной традиции, — говорит он (альманах «Quarterly Review» за октябрь 1881 г.), — апостол Марк занимает *последнее* место. С самых первых веков повелось писать τέλος (КОНЕЦ) после 8-го стиха его последней главы — в знак того, что *там* заканчивается знаменитое церковное чтение. Допустим, что последний лист одной очень древней образцовой рукописи начинался с 9-го стиха, и допустим, что этот лист пропал, — тогда все становится на свои места. Добросовестный переписчик волей-неволей закончил бы евангелие стихом Мк. 16:8, как это и произошло в кодексах B и ℵ». Но этот литургический знак появился не настолько давно, чтобы объяснить отсутствие данного отрывка в кодексах ℵ, B и в рукописях Евсевия и Иеронима; кроме того, слово τέλος — столь же странная концовка для церковного чтения, как и γάρ — для всего евангелия.

8. Этот отрывок не может претендовать на какой-либо апостольский авторитет, однако он, несомненно, основан на каком-то предании апостольской эпохи. Установить его авторство и точную датировку невозможно, однако он, очевидно, был составлен прежде, чем канонические евангелия получили всеобщее распространение, поскольку, имея точки соприкосновения со всеми евангелиями, он не пытается привести к единству существующие между ними расхождения в описании хода событий. Так полагает д-р Хорт (Westcott, Hort, II, *Appendix*, p. 51). Подобной же точки зрения придерживается декан Олфорд.

Полные сведения можно найти в критическом аппарате Тишендорфа и Трегеллеса, в монографии Вайсса (Weiss, *Das Marcusevang.*, pp. 512-515) и особенно в исчерпывающем исследовании Уэсткотта и Хорта (Hort, II, *Appendix*, pp. 29-51). Самая обстоятельная работа в защиту подлинности этого отрывка написана деканом Бёргоном: Burgon, *The Last Twelve Verses of the Gospel according to S. Mark Vindicated against Recent Critical Objections and Established* (Oxford and Lond., 1871, 334 с.), — очень серьезный труд, но его несколько портит излишне самоуверенный тон и беспричинная неприязнь автора к древнейшим унциальным рукописям (ℵ и B) и самым заслуженным специалистам в области текстологии (Лахману, Тишендорфу, Трегеллесу). Талантливые апологии написали также д-р Скривнер (Scrivener, *Introd. to the Criticism of the New Test.*, 3d ed., 1883, pp. 583-590), д-р Морисон (Morison, *Com. on Mark*, pp. 446, 463 sqq.) и каноник Кук (Speaker's *Com. on Mark*, pp. 301-308).

Лахман, следуя своему принципу воспроизводить текст в том виде, как он выглядел в IV веке, сохраняет спорный отрывок, но не считает его подлинным (см. его статью в альманахе «Studien und Kritiken», 1830, p. 843). Тишендорф и Трегеллес отделяют эти двенадцать стихов от основного текста. Олфорд заключает их в одинарные скобки, а Уэсткотт и Хорт — в двойные, как древнюю вставку.

В английском «Исправленном переводе» 1881 г. этот отрывок остается в тексте, хотя 8-й стих отделен от 9-го пробелом, и сопровождается пояснением на полях. Декан Бёргон («Quarterly Rev.» за октябрь 1881) называет это пояснение (которое попросту указывает на общепризнанный факт) «позорным пятном» и торжествующе отсылает критиков и редакторов перевода к своему «отдельному трактату объемом более 300 страниц, который, по понятным причинам, до сих пор остается без

ответа» и в котором он якобы «продемонстрировал», что последние двенадцать стихов Евангелия от Марка «столь же достоверны, как и любые другие». У непогрешимого ватиканского престола, похоже, нашелся достойный конкурент в Чичестере, однако между ними существует неразрешимый конфликт по поводу подлинного текста ангельского гимна (Лк. 2:14): папа, следуя Вульгате, поет в родительном падеже (εὐδοκίας, *bonæ voluntatis*), тогда как декан Бёргон в той же самой статье называет это «прискорбным извращением истины Писания», а свидетельства в пользу именительного падежа (εὐδοκία) — «совершенно убедительными», как будто единодушное свидетельство кодексов ℵ*, A, B, D, Иринея, Оригена (лат.), Иеронима, всех латинских рукописей и латинской молитвы *Gloria in Excelsis* ничего не значит в сравнении с его собственными суждениями или предпочтениями.

§ 82. *Лука*

Критические и биографические сочинения

Schleiermacher: *Ueber die Schriften des Lukas.* Berlin, 1817. Переиздана в составе второго тома его *Sämmtliche Werke*, Berlin, 1836 (pp. 1-220). Переведена на англ. язык еп. Тирлуоллом (London, 1825).

James Smith (из Джорданхилла, ум. 1867): *Dissertation on the Life and Writings of St. Luke*, предпосланная его же сочинению *Voyage and Shipwreck of St. Paul* (1848), 4th ed., London, 1880 (pp. 293). Очень важная монография — особенно в том, что касается вопроса об исторической точности и достоверности Книги Деяний, — написанная опытным мореплавателем и способным ученым.

E. Renan: *Les Évangiles.* Paris, 1877. Ch. XIX, pp. 435-448.

Th. Keim: *Aus dem Urchristenthum.* Zürich, 1878, *Josephus im N. T.*, pp. 1-27. Неудачная попытка доказать, что Лука заимствовал свои хронологические указания (Лк.3:1-2) из сочинений Иосифа Флавия. Кейм полагает, что третье евангелие было написано позже, чем «Иудейская война» (ок. 75 — 78 г. по Р.Х.) и даже «Иудейские древности» (94 г. по Р.Х.), хотя в своей работе *Geschichte Jesu* (I, 71) он датирует составление Евангелия от Луки 90 г. по Р.Х.

Scholten: *Das Paulinische Evangelium.* Elberf., 1881. Переведена с голландского Редепеннингом.

Древние свидетельства в пользу подлинности Евангелия от Луки, см. Charteris (Kirchhofer): *Canonicity*, Edinb., 1880, pp. 154-166.

По поводу связи между Евангелием от Луки и Маркионом см. Volkmar: *Das Evangelium Marcions*, Leipz., 1852, и Sanday: *The Gospels in the Second Century*, London, 1876 (и его же статью в журнале «Fortnightly Review» за июнь 1875 г.).

Экзегетические сочинения

Толкования Оригена (в латинском переводе Иеронима с несколькими фрагментами на греческом языке), Евсевия (сохранились частично), Кирилла Александрийского (сирийский текст с переводом под ред. декана Смита, Oxf., 1858, 1859), Евфимия Зигабена, Феофилакта.

Современные толкования: Борнемана (Bornemann, *Scholia in Luc. Ev.*, 1830), Де Ветте (De Wette, *Mark and Luke*, 3d ed., 1846), Майера (Meyer, *Mark and Luke*, 6th ed., 1878, под ред. Б. Вайсса), Джеймса Томсона (James Thomson, Edinb., 1851, в 3-х т.), Дж. Дж. Ван Оостерзее (в Lange, 3d ed., 1867; англ. издание: Schaff and Starbuck, N. Y., 1866), Ф. Годе (одно из лучших толкований, 2-е франц. изд., 1870; англ. перев.: Shalders and Cusin, Edinb., 1875, 2 т., переиздано в Нью-Йорке, 1881), еп. У. Б. Джоунса (в *Speaker's Com.*, Lond., N. Y., 1878), Э. Х. Пламптре (в «Комментариях для английских читателей» еп. Эликота, Лондон, 1879), Фридриха У. Фаррара (Frederich W. Farrar, Cambridge, 1880), Мэтью Б. Риддла (Matthew B. Riddle, 1882).

Жизнь Луки

Лука ассоциируется с Павлом столь же неразрывно, как и Марк — с Петром. В обоих случаях между апостолом и его сотрудником или историографом существовало предопределенное соответствие и сходство. Мы видим примеры такой же святой и плодотворной дружбы в величайшие периоды становления церкви: во времена Реформации — между Лютером и Меланхтоном, между Цвингли и Эколампадием, между Кальвином и Безой, между Кранмером, Латимером и Ридли; в более позднее время — между братьями Весли и Уайтфилдом. Марк, ев-

рейско-римский «переводчик» галилейского рыбака, подарил нам самое короткое и самобытное, но наименее изящное и литературное из евангелий; Лука, образованный грек, «врач возлюбленный» и верный спутник Павла из Тарса, составил самое длинное и самое литературное евангелие, увязав его с великими событиями, произошедшими в светской истории во время правления Августа и его преемников. Если первое древние называли Евангелием от Петра, то последнее, в менее прямом значении, можно назвать Евангелием от Павла, поскольку его дух соответствует духу проповеди апостола язычников. Описания установления вечери Господней в обоих евангелиях иногда почти дословно совпадают, что указывает на один и тот же источник информации. Без сомнения, Марк и Лука часто общались, однако в своих писаниях они не упоминают друг друга, и этот факт, по-видимому, доказывает, что их евангелия были написаны независимо и одновременно или почти одновременно.[989]

В двух книгах Луки, которые древние единодушно приписывают его перу и которые, судя по всему, были написаны одним человеком, автор нигде не называет своего имени. Он скромно укрылся за местоимением «мы», присутствующим в большей части Книги Деяний, по сути являющейся продолжением третьего евангелия.[990] Павел трижды с уважением и любовью упоминает о Луке во время своего тюремного заключения и называет его «врачом возлюбленным» (Кол. 4:14), одним из своих «сотрудников» (Флм. 23) и своим верным другом, который оставался с апостолом даже тогда, когда все остальные друзья один за другим его покинули (2 Тим. 4:10). Хотя старшие рабы часто обладали познаниями в медицине, профессия врача предполагает некоторый уровень образованности и объясняет точность, с которой Лука использует медицинские термины и описывает болезни.[991] Профессия открывала ему вход во многие семейства, занимавшие высокое положение в обществе, — в особенности на Востоке, где врачей было мало. Благодаря ей Лука был еще более полезен Павлу в его плотских немощах и утомительных трудах.[992]

Он был язычником по рождению,[993] хотя, возможно, и стал прозелитом врат. Мы ничего не знаем о его национальности и происхождении. Вероятно, он был

---

[989] Ориген, Евсевий и Иероним ошибочно полагали, что Павел имел в виду Евангелие от Луки, когда писал о «своем благовествовании» (Рим. 2:16; 14:24; 2 Тим. 2:8). В Новом Завете, за исключением названий книг, которые были добавлены уже после смерти апостолов, слово «благовествование» (то есть «евангелие») не используется в значении письменного документа; и предисловие к третьему евангелию не согласуется с идеей о том, что Лука писал под чьим-либо руководством.

[990] Имя Λουκᾶς, *Лука*, — это сокращение от Λουκανός, *Лукан*, или *Луциллий* (так же как Аполлос — от имени Аполлоний, а Сила — от имени Силуан). Его не следует путать с *Луцием* (Деян. 13:1; Рим. 16:21). Имя Лука встречалось редко, но, как отмечает Лобек, в именах рабов окончания часто сокращали. Д-р Пламптре в своем толковании выдвигает остроумную гипотезу, что Лука был родом из местности на юге Италии под названием Лукания и получил свое имя от знаменитого поэта М. Аннея Лукана, вольноотпущенником которого был. Таким образом Пламптре объясняет знакомство Луки с географией Италии (Деян. 28:13-15), расположение, проявленное к Павлу дядей Лукана, Юнием Аннеем Галлионом (Деян. 18:14-17), предание о дружбе между Павлом и Сенекой (братом Галлиона) и намерение Павла посетить Испанию (Рим. 15:28), где родились Сенека и Лукан (в Кордове). Однако хронология опровергает эту гипотезу. Лукан родился в 39 г. по Р. Х., а Луке в то время было уже не менее тридцати лет, поскольку известно, что он не намного младше Павла.

[991] Иероним («Письмо к Павлину») так отзывается о Луке: «*Fuit medicus, et pariter omnia verba illius animæ languentis sunt medicinæ*».

[992] См. Гал. 4:13; 2 Кор. 1:9; 4:10,12,16; 12:7.

сирийцем из Антиохии и одним из первых обращенных в этой колыбели языческого христианства.[994] В пользу этого предположения свидетельствует то, что Лука сообщает нам много сведений об антиохийской церкви (Деян. 11:19-30; 13:1-3; 15:1-3,22-35), что он связывает с этим городом происхождение слова «христиане» (Деян. 11:26) и что, перечисляя семерых иерусалимских диаконов, он сообщает нам об антиохийском происхождении Николая (Деян. 6:5), хотя не упоминает о национальности кого-либо другого из них.[995] Мы впервые встречаем Луку в Троаде в качестве спутника Павла, когда апостол, услышав зов македонян: «Приди и помоги нам», — отправляется во второе миссионерское путешествие, чтобы принести Евангелие в Грецию. Именно с этого важного момента Лука начинает использовать местоимение первого лица множественного числа: «После сего видения, тотчас *мы* положили отправиться в Македонию, заключая, что призывал *нас* Господь благовествовать там» (Деян. 16:10). Лука сопровождал апостола до Филипп и, судя по всему, остался в этом городе, когда Павел и Сила направились в Коринф (51 г. по Р. Х.), и возглавил только что основанную общину, — в этом месте местоимение «мы» неожиданно сменяется местоимением «они» (Деян. 17:1). Семь лет спустя Лука вновь присоединился к апостолу, когда тот посетил Филиппы, в последний раз направляясь в Иерусалим и проведя неделю в Троаде (Деян. 20:5-6), — с этого момента в повествовании Луки вновь появляется местоимение «мы». Он находился рядом с Павлом или неподалеку от него в Иерусалиме и на протяжении двух лет в Кесарии, сопровождал его в опасном путешествии в Рим, которое в точности описал, и оставался с апостолом до конца его первого римского заключения, деталями которого завершил свою историю (63 г. по Р. Х.). Однако во время четырехлетнего заключения Павла Лука, возможно, время от времени отсутствовал, занимаясь миссионерской работой. Нам неизвестно, сопровождал ли он Павла после 63 г., во время задуманного апостолом путешествия в Испанию и на Восток. Последнее упоминание о евангелисте мы находим в послании Павла, которое апостол написал незадолго до мученической кончины: «Один Лука со мною» (2 Тим. 4:10).

Библия оставляет Луку в расцвете его деятельности и в лучшей из компаний — рядом с Павлом, который проповедует Евангелие в столице мира.

Позднейшее предание, которому всегда недостает здравого и уверенного тона Нового Завета, — по большей части расплывчатое, зачастую противоречивое и весьма ненадежное, — прибавляет, что Лука дожил до восьмидесяти четырех лет, трудился в нескольких странах, нарисовал портреты Иисуса, Девы Марии и апостолов и был распят на оливковом дереве в Греции. Подлинные или предполагаемые мощи евангелиста, вместе с мощами апостола Андрея, были перевезены из ахейского города Патры в Константинополь, в храм Святых Апостолов.[996]

---

[993] Павел отделяет его от своих сотрудников «из обрезанных», Кол. 4:14, ср. Кол. 4:11.

[994] Евсевий, III, 4: Λουκᾶς τὸ μὲν γένος ὢν τῶν ἀπ' Ἀντιοχείας, τὴν ἐπιστήμην δὲ ἰατρός, κ. τ. λ. {«Лука, уроженец Антиохии и врач по образованию»}. Иероним, «Жизнь знаменитых мужей», 7: «*Lucas medicus Antiochensis... sectator apostoli Pauli, et omnis peregrinationis ejus comes*».

[995] Иллюстрируя весомость последнего аргумента, Джеймс Смит (указ. соч., с. 4) обращает внимание на то, что из восьми описаний русской кампании 1812 г., три из которых были сделаны французскими, три — английскими и два — шотландскими авторами (Скоттом и Элисоном), лишь два последних упоминают о шотландских корнях русского генерала Барклая де Толли.

[996] Иероним, «Жизнь знаменитых мужей», 7: «*Sepultus est Constantinopoli, ad quam urbem vicesimo Constantii anno ossa ejus cum reliquiis Andreæ apostoli translata sunt*».

В церковной символической поэзии символом Луки является жертвенный вол; однако символ человека ему подходит больше, поскольку его евангелие — это *par excellence* Евангелие Сына Человеческого.

Источники информации

В самом начале евангелия Лука признается, что не был очевидцем евангельской истории,[997] но собирал сведения из рассказов первых учеников и многочисленных фрагментарных документов, в то время уже ходивших по рукам. Он написал евангелие на основе услышанного и прочитанного, а Деяния — на основе увиденного и услышанного. Он проследил истоки христианства «по тщательном исследовании всего сначала».

Для этого Лука располагал прекрасными возможностями. Он бывал в основных апостольских церквях от Иерусалима до Рима и был лично знаком с их основателями и руководителями. Он встречался с Петром, Марком и Варнавой в Антиохии, с Иаковом и его пресвитерами — в Иерусалиме (во время последнего путешествия Павла), с Филиппом и его дочерьми — в Кесарии, с первыми обращенными — в Греции и Риме. Кроме того, в его распоряжении были все знания, полученные апостолом Павлом через откровение или личное общение с другими апостолами и первыми учениками. Сведения о детстве Спасителя он черпал из иудео-христианских и арамейских источников (отсюда и сильное еврейское влияние, которое чувствуется в первых двух главах); о служении Христа в Самарии ему, вероятно, поведал Филипп, который подвизался в качестве евангелиста сначала там, а потом в Кесарии. Однако такой человек, как Лука, обладавший инстинктом и добросовестностью историка, непременно захотел бы лично побывать в тех галилейских селениях, которые обрели бессмертие благодаря служению Христа. Начав от Иерусалима или Кесарии, он мог бы обойти их все за три или четыре дня.

Вопрос о том, пользовался ли Лука другими синоптическими евангелиями, уже был рассмотрен в одном из предыдущих разделов. Невозможно поверить, что Лука причислил их к тем, по-видимому, фрагментарным источникам, на которые ссылался в предисловии. Он явно не был знаком с нашим греческим текстом Евангелия от Матфея; что же касается использования утраченного еврейского Евангелия от Матфея и Евангелия от Марка, здесь мнения ученых разделяются, но сходство с Марком, хотя подчас и весьма удивительное,[998] вполне можно объяснить использованием устного предания или воспоминаний очевидцев — особенно если принять во внимание, что сходные моменты соседствуют с необъяснимыми расхождениями и упущениями. Ссылки на протоевангелие от Марка, будь то еврейское или греческое, о котором нам ничего не известно, также не решают проблему.

Евангелие от Луки содержит большой объем оригинального и очень ценного материала, что свидетельствует о его авторской самостоятельности и о разнообразии использованных источников. Это евангелие добавляет многое к нашим познаниям о Спасителе и выгодно отличается от евангелий Матфея и Марка полнотой, точностью и хронологической последовательностью — теми самыми тремя целями, к которым Лука и стремился, как он сам, со всей скромностью, говорит в предисловии.[999] Иногда он придает словам Христа особую значимость

---

[997] Таким образом, древнее предание, которое причисляет Луку к семидесяти ученикам или называет его одним из двух учеников из Еммауса, не может быть верным.

[998] Например, рассказ об усмирении бури (Лк. 8:22-25, ср. Мк. 4:35-41) и притча о злых виноградарях (Лк. 20:9-19, ср. Мк. 12:1-12).

и красоту, помещая их в надлежащую часть повествования и увязывая их с каким-то конкретным событием. Однако бывают и исключения, когда рассказ Матфея более полон, а рассказ Марка более последователен. Учитывая, что с момента действия прошло около тридцати лет, нам не стоит удивляться тому, что некоторые факты и слова оказались не на своем месте и что Луке, при всей его ревностной честности, не всегда удавалось верно восстановить подлинный ход событий.

Те части Евангелия от Луки, которые не имеют параллелей в других евангелиях, гармонично сочетаются с остальным текстом. Они ничуть не похожи на апокрифические чудеса и сказки и даже на ортодоксальные предания и мифы позднейших времен, но полностью согласуются с образом Христа, явленным в других евангелиях и посланиях. Точность Луки — особенно в Деяниях, где он часто ссылается на лица и события светской истории, — подвергалась самой серьезной проверке; однако, хотя некоторым хронологическим затруднениям (например, относительно переписи Квириния) пока не найдено удовлетворительное объяснение, в общем и целом и даже в мельчайших деталях Лука оправдал свою репутацию честного, надежного и сведущего историка.

Лука — подлинный родоначальник христианской церковной историографии, и его знание первоисточников, добросовестность, скромность и благородное стремление наставлять и утверждать людей в истине достойны всяческого подражания.

Посвящение и цель

Третье евангелие, так же как и Деяния апостолов, посвящено некоему Феофилу (то есть «другу Бога»), занимавшему высокое общественное положение — возможно, состоявшему на государственной службе, — как указывает обращение «достопочтенный».[1000] Этот человек был либо верующим, либо катехуменом, готовящимся к принятию в члены церкви, и хотел стать спонсором и покровителем сочинений Луки. Обычай посвящать книги вельможам и богатым друзьям был очень распространен в древности и сохраняется до сих пор. Что касается национальности Феофила и места его жительства, мы можем лишь предположить, что он был греком и жил в Антиохии и что Лука — сам, вероятно, антиохиец по происхождению — был его вольноотпущенником или врачом. В книге «Встречи», ложно приписываемой Клименту, есть упоминание о человеке по имени Феофил, который жил в Антиохии, был обращен Петром и превратил свой дворец в церковь и апостольскую резиденцию.[1001]

Целью Луки было утвердить Феофила, а через него и всех читателей в вере, в которой тот уже был ранее наставлен, и помочь ему убедиться в бесспорной достоверности фактов, лежащих в основании христианства.[1002]

---

[999] Лк. 1:3: πᾶσιν — ἀκριβῶς — καθεξῆς. Годе пишет: «Матфей объединяет богословские поучения друг с другом в виде длинных проповедей; он — проповедник. Марк описывает события так, как они ему представляются: он — летописец. Лука восстанавливает внешнее и внутреннее развитие событий; его по праву называют историком».

[1000] Лк. 1:3: κράτιστε Θεόφιλε. В Деян. 1:1 титул опущен. На этом основании Бенгель делает вывод, что к моменту написания Деяний Лука уже находился в дружеских отношениях с Феофилом. Такой же титул употребляется по отношению к прокураторам Феликсу и Фесту (Деян. 23:26; 24:3; 26:25). Но иногда он используется и по отношению к друзьям (ссылки см. у Ветстейна).

[1001] По поводу прочих гипотез относительно личности этого человека см. библейские словари Винера и Смита под рубрикой «Феофил». Некоторые высказывали мысль, что Феофил — всего лишь нарицательное имя для любого благонамеренного читателя евангелия, верного истине.

[1002] Лк. 1:4: ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης τὴν ἀσφάλειαν.

Лука писал для христиан из язычников, в особенности для греков, так же как Матфей писал для евреев, Марк — для римлян, а Иоанн — для зрелых верующих независимо от национальности. Лука кратко поясняет для читателей-язычников, где находятся такие палестинские города, как Назарет, Капернаум, Аримафея, и указывает расстояние от Иерусалима до Елеонской горы и Еммауса.[1003] В отличие от Матфея, он не оглядывается на прошлое и не указывает на исполнение древних пророчеств с целью доказать, что Иисус из Назарета и есть обещанный Мессия, но придерживается понятного для всех представления о Христе как о Спасителе всех людей и Исполнителе чаяний всякого человеческого сердца. Он изображает Христа на фоне событий светской истории обширной империи Августа и всего рода человеческого, прослеживая Его родословие до самого Адама.

Эти особенности соответствуют потребностям любых читателей-язычников, будь то греков или римлян. Однако долгая жизнь Луки в Греции и древнее предание о том, что евангелист трудился и умер именно там, позволяют предположить, что он писал прежде всего для читателей-греков. По свидетельству Иеронима, это евангелие было написано (закончено) в Ахаии и Беотии. Без сомнения, эта книга в целом замечательно приспособлена к греческому вкусу. Евангелие от Луки мгновенно привлекает к себе внимание человека, выросшего в эллинистической среде, своим историческим прологом, составленным по классическим канонам и напоминающим прологи Геродота и Фукидида. Сравнивать эти тексты весьма интересно.

> Вот пролог Луки: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, — то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен».
>
> Геродот: «Геродот из Галикарнасса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в безвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом».
>
> Фукидид: «Фукидид афинянин написал историю войны между пелопоннесцами и афинянами, как они вели ее друг против друга. Приступил он к труду своему тотчас с момента возникновения войны в той уверенности, что война эта будет войною важною и самою достопримечательною в сравнении со всеми предшествовавшими. Заключал он так из того, что обе воюющие стороны вполне к ней подготовлены, а также из того, что прочие эллины, как он видел, стали присоединяться то к одной, то к другой стороне, одни немедленно, другие после некоторого размышления. Действительно, война эта вызвала величайшее движение среди эллинов и некоторой части варваров, да и, можно сказать, среди огромного большинства всех народов».

Этим прологам одинаково свойственны краткость, вкус и чувство меры, но между ними есть одно характерное различие: евангелист скромно умалчивает о своем имени и пишет Евангелие мира из чистой любви к истине и ради духовного благополучия всех людей, а великими языческими историками движет стремление к славе и желание обессмертить разрушительные войны и междоусобицы греков и варваров.

Содержание Евангелия от Луки

После историографического пролога Лука сначала рассказывает нам историю рождения и младенческих лет Иоанна Крестителя и Иисуса, взятую из еврей-

---

[1003] Лк. 1:26; 4:31; 23:51; 24:13 (Деян. 1:12).

ских источников, и описывает один эпизод из детских лет Спасителя (Лк. 1; 2). Затем он в хронологическом порядке излагает историю общественного служения Христа, от Его крещения в Иордане до воскресения и вознесения. Нам нужно лишь отметить те факты и высказывания, которых нет в других евангелиях и которые дополняют синоптическую летопись начала, середины и конца жизни нашего Господа.[1004]

I. Лука добавляет следующие моменты в историю МЛАДЕНЧЕСТВА Иоанна и Христа:

Явление ангела Господня Захарии в храме с вестью о рождении Иоанна, Лк. 1:5-25.

Благовещение Деве Марии о рождении Христа, Лк. 1:26-38.

Путешествие Девы Марии к Елисавете; приветствие Елисаветы, Лк. 1:39-45.

Молитва Девы Марии «Величит душа Моя Господа», Лк. 1:46-56.

Рождение Иоанна Крестителя, Лк. 1:57-66.

Молитва благословения Захарии, Лк. 1:67-80.

Рождение Иисуса в Вифлееме, Лк. 2:1-7.

Явление ангелов вифлеемским пастухам и песнь «Слава в вышних», Лк. 2:8-20.

Обрезание Иисуса и принесение Его в храм, Лк. 2:21-39.

Посещение Иисусом Иерусалима на пасху в возрасте двенадцати лет и Его беседа с иудейскими учителями в храме, Лк. 2:41-52.

К перечисленному следует добавить родословие Христа от Авраама до Адама — у Матфея родословие приведено в обратном порядке, начинается от Авраама и в общей части содержит некоторые отличия, свидетельствующие о независимости двух родословий друг от друга, Лк. 3:23-38, ср. Мф. 1:1-17.

II. В историю ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ нашего Господа Лука добавляет целый ряд важных событий, высказываний и происшествий, имевших место в разные периоды, но в основном во время кружного пути Иисуса из Капернаума в Иерусалим через Самарию и Перею (Лк. 9:51 — 18:14). Этот раздел включает в себя:

1. *Чудеса* и *события.*

Чудесный улов рыбы, Лк. 5:4-11.

Воскрешение сына вдовы в Наине, Лк. 7:11-16.

Прощение грешницы, плакавшей у ног Иисуса, Лк. 7:36-50.

Служение, которое оказывали Христу верные женщины, названные по именам, Лк. 8:2-3.

Обличение «сынов громовых» в самарийском селении, Лк. 9:51-56.

Поручение и наставления, данные Христом семидесяти ученикам, Лк. 10:1-16.

Радушный прием в доме Марфы и Марии; единственное, что нужно, Лк. 10:38-42.

Женщина, воскликнувшая: «Блаженно чрево, носившее Тебя», Лк. 11:27.

Человек, страдающий водяной болезнью, Лк. 14:1-6.

Десять прокаженных, Лк. 17:11-19.

Посещение дома Закхея, Лк. 19:1-10.

Плач Иисуса по Иерусалиму, Лк. 19:41-44.

Обращение Иисуса к Петру, «сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу», Лк. 22:31-32.

Исцеление Малха, Лк. 22:50-51.

[1004] Полный анализ содержания можно найти в Van Oosterzee, *Com.*, 8-10; Westcott, *Introd. to the G.*, 370-372 (амер. издание); McClellan, *Com. on N. T.*, I, 425-438; Farrar, *Com.*, 31-36; Lange, *Bibelkunde*, 187-193.

2. Уникальные *притчи.*

О двух должниках, Лк. 7:41-43.

О добром самарянине, Лк. 10:25-37.

О настойчивом друге, Лк. 11:5-8.

О богатом глупце, Лк. 12:16-21.

О бесплодной смоковнице, Лк. 13:6-9.

О потерянной драхме, Лк. 15:8-10.

О блудном сыне, Лк. 15:11-32.

О неверном управителе, Лк. 16:1-13.

О богаче и Лазаре, Лк. 16:19-31.

О настойчивой вдове и неправедном судье, Лк. 18:1-8.

О мытаре и фарисее, Лк. 18:10-14.

О десяти минах, Лк. 19:11-28 (не путать с притчей о талантах из Мф. 25:14-30).

III. В историю РАСПЯТИЯ и ВОСКРЕСЕНИЯ Лука добавляет:

Плач женщин по дороге к кресту, Лк. 23:27-31.

Молитва Христа за убивающих Его, Лк. 23:34.

Его разговор с раскаявшимся разбойником и обещание места в раю, Лк. 23:39-43.

Явление воскресшего Господа двум ученикам на дороге в Еммаус, 24:13-35; краткое упоминание об этом есть и в спорном окончании Евангелия от Марка, 16:12-13.

Описание вознесения, Лк. 24:50-53; ср. Мк. 16:19-20 и Деян. 1:4-11.

Отличительные особенности Евангелия от Луки

Третье евангелие — это евангелие спасения, милосердно дарованного всем людям.[1005] Оно соотносится с двумя ключевыми моментами богословской системы Павла: безвозмездностью и всеобщностью спасения.

1. По существу, это евангелие спасения, *дарованного* людям благодатью через веру. Его девиз таков: Христос пришел спасти грешников. Понятия «Спаситель» и «спасение» сильнее всего бросаются в глаза.[1006] Мария, предчувствуя рождение Сына, радуется о Боге, «Спасителе» Своем (Лк. 1:47); и ангел возвещает вифлеемским пастухам «великую радость, которая будет всем людям» (Лк. 2:10), а именно, рождение Иисуса, «Спасителя» всех людей (а не только Христа евреев). На всем протяжении евангелия Он изображается милосердным Другом грешников, Целителем больных, Утешителем скорбящих, Пастырем заблудших. Притчи, которые есть только у Луки, — о блудном сыне, о потерянной драхме, о мытаре в храме, о добром самарянине — наглядно иллюстрируют великую истину, которую Павел столь полно излагает в своих посланиях. Притча о мытаре и фарисее рубит человеческую праведность под самый корень и закладывает осно-

[1005] Ланге (*Leben Jesu*, I, 258) так определяет тему Евангелия от Луки: «откровение божественной милости»; Годе (*Com.*): «явление божественного человеколюбия» (ср. Титу 3:4); Мак-Клеллан (I, 436): «спасение грешников Божьей благодатью через веру в Иисуса Христа, притом распятого»; Фаррар (с. 17): «и Он ходил, благотворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом» (Деян. 10:38, больше подходит для Евангелия от Марка); Ван Оостерзее: «подобно тому, как Павел вывел народ Господа из рабства закона в наслаждение евангельской свободой, Лука поднял священную историю с *национального* израильского уровня на более высокий и святой *общечеловеческий* уровень».

[1006] Слово σωτήρ встречается в Лк. 1:47; 2:11; Ин. 4:42 и часто в Деяниях и посланиях Павла, но никогда — у Матфея или Марка; слово σωτηρία встречается в Лк. 1:69,77; 19:9; Ин. 4:22 и неоднократно в Деяниях и посланиях; слово σωτήριος — в Лк. 2:30; 3:6; Деян. 28:28; Еф. 6:17; Тит. 2:11.

вание учения об оправдании верой. Расслабленный и женщина-грешница получили спасение одной лишь верой. Один лишь Лука сообщает о молитве, которой Христос молился на кресте за Своих убийц, и об обещании рая покаявшемуся грешнику, а свое евангелие он заканчивает образом возносящегося Христа, Который, подняв руки, благословляет Своих учеников.

Прочие евангелисты также не обошли вниманием эту сторону жизни Христа; нет ничего более милосердного и утешительного, чем Его слова из Мф. 11, обращенные к грешникам, или Его прощальные слова из Евангелия от Иоанна, обращенные к ученикам; но Лука рассказывает об этом с особым удовольствием. Он оставил нам портрет CHRISTUS SALVATOR {Христа Спасителя} и CHRISTUS CONSOLATOR {Христа Утешителя}.

2. Это евангелие *всеобщего* спасения. Оно явно написано для язычников. Потому и родословие Христа восходит не к Аврааму (как у Матфея), а к Адаму, сыну Божьему и отцу всего человечества (Лк. 3:38). Христос — это второй Адам с небес, Глава и представитель искупленного человечества, — дальнейшее развитие эта идея получает у Павла. Симеон приветствует Младенца Спасителя как «свет к просвещению язычников, и славу народа Твоего Израиля» (Лк. 2:32). Иоанн Креститель, вспоминая пророчество Исаии о гласе вопиющего в пустыне (Ис. 40), прибавляет к нему слова из Ис. 52:10: «И узрит всякая плоть спасение Божие» (Лк. 3:6). Один лишь Лука упоминает о семидесяти учениках, которые представляют языческие народы — так же, как двенадцать апостолов представляют двенадцать колен Израилевых. Только он упоминает о том, что Илия был послан к язычнице-вдове в Сарепту, и об очищении Елисеем сириянина Неемана (Лк. 4:26-27). Он противопоставляет благодарность исцелившегося прокаженного-самарянина неблагодарности девятерых прокаженных евреев (Лк 17:11-19). Он приводит высказывания и притчи Христа, которые показывают милосердие Божье к самарянам и язычникам.[1007] Однако никакого противоречия здесь нет, поскольку часть текстов, которые ярче всего показывают милость Христа к язычникам и смиряют гордость евреев, есть и у Матфея, еврейского евангелиста.[1008] Предположение о том, что третье евангелие — это восхваление языческого (Павлова) апостольства и скрытый выпад в адрес двенадцати, в особенности Петра, является чистым вымыслом чересчур рьяных современных критиков.

3. Это евангелие подлинной и полной *человеческой природы Христа*.[1009] Оно дает нам ключ к воссозданию подлинной истории жизни Иисуса от младенчества до детских и взрослых лет. Лука изображает Его самым чистым и честным из детей человеческих, уподобившимся нам во всем, кроме греха и заблуждения. Лука следит за тем, как Иисус растет. Он один рассказывает нам о том, что Ребенок Иисус «возрастал и укреплялся» не только физически, но и в «премудрости» (Лк. 2:40); только он рассказывает о замечательной сцене в храме и сообщает нам о том, что двенадцатилетний Иисус сидел как ученик «посреди учителей, слушающий их и спрашивающий их» и что даже после этого времени Он «преуспевал в премудрости и в возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2:46,52). Все синоптики рассказывают об искушении в пустыне, а Марк добавляет напряженности своему рассказу ремаркой о том, что Христос был «со зверя-

---

[1007] Лк. 4:25-27; 9:51-56; 10:33; 15:11-32; 17:19; 18:10; 19:5.

[1008] См. §80.

[1009] Ланге (*Bibelkunde*, p. 187) называет его «*das Evangelium des Menschensohnes, der Humanität Christi, der Verklärung aller Humanität*».

ми» (Мк. 1:13, μετὰ τῶν θηρίων); но только Лука упоминает о том, что диавол отошел от Него «до времени». Только Лука упоминает о плаче Иисуса по Иерусалиму, а также о «кровавом поте» и об ангеле, укреплявшем Христа во время Его страданий в Гефсимании. Аналогично тому как в евангелии Лука описывал постепенный рост Иисуса и распространение Благой Вести из Назарета в Капернаум, из Капернаума в Иерусалим, в Книге Деяний он описывает распространение церкви из Иерусалима в Антиохию, из Антиохии в Ефес и Коринф, из Греции в Рим. Евангелие от Луки — это евангелие исторического развития. Именно ему мы обязаны практически всеми деталями, которые связывают евангельские события с современной им мировой историей.

4. Это евангелие *вселенской человечности*. Оно дышит милосердием, свободой, равенством, которые дарует Спаситель человечества, но которые Его злейший враг, диавол, так часто стремится подменить своими ценностями. Оно затрагивает самые чувствительные струны человеческой души. Лука с удовольствием рассказывает о любви Христа и Его сочувствии к больным, униженным, презираемым — даже к блуднице и блудному сыну. Лука упоминает о блаженствах, которые Христос обещал нищим и голодным, о Его милосердии к калекам, хромым и слепым, о Его молитве за жестоких убийц, которой Он молился с креста, о Его обещании умирающему разбойнику. Притчей о добром самарянине третье евангелие обличает иудеев за их нетерпимость и враждебность к самарянам. В этом евангелии Господь напоминает «сынам громовым», которые готовы были обрушить на самарийскую деревню огонь с неба, что Он пришел не разрушать, а спасать. Здесь мы читаем, что «кто не против Христа, тот за Христа» — каким бы сектантским или несектантским именем этот человек ни назывался.

5. Это евангелие для *женщины*. Лука вплетает в евангельскую историю чистейшие женские образы: Елисаветы, которая приветствовала Спасителя еще до Его рождения; Девы Марии, Которую ублажают все роды; престарелой пророчицы Анны, которая не отходила от храма; сестер из Вифании — суетливой и гостеприимной хозяйки Марфы и ее спокойной, задумчивой сестры Марии и той группы знатных учениц, которые восполняли из своего имущества земные нужды Сына Божьего и Его апостолов.

Это евангелие описывает нежное сочувствие Христа ко всем страждущим дочерям Евы: к вдове из Наина, плакавшей у гроба своего единственного сына; к падшей грешнице, омывавшей Его ноги своими слезами; к бедной больной женщине, которая истратила все имущество на врачей и которую Он назвал «дщерью»; и к «дщерям Иерусалимским», с плачем шедшим за Ним на Голгофу. Если мы где-то и можем увидеть божественную человечность Христа, совершенное сочетание любви и чистоты, достоинства и искреннего сострадания, так это в поведении Иисуса по отношению к женщинам и детям. «На улицах и в синагогах книжники и фарисеи подбирали полы своих одежд, чтобы не прикоснуться к женщине, и считали преступлением на людях смотреть на женщину с открытым лицом; однако наш Господь позволил, чтобы Ему служила женщина, из которой он изгнал семь бесов».

6. Это евангелие для *детей* и для всех, кто духом уподобляется детям. Оно окружает детство — островок райской невинности посреди греховного мира — священным сиянием и неземным очарованием. Только Лука рассказывает о рождении и детских годах жизни Иоанна Крестителя, о подробностях рождения Христа, о Его обрезании и представлении во храм, о Его послушании родителям, о Его превращении из Младенца в Мальчика, из Мальчика — в Мужчину. Пер-

вые две главы этого евангелия всегда будут любимым отрывком для детей и для всех, кому доставляет удовольствие собираться вокруг вифлеемских яслей и радоваться вместе с пастухами в поле и ангелами в небесах.

7. Это *поэтическое* евангелие.[1010] Мы говорим о поэзии религии, о поэзии поклонения, о поэзии молитвы и благодарения, о поэзии, которая опирается не на вымысел, а на факты и вечную истину. В такой поэзии больше истины, чем в повседневной прозе. Все евангелие дышит драматической живостью и интересом. Оно начинается и заканчивается благодарением и хвалой. Первые две главы переполнены радостью и весельем; это райский сад из благоухающих цветов, и воздух пронизан прекрасными мелодиями еврейских псалмов и греческих гимнов. Приветствие Елисаветы («Благословенна Ты между женами»), молитва Марии («Величит душа Моя Господа»), благословение Захарии («Благословен Господь Бог Израилев»), ангельская песнь («Слава в вышних Богу»), молитва Симеона («Ныне отпускаешь») из поколения в поколение звучат на всех языках и неизменно вдохновляют христиан на создание новых гимнов, поющих славу Христу.

Неудивительно, что третье евангелие называют — с чисто литературной и гуманистической точки зрения — прекраснейшей из когда-либо написанных книг.[1011]

Стиль

Лука владеет греческим языком лучше всех евангелистов.[1012] Его стиль свидетельствует о хорошем образовании. В третьем евангелии нет ошибок, оно отлича-

---

[1010] Фаррар (с. 23) называет Луку «первым христианским песнопевцем».

[1011] Таковы слова Ренана, которые заслуживают того, чтобы привести их полностью: «*L'Évangile de Luc, est le plus littéraire des évangiles. Tout y révèle un esprit large et doux, sage, modéré, sobre et raisonnable dans l'irrationnel. Ses exagérations, ses invraisemblances, ses inconséquences tiennent à la nature même de la parabole et en font le charme. Matthieu arrondit les contours un peu secs de Marc. Luc fait bien plus; il écrit, il montre une vraie entente de la composition. Son livre est un beau récit bien suivi, à la fois hébraïque et hellénique, joignant l'émotion du drame à la sérénité de l'idylle. Tout y rit, tout y pleure, tout y chante; partout des larmes et des cantiques; c'est l'hymne du peuple nouveau, L'HOSANNA des petits et des humbles introduits dans le royaume de Dieu. Un esprit de sainte enfance, de joie, de ferveur, le sentiment évangélique dans son originalite première répandent sur toute la légende une teinte d'une incomparable douceur. On ne fut jamais moins sectaire. Pas un reproche, pas un mot dur pour le vieux peuple exclu; son exclusion ne le punit-elle pas assez? C'est le plus beau livre qu'il y ait. Le plaisir que l'auteur dut avoir à l'écrire ne sera jamais suffisamment compris*» {«Евангелие от Луки — самое литературное из всех евангелий. Все в нем свидетельствует о духе широком и нежном, мудром, умеренном, здравом и разумном даже в области иррационального. Сами его преувеличения, неправдоподобные моменты и непоследовательности относятся к самой природе притчи и составляют его обаяние. Матфей округляет немного сухие очертания Марка. Лука делает гораздо больше — он пишет, у него наблюдается намерение композиции. Его книга — прекрасный последовательный рассказ, одновременно еврейский и эллинистический, в котором эмоциональность драмы сочетается со спокойствием идиллии. Все в нем смеется, все в нем плачет, все в нем поет; повсюду слезы и песни; это гимн нового народа, ОСАННА малых и униженных, вступивших в царство Божье. Дух святого детства, радости, рвения, евангельского чувства в его первозданной свежести пронизывает все предание, предавая ему несравненную нежность. Не существует ничего менее сектантского. Ни одного упрека, ни одного сурового слова не обращено к исключенному из царства ветхому человеку; разве его исключение — недостаточное для него наказание? Это самая прекрасная книга на свете. Удовольствие, которое испытывал автор при ее написании, никогда не будет понято в должной мере»} (*Les Évangiles*, p. 282-283).

[1012] Иероним, имевший большие способности к языкам, писал: «*Lucas qui inter omnes evangelistas Græci sermonis eruditissimus fuit, quippe et medicus, et qui Evangelium Græcis scripserit*» («Письмо Дамасию», 20, 145). В другом отрывке он утверждал, что у Луки «*sermo sæcularem redolet eloquentiam*».

ется богатством лексики и ритмичностью построения. Однако, будучи дотошным и честным историком, Лука существенно меняет свой стиль в зависимости от предмета повествования и природы используемых документов.

Матфей вполне логично начинает свое повествование с «родословной книги», или «родословия» (βίβλος γενέσεως), которое уходит корнями в еврейскую *Sepher toledoth* (ср. Быт. 5:1; 2:4); Марк — с «начала Евангелия» (ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου), которое мгновенно вводит читателя в курс текущих событий; а Лука — с историографического предисловия классической формы, которому нет равных по краткости, скромности и достоинству. Но когда Лука приступает к описанию детских лет Христа, без сомнения, позаимствованному из арамейских преданий или документов, в его языке появляется более сильный еврейский акцент, чем в любой другой части Нового Завета. Песни Захарии, Елисаветы, Марии и Симеона, а также ангельская песнь, — это последние еврейские и первые христианские псалмы. Их можно дословно перевести обратно на еврейский язык, и при этом они не потеряют своей красоты.[1013] Аналогичные различия есть и в Книге Деяний: первая ее часть написана греко-еврейским, а вторая — чисто греческим стилем.

Лексика Луки значительно богаче, чем у других евангелистов: около 180 слов встречаются только в его евангелии и больше нигде в Новом Завете; для сравнения, Матфей использует лишь около 70, Марк — 44, а Иоанн — 50 уникальных слов. В Евангелии от Луки есть 55, а в Деяниях — 135 ἅπαξ λεγόμενα, причем многие из них представляют собой сложные глаголы и редкие технические термины.

Медицинское образование Луки, «врача возлюбленного», объясняет его знакомство с медицинскими терминами, которые он естественно, ничуть не рисуясь, использует при описании болезней и чудесных исцелений, — эти термины вполне согласуются с лексикой античных медицинских трактатов. Так, Лука пишет о «сильной горячке» у тещи Петра (подразумевая введенное Галеном деление лихорадки на сильную и слабую);[1014] а также о «горячках и боли в животе», {в Синодальном переводе *горячкою*}, от которых был исцелен отец Публия на острове Мелит (Гиппократ также использует слово «горячка» во множественном числе).[1015]

Столь же хорошо Лука был знаком и с навигацией — но не как профессиональный моряк, а как опытный путешественник и внимательный наблюдатель. Он использует не менее семнадцати морских терминов и делает это совершенно правильно.[1016] Описание плавания и кораблекрушения Павла в последних двух

[1013] См. перевод, который предлагает Дилич в своем «Новом Завете на еврейском языке», изданном Британским и иностранным библейским обществом.

[1014] Лк. 4:38: ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ. Слово συνεχομένη — тоже медицинский термин.

[1015] Деян. 28:8: πυρετοῖς καὶ δυσεντερίῳ συνεχόμενον. Другие следы медицинского образования можно найти в Лк. 8:46; 22:44; Деян. 3:7; 9:18; 10:9-10. Д-р Пламптре даже объясняет некоторые выражения Павла: «*здравое* учение» (1 Тим. 1:10; 6:3), «гангрена», или «рак» (2 Тим. 2:17), «жжение» совести (1 Тим. 4:2 {в Синодальном переводе «сожженных в совести»}) и совет употреблять немного вина для укрепления желудка (1 Тим. 5:23), — влиянием «возлюбленного врача», который заботился об апостоле, страдавшем от телесных недугов. Довольно фантастическая теория. Преп. У. К. Хобарт из дублинского Тринити-колледжа опубликовал монографию «Медицинская лексика апостола Луки» (*The Medical Language of St. Luke*, 1882), в которой на основании внутренних свидетельств доказал, что Евангелие от Луки и Деяния апостолов были написаны одним и тем же человеком и что автор этих книг был медиком. Хобарт сравнил более четырехсот специальных слов и выражений Луки с аналогичными выражениями в работах Гиппократа, Арета, Диоскорида и Галена.

[1016] В том числе семь производных от слова πλέω, обозначающего движение и маневры корабля: πλέω («плыть», Лк. 8:23; Деян. 21:3; 27:6,24), ἀποπλέω («поплыть», Деян. 13:4;

главах Деяний, как объяснил и подтвердил знающий моряк, является неопровержимым доказательством таланта и надежности автора этой книги.[1017]

Лука любит использовать слова, означающие радость или веселье.[1018] Он часто упоминает Святого Духа, и из всех новозаветных писателей только он рассказывает о чуде Пятидесятницы.[1019] Менее заметными особенностями третьего евангелия являются использование более точного слова λίμνη вместо θάλασσα (о море Галилейском), νομικός и νομοδιδάσκαλος — вместо γραμματεύς, τὸ εἰρημένον — вместо ῥηθέν (в цитатах), νῦν — вместо ἄρτι, ἑσπέρα — вместо ὀψία, а также частое употребление относительных местоимений и причастных конструкций.

Между стилями Луки и Павла есть поразительное сходство, которое вполне согласуется с их духовной симпатией друг к другу и долгой дружбой.[1020] Они единодушны в описании установления вечери Господней, причем это описание — самое древнее из всех, которыми мы располагаем (57 г. по Р. Х.); оба они пишут «сия чаша есть новый завет в Моей Крови» вместо «сие есть Кровь Моя Нового Завета» и добавляют: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22:19-20; 1 Кор. 11:24-25). Они испытывают одинаковую слабость к словам, которые отражают свободу и вселенское предназначение евангельского спасения.[1021] И Павел, и Лука используют много слов, которые не встречаются больше ни у одного новозаветного автора.[1022] Их мысли и чувства настолько сходны, что это позволяет говорить о близких отношениях этих двух авторов при всей их независимости друг от друга.

Обратите внимание на следующие примеры поразительного сходства.[1023]

14:26; 20:15; 27:1), βραδυπλοέω («медленно плыть», от слова βραδύς, «медленный», Деян. 27:7), διαπλέω («переплыть», Деян. 27:5), ἐκπλέω («отплыть», Деян. 15:39; 18:18; 20:6), καταπλέω («приплыть», Лк. 8:26), ὑποπλέω («плыть под защитой», Деян. 27:4,7), παραπλέω («проплыть мимо», Деян. 20:16). Прибавьте сюда и другие навигационные термины: ἀνάγομαι («отплыть», «выйти в море», Деян. 27:4), διαπεράω («плыть куда-то», Деян. 21:2), διαφέρομαι («носиться по волнам», Деян. 27:27), ἐπικέλλω («сесть на мель», Деян. 27:41), εὐθυδρομέω («плыть куда-то прямиком», Деян. 16:11; 21:1), παραλέγομαι (медиальный залог, «проплыть близ», Деян. 27:8,13), ὑποτρέχω (2-й аорист — ὑπέδραμον, «плыть под защитой», Деян. 27:16), φέρομαι (пассив, «быть носимым по волнам», Деян. 27:15,17), а также ἐκβολὴν ἐποιοῦντο (Деян. 27:18) и ἐκούφιζον τὸ πλοῖον (Деян. 27:38) — технические термины, обозначающие освобождение от части груза с целью облегчить корабль.

[1017] См. James Smith, указ. соч., и Schaff, *Companion to the Gr. Test.*, pp. 57-61.

[1018] Например, χαρά. Лк. 1:14; 2:10; 8:13; 10:17; 15:7,10; 24:41,51.

[1019] πνεῦμα ἅγιον, или просто πνεῦμα, Лк. 1:15,34-35,41,67; 2:25-27; 3:16,22; 4:1,14,18; 12:10,12; и еще чаще в Книге Деяний, которая является Евангелием Святого Духа.

[1020] См. Holtzmann, *Syn. Evang.*, pp. 316-324. Эти сведения отчасти позаимствованы Дэвидсоном (*Introd.*, I, 437 sqq.) без какой-либо ссылки на автора. Хольцман перечисляет почти две сотни выражений и фраз, общих для Луки и Павла и не характерных для других новозаветных авторов.

[1021] Таким, как χάρις, ἔλεος, πίστις, δικαιοσύνη, δίκαιος, πνεῦμα ἅγιον, γνῶσις, δύναμις κυρίου.

[1022] Например, ἀγνοεῖν, ἀδικία, ἀθετεῖν, αἰχμαλωτίζειν, ἀναπέμπειν, ἀνταποκρίνεσθαι, ἀντικείμενος, ἀντιλαμβάνεσθαι, ἀπελπίζειν, ἀπολογεῖσθαι, ἀτενίζειν, ἐκδιώκειν, ἐπιφαίνειν, εὐγενής, ἠχεῖν, καταργεῖν, κινδυνεύειν, κυριεύειν, πανοπλία, παράδεισος, συγχαίρειν, συνευδοκεῖν, ὑστέρημα, χαρίζεσθαι, ψαλμός и другие, а также частицы ἀλλ' οὐδέ, εἰ καί, εἰ μήτι, τίς οὖν. Слово κύριος, заменяющее имя Иисуса, встречается четырнадцать раз в Евангелии от Луки и много раз — в посланиях, но только однажды у синоптиков (последние стихи Евангелия от Марка, Мк. 16:19-20).

[1023] Цит. по Holtzmann, 322.

Евангелие от Луки/Послания Павла

Лк. 6:48: ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν.	1 Кор. 3:10: ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον ἔθηκα.
Лк. 8:15: καρποφοροῦσιν ὑπομονῇ.	Кол. 1:10-11: καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς πᾶσαν ὑπομονήν.
Лк. 9:56: οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι, αλλὰ σῶσαι.	2 Кор. 10:8: ἔδωκεν εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν. 2 Кор. 13:10.
Лк. 10:8: ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν.	1 Кор. 10:27: πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε.
Лк. 10:20: τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	Флп. 4:3: ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς.
Лк. 10:21: ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις.	1 Кор. 1:19: ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω. 1 Кор. 1:27: τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς.
Лк. 11:41: πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν.	Тит. 1:15: πάντα μὲν καθαρὰ τοῖς καθαροῖς.
Лк. 11:49: ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσι καὶ ἐκδιώξουσιν.	1 Фес. 2:15: τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων.
Лк. 12:35: ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι.	Еф. 6:14: στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφῦν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ.
Лк. 18:1: δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐκκακεῖν.	2 Фес. 1:11: εἰς ὃ καὶ προσευχόμεθα πάντοτε. Кол. 4:12: πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς. Ср. 1 Фес. 5:1,7; Рим. 1:10.
Лк. 20:16: μὴ γένοιτο.	Рим. 9:14; 11:11; Гал. 3:21.
Лк. 20:38: πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν.	Рим. 14:7-8: ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῳ κυρίῳ ζῶμεν. Ср. 2 Кор. 5:15.
Лк. 21:24: καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν.	Рим. 11:25: ὅτι πώρωσις τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ.

Подлинность евангелия[1024]

У нас нет никаких причин сомневаться в подлинности Евангелия от Луки. Оно прекрасно соответствует всему, что нам известно о его авторе из Книги Деяний и апостольских посланий. Ни один другой автор не соответствует этому описанию.

Внешние свидетельства не столь древни и однозначны, как в случае с Матфеем и Лукой. Папий не упоминает о Евангелии от Луки. Возможно, он счел это излишним, поскольку сам Лука в предисловии рассказывает о происхождении и цели своей книги. Упоминания, которые есть в сочинениях Варнавы, Климента Римского и Гермы, неконкретны и не вполне надежны. Однако у нас есть достаточно других свидетельств. Ириней Лионский пишет: «Лука, спутник Павла, посвятил себя тому, чтобы записать Евангелие, которое проповедовал апостол». Во фрагменте Муратори, который содержит италийские предания о каноне, упоминается Евангелие от «Луки, врача, которого Павел называл своим спутником и ревнителем праведности, который не видел Господа во плоти, но, продвинувшись в своем исследовании сколько возможно далеко в прошлое, начал свою историю с рождения Иоанна». Иустин Мученик несколько раз цитирует Евангелие от Луки, хотя и не упоминает о нем прямо.[1025] Таким образом, мы подходим

[1024] См. свидетельства древних авторов в Kirchhofer, 154 sqq.

к 140 или 130 г. Третье евангелие присутствует во всех древних рукописях и переводах.

Свидетельство еретика Маркиона (140 г.) столь же убедительно. Всегда считалось, что его собственное «евангелие» — единственное, которое он признавал, — было искаженной версией Евангелия от Луки; теперь этот факт окончательно установлен благодаря исследованиям и признаниям представителей той самой школы, которая некогда пыталась доказать обратное: что Маркионова подделка представляла собой оригинал Евангелия от Луки.[1026] В книгах «Встречи» и «Беседы», ложно приписываемых перу Климента, есть цитаты из Луки. Василид, Валентин и их последователи пользовались всеми четырьмя евангелиями и, по некоторым сведениям, ссылались на Лк. 1:35 в своих интересах.

Цельс, вероятно, имел в виду Луку, когда упомянул о родословии Христа, восходящем к Адаму.

Достоверность евангелия

Некоторые критики ставили под сомнение достоверность Евангелия от Луки на том основании, что евангелист якобы руководствовался желанием и стремлением примирить друг с другом последователей Петра и Павла, или иудейско-христианскую и языческо-христианскую фракции церкви. Но эти критики противоречат сами себе, когда обнаруживают в Евангелии от Луки сильное влияние иудействующих и даже евионитов, тем самым превращая его в грубую мешанину из умеренного паулинизма и евионитского учения, или выдумывают цепочку бессистемных редакций, которым якобы подвергся текст евангелия.

В ответ на подобные заблуждения следует сказать: 1) мы признаем, что в писаниях Луки присутствует дух примирения, но из этого не следует, что евангелист искажал или выдумывал факты. Наоборот, дух кафолического единства порождает стремление к истине и является для историка первейшей необходимостью и высшей добродетелью. 2) Конечно, Лука не сам выдумал те чудесные притчи и проповеди, которые насильственно подгоняют под гипотезу о тенденции; в противном случае он должен был обладать таким же невероятным талантом, как и Сам Иисус, — Лука же скромно называет себя лишь добросовестным собирателем реальных фактов. 3) Учение Павла не было его собственным детищем. По личному торжественному заявлению апостола, оно было принято через откровение Иисуса Христа, Который призвал его на апостольское служение среди язычников. 4) Ныне уже общепризнано, что тюбингенская гипотеза о расколе между двумя течениями и фракциями в апостольской церкви является сильным преувеличением и опровергается свидетельством самого Павла в Послании к галатам, которое представляет собой как попытку примирения с апостолами-столпами, так и бескомпромиссное обличение в адрес «лжебратьев», еретиков-иудействующих. 5) Некоторые самые резкие антииудейские и проязыческие высказывания Христа есть у Матфея, но опущены в Евангелии от Луки.[1027]

[1025] С этим утверждением вполне соглашаются Целлер, Дэвидсон (I, 444) и другие представители их школы.

[1026] Даже автор книги «Supernatural Religion» в конце концов был вынужден признать справедливость доводов д-ра Сэндея — такое случилось лишь в 1875 г., через много лет после того, как эта проблема была решена в Германии усилиями Гильгенфельда (1850) и Фолькмара (1852). Дэвидсон (*Introd.*, I, 446) тоже признает: «Нет сомнений, что у Маркиона было Евангелие от Луки, с которым он обошелся весьма вольно, адаптировав его к своим собственным идеям. Маркион жил раньше Иустина, около 140 г. по Р. Х., и был первым автором, от которого мы слышим о существовании третьего евангелия».

О точности Евангелия от Луки мы уже говорили, и Годе прекрасно доказал этот факт в споре с Ренаном по поводу некоторых мелких деталей. «Оставаясь вполне независимым от остальных трех евангелий, Евангелие от Луки находит подтверждение и поддержку во всех них».

Время составления

Есть веские свидетельства в пользу того, что третье евангелие было написано (но не опубликовано) между 58 и 63 г., до того, как завершилось римское заточение Павла. Без сомнения, Луке понадобилось несколько лет, чтобы собрать и систематизировать материал; и книга, вероятно, увидела свет (то есть ее начали копировать и распространять) лишь после смерти Павла, одновременно с Книгой Деяний, которая составляет вторую часть дилогии и адресована тому же человеку. Так можно примирить между собой противоречивые свидетельства Климента Александрийского и Иринея.[1028]

1. Больше всего свободного времени для литературного творчества у Луки было во время четырехлетнего заключения Павла в Кесарии и Риме. В Кесарии евангелист находился в двух шагах от еще живых очевидцев и классических мест евангельской истории, и невозможно представить, что он упустил такую возможность.

2. Евангелие было написано раньше Деяний, в которых есть ясное упоминание о первом послании, адресованном Феофилу (Лк. 1:1). Поскольку Книга Деяний обрывается на втором году заточения Павла в Риме, она не могла быть закончена ранее 63 г. по Р. Х.; но поскольку она обрывается неожиданно и не упоминает об освобождении или мученической смерти Павла, вполне вероятно, что Лука завершил свой труд прежде, чем судьба апостола была окончательно решена, — разве только некое событие, возможно, гонения Нерона, помешало Луке, так же как и Марку, довести работу до естественного завершения. В своем нынешнем виде Деяния порождают в читателе жгучее любопытство, которое можно было бы утолить при помощи нескольких слов, — либо о том, что апостол запечатлел свое свидетельство кровью, либо о том, что он отправился в новые

[1027] В новом издании своей книги (I, 467) Дэвидсон по-прежнему придерживается отвергнутой тюбингенской гипотезы: «Лука хотел соединить иудаизм [sic!] и паулинизм в сфере всеобъемлющего христианства, где первый перешел бы во второй. Следуя этой цели, он описывает непримиримое противостояние между Иисусом и Его противниками». Как будто Матфей, Марк и Иоанн не поступали так же! Дэвидсон даже повторяет абсурдную выдумку Баура — давно опровергнутую не только Годе, но и, по крайней мере, отчасти, Целлером, Хольцманом и Кеймом — о том, что Лука был «явно склонен принижать роль Двенадцати в сравнении с семидесятью» (с. 469). Главное доказательство якобы враждебного отношения евангелиста к Петру Баур видит в том, что Лука опускает знаменитый текст «ты — Камень»; однако Марк тоже опускает этот текст; с другой стороны, Лука — единственный из евангелистов, кто записал слова Христа, обращенные к Петру (Лк. 22:32), из которых католики выводят догмат о непогрешимости папы.

[1028] Критики высказывают самые разные мнения о дате написания этого Евангелия: 1) в пользу даты до 70 г. по Р. Х. высказываются все древние богословы, а также Ланге, Эбрард, Герике, Ван Оостерзее, Годе (60 — 67), Тирш (58 — 60), Олфорд (58), Риддл (60); 2) в пользу даты между 70 и 90 г. по Р. Х. высказываются Де Ветте, Блик, Реусс, Хольцман, Гюдер, Майер, Вайсс (70 — 80), Кейм, Эбботт (80 — 90); 3) в пользу 100 г. по Р. Х. и более поздних дат написания высказываются Гильгенфельд и Фолькмар (100), Целлер и Дэвидсон (100 — 110). Датировка Баура, 140 г. по Р. Х., совершенно безосновательна и начисто опровергается свидетельствами Иустина Мученика и Маркиона. Поэтому Баур не захотел полностью отказаться от своих прежних представлений о приоритете Евангелия Маркиона, хотя и счел нужным отказаться от них частично (Baur, *Kirchengesch.*, I, pp. 75, 78).

миссионерские путешествия на Восток и на Запад, пока, наконец, не завершил свой земной путь после второго тюремного заключения в Риме. К сказанному можно добавить, что отсутствие в Деяниях каких-либо ссылок на послания Павла легко объясняется, если предположить, что они были написаны почти одновременно, но становится практически необъяснимым, если предположить, что Деяния были написаны через десять или двадцать лет после посланий.

3. Тот факт, что Лука не имел перед собой Евангелия от Матфея, а может быть, и Евангелия от Марка, также свидетельствует в пользу ранней даты составления. Столь дотошный исследователь, как Лука, если он писал после 70 г., наверняка включил бы в число своих многочисленных письменных источников такой важный документ, как Евангелие от Матфея, которое, по мнению лучших критиков, было написано ранее 70 г.

4. Климент Александрийский сохранил для нас предание о том, что евангелия с родословиями, то есть Евангелие от Матфея и Евангелие от Луки, были написаны первыми. Действительно, Ириней утверждает, что третье евангелие было написано позднее первых двух и после смерти Петра и Павла, то есть после 64 г. (хотя однозначно раньше 70). Если синоптические евангелия создавались почти одновременно, мы можем легко объяснить эти разночтения в предании. Ириней был осведомлен о датах не лучше Климента и явно заблуждался относительно возраста Христа и датировки Апокалипсиса. Однако он мог иметь в виду время публикации, которое не следует путать с датой составления. И в наши дни множество книг, выйдя из типографии, по тем или иным причинам месяцами и даже годами не может дойти до читателя.

Возражения против ранней датировки имеют под собой слабое основание.[1029]

В существовании более ранних фрагментарных евангелий, намек на которые есть в Лк. 1:1, нет ничего удивительного, ибо история, подобная жизни Иисуса из Назарета, неминуемо должна была с самых первых дней привести в движение

[1029] Д-р Эбботт из Лондона (в «Британской энциклопедии», том X, с. 813, 8-е изд., 1879) называет не менее десяти причин поздней датировки Евангелия от Луки, восемь из них — в одном только предисловии: «1) существование и явная несостоятельность многих предыдущих попыток последовательно описать "совершенно известные события"; 2) упоминание о "предании" очевидцев и служителей Слова в прошедшем, а не в настоящем времени (παρέδοσαν, Лк. 1:2); 3) посвящение евангелия влиятельному лицу (вымышленному или реальному), якобы "наставленному" в христианской истине; 4) попытка литературно обработать и уточнить "usus ecclesiasticus" древнего предания; 5) создание чего-то вроде начал христианской гимнографии; 6) более развитое родословие и более возвышенный тон истории воплощения; 7) вставка многочисленных отрывков, где наш Господь именуется ὁ κύριος, не в обращения, а в текст повествования; 8) более четкое различие между падением Иерусалима и последним пришествием; 9) подробное предсказание падения Иерусалима, позволяющее предположить, что автор был его очевидцем; 10) весьма детальное описание явлений Иисуса после Его воскресения. Из всех этих фактов можно сделать вывод, что Евангелие от Луки было написано никак не ранее 80 г. по Р. Х. Если еще удастся продемонстрировать, что Лука пользовался какой-нибудь апокрифической книгой (к примеру, книгой Иудифь), и если удастся доказать, что эта книга была написана после определенной даты (Ренан датирует книгу Иудифь 80 г. по Р. Х.), возможно, придется передвинуть составление Евангелия от Луки на еще более позднее время; однако до сих пор ничего подобного доказать не удалось». Но большинство этих доводов опровергается словом ἡμῖν в Лк. 1:2, которое включает автора в число слышавших евангельскую историю от очевидцев жизни Христа. Кроме того, из Книги Деяний явствует, что ее составитель, он же автор третьего евангелия, был близким товарищем Павла, то есть принадлежал к первому поколению учеников, состоявшему изо всех обращенных апостолами со дня Пятидесятницы до разрушения Иерусалима.

множество перьев. «Даже если бы искусство сочинительства не существовало, — говорит Ланге, — ради такого случая его непременно бы изобрели».

Другое возражение — что Лука подогнал эсхатологические пророчества Христа под их реальное исполнение, упомянув об осаждающей (римской) армии и вставив между разрушением Иерусалима и концом света «времена язычников» (Лк. 19:43-44; 21:20-24), — более серьезно. Это означало бы, что евангелие было написано *после* разрушения Иерусалима — скажем, между 70 и 80 г., если не позже.[1030] Однако подобное искажение слов нашего Господа не согласуется с безусловной честностью Луки-историка и его почтительным отношением к словам божественного Учителя.[1031] Вдобавок, эта теория не подтверждается фактами. Другие синоптики тоже говорят о войнах и мерзости запустения на святом месте, то есть об иудейских войнах и римских орлах (Мф. 24:15; Мк. 13:14). Лука вкладывает в уста Господа слова: «Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников» (Лк. 21:24). Но Матфей поступает так же, когда сообщает о предсказании и повелении Христа, что Евангелие Царства должно быть проповедано во всех частях света, прежде чем наступит конец (Мф. 24:14; 28:19; ср. Мк. 16:15). И даже Павел за двенадцать лет до разрушения Иерусалима почти теми же словами, что и Лука, писал: «Ожесточение произошло в Израиле отчасти, *до времени*, пока войдет полное *число* язычников» (Рим. 11:25). Значит ли это, что и Послание к римлянам было написано после 70 г. по Р.Х.? С другой стороны, Лука столь же отчетливо, как и Матфей с Марком, приводит слова Христа о том, что «не прейдет род сей, как все это [предыдущие пророчества] будет» (Лк. 21:32). Почему же Лука не удалил эти слова, если собирался расширить промежуток времени между разрушением Иерусалима и концом света?

Таким образом, эсхатологические пророчества нашего Господа, по сути, одинаковы во всех синоптических евангелиях и порождают одинаковые затруднения, которые можно разрешить, лишь предположив, 1) что они относятся и к разрушению Иерусалима, и к концу света, — двум похожим событиям, первое из которых является прообразом второго; 2) что эти два события, далеко отстоящие друг от друга во времени, здесь изображены бок о бок в силу того, что пророк видит все в панорамном изображении. Мы не должны забывать и о том, что назвать точную дату конца света не смог даже Сын Божий во дни Своего уничижения (Мф. 24:36; Мк. 13:32), — следовательно, человек не способен ее узнать

[1030] Кейм (I, 70) красноречиво преувеличивает важность этого маленького различия: «*Anders als dem Matthæus steht diesem Schrifsteller* [Lukas] *das Wirklichkeitsbild der Katastrophe der heiligen Stadt in seiner ganzen schrecklichen Grösse vor der Seele, die langwierige und kunstvolle Belagerung des Feindes, die Heere, die befestigten Lager, der Ring der Absperrung, die tausend Bedröngnisse, die Blutarbeit des Schwerts, die Gefangenführung des Volks, der Tempel, die Stadt dem Boden gleich, Alles unter dem ernsten Gesichtspunkt eines Strafgerichtes Gottes für die Ermordung des Gesandten. Ja über die Katastrophe hinaus, die äusserste Perspektive des ersten Evangelisten, dehnt sich dem neuen Geschichtschreiber eine neue unbestimmbar grosse Periode der Trümmerlage Jerusalems unter dem ehernen Tritt der Heiden und heidnischer Weltzeiten, innerhalb deren er selber schreibt. Unter solchen Umständen hat die grosse Zukunftsrede Jesu bei aller Sorgfalt, die wesentlichen Züge, sogar die Wiederkunft in diesem "Geschlecht" zu halten, die mannigfaltigsten Aenderungen erlitten*». Этот же аргумент, только более разумно, используют Хольцман (*Syn. Evang.*, 406 sq.) и даже Гюдер (в Herzog, IX, 19) и Вайсс (в Meyer, 6th ed., p. 243), но они полагают, что Лука писал лишь несколькими годами позже, чем Матфей.

[1031] «Психологически невозможно, — говорит Годе (с. 543), — чтобы Лука по своему произволу начал манипулировать словами Того, на Кого была устремлена его вера и Кого он почитал Сыном Божьим».

или высчитать. Единственное различие заключается в том, что Лука более четко разграничивает эти два события, разделяя пророческие слова и связывая их с разными ситуациями (Лк. 17:20-37 и Лк. 21:5-33). Похоже, что здесь, как и в других случаях, Лука более точен. Его рассказ согласуется с несколькими намеками нашего Господа на то, что между гибелью Иерусалима и окончательной гибелью мира должно пройти значительное время.

Место сочинения

Третье евангелие не содержит не единого намека на место его сочинения. Древнее предание сомнительно, и современные критики разделяются во мнениях, называя Грецию,[1032] Александрию,[1033] Ефес,[1034] Кесарию,[1035] Рим.[1036] Вероятно, Лука писал евангелие по частям, когда подолгу оставался в Филиппах, Кесарии и Риме, но мы не можем сказать, где оно было закончено и опубликовано.[1037]

§ 83. *Евангелие от Иоанна*

См. список литературы о Евангелии от Иоанна в §40, с. 273; о жизни и личности Иоанна, §41-43, с. 278; о богословии Иоанна, §72, с. 367.

Лучшее всегда появляется в конце. Четвертое евангелие — это евангелие евангелий, святое-святых Нового Завета. От природы и по действию благодати Иоанн — любимый ученик и близкий друг Христа, опекун Его Матери, переживший апостольскую эпоху, — оказался самым подходящим человеком для того, чтобы передать церкви таинственный образ самой чудесной Личности, когда-либо ходившей по земле. В ранней юности Иоанн впитал глубочайшие слова своего Учителя и сложил их в своем исполненном верой сердце. В глубокой старости, сохранив, однако, страсть и энергию зрелого возраста, он записал эти слова под руководством Святого Духа, Который обитал в нем и наставлял его, как и прочих учеников, на «всякую истину».

Евангелие от Иоанна — это золотой закат эпохи богодухновенности, своим великолепием освещающий второй и все последующие века церковной истории. Оно было написано в Ефесе в то время, когда Иерусалим лежал в развалинах, когда церковь наконец отделилась от синагоги, когда «иудеи» и христиане были двумя разными народами, когда верующие из евреев и язычников слились в единую христианскую общину, малое стадо, окруженное враждебным миром, но все же твердое в вере, исполненное любви и надежды и уверенное в победе.

Чтобы получить удовлетворительное представление о сложных проблемах, связанных с этим евангелием, и его разительных отличиях от синоптических евангелий, мы не должны забывать о том, что Христос беседовал с апостолами и до, и после Своего видимого вознесения, а также общался с ними посредством

[1032] Иероним: Ахаия и Беотия; Гильгенфельд (в 1858): Ахаия или Македония; Годе (в 1-м издании): Коринф, дом Гаия (Рим. 16:23), хотя во втором издании он высказывается более неопределенно: Ахаия.

[1033] Пешитта, в которой эта книга озаглавлена «Евангелие от евангелиста Луки, которое он опубликовал и провозгласил на греческом языке в Александрии Великой».

[1034] Кёстлин и Овербек, а также Гильгенфельд в 1875 г. (*Einleit.*, p. 612).

[1035] Михаэлис, Кюньёль, Шотт, Тирш и другие.

[1036] Хуг, Эвальд, Целлер, Хольцман, Кейм, Дэвидсон.

[1037] Вайсс, в 6-м издании толкования Майера (p. 244): «*Wo das Evang. geschrieben sei, ist völlig unbekannt*».

Того «иного Утешителя», Которого послал им от Отца и Который напомнил им обо всем слышанном от Него.[1038] Вот в чем заключается гарантия истинности этой картины, которую без вдохновения свыше не смог бы написать ни один человек. При любом другом подходе четвертое евангелие, да и весь Новый Завет, становится самой удивительной загадкой в истории литературы, которая не имеет рационального решения.

Иоанн и синоптики

Естественно, если Иоанн писал через много лет после синоптиков, нам не следует ожидать, что он станет повторять историю, уже столь хорошо изложенную тремя независимыми свидетелями. Удивительно другое — Иоанн писал последним, но создал самое незаурядное из всех евангелий.

Переход от Матфея к Марку и от Марка к Луке прост и естественен; переходя же от любого из синоптиков к четвертому евангелию, мы попадаем в совсем иную атмосферу — мы как будто переносимся из плодородной долины на высокую гору, откуда открывается широкий вид на новые красоты и чудеса. Мы зря потратим время, если будем искать в этом евангелии родословие Иисуса, историю Его рождения, проповедь Иоанна Крестителя, историю искушения в пустыне, крещение в Иордане, Преображение, список двенадцати апостолов, чудесные исцеления бесноватых. Иоанн ничего не говорит об учреждении Церкви и таинств; он уделяет особое внимание мистическому единству и общению, которые составляют суть Церкви, а также разъясняет духовный смысл крещения и вечери Господней (Ин. 3; 6), однако опускает историю вознесения, хотя и упоминает об обещании, данном Марии Магдалине (Ин.20:17). Он не приводит ни слова из Нагорной проповеди и молитвы Господней, ни одну из несравненных притчей о Царстве Небесном, ни один из впечатляющих ответов на коварные вопросы фарисеев. Иоанн опускает пророчества о падении Иерусалима и конце света и большую часть тех непревзойденно мудрых, вошедших в поговорку нравственных сентенций и максим, которые синоптики объединяют в группы, подобные россыпям сверкающих алмазов.

Однако взамен этих синоптических подробностей Иоанн в изобилии сообщает нам новые сведения — столь же, если не более, интересные и важные. Прямо с порога, словно гром, доносящийся из глубин вечности, нас оглушают слова: «В начале было Слово». Читая дальше, мы узнаем о сотворении мира, о светящем во тьме истинном свете, о подготовительных откровениях, о воплощении Логоса, о свидетельстве Иоанна Крестителя об Агнце Божьем. Со все возрастающим изумлением мы вслушиваемся в загадочные слова о новом рождении от Духа, о воде живой, о хлебе жизни с небес, о взаимоотношениях вечного и единородного Сына с Отцом, миром и верующими, о служении Святого Духа, о многочисленных небесных обителях, о прощании Христа с учениками и, наконец, о той последней священнической молитве, которая ближе всего подводит нас к престолу и живому сердцу Бога. Только Иоанн рассказывает о беседах Христа с Никодимом, женщиной-самарянкой и чужестранцами-еллинами. Иоанн описывает шесть чудес, о которых не упоминают синоптики, в том числе о превращении воды в вино и о воскрешении Лазаря. А в те отрывки, где его повествование совпадает с синоптической версией, Иоанн вставляет свои дополнения: например, в истории о насыщении пяти тысяч только у него есть загадочные слова о духовном пита-

[1038] Ин. 14:26; 16:13. См. Мф. 10:19-20; Лк. 12:12; Деян. 4:8.

нии верующих хлебом жизни, которое с тех пор никогда не прекращалось. Более всего евангелист сближается со своими предшественниками в последних главах, повествующих о предательстве и отречении Петра, о суде религиозных и светских вождей, о распятии и воскресении Христа, но даже в этих моментах Иоанн более точен и обстоятелен — он добавляет интересные подробности, несущие на себе несомненный отпечаток личных впечатлений.

Он более подробно описывает служение Христа в Иудее, среди вождей и жителей Иерусалима: в Евангелии от Иоанна этот период занимает три года, тогда как синоптики сужают этот период до одного года и повествуют главным образом о Его служении среди галилейских крестьян. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что Иоанн оставляет достаточно времени для галилейского, а синоптики — для иудейского служения Христа. Ни одно из евангелий не является законченным жизнеописанием. Иоанн решительно настаивает на этом (Ин. 20:30). Матфей косвенно указывает на то, что Христос неоднократно посещал Иерусалим, когда вкладывает в Его уста такое восклицание: «Иерусалим, Иерусалим... сколько раз хотел Я собрать детей твоих» (Мф. 23:37). С другой стороны, Иоанн рассказывает о нескольких чудесах, совершенных в Кане, — по-видимому, это лишь немногие типичные примеры из большого числа чудес (Ин. 2:1-11; 4:47-54; 6:1-13). Но в Иерусалиме великое противостояние света и тьмы, веры и неверия проявилось с наибольшей силой и достигло наивысшей точки; описать этот процесс и было одной из главных задач Иоанна.

Между Иоанном и синоптиками есть много серьезных разногласий, но нет противоречий.

Повод к написанию

Ириней, который, будучи уроженцем Малой Азии и духовным учеником Иоанна в третьем поколении, заслуживает особого внимания, пишет: «Потом [то есть после Матфея, Марка и Луки] Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал евангелие во время пребывания своего в Ефесе Асийском».[1039] В другом отрывке он называет поводом для написания четвертого евангелия расцвет гностицизма.[1040]

Любопытное предание, в котором, вероятно, есть доля истины, объясняет написание четвертого евангелия просьбой других апостолов и ефесских пресвитеров. «"Поститесь со мной, — сказал Иоанн, если верить фрагменту Муратори (170), — три дня, начиная с сегодняшнего, и, что откроется каждому, да расскажем это друг другу". В ту же ночь открылось Андрею, [одному] из апостолов, что Иоанн должен написать обо всем от своего имени, а другие — все это проверить...[1041] Замечательно, что, когда Иоанн так подробно упоминает обо всем этом еще и в своих посланиях, говоря о себе: "Что мы видели своими очами и слышали своими ушами и наши руки осязали, — все это мы написали вам", — он называет себя не только все видевшим и слышавшим, но еще и написавшим обо всех чудесных деяниях Господа по порядку».[1042]

[1039] «Против ересей», III, гл. 1, §2.

[1040] Там же, III, гл. 11, §1.

[1041] *«Ut recognoscentibus omnibus, Joannes suo nomine cuncta describeret»*.

[1042] *«Sic enim non solum visorem, sed et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur»*. См. латинский текст в изданиях Трегеллеса и Чартериса (указ. соч., с. 3), а также перевод Уэсткотта (Westcott, *History of the Canon*, p. 187).

Упоминание Андрея в этом отрывке представляет интерес, поскольку Андрей, так же как Иоанн, был учеником Крестителя и первым был призван следовать за Христом (Ин. 1:35-40). Он обладал и другими замечательными качествами, а в списках апостолов его имя стоит сразу после имен возлюбленной троицы или даже рядом с именем его брата, Петра.[1043]

Викторин Петавийский (ум. ок. 304) в своем толковании Откровения утверждает, что Иоанн написал евангелие после Апокалипсиса — по причине распространения гностицизма и по просьбе «всех епископов из соседних областей».[1044]

Иероним, опираясь на сходное предание, сообщает, что Иоанн, которого братья просили написать евангелие, согласился на том условии, что все они соединятся в посте и молитве перед Господом, а по окончании поста, напитавшись откровениями (*revelatione saturatus*), составил ниспосланное с неба вступление: «В начале было Слово...»[1045]

Может быть, именно эти апостолы и ученики, упросившие Иоанна написать евангелие, впоследствии засвидетельствовали истинность его слов («*знаем* [мн. число], что истинно свидетельство *его*», Ин. 21:24), а один из них даже выполнял функцию писца («думаю», Ин. 21:25).

Наличие внешнего повода, конечно же, вовсе не исключает внутреннего побуждения Святого Духа (о котором, кстати, предание косвенно упоминает), но показывает, насколько далека была древняя церковь от механистических представлений о богодухновенности, игнорирующих или отрицающих роль человеческих и естественных факторов в составлении апостольских писаний. Это подтверждает и предисловие к Евангелию от Луки.

Цель

Четвертое евангелие не задумывалось как полное жизнеописание Христа — в нем сказано, что Иисус «много сотворил пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей» (Ин. 20:30; ср. Ин. 21:25).

Автор четко указывает свою цель, по отношению к которой все прочие цели вторичны: «Дабы вы уверовали, что *Иисус есть Христос, Сын Божий*, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20:31). Иоанн подчеркивает три момента: 1) мессианское служение Иисуса, которое многое значило для иудеев и было единственным или, по крайней мере, основным акцентом евангелия, написанного Матфеем, еврейским евангелистом; 2) роль Иисуса как Сына Божьего, о которой было важно сказать язычникам и о которой также писал Лука, языческий евангелист; 3) практическая польза этой веры — обретение истинной, духовной, вечной жизни в Том и через Того, Кто является воплощением и источником вечной жизни.

Этой историко-дидактической цели должно быть подчинено все остальное. Тон четвертого евангелия не является в полной мере ни полемическим, ни апологетическим, ни примирительным (разве что время от времени, ненамеренно), поскольку оно в равной мере отвечает всем этим целям. Автор был прекрасно осведомлен о состоянии и нуждах церкви конца I века и соответствующим обра-

---

[1043] Мф. 10:2; Лк. 6:14; Мк. 3:16-19; 13:3; Ин. 1:40; 12:22; Деян. 1:13.

[1044] Цит. по работам Уэсткотта и Гильгенфельда. Я приведу также оригинальный текст из «Патрологии» Миня: «*Cum enim essent Valentinus et Cerinthus, et Ebion, et cæteræ scholæ satanæ diffusi per orbem, convenerunt ad illum de finitimis provinciis omnes episcopi, et compulerunt eum, ut et ipse testimonium conscriberet*» (Migne, *Patrol.*, V. 333).

[1045] Предисловие к толкованию Евангелия от Матфея.

зом построил свое повествование, полагаясь на знакомство читателей с более ранними евангелиями и косвенно, путем изложения фактов и истин, опровергая современные ему заблуждения. Таким образом, в теориях, которые выдают побочную цель за главную или единственную цель этой книги, есть зерно истины.

1. Авторство теории о борьбе с ересью принадлежит Иринею. Сам будучи вовлечен в борьбу с гностицизмом и найдя в Евангелии от Иоанна самое мощное оружие, епископ Лионский предположил, что Иоанн стремился покончить с заблуждениями Керинфа и николаитов, продемонстрировав, что «есть один Бог, сотворивший все Словом Своим, а не то, чтобы, как они говорят, иной был Творец, иной Отец Господа».[1046] Иероним указывает на противоположную ересь евионитов, Эвальд — на еретические взгляды учеников Иоанна Крестителя.

Будучи позитивным изложением истины, четвертое евангелие, несомненно, представляет собой самое действенное опровержение гностического дуализма и докетизма, которые в конце I века начали поднимать голову в Малой Азии. Оно доказывает тождество идеального Христа как объекта веры и реального Христа как исторического лица, Которых древние и современные гностические школы не могут соединить в одной личности. Но это еще не делает Евангелие от Иоанна полемическим трактатом — более того, глубокие рассуждения евангелиста особенно притягательны для гностиков и философов-рационалистов, от Василида до Баура. Древние гностики первыми начали использовать четвертое евангелие и широко цитировали пролог — например, такой отрывок: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9).[1047]

Полемический настрой чувствуется, скорее, в Первом послании Иоанна, которое прямо предостерегает читателя против антихристианских заблуждений, угрожавших церкви в то время, и может быть названо богословским и практическим постскриптумом к евангелию.

2. Теория дополнения. Климент Александрийский (ок. 200) утверждает, опираясь на авторитет «древних пресвитеров», что Иоанн, по просьбе своих друзей и по побуждению Святого Духа, добавил к прежним *земным* евангелиям, излагавшим внешние факты, евангелие *духовное*.[1048] Такое толкование весьма оригинально. Иоанн более духовен и идеален, чем синоптики, и является носителем, так сказать, эзотерической традиции — в противоположность экзотерическому церковному преданию. Евсевий также упоминает о бытовавшем среди его современников мнении, что Иоанн намеревался описать начальный период служения Христа, о котором другие евангелисты умалчивают.[1049] Без сомнения, Иоанн вно-

---

[1046] Ириней Лионский, «Против ересей», III, 11, 1.

[1047] Слова Василида, приведенные Ипполитом Римским в «Опровержении всех ересей», VII, 22.

[1048] Евсевий, «Церковная история», VI, 14 (цитата из «Кратких объяснений» Климента): τὸν Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων [то есть либо *хорошо известные* друзья, либо *выдающиеся, известные люди*], πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον {«Иоанн, последний, видя, что те евангелия возвещают земные дела Христа, написал, побуждаемый учениками и вдохновленный Духом, евангелие духовное»}. Ориген придерживается сходной точки зрения: он считает, что из всех евангелистов только Иоанн ясно говорит о Божественности Христа (Толкование Евангелия от Иоанна, Ин. 1:6).

[1049] «Церковная история», III, 24. Иероним повторяет это мнение и связывает его с антиеретической задачей («Жизнь знаменитых мужей», гл. 9, ср. предисловие к толкованию Евангелия от Матфея). По мнению Феодора Мопсвестийского, Иоанн намеревался дополнить синоптиков главным образом за счет указаний на Божественность Христа, см. фрагменты его толкований книг Нового Завета, изданные Фрицше (p. 19 sqq., цит. в

сит ценные дополнения — и земные, и духовные — и отчасти дает нам ключ к пониманию синоптиков, однако он повторяет описание многих важных событий, особенно в заключительных главах, и его евангелие обладает такой же полнотой, как и любое другое.[1050]

3. Теория о стремлении к примирению — это современное изобретение тюбингенской школы. Предполагается, что четвертое евангелие имеет чисто умозрительную или богословскую природу и представляет собой вершину литературного творчества, которой во II веке завершился процесс объединения и слияния еврейского и языческого христианства в одну соборную церковь.

Без сомнения, эта книга служит задачам внутрицерковного примирения в самом высшем и лучшем смысле этого слова и является пророчеством о церкви будущего, когда все прошлые и настоящие разногласия в христианском мире найдут свое разрешение в совершенном единении христиан со Христом — об этом Христос и молился в конце Своей священнической молитвы. Однако примирение достигается не за счет истины и фактов.

Развивая свои гипотезы, тюбингенские критики дошли до самых диких фантазий. Они утверждают, что Иоанн недооценивал закон Моисеев и испытывал зависть к Петру. Каким же образом, скажите на милость, подобное отношение могло способствовать примирению? Скорее, оно полностью провалило бы все дело. Но эти утверждения критиков лишены всякого основания. Бросая вызов неверующим евреям, Иоанн проявляет глубочайшее уважение к Ветхому Завету и подтверждает, что спасение — от евреев. Он не только не проявляет зависти к Петру, но и называет его новым именем с момента его первой встречи с Иисусом (Ин. 1:42), рассказывает о великом исповедании Петра еще полнее, чем Матфей (Ин. 6:68-69), ставит имя Петра во главу перечня апостолов (Ин. 21:2) и всегда уделяет Петру заслуженное внимание — вплоть до его последнего разговора с воскресшим Господом, когда Он поручил ему пасти Своих овец (Ин. 21:15-19). Это искажение фактов вполне согласуется с другим тюбингенским мифом, которому следует Ренан: что в Апокалипсисе Иоанн полемизирует с Павлом и ставит его в низшее положение по сравнению с Двенадцатью. Между тем сам Павел в авторитетном Послании к галатам упоминает Иоанна в числе троих столпов-апостолов, признавших его особое призвание на апостольство среди язычников и подавших ему руку общения.

Анализ

Цель, стоявшая перед Иоанном, предопределила выбор и расположение материала. План четвертого евангелия более понятен и систематичен, чем планы синоптических евангелий. Иоанн подчеркивает все возрастающее противоборство веры и неверия, света и тьмы и шаг за шагом подводит нас к великой кульминации креста и завершающему восклицанию Фомы: «Господь мой и Бог мой!».

Hilgenfeld, *Einleitung*, p. 696).

[1050] Годе придерживается такого же мнения (I, 362): «*Cette intention de compléter les récits antérieurs, soit au point de vue historique, comme l'a pensé Eusèbe, soit sous un rapport plus spirituel, comme l'a déclaré Clément d'Alexandrie, est done parfaitement fondée en fait; nous la constatons comme un but secondaire et, pour mieux dire, comme moyen servant au but principal*» {«Это намерение дополнить предыдущие рассказы (будь то с исторической точки зрения, как считал Евсевий, или же в более духовном отношении, о чем говорил Климент Александрийский) совершенно обоснованно; мы же считаем, что это было второстепенной задачей или, лучше говоря, средством, служащим основной цели»}.

В приведенном ниже аналитическом плане разделы, которые присутствуют только у Иоанна, отмечены звездочкой.

*I. Пролог. Тема евангелия — Логос, вечно являющий Бога:

1. Во взаимоотношениях с Богом, Ин. 1:1-2.

2. Во взаимоотношениях с миром. Главное откровение, Ин. 1:3-5.

3. Во взаимоотношениях с Иоанном Крестителем и иудеями. Особое откровение, Ин. 1:6-13.

4. Воплощение Логоса и влияние этого события на учеников, Ин. 1:14-18.

II. Явление воплощенного Логоса в слове и делах, Ин. 1:19 — 12:50.

*1. Предварительное свидетельство Иоанна Крестителя, указывающее на Иисуса как обещанного и ожидаемого Мессию, как Агнца Божьего, берущего на Себя грех мира, Ин. 1:19-37.

*2. Призвание первых учеников, Ин. 1:38-51.

*3. Первое знамение: превращение воды в вино в Кане Галилейской, Ин. 2:1-11. Первое посещение Капернаума, Ин. 2:12. Первая за время публичного служения пасха и путешествие в Иерусалим, Ин. 2:13.

*4. Очищение храма, Ин. 2:14-22. (Описание этого события есть и у синоптиков, хотя они помещают его в конец публичного служения.) Служение среди иудеев в Иерусалиме, Ин. 2:23-25.

*5. Беседа с Никодимом, представителем боязливых учеников из высших слоев иудейского общества. Рождение свыше как условие вхождения в Царство Божие, Ин. 3:1-15. Любовь Бога, Который послал Своего Сына, чтобы спасти мир, Ин. 3:16-21. (Иерусалим.)

*6. Служение Иисуса в Иудее. Свидетельство Иоанна Крестителя: «Ему должно расти, а мне умаляться», Ин. 3:22-36. (После ареста Иоанна Иисус удаляется в Галилею, Ин. 4:1-3; ср. Мф. 4:12; Мк. 1:14; Лк. 4:14.)

*7. Служение в Самарии по дороге из Иудеи в Галилею. Самарянка; колодец Иакова; вода живая; поклонение Богу Духу в духе и истине; нивы созрели для жатвы, Ин. 4:4-42.

*8. Иисус снова приходит в Кану Галилейскую и исцеляет сына царедворца, Ин. 4:46-54.

*9. Второе путешествие в Иерусалим на праздник (вторая пасха?). Исцеление немощного у источника Вифезда в субботу, Ин. 5:1-18. Первые проявления враждебности со стороны иудеев. Христос говорит о Своих взаимоотношениях с Отцом и о Своей власти судить мир, Ин. 5:19-47.

10. Насыщение пяти тысяч, Ин. 6:1-14. Усмирение бури, Ин. 6:15-21.

*Загадочные слова о хлебе жизни (Капернаум); «сеять вас как пшеницу»; исповедание Петра: «К кому нам идти?» — и т.д.; намек на предательство Иуды, Ин. 6:22-71.

*11. Третье путешествие в Иерусалим, на праздник кущей. Опрометчивая просьба братьев Иисуса, которые не верили в Него. Его проповедь в храме с противоположным результатом. Рост враждебности иудеев и тщетные попытки начальствующих арестовать Его как лжеучителя, смущающего народ, Ин. 7:1-52.

[*12а. Женщина, взятая в прелюбодеянии и прощенная Иисусом, Ин. 7:53 — 8:11. Иерусалим. Вероятно, позднейшая вставка материала устного предания, подлинного и истинного, но не принадлежащего перу Иоанна. Также есть в конце, и в Лк. 21.]

*12б. Проповедь о свете миру. Дети Божии и дети диавола. Попытки побить Иисуса камнями, Ин. 8:12-59.

*13. Исцеление слепорожденного в субботу и его свидетельство перед фарисеями, Ин. 9:1-41.

*14. Притча о добром пастыре, Ин. 10:1-21. Речь на празднике обновления в притворе Соломоновом, Ин. 10:22-39. Иисус удаляется за Иордан, Ин. 10:40-42.

*15. Воскрешение Лазаря в Вифании и влияние этого события на рост напряженности. Совет Каиафы. Иисус уходит из Иерусалима в Ефраим, Ин. 11:1-57.

16. Мария в Вифании помазывает Иисуса миром, Ин. 12:1-8. Заговор первосвященников, Ин. 12:9-11.

17. Вход в Иерусалим, Ин. 12:12-19. (См. Мф. 21:1-17; Мк. 11:1-11; Лк. 19:28-44.)

*18. К Иисусу приходят еллины. Проповедь Иисуса о пшеничном зерне, которое должно умереть, чтобы принести плод; голос с неба; «всех привлеку к Себе»; «и они не веровали в Него»; размышления евангелиста; обобщение сути проповедей Иисуса, Ин. 12:20-50.

III. Логос в кругу Своих учеников. Четвертая и последняя пасхальная неделя. Иерусалим, Ин. 13:1 — 17:26.

*1. Иисус моет ученикам ноги перед пасхальной трапезой, Ин. 13:1-20.

2. Иисус указывает на предателя, Ин. 13:21-27. Уход Иуды, Ин. 13:27-30.

*3. Новая заповедь любви, Ин. 13:31-35. (Это самый подходящий момент для установления вечери Господней, о котором умалчивает Иоанн, но рассказывают все синоптики и Павел.)

4. Пророчество об отречении Петра, Ин. 13:36-38.

*5. Прощальные слова ученикам; обещание пришествия Утешителя и возвращения Христа, Ин. 14:1 — 16:33.

*6. Священническая молитва, Ин. 17:1-26.

IV. Прославление Христа через распятие и воскресение, Ин. 18:1 — 20:31.

1. Переход через Кедрон и предательство, Ин. 18:1-11.

2. Иисус перед первосвященниками Анной и Каиафой, Ин. 18:12-14,19-24.

3. Отречение Петра, Ин. 18:15-18,25-27.

4. Иисус перед римским прокуратором Понтием Пилатом, Ин. 18:28 — 19:16. Отчасти оригинальный материал (Ин. 19:4-16).

5. Распятие, Ин. 19:17-37.

6. Погребение Иисуса, Ин. 19:38-42.

7. Воскресение. Мария Магдалина, Петр и Иоанн приходят к пустой могиле, Ин. 20:1-10.

8. Христос является Марии Магдалине, Ин. 20:11-18.

*9. Христос является апостолам, за исключением Фомы, вечером в день воскресения, Ин. 20:19-23.

*10. Христос является апостолам, в том числе Фоме, в следующий день Господень, Ин. 20:26-29.

*11. Цель евангелия, Ин. 20:30-31.

*V. Приложение и эпилог, Ин. 21:1-25.

1. Христос является семерым ученикам на берегу Галилейского моря. Третье явление ученикам, Ин. 21:1-14.

2. Диалог с Симоном Петром: «Любишь ли ты Меня?». «Паси овец Моих». «Иди за Мною». Ин. 21:15-19.

3. Загадочные слова о любимом ученике, Ин. 21:21-23.

4. Свидетельство учеников Иоанна об авторстве евангелия, Ин. 21:24-25.

Особенности четвертого евангелия

Евангелие от Иоанна — это самое оригинальное, самое важное, самое влиятельное произведение в литературе. Великий Ориген называл его венцом евангелий, подобно тому как евангелия являются венцом всех Писаний.[1051] Прежде

[1051] *Opera*, IV. 6: τολμητέον τοίνυν εἰπεῖν ἀπαρχὴν μὲν πασῶν γραφῶν εἶναι τα εὐαγγέλια. τῶν δὲ εὐαγγελίων ἀπαρχὴν τὸ κατὰ Ἰωάννην.

всего, это духовное и идеальное, но в то же время и самое реальное евангелие, самое точное отражение оригинала. Оно снимает завесу со Святого-святых и являет нам славу Единородного от Отца, полного благодати и истины. В нем гармонично сочетаются величайшее знание и чистейшая любовь Христа. Мы как будто слышим биение Его сердца; мы вкладываем руки в Его раны и вместе с сомневающимся Фомой восклицаем: «Господь мой и Бог мой!». Ни одна другая книга не отличается такой ясностью и такой глубиной, такой естественностью и такой таинственностью. В Евангелии от Иоанна есть детская простота и мудрость серафима, кротость ягненка и смелость орла, глубина моря и высота небес.

Его превозносили как «уникальное, нежное, подлинное евангелие», «написанное рукой ангела», «Божье любовное послание миру» и «любовное послание Христа Церкви». Необоримое очарование четвертого евангелия повлияло на самых могучих и великих мыслителей христианского мира, таких как Ориген в Египте, Златоуст в Азии, Августин в Африке, немец Лютер, француз Кальвин, поэт Гердер, критик Шлейермахер и множество менее известных авторов всех направлений и оттенков мысли. Даже многие из тех, кто сомневался в апостольском происхождении этого евангелия, не могли не восхищаться его неземной красотой.[1052]

Но есть и скептики, которые находят проповеди в Евангелии от Иоанна монотонными, скучными, расплывчатыми, бесцельными, утомительными — или даже оскорбительными, поскольку слова Христа задевают их сейчас столь же сильно, как задевали в свое время непосредственных слушателей.[1053]

Давайте отметим основные особенности этой книги, отличающие ее от синоптических евангелий.

1. Четвертое евангелие — это евангелие ВОПЛОЩЕНИЯ, то есть совершенного единства божественной и человеческой природы в Иисусе из Назарета, Который по этой самой причине является Спасителем мира и Источником вечной жизни. «Слово стало плотию». Такова теоретическая тема. Автор начинает с предвечного

[1052] Де Ветте пишет, что проповеди Христа в Евангелии от Иоанна сияют неземным великолепием (*sie strahlen in mehr als irdischem Brillantfeuer, Exeg. Handbuch,* I, 3, p. 7). Хольцман: «Основополагающие идеи четвертого евангелия выходят далеко за пределы церкви II века и даже всей христианской церкви вплоть до сегодняшнего дня» (Schenkel, «Bibel-Lexik.», II, 234). Баур и Кейм (I, 133) восхваляют это евангелие с точки зрения философии религии, но отрицают его историческую ценность.

[1053] Ренан и Джон Стюарт Милль признавались, что испытывают к этим проповедям сильное отвращение. Последнее высказывание Ренана по поводу Евангелия от Иоанна (*L'église chrét.*, 1879, p. 51) звучит так: «Им слишком восхищаются. В нем есть пыл, иногда некоторая возвышенность, но есть также нечто напыщенное, ложное, туманное. Наивность отсутствует совершенно. Автор не рассказывает, он доказывает. Нет ничего утомительнее, чем длинные рассказы о чудесах, и эти обсуждения, вращающиеся вокруг непонятных мест, в которых собеседники Иисуса играют роль идиотов. Насколько предпочтительнее этого многословного пафоса для нас нежный стиль, еще совершенно еврейский, Нагорной проповеди, и эта чистота повествования, которая составляет обаяние первых евангелистов! Им не было нужды бесконечно повторять, что рассказываемое ими — правда. Их искренность, не знающая возражений, не вдавалась в эти лихорадочные повторяющиеся заявления, которые доказывают лишь, что неверие и сомнения уже существовали. Судя по взволнованному тону этого нового рассказчика, можно сказать: он боится, что ему не поверят, и старается вызвать у своего читателя веру своими эмоциональными заявлениями». Джон Стюарт Милль (J. S. Mill, *Three Essays on Religion,* p. 253) непочтительно называет проповеди в Евангелии от Иоанна «никчемными» заимствованиями из трудов Филона и александрийских платоников и воображает, что подобную книгу могла написать многочисленная группа восточных гностиков. Почему же они этого не сделали?

существования Логоса и заканчивает восхищенным признанием Его воплощенного Божества, исходящим из уст скептика Фомы: «Господь мой и Бог мой!». Предисловие Луки носит историографический характер и попросту указывает на источники, из которых евангелист черпал свои сведения, пролог же Иоанна носит метафизический и догматический характер и задает тон всей последующей истории. Синоптики начинают с Человека Иисуса и поднимаются до признания Его мессианства и божественного Сыновства; Иоанн начинает с предвечного существования Сына Божьего и через приготовительные откровения нисходит до Его воплощения и распятия, после чего Христос вновь обретает славу, которую имел до начала мира. Первые доносят до нас историю божественного Человека, последний — историю вочеловечившегося Бога. Иоанн не отождествлял Христа со всей полнотой Божества (ὁ θεός), напротив — он ясно разделяет Отца и Сына и приписывает Сыну меньшее достоинство («Отец Мой более Меня»), но при этом называет Сына «Богом» (θεός), то есть приписывает Ему божественную сущность или природу.

Тем не менее в этом вопросе между евангелистами нет противоречия — разве что в глазах того, кто считает невозможным соединение божественного и человеческого в одной Личности. Христианская церковь всегда считала, что синоптики и Иоанн проповедуют одного и того же Христа, только смотрят на Него с разных точек зрения. Все величайшие ученые и самые остроумные критики, от Оригена до наших дней, были единодушны в такой оценке.

С одной стороны, Христос в изображении Иоанна столь же реален и подлинно человечен, как и у синоптиков. Он называл Себя Сыном Человеческим и «Человеком» (Ин. 8:40); Он «скорбел духом» (Ин. 11:33), Он «прослезился» на могиле друга (Ин. 11:35), а «душа» Его «возмутилась» в ожидании мрачного часа распятия (Ин. 12:27) и преступления предателя (Ин. 13:21). На основании виденного собственными глазами Иоанн торжественно свидетельствует о том, что Иисус действительно пострадал и умер (Ин. 19:33-35).[1054]

С другой стороны, Христос синоптиков так же истинно возвышается над обычными смертными, как и Христос Иоанна. Правда, Он не провозглашает Свое предвечное существование столь пространно, как в Евангелии от Иоанна (Ин. 1:1; 6:62; 8:58; 17:5,24), однако оно подразумевается или является логическим следствием сказанного. Он зачат непорочно, Он является потомком, но одновременно и Господом Давида (Мф. 22:41-45); Он претендует на власть прощать грехи, из-за чего иудеи обвиняют Его в богохульстве (и они весьма последовательны в своем неверии); Он отдает Свою жизнь для искупления мира; Он придет в славе и будет судить все народы; и даже в той самой Нагорной проповеди, которую рационалисты всех школ признают Его подлинными словами, Он объявляет Себя судьей мира (Мф. 7:21-23; ср. Мф. 25:31-46), а в крещальной формуле Он объединяет Себя и Святого Духа с вечным Отцом, тем самым возводя Себя на божественный престол (Мф. 28:19). Выше подниматься уже некуда. Потому-то и Матфей, еврейский евангелист, не колеблясь, называет Его Еммануилом, что означает «с нами Бог» (Мф. 1:23). Марк доносит до нас Евангелие Петра — первого человека, который исповедал Иисуса не только «Христом» с точки зрения Его

[1054] Несмотря на подобные отрывки, д-р Дэвидсон утверждает (II, 278): «Объединяя единородного Сына Божьего с историческим Иисусом, евангелист подразумевает отсутствие полноценной человеческой природы. По сути, Его личность состоит из Логоса, а плоть лишь временна. Иисус Христос не имеет тела, души и духа; Он — воплотившийся на время Логос, который вскоре возвратится к изначальному состоянию единства с Отцом».

официального статуса, но и «Сыном Бога живого». Петр использует слово «сын» не в общем смысле — он подчеркивает уникальность личных взаимоотношений Христа с Богом как вечное основание Его исторической мессианской роли (Мф. 16:16; ср. Мф. 26:63). Два титула — «Христос» и «Сын Бога живого» — независимы друг от друга, и выдвинутое первосвященником обвинение в богохульстве (Мф. 26:65) могло относиться лишь ко второму. Лжемессия был бы мошенником, а не богохульником. Мы не можем заменить слово «Сын» в крещальной формуле на слово «Мессия». Петр, Марк и Матфей были воспитаны в традициях самого строгого единобожия и испытывали подсознательный ужас перед малейшим намеком на идолопоклонство, однако на своего Учителя они взирали с благоговением. Что же касается Луки, он неизменно и с наслаждением изображает Иисуса безгрешным Спасителем грешников и полностью разделяет богословие своего старшего собрата Павла, который недвусмысленно говорил о предвечном существовании и божественной сущности Христа еще за несколько лет до того, как были написаны или изданы евангелия (Рим. 1:3-4; 9:5; 2 Кор. 8:9; Кол. 1:15-17; Флп. 2:6-11).

2. Это евангелие любви. Его практический девиз — «Бог есть любовь». Посредством воплощения вечного Слова, посредством исторической миссии Своего Сына Бог доказал Свою величайшую любовь к человечеству. Только в четвертом евангелии мы находим прекрасные слова, в которых содержится самая суть христианства: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). Это евангелие Доброго Пастыря, Который полагает жизнь Свою за овец (Ин. 10:11); евангелие новой заповеди: «Да любите друг друга» (Ин. 13:34). И таково было последнее наставление престарелого ученика, «которого любил Иисус».

Но именно потому, что Христос — величайший дар Бога миру, неверие является величайшим грехом и чернейшей неблагодарностью и несет в себе собственное осуждение. Вина неверия, контраст между верой и неверием нигде не изображены в таких резких красках, как в четвертом евангелии. Для всех врагов Христовых эта книга — пожирающий огонь.

3. Это евангелие мистических символов.[1055] Восемь чудес, описанных у Иоанна, — это важные «знамения» (σημεῖα), которые символизируют личность и миссию Христа и в которых проявляется Его слава. Это только Его «деяния» (ἔργα), естественные проявления Его чудесной личности, осуществленные с такой же легкостью, с какой люди делают свои повседневные дела. Превращение воды в вино иллюстрирует Его преображающую силу и подобающим образом возвещает о начале Его общественного служения; чудесное насыщение пяти тысяч человек представляет Его Хлебом жизни, духовно насыщающим бесчисленных верующих; исцеление слепорожденного — Светом миру; воскрешение Лазаря — Воскресением и Жизнью. Чудесный улов рыбы побуждает учеников стать ловцами человеков и до скончания века служит залогом обильных плодов христианского труда. Змей в пустыне был прообразом креста. Иоанн Креститель называет Христа Агнцем Божиим, Который берет на Себя грех мира. Сам Иисус говорит о Себе с помощью выразительных образов двери, доброго пастыря, виноградной лозы — с тех пор эти образы всегда вдохновляли христианских поэтов и художников на творчество, а церковь — на размышления.

[1055] Ланге, Уэсткотт, Миллиган и Мултон уделяют этой особенности много внимания.

Весь Ветхий Завет является прообразом и провозвестием Нового. «Закон дан чрез Моисея; благодать *же* и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1:17). Эти слова подчеркивают огромное превосходство христианства и важную роль иудаизма как неотъемлемой части замысла искупления. Как бы ясно и резко Иоанн ни отзывался о враждебности неверующих евреев, он все же не впал в гностическую крайность отрицания или недооценки Ветхого Завета. Напротив, «спасение от Иудеев» (говорит Христос самарянке, Ин. 4:22). Обращая слова Писания против книжников и фарисеев, исследовавших букву Писания, но игнорировавших его дух, Христос обличает их, прибегая к авторитету Моисея, на которого они возлагали свои надежды. «Если бы вы верили Моисею, то поверили бы *и* Мне, потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, — как поверите Моим словам?» (Ин. 5:46). В древних Писаниях, которые не могут нарушиться, Иоанн повсюду видит Христа. Он раскрывает суть подлинной мессианской идеи, которую противопоставляет ее извращенной плотской версии, родившейся в умах начальников народа.

Проповеди Христа у Иоанна и у синоптиков

4. Иоанн уделяет наибольшее внимание трансцендентным проповедям о личности Христа и Его взаимоотношениях с Отцом, миром и учениками. Слова Христа — это свидетельства, раскрывающие внутреннюю славу, присущую Его личности; они — дух, и они — жизнь.

Евангелие от Матфея также носит дидактический характер; однако содержание и стиль проповедей Иисуса у синоптиков и у Иоанна заметно различаются. В синоптических проповедях речь идет о мессианском Царстве, об исполнении закона, о святой покорности; они популярны, практичны, кратки, резки, афористичны, иносказательны и напоминают народные притчи; проповеди же в Евангелии от Иоанна затрагивают глубочайшие тайны богословия и христологии, носят метафизический характер, многословны, уязвимы для плотских искажений и стилистически почти неотличимы от слов Иоанна Крестителя и самого евангелиста Иоанна в прологе к евангелию и в 1 Послании. В стихах Ин. 3:16 и Ин. 3:31 этот переход практически незаметен.

Здесь мы сталкиваемся с главным аспектом проблемы Евангелия от Иоанна, который придает вес критическим высказываниям скептиков. Прежде всего, мы должны откровенно признать, что Иоанн бессознательно пересказывал слова своего Учителя так, чтобы привести их в соответствие со своим образом мышления и выражения. Апостол вновь и вновь повторял эти слова в своем сердце, они были его насущным хлебом и сутью его ежевоскресных проповедей. В зависимости от ситуации, ему приходилось переводить, сокращать, дополнять и применять услышанное; и с течением времени воспоминания Иоанна в той или иной степени неизбежно смешались с его размышлениями. Невозможно себе представить, чтобы при всей цепкости своей памяти апостол, по прошествии столь долгого времени (через пятьдесят или шестьдесят лет после описываемых событий), сумел в точности воспроизвести каждое услышанное слово, — впрочем, он и не претендует на такую точность, но признается, что выбирает и обобщает сведения.

Такое понимание ситуации напрашивается само собой, и с этим сегодня вынуждены согласиться все сторонники Иоаннова авторства, которые не верят в теорию магической вдохновенности и не превращают священнописателей — вопреки их собственным недвусмысленным утверждениям (например, в предисловии к Евангелию от Луки) — в бездумные машины. Однако мы отрицаем, что

наше признание подразумевает какое-либо отступление от исторической правды или искажение портрета Христа. Критики, как правило, преувеличивают важность проблемы, которая становится тем менее серьезной, чем большее почтение мы испытываем ко Христу и чем пристальнее мы изучаем различия в их надлежащем контексте. Читателю будут полезны следующие соображения.

1) В первую очередь, мы должны помнить изумительную высоту, глубину и широту интеллекта Христа, каким Его изображают синоптики и Иоанн. В Его распоряжении была вся полнота религиозной и нравственной истины; Он говорил так, как никогда еще не говорил человек, и люди дивились Его учению (Мф. 7:28-29; Мк. 1:22; 6:2; Лк. 4:32; Ин. 7:46). Он обращался не только к Своему поколению, но через него — ко всем эпохам и классам людей. Неудивительно, что слушатели часто Его не понимали. И синоптики, и Иоанн приводят примеры такого непонимания (ср. Мк. 8:16). Но кто может ограничить Его власть и наставническую мудрость в том, что касается формы и содержания проповеди? Разве мог Он говорить одинаковым стилем, обращаясь к галилейским простолюдинам, как описывается у синоптиков, и к образованным и гордым начальникам иерусалимским, как в Евангелии от Иоанна? Или когда в начале Своего служения Он с горы обращался к множеству народа, приглашая этих людей в мессианское Царство, и когда Он прощался со Своими учениками в горнице в предвидении великой жертвы? В трудах Ксенофонта и Платона Сократ выглядит совсем по-разному, но мы видим его у обоих авторов. А здесь Тот, Кто больше Сократа.[1056]

2) Ум Иоанна — в то время, когда он был наиболее податлив и пластичен, — приобрел такое сходство с умом Христовым, что его собственные мысли и слова точно отражали наставления его Учителя. Если меж двумя умами когда-либо и существовало духовное взаимопонимание и сходство, оно, без сомнения, существовало между Иисусом и учеником, которого Он любил и которому Он поручил заботиться о Своей Матери. Иоанн был со своим Господом в более близких отношениях, чем любой христианин, чем любой из синоптиков. «Почему же Иоанн не мог уподобиться образу Иисуса вместо того, чтобы в своем евангелии превращать Его в собственное отражение? Несомненно, непредубежденные умы могут сами для себя решить — принимая во внимание лишь самое простое предположение, — какая версия более похожа на правду: творческий разум Иисуса изменил сознание ученика по своему подобию — или же в восприимчивом духе ученика его собственными усилиями родился образ Искупителя, бесконечно превосходящий любое самое величественное из человеческих творений».[1057]

3) Иоанн пересказал услышанное под водительством обитавшей в нем полноты Духа Христова, а потому ни в чем не исказил Его мысли. Евангельская история предполагает, что Христос на земле не завершил, а только начал Свое служение и теперь продолжает его на небесах посредством Своих избранных предста-

---

[1056] Хазе (*Geschichte Jesu*, p. 61) делает по этому поводу несколько поразительных замечаний: «*Der Sokrates des Xenophon ist ein anderer als der des Plato, jeder hat diejenige Seite aufgefasst, die ihm die nächste und liebste war; erst aus beider. Darstellungen erkennen wir den rechten Sokrates. Xenophons anschauliche Einfachheit trägt das volle Gepräge der Wahrheit dessen, was er erzählt. Dennoch dieser Sokrates, der sich im engen Kreise sittlicher und politischer Vorstellungen herumdreht, ist nicht der ganze Sokrates, der weiseste in Griechenland, der die grosse Revolution in den Geistern seines Volks hervorgerufen hat. Dagegen der platonische Sokrates sich weit mehr zum Schöpfer der neuen Periode griechischer Philosophie eignet und darnach aussieht, als habe er die Weisheit vom Himmel zur Erde gebracht, der attische Logos*».

[1057] Миллиган и Мултон в их блистательном толковании Евангелия от Иоанна (p. xxxiii).

вителей, которым Он обещал «уста и премудрость» (Лк. 21:15; Мф. 10:19), а также Свое неизменное присутствие (Мф. 18:20; 28:20). Под давлением неопровержимой логики фактов и мыслей ученики все более и более убеждались в сверхъестественности природы Христа. Его земная жизнь представлялась им мимолетным состоянием уничижения, которому предшествовала вечная слава в единстве с Отцом — подобно тому как после воскресения и вознесения на небеса за ним последует вечная слава. Христос «многое» скрыл от учеников, поскольку до Его прославления они не могли вместить эти знания (Ин. 16:12). «Что Я делаю, — сказал Он Петру, — теперь ты не знаешь, а уразумеешь после» (Ин. 13:7). Некоторые глубочайшие мысли Христа, первоначально непонятые учениками (Ин. 2:22; 12:16), обрели ясность благодаря Его воскресению и излиянию Духа, взявшего от полноты Христовой и возвестившего это апостолам (Ин. 16:13-14). Именно поэтому в прощальных словах Господа так часто встречается обещание Духа истины, Который должен прославить Христа в их сердцах. Принимая во внимание такое руководство, мы можем быть совершенно уверены в том, что текст Иоанна достаточно полон.

4) Несмотря на внешнее сходство, между языком Христа и языком Его ученика есть значительная разница. Иоанн ни разу не называет Христа титулом «Логос», который играет столь заметную роль в прологе и 1 Послании. Этот важный факт доказывает, что у евангелиста был четкий замысел. Он проводит различие между своим богословием и учением своего Господа, независимо от того, откуда взялось понятие Логоса — было позаимствовано у Филона (недоказуемо) или придумано самим апостолом, размышлявшим над ветхозаветным различием между Богом скрытым и Богом явленным и над свидетельством Самого Христа о Его взаимоотношениях с Отцом. Первое послание Иоанна эхом вторит его евангелию, однако имеет собственную тему и содержит полемические упоминания об антихристианских ересях своего времени. «Выражения в евангелии, — пишет Уэсткотт, — имеют четкую связь с историей: они соотносятся с объясняющими их обстоятельствами. Выражения в 1 Послании представляют собой отчасти обобщения, отчасти толкования языка более ранних времен в свете завершенного служения Христова и опыта христианской церкви».

Что касается речей Иоанна Крестителя в четвертом евангелии, они находятся, как отмечает тот же автор, строго в рамках, установленных Ветхим Заветом. «Все, что он сам говорит о Христе, подытоживается двумя образами — Агнца и Жениха, — которые вкупе создают полный образ страдания и радости, искупительного и завершающего служения Мессии, описанного с использованием пророческих фигур речи. И тот, и другой образ вновь появляются в Апокалипсисе; примечательно, что они не встречаются в поучениях Господа из четвертого евангелия или в посланиях апостола Иоанна».

5) В чертах поразительного сходства между проповедями Христа в Евангелии от Иоанна и у синоптиков, особенно у Матфея, нет недостатка — их с лихвой достаточно для того, чтобы опровергнуть гипотезу о непримиримости двух типов учения.[1058] Синоптики были вполне знакомы с другим типом учения. Время от времени они достигают духовных высот Иоанна и приводят более короткие высказывания Господа, которые вполне гармонично смотрелись бы в четвертом евангелии. Возьмите, к примеру, благодарственную молитву и трогательное об-

---

[1058] «*Si Jésus*, — пишет Ренан, — *parlait comme le veut Matthieu, il n'a pu parler comme le veut Jean*».

ращение ко всем труждающимся и обремененным в Мф. 11:25-30. Глубокая мысль, записанная Лукой (Лк. 10:22) и Матфеем (Мф. 11:27): «Никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть», — абсолютно созвучна со словами Христа в Евангелии от Иоанна и служит основанием для слов самого Иоанна в прологе: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18). Никакие слова Иисуса в Евангелии от Иоанна не могут превзойти величием Его заявление из Евангелия от Матфея: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28:18). В Евангелии от Иоанна Иисус, почти теми же словами, говорит: «Ты дал Ему власть над всякою плотью» (Ин. 17:2).

С другой стороны, у Иоанна мы находим немало образчиков кратких, исполненных смысла и восточной мудрости максим, характерных для синоптических проповедей Христа: Ин. 1:26,43; 2:19; 4:44; 6:20,35,37; 12:8,25,27; 13:16,20; 20:19,23.[1059] Вот основные параллельные отрывки:

Ин. 2:19: «Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его».	Мф. 26:61: «Он говорил: "могу разрушить храм Божий и в три дня создать его"». См. Мк. 14:58; 15:29.
Ин. 3:18: «Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден».	Мк. 16:16: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет».
Ин. 4:44: «Сам Иисус свидетельствовал, что пророк не имеет чести в своем отечестве».	Мф. 13:57: «Иисус же сказал им: не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем». См. Мк. 6:4; Лк. 4:24.
Ин. 5:8: «Иисус говорит ему: встань, возьми постель твою и ходи».	Мф. 9:6: «Встань, возьми постель твою, и иди в дом твой». См. Мк. 2:9; Лк. 5:24.
Ин. 6:20: «Это Я; не бойтесь».	Мф. 14:27: «Это Я, не бойтесь». См. Мк. 6:50.
Ин. 6:35: «Приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда».	Мф. 5:6; Лк. 6:21: «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся».
Ин. 6:37: «Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет; и приходящего ко Мне не изгоню вон».	Мф. 11:28-29: «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные... и найдете покой душам вашим».
Ин. 6:46: «Это не то, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Бога: Он видел Отца». См. Ин. 1:18: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил».	Мф. 11:27: «И никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть».
Ин. 12:8: «Ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда».	Мф. 26:11: «Ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете». См. Мк. 14:7.
Ин. 12:25: «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную».	Мф. 10:39: «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее». См. Мф. 16:25; Мк. 8:35; Лк. 9:24; 17:33.
Ин. 12:27: «Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел».	Мф. 26:38: «Тогда говорит им Иисус: душа Моя скорбит смертельно». См. Мк. 14:34.
Ин. 13:3: «Иисус, зная, что Отец все отдал в руки Его...»	Мф. 11:27: «Все предано Мне Отцом Моим».
Ин. 13:16: «Истинно, истинно говорю вам: раб не больше господина своего».	Мф. 10:24: «Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего». См. Лк. 6:40.

[1059]См. аналогичные списки в Godet, I, 197 sq., и Westcott, p. lxxxii sq.

Ин. 13:20: «Истинно, истинно говорю вам: принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает; а принимающий Меня принимает Пославшего Меня».	Мф. 10:40: «Кто принимает вас, принимает Меня, а кто принимает Меня, принимает Пославшего Меня».
Ин. 14:18: «Не оставлю вас сиротами; приду к вам». См. Ин. 14:23: «Мы... обитель у него сотворим».	Мф. 28:20: «Я с вами во все дни до скончания века».
Ин. 15:21: «Но все то сделают вам за имя Мое...»	Мф. 10:22: «И будете ненавидимы всеми за имя Мое».
Ин. 17:2: «Так как Ты дал Ему власть над всякою плотью...»	Мф. 28:18: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле».
Ин. 20:23: «Кому простите грехи, тому простятся».	Мф. 18:18: «Что разрешите на земле, то будет разрешено на небе».

Стиль Евангелия от Иоанна

Стиль Евангелия от Иоанна сильно отличается от стиля церковных писателей II века и характерен для апостольской эпохи. В нем нет технических богословских терминов, родившихся в спорах позднейших времен, нет никаких намеков на положение церкви, ее структуру и стиль поклонения, оно дышит атмосферой первого христианского поколения; тем не менее его стиль сильно отличается от стиля синоптиков и занимает совершенно уникальное место в истории светской и религиозной литературы, будучи достойным воплощением Иоаннова гения. В этом евангелии есть чистота и глубина, детская простота и христианская зрелость, печаль и в то же время безмятежность — оно греется в лучах вечной жизни и любви. С точки зрения лексики и грамматики четвертое евангелие — чисто греческое произведение, однако по настроению и духу оно чисто еврейское, даже в большей степени, чем другие книги. Его можно почти дословно перевести на еврейский язык, и оно не утратит ни своей силы, ни своей красоты. В нем есть та детская простота, безыскусность, образность, прямота, обстоятельность и тот ритмический параллелизм, которыми отличаются ветхозаветные писания. Предложения кратки и весомы, они согласованы друг с другом, а не зависимы друг от друга. Это евангелие построено крайне просто: никаких длинных и сложных предложений, никаких связок, никаких логических рассуждений — лишь последовательное изложение самоочевидных истин, провозглашаемых как будто по интуиции. Еврейский поэтический параллелизм особенно заметен в таких сдвоенных предложениях, как: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам»; «Раб не больше господина своего, и посланник не больше пославшего его»; «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть». Примеры антитетического параллелизма тоже встречаются часто: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его»; «В мире был... и мир Его не познал»; «Он объявил, и не отрекся»; «И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек».

Лексический запас автора ограничен, однако он любит выразительные повторения, и сама монотонность его повествования носит торжественный и впечатляющий характер. Он использует ряд ключевых слов, наполненных глубочайшим смыслом: Слово, жизнь, свет, истина, любовь, свидетельство, имя, знамение, дело, знать, видеть, верить. Это не абстрактные понятия, но осязаемые реалии. Он воспринимает мир как ряд всеобъемлющих противоположностей: жизнь и смерть, свет и тьма, истина и ложь, любовь и ненависть, Бог и сатана, а также (в 1 Послании Иоанна) Христос и антихрист. Иоанн не использует условное наклонение и логические связки, но очень часто пользуется простыми сочинительны-

ми союзами καί, δέ, οὖν, ἵνα. Чаще всего в повествовательных отрывках его евангелия встречается союз οὖν («итак»), который не имеет силлогистического значения (в отличие от союза ἄρα и его производных), но служит лишь для развития мысли и обращения к прошлому (также как «значит» и «тогда» или немецкое «*nun*»), однако он несет в себе идею, что все имеет свою цель; с другой стороны, союз ἵνα («чтобы») указывает на то, что все имеет свою причину. Иоанн избегает относительных местоимений и предпочитает использовать сочинительный союз «и» в соединении с повторением существительного, например: «В начале было Слово, *и* Слово было у Бога, *и* Слово было Бог... В Нем была жизнь, *и* жизнь была свет человеков». Иногда союз «и» используется в значении «но», например: «И свет во тьме светит, *и* тьма не объяла его» (Ин. 1:5).

Тщетно мы будем искать здесь такие важные слова, как «церковь», «Евангелие», «покаяние» (μετάνοια), но их смысл присутствует в тексте, только в других формах. Иоанн не использует даже существительное «вера» (πίστις), которое часто встречается у синоптиков и у Павла, однако он использует глагол «верить» (πιστεύειν) девяносто восемь раз — почти в два раза чаще, чем все три синоптика, вместе взятые.

Он использует выразительное слово «Логос» (*ratio* и *oratio*) для описания Христа как Того, Кто являет и разъясняет нам Бога (Ин. 1:18), но только в Прологе, и такие образные выражения, как «Свет миру», «Хлеб жизни», «Добрый Пастырь», «Лоза», «Путь», «Истина» и «Жизнь». Только Он использует сдвоенное слово «истинно», пересказывая слова Спасителя. Он называет Святого Духа Утешителем или Защитником верующих, Который отстаивает их интересы здесь, на земле, так же как Христос отстаивает их на небесном престоле. Эта книга дышит тишиной и безмятежностью, миром и покоем, которые как будто исходят из вечных небесных обителей.[1060]

Сочетается ли такой стиль с гипотезой о том, что Евангелие от Иоанна было написано не апостолом и после смерти апостолов? Мы располагаем большим количеством вымышленных евангелий, однако они отличаются от четвертого канонического евангелия так же, как полуночная тьма отличается от полуденного солнца.

Автор четвертого евангелия

На протяжении почти восемнадцати столетий все христианские конфессии пользовались четвертым евангелием, не испытывая ни малейшего сомнения в том, что оно принадлежит перу апостола Иоанна. Однако в XIX веке эта твердыня стала подвергаться все более сильным нападкам, и отголоски сражений между защитниками и осаждающими по-прежнему слышны в работах талантливейших ученых. Это вопрос жизни и смерти, отделяющий конструктивную критику от деструктивной. Доказав, что четвертое евангелие — это подлинное сочинение Иоанна, возлюбленного ученика Иисуса, мы нанесем смертельную рану мифологическим реконструкциям жизненной истории Христа и апостолов. В конечном результате сомневаться не приходится. Противники были вынуждены постепенно отодвигать момент, когда четвертое евангелие получило известность и распространение в церкви, от 170 г. к началу II века — тогда еще были живы многие ученики и друзья Иоанна и прочие очевидцы жизни Христа.[1061]

[1060] О других особенностях стиля Иоанна можно прочесть в Schaff, *Companion to the Study of the Greek Test.*, pp. 66-75, где приведены мнения Ренана, Эвальда, Лютхардта, Кейма, Годе, Уэсткотта, Хазе и Вайсса по данному вопросу.

I. Внешние свидетельства того, что авторство принадлежит Иоанну, не менее, если не более, весомы, чем свидетельства подлинности любого произведения древней классической литературы, и датируются самым началом II века — от кончины Иоанна их отделяет совсем немного времени. Эти свидетельства принадлежат перу христианских авторов, еретиков и враждебно настроенных язычников. Из общего хора свидетелей выбивается лишь один, едва различимый голос секты алогов, которые не признавали Иоанново учение о Логосе (откуда и пошло их название, означающее одновременно «неразумные» и «противники Логоса») и абсурдно приписывали как евангелие, так и Апокалипсис, перу противника Иоанна, гностика Керинфа.[1062] Давайте кратко остановимся на основных свидетельствах.

1. *Христианские* церковные свидетельства. Мы начнем с IV века и будем постепенно двигаться назад, ко временам Иоанна. Все древние греческие рукописи Нового Завета, в том числе Синайский и Ватиканский кодексы, которые датируются эпохой Константина и основываются на еще более древних рукописях II века, а также все древние переводы, в том числе сирийские и старолатинские переводы II и III веков, неизменно содержат Евангелие от Иоанна (Пешитта опускает его второе и третье послания, а также Апокалипсис). Эти рукописи и переводы отражают точку зрения соборной церкви.

Далее, мы располагаем общепризнанными частными свидетельствами всех греческих и латинских отцов церкви вплоть до середины II века, свидетельство которых твердо и единодушно: Иеронима (ум. 419) и Евсевия (ум. 340), в распоряжении которых были все доникейские сочинения; Оригена из Египта (ум. 254), величайшего ученого своего времени и толкователя Иоанна; Тертуллиана из Северной Африки (ок. 200), христианина по учению, монтаниста по образу жизни и ревностного сторонника эры Утешителя, возвещенной Иоанном; Климента Александрийского (ок. 190), образованного философа, который объездил Грецию, Италию, Сирию и Палестину, везде получая религиозное образование; Иринея, уроженца Малой Азии и с 178 г. епископа г. Лиона, ученика Поликарпа и ученика самого Иоанна во втором поколении, который черпал из четвертого евангелия свои главные доводы против ереси гностиков и утверждал, что четыре канонических евангелия — не больше и не меньше — в его время были признаны во всех церквях; Феофила Антиохийского (180), который прямо цитирует четвертое евангелие и приписывает его перу Иоанна;[1063] канона Муратори (170), в котором говорится о том, что Иоанн написал свое евангелие по настоятельной просьбе друзей и учеников; Татиана из Сирии (155 — 170), который в своем «Обращении к язычникам» неоднократно цитирует четвертое евангелие, хотя и не называет имени его автора, и начинает свой «Диатессарон» — который некогда был широко распространен в церкви, несмотря на определенные гностические наклонности автора, и комментарии к которому писал Ефрем Сирин, — прологом из Евангелия от Иоанна.[1064] От Татиана нам остается всего один шаг до его

[1061] См. список литературы в §40. К перечисленным в нем талантливым работам в защиту подлинности Евангелия от Иоанна теперь следует добавить мастерское исследование д-ра Вайсса (Weiss, *Leben Jesu*, vol. I, 1882, pp. 84-124), которое только что вышло в свет.

[1062] Это учение недавно возродил Ренан (1879). См. ниже.

[1063] Свидетельство Феофила считается древнейшим по *имени*, однако Ириней, писавший между 177 и 192 г., представляет более древнюю традицию и убедительно доказывает, что евангелий должно быть четыре — соответственно четырем херувимам в видении Иезекииля («Против ересей», III, 1, 1; 11, 8; V, 36, 2).

[1064] Толкование «Диатессарона», сделанное Ефремом Сирином (375), было недавно найдено и издано в Венеции в 1876 г. в переводе с армянского языка. См. Zahn, *Tatian's Diatessaron*,

учителя, Иустина Мученика, уроженца Палестины (103 — 166), который смело и благородно подвизался за веру в правление императора Адриана и династии Антониев. В двух своих «Апологиях» и «Диалоге с Трифоном иудеем» он часто и свободно цитирует четвероевангелие, которое называет «записями апостолов» и которое при нем читалось во время публичных богослужений.[1065] Больше всего он использовал Евангелие от Матфея, но по крайней мере один раз он цитирует слова о рождении свыше[1066] из беседы Христа с Никодимом, которая записана только у Иоанна. В сочинениях Иустина есть еще несколько явных аллюзий на писания Иоанна, да и все учение о предвечно существующем Логосе, до Своего воплощения посеявшем семена истины среди иудеев и язычников, несомненно, позаимствовано у Иоанна. Выворачивать эту взаимосвязь наизнанку — все равно что извлекать солнечный свет из луны или искать исток реки в ее устье.

Однако мы можем сделать еще один шаг: в скудных писаниях так называемых апостольских отцов очень мало аллюзий на Новый Завет, они дышат атмосферой исходной устной традиции. Автор «Дидахе» был хорошо знаком с Евангелием от Матфея. Первое послание Климента обнаруживает близкое сходство с посланиями Павла. В коротких посланиях Игнатия чувствуется влияние Иоанновой христологии.[1067] Поликарп (умерший в 155 г. по Р.Х. очень пожилым человеком), ученик самого Иоанна, пользуется Первым посланием Иоанна и тем

Erlangen, 1881, и Harnack, *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zwei ten Jahrh.*, Leipzig, 1882, pp. 213 sqq.

[1065] Тот факт, что Иустин Мученик пользовался Евангелием от Иоанна, поставили под сомнение Баур и большинство его последователей, но признали Гильгенфельд и Кейм. Его вновь опровергли анонимный автор книги «Сверхъестественная религия» и Эдвин А. Эбботт (статья «Евангелия» в «Британской энциклопедии», X, 821) и вновь подтвердили Сэндей в Англии и Эзра Аббот в Америке.

[1066] Цитата не буквальная, а приведена по памяти, как и большинство цитат у Иустина. Сравните тексты: Иустин, «Апология», I, 61: «Ибо Христос сказал: "если не *родитесь снова* [ἀναγεννηθῆτε, ср. 1 Пет. 3:23], то не *войдете* [εἰσέλθητε, но ср. это же слово в Ин. 3:5,7] в Царство *Небесное* [фраза Матфея]". А всякому известно, что родившимся однажды невозможно уже войти в утробу родивших», — и Ин. 3:3-4: «Иисус сказал ему [Никодиму] в ответ: истинно, истинно говорю тебе: если кто не *родится свыше* [γεννηθῇ ἄνωθεν], не может *увидеть* [ιδεῖν, Ин. 3:5, *войти*] Царствия *Божия*. Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?».

Тюбингенские критики подчеркивали мелкие различия между цитатами (ἀναγεννηθῆνε вместо γεννηθῇ ἄνωθεν, εἰσελθεῖν вместо ιδεῖν и βασιλεία τῶν οὐρανῶν вместо βασιλεία τοῦ θεοῦ), чтобы доказать отсутствие связи между ними или, поскольку это доказать невозможно, убедить оппонентов, что, напротив, это Иоанн цитировал Иустина! Но д-р Аббот, очень дотошный и честный исследователь, которого к тому же нельзя обвинить в пристрастности, поскольку он не верит в Троицу, нашел много аналогичных случаев свободного цитирования этого же отрывка не только у отцов церкви, но и в работах современных богословов, в том числе не менее девяти случаев в работах Джереми Тейлора, причем лишь два из них звучат похоже. Я полагаю, что доказательств, собранных Абботом, достаточно для любого разумного человека. См. его бесценную монографию E. Abbot, *The Authorship of the Fourth Gospel*, pp. 28 sqq., 91 sqq. См. также Weiss, *Leben Jesu*, I, 83 — Вайсс находит в сочинениях Иустина Мученика не только «несомненную аллюзию на историю о Никодиме из четвертого евангелия», но и другие отдельные реминисценции.

[1067] Ср. такие выражения, как «Хлеба Божия желаю... который есть плоть Иисуса Христа... И пития Божия желаю, — крови Его, которая есть любовь нетленная...» (Посл. к римлянам, гл. 7) с Ин. 6:47-51; «вода живая» (Посл. к римлянам, гл. 7) — с Ин. 4:10-11; «Он есть дверь к Отцу» (Посл. к филадельфийцам, гл. 9) — с Ин. 10:9; «[Дух] знает, откуда приходит и куда идет» (Посл. к филадельфийцам, гл. 7) — с Ин. 3:8. См. прекрасную статью Лайтфута в журнале «Contemp. Rev.» за февраль 1875 г. и его же монографию «Св. Игнатий» (*S. Ignatius*, 1885).

самым *косвенно* свидетельствует об истинности евангелия, поскольку обе эти книги неразрывно связаны.[1068] То же самое можно сказать о Папии (ум. ок. 150), который был учеником Поликарпа и, вероятно, слышал самого Иоанна. Он «пользуется Первым посланием Иоанна».[1069] Перечисляя апостолов, чьи живые слова он в молодости складывал в сердце, Папий помещает Иоанна на необычное место, рядом с другим евангелистом, Матфеем, и называет имена Андрея, Петра и Филиппа в том же порядке, что и Иоанн (Ин. 1:40-43); отсюда некоторые также делали вывод, что он был знаком с четвертым евангелием. Есть основания полагать, что именно Папий написал спорный текст о женщине, взятой в прелюбодеянии, в качестве иллюстрации к Ин. 8:15; по словам Евсевия, Папий упоминал подобный случай в своем утраченном сочинении.[1070] Все эти факты в совокупности позволяют говорить, по крайней мере, о большой вероятности того, что Папий был знаком с творениями Иоанна.[1071] В единодушном свидетельстве Поликарпа и Папия звучит голос Иоанновой школы, существовавшей в тех самых местах, где в последние годы трудился апостол, — его преемниками стали Поликрат в Ефесе, Мелитон в Сардисе, Клавдий Аполлинарий в Иераполе, а также Потин и Ириней в Южной Галлии. В то, что в поместные церкви могло проникнуть подложное евангелие, носившее имя их почтенного духовного отца и праотца, просто невозможно поверить.

Наконец, последний стих приложения, Ин. 21:24, представляет собой еще более древнее свидетельство кого-то из близких друзей и учеников Иоанна — возможно, тех самых, которые, если верить древнему преданию, убедили апостола написать евангелие. Текст собственно евангелия, вероятно, заканчивался предложением: «Сей ученик и свидетельствует о сем и написал сие». К этим словам пресвитеры добавили свое свидетельство, составленное во множественном числе: «И *знаем*, что истинно свидетельство *его*». Художественному произведению подобная анонимная приписка не принесла бы никакой пользы. В таком виде эти слова могут быть либо лжесвидетельством Псевдо-Иоанна, либо подлин-

---

[1068] «Всякий, кто не признает, что Иисус Христос пришел во плоти, есть антихрист, и кто не признает свидетельства крестного, тот от диавола» (Поликарп Смирнский, Послание к филиппийцам, гл. 7). См. 1 Ин. 4:3. По поводу свидетельства Поликарпа см. статью Лайтфута в журнале «Contemp. Rev.» за май 1875 г. Уэсткотт пишет: «Свидетельство в пользу одного [евангелия или Первого послания] неизбежно является косвенным свидетельством в пользу второго» (с. xxx).

[1069] По словам Евсевия («Церковная история», III, 39). См. статью Лайтфута в «Contemp. Rev.» за август и октябрь 1875 г.

[1070] Евсевий заканчивает свое повествование о Папии такими словами: «Он же... рассказывает о женщине, которую обвинили перед Господом во многих грехах. Рассказ этот есть в "Евангелии евреев"» («Церковная история», III, 39).

[1071] Согласно одному преданию, слишком позднему (IX век), чтобы иметь сколько-нибудь серьезное значение, Иоанн даже использовал Папия в качестве писца, когда писал свое евангелие. На полях Ватиканского кодекса (принадлежащего шведской королеве Кристине) есть такая глосса: «*Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto; sicut Papias, nomine Hieropolitanus discipulus Johannis carus, in exotericis* [*exegeticis*], *id est in extremis, quinque libris retulit* [без сомнения, речь идет о пяти книгах Λογίων Κυριακῶν ἐξηγήσεις]. *Descripsit vero evangelium dictante Johanne recte*». Проф. Аберле (католик) ссылался на эти слова как на прямое свидетельство Папия об Иоанне («Tübing. Quartalschrift», 1864, no. 1), но его доводы опровергают Гильгенфельд («Zeitschrift», 1865, pp. 77 sqq.) и Хазе (указ. соч., с. 35). Если бы Евсевий нашел этот комментарий в сочинении Папия, он наверняка упомянул бы о нем, наряду со свидетельствами Папия о евангелиях от Матфея и Марка. См. Westcott, 5th ed., p. 77, note 1.

ным свидетельством друзей настоящего Иоанна, которые первыми прочли его книгу и опубликовали ее до или после смерти апостола.

Голос соборной христианской церкви, насколько о нем вообще можно говорить в этом случае, свидетельствует в пользу авторства Иоанна. В пользу противоположной точки зрения нет никаких доказательств — единственное свидетельство носит чисто негативный характер и неубедительно. Баур до самого последнего момента придавал большое значение запутанным пасхальным спорам II века, считая их доказательством того, что Иоанн не мог написать четвертое евангелие. В ходе этих споров на мнение Иоанна ссылались в подтверждение того, что вечерю Господню следует праздновать 14 нисана; четвертое евангелие, в отличие от синоптических, ясно связывает эту дату (а не 15 нисана) с распятием Христа и изображает Христа истинным пасхальным Агнцем, закланным одновременно с обычными еврейскими пасхальными агнцами. Но, во-первых, самые талантливые ученые нашли способ примирить свидетельство Иоанна с синоптической датой распятия (15 нисана); во-вторых, нет никаких указаний на то, что апостол Иоанн праздновал Пасху 14 нисана вместе с квадродециманами в ознаменование годовщины *вечери Господней*. Суть спора заключалась в том, следует ли соотносить празднование христианской Пасхи с определенным днем *месяца* (по еврейскому календарю) — или с днем *недели*, когда умер Господь. В первом случае христианская Пасха всегда выпадала бы на одну и ту же дату, как и еврейская, и это было бы более удобно, — однако в позднейшей римской традиции этот праздник каждый раз выпадал на новую дату, и именно эта традиция возобладала на Никейском соборе.[1072]

2. Свидетельства *еретиков*. Они имеют тем большее значение, что их авторы отступали от ортодоксального учения. Примечательно, что еретики, судя по всему, начали использовать и толковать четвертое евангелие еще раньше ортодоксальных авторов. Помимо нескольких аллюзий, в «Беседах» Климента есть отчетливые цитаты из истории о слепорожденном (Ин. 9:2-3).[1073] Гностики II века, прежде всего последователи Валентина и Василида, широко пользовались четвертым евангелием, которое то отвращало их своим историческим реализмом, то привлекало своим идеализмом и мистицизмом. Гераклеон, ученик Валентина, написал толкование Евангелия от Иоанна, большие отрывки из которого сохранились у Оригена. Сам Валентин (по словам Тертуллиана) пытался либо как-то объяснить существование евангелия, либо вложить в него свой собственный смысл. Василид, пик влияния которого пришелся на 125 г. по Р. Х., приводил из Евангелия от Иоанна такие отрывки, как «был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9) и «еще не пришел час Мой» (Ин. 2:4).[1074]

Эти свидетельства еретиков уже сами по себе имеют почти решающее значение. Из богословских соображений гностики предпочли бы полностью отбросить

[1072] См. диссертацию Шюрера на лат. языке (Schürer, *De controversiis paschalibus*, Leipz., 1869) и ее немецкий перевод, опубликованный в альманахе «Zeitschrift für hist. Theol.» за 1870 г. (pp. 182-284).

[1073] В последней части этого сочинения, которую нашел и первым опубликовал Дрессель (Dressel, XIX, 22). Эта находка вынудила Гильгенфельда, который прежде отрицал наличие таких цитат в предыдущих частях текста (Hilgenfeld, *Einleit. in d. N. T.*, p. 43 sq., сноска), пересмотреть свое мнение.

[1074] См. Ипполит, «Опровержение всех ересей», VII. 22, 27; Hofstede de Groot, *Basilides*, Leipz., 1868 (перевод с голландского); статья Хорта о Василиде в Smith, Wace, I, 271; Abbot, p. 85 sqq.

четвертое евангелие — кстати, Маркион так и поступил. Уж конечно, они не стали бы перенимать его у ортодоксальной церкви, равно как и ортодоксальная церковь не стала бы перенимать его у гностиков. Тот факт, что это евангелие одновременно и так рано признали и гностики, и христиане, является убедительным доказательством его подлинности. «Гностики того времени, — пишет д-р Аббот,[1075] — признали его потому, что у них не было выбора. Они не признали бы авторитет книги, которую можно примирить с их учением лишь при помощи насильственного толкования, если бы могли подорвать этот авторитет путем отрицания подлинности книги. В те времена можно было легко убедиться в ее подлинности. Ефес был одним из главных городов Востока, центром оживленной торговли, метрополией Малой Азии. В живых были еще сотни, если не тысячи людей, знавших апостола Иоанна. Вопрос о том, записал ли он, возлюбленный ученик, свои воспоминания о жизни и учении Господа, вызывал огромный интерес. Тот факт, что четвертое евангелие было признано сочинением Иоанна столь рано и столь враждебными по отношению друг ко другу партиями, доказывает, что свидетельства подлинности евангелия были убедительными. Еще больший вес данному аргументу придает то, что евангелие использовалось в позднейших монтанистских спорах и разногласиях относительно времени празднования Пасхи».

3. Свидетельства *язычников*. Цельс в сочинении, направленном против христианства и написанном примерно в 178 г. по Р.Х. (по мнению Кейма, который воссоздал его на основании фрагментов, сохранившихся в трудах Оригена), черпает основания для своих нападок во всех четырех евангелиях, хотя и не называет имена их авторов, и ссылается на некоторые детали, характерные для Евангелия от Иоанна, — в частности, он упоминает кровь, вытекшую из тела Иисуса во время распятия (Ин. 19:34), и тот факт, что Христос «воскрес и показал знаки страдания и следы от гвоздей на своих руках» (Ин. 20:25,27 {Ориген, «Против Цельса», кн. 2, гл. 59}).[1076]

Радикальное утверждение Баура о том, что ни одного явного следа четвертого евангелия нельзя найти ранее последней четверти II века, полностью опровергнуто, и его собственные лучшие ученики были вынуждены делать одну уступку за другой по мере того, как многочисленные находки гностических цитат в сочинении «Опровержение всех ересей» Ипполита, в последней книге «Бесед», ложно приписываемых Клименту, в сирийском толковании Татианова «Диатессарона», доказывали упрямый факт: использование Евангелия от Иоанна и злоупотребления им начались уже в первой половине и даже в самом начале II века — в то время, когда спутать псевдоапостольские измышления с подлинным сочинением патриарха апостольской эпохи было просто невозможно.

II. Внутренние свидетельства. Они еще более весомы и однозначно отвечают на вопрос, считать Евангелие от Иоанна истиной или мошенничеством.

1. Прежде всего, поговорим о *стиле* четвертого евангелия. Мы уже убедились, что его стиль уникален и не имеет аналогов в литературе послеапостольского периода. Образ мыслей и способ их выражения, речевые образы и символика, симметричная структура предложений, простота и обстоятельность изложения — все это выдает в авторе евангелия еврея от евреев, проникнутого духом Ветхого Завета, но знакомого с чистым греческим языков вследствие долгой

[1075] Указ. соч., с. 89.

[1076] См. Keim, *Celsus' Wahres Wort*, 1873, pp. 223-230, не считая предшествующих изысканий Лерднера, Нортона, Толука и недавнего сочинения Аббота (указ. соч., с. 58 и далее.).

жизни среди язычников. Именно такие качества мы могли бы найти в Иоанне, жившем в Ефесе. Не будучи, в отличие от Павла, ученым раввином, Иоанн был знаком с еврейскими Писаниями и не был зависим от Септуагинты. В общей сложности он приводит четырнадцать цитат из Ветхого Завета.[1077] Четыре из них согласуются *и* с еврейским текстом, *и* с Септуагинтой; три согласуются с еврейским текстом, но *расходятся* с Септуагинтой (Ин. 6:45; 13:18; 19:37); остальные же носят промежуточный характер — они либо согласуются с обоими текстами, либо расходятся с обоими текстами, либо представляют собой не цитаты, а вольный пересказ; однако среди них нет ни одной, которая согласовывалась бы с Септуагинтой и *противоречила* бы еврейскому тексту.[1078]

Среди послеапостольских авторов не было обращенных евреев, если не считать Егезиппа; никто из них не мог читать по-еврейски и писать на гебраизированном греческом языке. После разрушения Иерусалима церковь окончательно отделилась от синагоги и между ними возникла непримиримая вражда.

2. Автор был *палестинским евреем*. Мимоходом и без всяких усилий он проявляет несомненные признаки досконального знания Святой Земли и ее обитателей в период до разрушения Иерусалима. Он прекрасно знаком с топографией Святого города и его окрестностей. Он говорит, что купальня Вифезда находилась у Овечьих ворот и имела пять крытых ходов (Ин. 5:2) и что название купальни Силоам в переводе означает «Посланный» (Ин. 9:7); пишет, что притвор Соломонов находился «в храме» (Ин. 10:23) и что за потоком Кедрон «был сад» (Ин. 18:1); ему известно, где находится претория (Ин. 18:28), а также места под названием «Гаввафа» (Ин. 19:13) и «Голгофа» (Ин. 19:17); он знает, что Вифания находилась «стадиях в пятнадцати» от Иерусалима (Ин. 11:18) и не путает ее с Вифанией при Иордане (Ин. 1:28 {в Синодальном переводе «Вифавара при Иордане»}). Он называет дату начала реконструкции храма при Ироде (Ин. 2:20). Он также хорошо знаком с другими областями Палестины и не допускает таких ошибок, какие часто делают иностранцы. Он называет Кану «Галилейской» (Ин. 2:1; 4:46; 21:2), чтобы отличить ее от другой Каны; Енон, по его словам, находится «близ Салима», где «много воды» (Ин. 3:23), а самарийский город Сихарь — близ «колодезя Иаковлева» и в виду горы Гаризим (Ин. 4:5-6,20). Ему известны размеры Галилейского моря (Ин. 6:19); он описывает Вифсаиду как «город Андрея и Петра» (Ин. 1:44) и отличает ее от Вифсаиды-Юлии, что на восточном берегу Иордана; он описывает Назарет как город, ничтожество которого вошло в поговорку (Ин. 1:46).

Иоанн хорошо разбирается в запутанных политико-духовных мессианских идеях и чаяниях иудеев (Ин. 1:19-28,45-49; 4:25; 6:14-15; 7:26; 12:34 и др.); во враждебных взаимоотношениях евреев и самарян (Ин. 4:9,20,22; 8:48); в иудейских обычаях и обрядах, таких как крещение (Ин. 1:25; 3:22-23; 4:2), очищение (Ин. 2:6; 3:25 и др.), ритуальное осквернение (Ин. 18:28), праздники (Ин. 2:13,23; 5:1; 7:37 и др.), обрезание и суббота (Ин. 7:22-23). Он также знаком со свадебными и погребальными обрядами (Ин. 2:1-10; 11:17-44) и характером фарисеев, знает о влиянии последних на синедрион и о взаимоотношениях Анны и Каиафы. Упрек Бретшнейдера в том, что автор ограничивает срок действия полномочий первосвященника *одним годом*, объясняется неверным истолкованием

[1077] Ин. 1:23; 2:17; 6:31,45; 7:38; 10:34; 12:14-15,38,40; 13:18; 15:25; 19:24,36-37.

[1078] См. тщательный анализ этих отрывков в Westcott, *Intr.*, pp. xiii, sqq.

фразы «на тот год» (Ин. 11:49,51; 18:13), которую следует понимать как указание на тот *памятный* год, когда Христос умер за грехи народа.

3. Автор был *очевидцем* большинства засвидетельствованных им событий. Он хорошо знает своих героев: Иоанна Крестителя, Петра, Андрея, Филиппа, Нафанаила, Фому, Иуду Искариота, Пилата, Каиафу, Анну, Никодима, Марфу и Марию, Марию Магдалину, самарянку, слепорожденного, — об этом свидетельствуют мелкие детали и живые подробности. Автор мимоходом подмечает нюансы, о которых умалчивают синоптики: что предатель был сыном Симона (Ин. 6:71; 12:4; 13:2,26), что Фому называли Близнецом (Ин. 11:16; 20:24; 21:2); но с другой стороны, он называет Предтечу просто Иоанном (хотя сам носит такое же имя), не пользуясь титулом «Креститель», — синоптики же используют этот титул более двенадцати раз, чтобы отличить Крестителя от сына Зеведеева. [1079] Автор называет даты и время некоторых событий,[1080] а также точное или примерное число людей и предметов.[1081] В некоторых случаях евангелист сообщает нам о мыслях учеников, которые не понимают или неправильно понимают слова Учителя,[1082] и даже о побуждениях и чувствах Господа.[1083]

Ни один деятель литературы не мог бы выдумать беседу Христа с Никодимом о таинстве духовного возрождения (Ин. 3), или беседу с самарянкой (Ин. 4), или яркие подробности истории исцеления слепорожденного, в которой столь правдиво отражается надменный и бессердечный фанатизм иудейских вождей и непреклонное, откровенное правдолюбие и здравый смысл слепого и его родителей (Ин. 9:13-34). Сцена у колодца Иакова, описанная в четвертой главе, — это очень красочная, но невыдуманная картина природы и жизни людей, которую все еще можно наблюдать, хотя и в упадке, у подножия гор Гаризим и Гевал: мы видим колодец Иакова в плодородной, хорошо орошаемой долине, самарянское святилище на вершине горы Гаризим и обширные засеянные поля, созревающие для жатвы; мы видим историческое противоборство иудеев и самарян, которое и по сей день имеет место в Наблусе; мы видим подлинную человеческую природу Иисуса, Который сел отдохнуть, «утрудившись от пути», но не от Своего служения, видим Его превосходство над раввинским предубеждением против бесед с женщинами, видим Его сверхчеловеческое знание и достоинство; мы видим любознательность и смышленость этой самарийской Магдалины, а вместе с тем не можем не отметить естественность перехода от воды из колодца Иакова к воде жизни, от горячего спора о месте поклонения к высочайшему пониманию Бога как вездесущего Духа и истинному поклонению Ему в духе и истине.[1084]

[1079] «*Johannes als der Erzählende, in seinem Selbstbewusstsein, bedarf für den anderen Johannes des Beinamens nicht, ihm liegt die Verwechslung ganz fern*» (Hase, *Geschichte Jesu*, p. 48). Вера достопочтенного историка из Йены в то, что четвертое евангелие полностью написано Иоанном, к несчастью, поколебалась в ходе споров с тюбингенским колоссом, но все же он называет возражения Баура неубедительными и пытается разрешить эту проблему, предлагая безосновательный компромисс: через несколько лет после смерти Иоанна его способный ученик записал устные поучения своего наставника, привнеся в них некоторую путаницу. «*Die Botschaft hört er wohl, allein ihm fehlt der Glaube*».

[1080] Ин. 1:29,35,39,43; 2:1; 4:6,40,43,52; 6:22; 7:14,37; 11:6,17,39; 12:1,12; 13:30; 18:28; 19:31; 20:1,19,26; 21:4.

[1081] Ин. 1:35; 2:6; 4:18; 6:9-10,19; 19:23,39; 21:8,11.

[1082] Ин. 2:17,22; 4:27; 6:60; 12:16; 13:22,28; 20:9; 21:12.

[1083] Ин. 2:24-25; 4:1-3; 5:6; 6:6,15; 7:1; 11:33,38; 13:1,3,11,21; 16:19; 18:4; 19:28.

[1084] «Как часто с тех пор христианские паломники читали эту четвертую главу на том самом месте, где отдыхал Спаситель, с непреодолимым ощущением того, что каждое слово истинно и соответствует тому времени и месту, но подходит для всех времен и мест! Колодец

4. Автор *сам* явно выступает как *очевидец земной жизни Христа*. Этим он отличается от синоптиков, которые никогда не говорят о себе в первом лице и не проявляют в повествовании своих личных чувств. «*Мы* видели славу Его», — пишет Иоанн от имени всех апостолов и первых учеников, выражая общее впечатление, которое произвела на них жизнь рядом с воплощенным Словом.[1085] А в параллельном отрывке из 1 Послания Иоанна, которое составляет с евангелием одно неразрывное целое, автор с подчеркнутой торжественностью говорит о своем личном знакомстве с воплощенным Словом жизни, Которое он слышал собственными ушами, видел собственными глазами и осязал собственными руками (1 Ин. 1:1-3). Это утверждение носит общий характер и относится ко всей общественной жизни нашего Господа. Но, в частности, евангелист видит особое значение этого факта для утверждения подлинности человеческой природы Христа; описывая истечение крови и воды из раны в Его боку, автор подчеркивает: «И *видевший* засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили» (Ин. 19:35). Таким образом, мы оказываемся перед выбором: либо автор действительно был очевидцем того, о чем пишет, либо он был лжесвидетелем и сознательно писал неправду.

5. Наконец, автор сообщает нам, что он принадлежит к числу *Двенадцати*, что он — один из *троих* любимых учеников, что он не Петр, не Иаков, что он — не кто иной, как возлюбленный *Иоанн*, возлежавший у груди Учителя. Он ни разу не называет себя, своего брата Иакова или свою мать Саломию по имени, но прибегает к очень скромному, деликатному и совершенно неподражаемому способу косвенно заявить о себе. Он стоит позади своего евангелия как таинственная фигура в маске, никогда не открывающая своего лица. Он предоставляет читателю самому вычислить его имя. Без сомнения, он был тем самым учеником, которого вместе с Андреем привело к Иисусу свидетельство Иоанна Крестителя на берегу Иордана (Ин. 1:35-40); тем самым учеником, который во время тайной вечери «возлежал у груди Иисуса» (Ин. 13:23-25); тем самым «другим учеником», который последовал за Иисусом во двор первосвященника (Ин. 18:15-16), стоял у креста и получил от умирающего Господа поручение заботиться о Его Матери (Ин. 19:26-27); и тем самым «другим учеником, которого любил Иисус» и который утром в первый день недели вместе с Петром ходил к пустому гробу и, увидев погребальные пелены и плат, «особо свитый на другом месте», уверовал, что его Учитель воскрес (Ин. 20:2-8). Все его повествование изобилует автобиографическими деталями. Иоанн называет себя «учеником, которого любил Иисус», не из тщеславия (как совершенно нелепо полагают некоторые критики), но движимый блаженной и благодарной памятью о безграничном милосердии своего божественного Учителя, исполнившего таким образом пророческий смысл

Иакова ныне лежит в руинах и более не используется, но источник живой воды, который Спаситель здесь впервые открыл перед бедной, грешной, но раскаивающейся женщиной, все так же глубок и свеж и будет утолять жажду человеческих душ до скончания времен». Так писал я в 1871 г. для английского издания толкования Ланге на Евангелие от Иоанна (с. 151). Шесть лет спустя, я наконец претворил свои мечты в жизнь, когда вместе с несколькими друзьями сидел у колодца Иакова и читал четвертую главу Евангелия от Иоанна так, как не читал ее никогда раньше. Поистине, даже в «красоте своего увядания» Палестина является «пятым евангелием», которое проливает на первые четыре больше света, чем многочисленные толкования, до краев наполненные ученостью и критическими теориями.

[1085] 1:14: ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν. Слово θεάομαι имеет более глубокий смысл, чем ὁράω, и означает «видеть, созерцать с восхищением и удовольствием». Множественное число усиливает это утверждение (см. также Ин. 21:24; 1 Ин. 1:1; 2 Пет. 1:16).

имени «Иоханан», то есть «Иегова милостив». В этой необычайной любви своего возлюбленного Господа евангелист видел смысл всей своей жизни.

Столь же необычным способом, каким апостол рассказывает о себе, он повествует и о членах своей семьи: его мать, вероятно, была той безымянной «сестрой Матери» Иисуса, которая стояла у креста (Ин. 19:25), поскольку, по свидетельству синоптиков, Саломия присутствовала при распятии, и Иоанн едва ли умолчал бы об этом; также и в списке учеников, которым Иисус явился у моря Галилейского, «сыновья Зеведеевы» названы последними (Ин. 21:2), хотя во всех синоптических списках апостолов они, наряду с Петром и Андреем, стоят во главе Двенадцати. Эти различия можно объяснить лишь деликатностью и скромностью автора четвертого евангелия.

Как же отличается этот автор от писавших под чужими именами литературных фальсификаторов II и III веков, которые бессовестно вкладывали собственные мысли в уста апостолов и других уважаемых людей, чтобы придать своим сочинениям ложный шарм и авторитет, но при этом не могли скрыть свой обман, который проступает на каждой странице!

Заключение

Изучение этих многочисленных свидетельств — внешних и внутренних — приводит нас к неизбежному выводу о том, что четвертое евангелие принадлежит перу апостола Иоанна. Эта точка зрения понятна, непротиворечива и вполне согласуется с характером самой книги и историей апостольской эпохи. Гипотеза же о литературной подделке изобилует противоречиями, абсурдна и очевидно неверна. Ни один писатель II века не мог бы написать столь чудесную книгу, которая намного превосходит сочинения Иустина Мученика, Иринея, Тертуллиана, Климента, Оригена и любого другого отца церкви, ученого или реформатора. В I веке эту книгу не мог бы написать никто, кроме апостола, и никто из апостолов, кроме Иоанна, да и сам Иоанн не мог бы написать ее без вдохновения свыше.

§ 84. *Критический обзор проблемы Иоанна*

См. список литературы в §40, с. 274, историю споров по данному вопросу, составленную Хольцманом (Bunsen, *Bibelwerk*, VIII, 56 sqq.), а также соответствующие разделы из сочинений Реусса (Reuss, *Gesch. der heil. Schriften N. T.'s*, 6th ed., I, 248 sqq.), Годе (Godet, *Com.*, 3d ed., I, 32 sqq.), Хольцмана (Holtzmann, *Einleitung*, 2d ed., 423 sqq.), Вайсса (Weiss, *Einleitung*, 1886, 609 sqq.).

Выше мы уже представили нашу собственную точку зрения на данную проблему с непременными ссылками на современные возражения, однако важность вопроса вынуждает нас посвятить возражениям против четвертого евангелия особый раздел.

Суть проблемы

Проблема Иоанна — один из самых острых вопросов современной новозаветной критики. Она порождена, с одной стороны, различиями между Евангелием от Иоанна и синоптическими евангелиями и, с другой стороны, различиями между четвертым евангелием и Апокалипсисом.

I. *Синоптический* аспект проблемы заключается в разногласиях между первыми тремя евангелистами и четвертым в том, что касается области и продолжительности служения Христа, Его описания, сути и содержания Его проповедей и ряда прочих мелких деталей. Существует несколько возможных объяснений.

1) И синоптики, и Иоанн верно описывают события, но обращают внимание на разные стороны личности и жизни Христа, взаимно дополняя и подтверждая слова друг друга во всех существенных моментах. Таково вероучение церкви, и так полагают практически все консервативные критики и толкователи.

2) Четвертое евангелие принадлежит перу Иоанна и, в силу его близких отношений с Христом, более точно и надежно, чем синоптические евангелия, в которых есть вымышленные моменты и даже ошибки, заимствованные из устной традиции. Таким образом, свидетельства синоптиков следует проверять словами Иоанна. Так считают Шлейермахер, Люке, Блик, Эвальд, Майер, Вайсс и значительное число либеральных критиков и экзегетов, которые признают истинность евангельской истории в целом и считают Христа Господом и Спасителем Его народа. Разногласия между этими учеными и преданием церкви не носят принципиального характера и могут быть устранены.

3) Синоптические евангелия содержат (главным образом) исторический портрет Христа, а четвертое евангелие — идеальный портрет Христа, порожденный верой и домыслами. Так считают Баур и тюбингенская школа (Швеглер, Целлер, Кёстлин, Гильгенфельд, Фолькмар, Хольцман, Хаусрат, Шенкель, Мангольд, Кейм, Тома), а также их последователи и единомышленники во Франции (Николас, д'Эйхталь, Ренан, Ревилль, Сабатье), Голландии (Шольтен и лейденская школа) и Англии (анонимный автор книги «Сверхъестественная религия», С. Дэвидсон, Эдвин А. Эбботт). Но эти критики вычеркивают сверхъестественные черты — насколько возможно — даже из синоптического описания Христа и весьма близки к четвертой гипотезе.

4) И синоптические евангелия, и Евангелие от Иоанна вымышлены и представляют собой мифы и легенды или подделки, составленные из благих побуждений. Так считает крайнее левое крыло критиков, ведущим представителем которого является Штраус. Эта точка зрения естественно вытекает из отрицания всех сверхъестественных и чудесных элементов, которые являются неотъемлемой частью образа Христа как у синоптиков, так и у Иоанна; но при этом она перечеркивает всю историю, и ее невозможно серьезно отстаивать перед лицом неопровержимых фактов и выводов. «История Иисуса из Назары» Кейма представляет собой большой шаг вперед по сравнению с «Жизнью Иисуса» Штрауса, однако носит столь же критический и еще более ученый характер и где-то на полпути смыкается с ортодоксальной точкой зрения на почве синоптической традиции в том виде, как она представлена в Евангелии от Марка, которое Кейм датирует 66 г.

II. *Апокалиптический* аспект проблемы Иоанна связан прежде всего с Книгой Откровение, но в последнее время особенно явно вскрылась его тесная связь с проблемой Евангелия от Иоанна. Он также допускает четыре возможных объяснения.

1) И четвертое евангелие, и Апокалипсис принадлежат перу апостола Иоанна, однако их разделяет промежуток, по крайней мере, в двадцать или тридцать лет, и они отличаются друг от друга темой и состоянием автора — все это объясняет поразительную разницу в настроении и стиле изложения. Когда в 50 г. по Р. Х. Иоанн встретился с Павлом в Иерусалиме, он был одним из троих «столпов»-апостолов еврейского христианства (Гал. 2:9). Хотя Иоанну, вероятно, не было и сорока лет, он умел хранить сдержанное молчание, полное скрытой силы, и проникся к Павлу достаточной симпатией, чтобы подать ему руку общения. Когда он писал Апокалипсис, между 68 и 70 г. по Р. Х., ему еще не было шестидесяти лет, а во время написания евангелия ему уже было больше восьмидесяти. Однако различия между этими двумя книгами более чем уравновешиваются их

внутренним единством. Это признавал даже глава тюбингенских критиков, называвший четвертое евангелие одухотворенным Апокалипсисом или преображением Апокалипсиса.[1086]

2) Иоанн написал евангелие, но не Апокалипсис. Многие критики умеренной школы предпочитают отречься от Апокалипсиса и приписать его перу сомнительного и загадочного «пресвитера Иоанна», современника апостола Иоанна. Так полагают Шлейермахер, Люке, Блик, Неандер, Эвальд, Дюстердик и другие. Если выбирать между двумя книгами, евангелие, несомненно, больше заслуживает нашего доверия.

3) Иоанн написал Апокалипсис, но именно поэтому он не мог написать четвертое евангелие. Так считают Баур, Ренан, Дэвидсон, Эбботт и почти все радикальные критики (за исключением Кейма).

4) И четвертое евангелие, и Апокалипсис — подделки. Их написал гностик Керинф (так полагали алоги) или какой-то неизвестный фальсификатор. Это предположение столь абсурдно и необоснованно, что ни один критик, сколько-нибудь известный своей образованностью и рассудительностью, не возьмется его отстаивать.

Между четырьмя возможными решениями обоих аспектов проблемы Иоанна и их сторонниками есть определенная взаимосвязь.

Конечным итогом этих споров будет окончательная победа исторической веры церкви, которая признаёт, на основании новых данных, подлинность и историчность всех четырех евангелий и приписывает Апокалипсис и четвертое евангелие перу Иоанна.

Нападки на четвертое евангелие

Критики полностью изменили свое отношение к обеим сторонам проблемы. Перемены очень примечательны. Когда высокообразованный генеральный суперинтендант Бретшнейдер в 1820 г. впервые серьезно поставил под сомнение подлинность четвертого евангелия, он встретился со столь непреодолимым сопротивлением — и не только со стороны евангелических богословов, таких как Ольсгаузен и Толук, но и со стороны Шлейермахера, Люке, Креднера и Шотта, — что несколькими годами позже (1824 и 1828) признал свое поражение.[1087] Когда же д-р Штраус в книге «Жизнь Иисуса» (1835) вновь возродил эти сомнения, множество прежних и новых защитников подлинности четвертого евангелия — в особенности Неандер — противостали ему с такими сильными аргументами, что он поколебался (как он сам признавался в 3-м издании своей книги в 1838), однако ради самозащиты счел необходимым еще раз подтвердить свои сомнения, легшие в основу мифической гипотезы (в 4-м издании, 1840, а затем в популярном издании, 1864).

Между тем учитель Штрауса д-р Баур, корифей тюбингенской школы, подготовил свою тяжелую артиллерию и возглавил вторую, самую смелую, самую решительную и эффективную атаку на крепость Иоанна (начиная с 1844 г.).[1088]

[1086] См. § 41 и Schaff, *Companion to the Greek Testament*, pp. 76 sqq.

[1087] Еще раньше Эдвард Эвансон, бывший клирик англиканской церкви, поставил под вопрос подлинность всех евангелий, за исключением Евангелия от Луки (E. Evanson, *The Dissonance of the Four generally received Evangelists*, 1792). Его доводы опроверг унитарий д-р Пристли, который пришел к выводу, что Евангелие от Иоанна «содержит больше внутренних и недвусмысленных указаний на то, что его написал очевидец, чем любое другое сочинение, будь то священное или мирское». См. Priestley, *Letters to a Young Man* (*Works*, vol. XX, 430).

Его основные аргументы подхватили, хотя и со значительными изменениями в деталях, некоторые талантливые и сообразительные критики в Германии и других странах. Баур считал четвертое евангелие чисто идеалистическим сочинением, выросшим из гностических, монтанистских и пасхальных споров второй половины II века и с виртуозным мастерством и искусством объединившим разрозненные элементы ортодоксального вероучения. Оно было написано не как история, а как богословие под видом истории. Эта гипотеза о «тенденции» практически подписала смертный приговор мифологической теории Штрауса, исключающей возможность осознанного замысла.

Третий решительный штурм, вдохновленный Бауром, но движимый другими знаниями и суждениями, был предпринят д-ром Кеймом (Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, 1867). Кейм пошел дальше Баура в одном отношении: он полностью отверг предание о жизни Иоанна в Ефесе как ошибку Иринея. Тем самым он выбил опору из-под ног у тех, кто считал Иоанна автором Апокалипсиса, и лишил смысла доводы тюбингенской школы, основанные на этой книге. С другой стороны, Кейм приблизился к традиционной точке зрения, когда датировал написание этой книги не 170 г. (как Баур), а временем правления Траяна, то есть вскоре после смерти апостола. Отвергнув предание о жизни апостола в Ефесе, он столкнулся с неодобрением[1089] и сильным сопротивлением тюбингенских критиков, увидевших, что подобное отрицание ставит под вопрос подлинность Апокалипсиса.[1090] Таким образом гипотеза Кейма расколола и деморализовала осаждавших.

Однако непрерывные атаки были так сильны, что трое видных ученых: Хазе из Йены (1876), Реусс из Страсбурга и Сабатье из Парижа (1879), — покинули лагерь защитников и примкнули к осаждающим. Ренан, который в тринадцатом издании своей «Жизни Иисуса» (1867) хотя бы отчасти защищал четвертое евангелие, также полностью от него отрекся (*L'Église chrétienne*, 1879).[1091]

Выступления в защиту четвертого евангелия

Резкая критика Баура и его приверженцев послужила толчком к новому тщательному исследованию проблемы и в этом отношении сослужила делу истины

[1088] Baur, *Ueber die Composition und den Charakter des joh. Evangeliums* — статья в альманахе Целлера «Theol. Jahrbücher» (Tübingen, 1844); *Krit. Untersuchungen über die kanon. Evang.*, Tüb., 1847; *Kirchengesch.*, 1853 (vol. I, pp. 146 sqq., 166 sqq., 3d ed.). Годе (1, 17) справедливо называет первую диссертацию Баура «одним из самых остроумных и блестящих сочинений, когда-либо произведенных на свет богословской наукой».

[1089] Виттихена и Шольтена.

[1090] В особенности со стороны Гильгенфельда. Предание о жизни Иоанна в Ефесе — одно из самых достоверных и древних преданий ранней церкви. Оно восходит корнями к Поликрату, Иринею, Поликарпу и Папию, ученикам самого Иоанна в первом и втором поколении, которые не могли ошибиться в столь простом вопросе.

[1091] Д-р Вайсс (Weiss, *Leben Jesu*, I, 106) вменяет Бауру в заслугу то, что он глубже понял необычный характер четвертого евангелия и сделал для его разъяснения больше, чем прежняя механистическая экзегеза, которая не имела понятия о различиях и искала только *dicta probantia*; но справедливо замечает, что критика Баура «сверху донизу покрыта нездоровой бледностью» современных философских построений (*von der Blässe moderner philosophischer Construction angekränkelt*). Мы готовы сказать то же самое о д-ре Кейме, — гордом, но благородном и искреннем человеке, который уморил себя непомерным трудом, работая над «Историей Иисуса из Назары». Самое серьезное, стильное и уникально талантливое сочинение на английском языке, отрицающее, что четвертое евангелие написано Иоанном, — это статья «Евангелия» в «Британской энциклопедии» (9th ed., 1879, X, 818-843), принадлежащая перу д-ра Эдвина А. Эбботта, директора Школы Лондон-Сити.

добрую службу. Именно ей мы обязаны появлением самых талантливых сочинений в защиту авторства Иоанна и драгоценной истории, изложенной в четвертом евангелии. Из тех, кто противостоял недавним нападкам, наиболее видное место занимают немцы Блик, Ланге, Эбрард, Тирш, Шнайдер, Тишендорф, Риггенбах, Эвальд, Штайц, Аберле, Майер, Лютхардт, Визелер, Бейшлаг, Вайсс; французы Годе, Прессенсе, Астье; голландцы Ниермайер, Ван Оостерзее, Хофстеде де Грот; англичане Олфорд, Миллиган, Лайтфут, Уэсткотт, Сэндей, Пламмер; американцы Фишер и Аббот.[1092]

Примечательно, что школа негативной критики не дала нам ни одного серьезного толкования Евангелия от Иоанна. Все недавние толкователи четвертого евангелия (Люке, Эвальд, Ланге, Хенгстенберг, Лютхардт, Майер, Вайсс, Олфорд, Вордсворт, Годе, Уэсткотт, Миллиган, Мултон, Пламмер и др.) убеждены в его подлинности.

Сложности антииоаннова богословия

В среде критиков негативной школы господствует следующая теория: они признают подлинность и историчность синоптических евангелий, за исключением историй о чудесах, но именно по этой причине отвергают Евангелие от Иоанна; они признают Апокалипсис подлинным сочинением апостола Иоанна, которого синоптики называют сыном грома, а Павел — одним из троих столпов консервативного еврейского христианства, но именно по этой причине отрицают, что Иоанн мог написать евангелие, стиль и дух которого столь резко отличаются от стиля и духа Апокалипсиса. В обоснование своей позиции они ссылаются на тот факт, что подлинность синоптических евангелий и Апокалипсиса столь же хорошо и даже лучше подтверждена внутренними и внешними свидетельствами и что они принадлежат к традиции, которая, по крайней мере, на двадцать лет древнее.

Но как быть с четвертым евангелием? Невозможно поверить, что подлинный Иоанн мог подделать биографию своего Господа; следовательно, евангелие, которое носит его имя, — это вымышленная история, написанная после смерти апостолов, религиозная поэма или роман о воплощенном Логосе. Это евангелие христианских гностиков, написанное под сильным влиянием александрийской философии Филона. Оно является не большей подделкой, чем другие литературные произведения. Неизвестный автор использовал исторический образ Иисуса, описанный синоптиками, так же как Платон использовал образ Сократа, вложив в его уста свои собственные мысли и слова, которых тот никогда не произносил.

Кто же был этот христианский Платон? Ответить на этот вопрос, даже предположительно, не может ни один критик, за исключением Ренана, который воскресил — по крайней мере, в силу своих возможностей — абсурдную идею алогов, что четвертое евангелие написал гностик Керинф, враг Иоанна![1093] Подобная

[1092] Ничуть не преуменьшая заслуг многих достойных защитников истины, я осмелюсь отдать пальму первенства д-ру Годе из Невшателя (вступительный том к *третьему*, тщательно пересмотренному толкованию Евангелия от Иоанна: Godet, *Introduction historique et critique*, Paris, 1881, 376 с.) и д-ру Вайссу из Берлина (Weiss, *Leben Jesu*, Berlin, 1882, I, 84-198). В Англии сражение вели главным образом епископ Лайтфут, каноник Уэсткотт, проф. Миллиган и д-р Сэндей. Из американских ученых следует назвать д-ра Эзру Аббота (1880), который может сравниться с любым из вышеназванных исследователей точностью и убедительностью изложения исторических доводов в пользу того, что четвертое евангелие написал Иоанн. Его работа была переиздана в его же сборнике *Critical Essays*, Boston, 1888 (pp. 9-107).

гипотеза требует недюжинного воображения и поразительного легковерия. Самые трезвомыслящие критики полагают, что автором евангелия был некий способный ефесский ученик Иоанна, который произвольно записал и отредактировал наставления своего учителя после его смерти. Но как он мог остаться безвестным, если до нас дошли имена Поликарпа, Папия и других, гораздо менее известных, учеников Иоанна? Личность «великого неизвестного» остается настоящей загадкой. Некоторые критики, отчасти симпатизирующие тюбингенской школе, готовы признать, что часть евангелия — либо исторические описания, либо слова Христа — написал сам Иоанн, но ни один из этих компромиссных вариантов не выдерживает критики: евангелие представляет собой единое целое и может быть либо целиком подлинным, либо целиком вымышленным.

Критики негативной школы не могут договориться между собой и о времени написания евангелия. Под растущим давлением аргументов и фактов они были вынуждены постепенно перенести эту дату с конца на начало второго века, почти вплотную приблизившись ко времени смерти Иоанна. В то время еще были живы сотни людей, которые слышали апостола, и сочинение Псевдо-Иоанна не могло завоевать общее призвание — подделка была бы тут же обнаружена. Д-р Баур и Швеглер датировали написание евангелия 170 или 160 г.; Фолькмар — 155 г.; Целлер — 150 г.; Шольтен — 140 г.; Гильгенфельд — примерно 130 г.; Ренан — примерно 125 г.; Шенкель — 120 или 115 г.; пока Кейм (в 1867) не осмелился указать на 110 или даже 100 год. Но, приблизившись к столь ранней дате, Кейм из соображений самооправдания (1875)[1094] вернулся к 130 г., вопреки известным свидетельствам Иустина Мученика и ранних гностиков. Эти колебания критиков доказывают, что датировать написание евангелия II веком невозможно.

Если мы все-таки откажемся от подлинности четвертого евангелия, что мы получим взамен? Вымысел вместо факта, камень вместо хлеба, гностические мечты вместо славнейшей истины.

К счастью, предположения негативной школы рассыпаются на каждом шагу. Они разбиваются о бесчисленные подробности, которые совершенно не вписываются в догматическую схему, но опираются на твердые исторические факты.[1095]

[1093] «*Tout est possible*, — пишет Ренан (*L'Eglise chret.*, p. 54), — *a ces epoques tenebreuses; et, si l'Eglise, en venerant le quatrieme Evangile comme l'œuvre de Jean, est dupe de celui qu'elle regarde comme un de ses plus dangereux ennemis, cela n'est pas en somme plus etrange que tant d'autres malentendus qui composent la trame de l'histoire religieuse de l'humanite. Ce qu'il y a de sur, c'est que l'auteur est a la fois le pere et l'adversaire du gnosticisme, l'ennemi de ceux qui laissaient s'evaporer dans un docetisme nuageux l'humanite reelle de Jesus et le complice de ceux qui le releguaient dans l'abstraction divine*» {«Все возможно в эти туманные эпохи, и если церковь, почитая четвертое евангелие как произведение Иоанна, оказывается обманута тем, кого она считает одним из своих самых опасных врагов, это не более странно, чем случаи со многими другими злонамеренными личностями, сформировавшими религиозную историю человечества. Мы можем с уверенностью сказать лишь, что автор — одновременно и отец, и противник гностицизма, враг тех, кто позволял себе растворить в туманном докетизме реальную человеческую природу Иисуса, и сообщник тех, кто ее превращает в божественную абстракцию»}. Однако он считает более вероятным (с. 47), что евангелие написали два ефесских ученика апостола (пресвитер Иоанн и Аристион) через двадцать или тридцать лет после его смерти.

[1094] В последнем сокращенном издании книги *Geschichte Jesu*.

[1095] Вайсс замечательно сформулировал эту мысль (I, 109): «*Ueberall im Einzelnen, wie in der Gesammtgestaltung des Lebens Jesu stossen wir auf das harte Gestein geschichtlicher Erinnerung, welches dem kritischen Auflösungsprozess, der es in ideelle Bildungen verwandeln will, unüberwindlichen Widerstand leistet*».

Эта теория не только не устраняет трудности, но и порождает новые, еще большие. Разрешить некоторые противоречия не под силу никакой человеческой изобретательности. Если «великий неизвестный» талантливо описал свой собственный идеал Христа и выдумал великие проповеди, подобных которым не слышал никто — ни до Христа, ни после, — он превзошел гениальностью Данте и Шекспира, а величием — своего собственного Героя, то есть был великим из великих. Это предположение несостоятельно с точки зрения психологии и логики. Кроме того, если этот человек не был Иоанном, но выдавал себя за Иоанна, он был мошенником и лжецом[1096] — это предположение несостоятельно с точки зрения морали. Платон писал в совсем других условиях, и его взаимоотношения с Сократом в целом понятны. Синоптические евангелия анонимны, но не обманывают читателя. Лука и автор Послания к евреям честно признают себя учениками апостолов. Хорошим примером могли бы послужить апокрифические евангелия и Псевдо-Климентовы сочинения, поддельность которых очевидна, но они настолько уступают четвертому евангелию глубиной содержания, что ни о каком сравнении говорить не приходится. Литературные подделки были частым явлением в ранней церкви, но и в то время, и сейчас верующим хватало здравого смысла, чтобы отличать реальность от вымысла, истину ото лжи. Невозможно поверить, что кому-то удалось одурачить раннюю церковь настолько, чтобы она единодушно признала такую важную книгу сочинением Иоанна едва ли не сразу после его смерти, и что вся христианская церковь — Западная, Восточная, протестанты — в рядах которой было множество образованных людей, на протяжении восемнадцати веков могла пребывать в столь глубоком заблуждении, принимая гностическую сказку за подлинное жизнеописание Спасителя человечества и черпая воду жизни из мутного источника лжи.

Между тем четвертое евангелие сияет и продолжит сиять, словно солнце на небесах, будучи лучшим доказательством собственной подлинности, и будет сиять тем ярче, чем больше с его помощью рассеется туч, больших или маленьких.

§ 85. *Деяния апостолов*

См. §82.

Критические исследования

M. Schneckenburger: *Zweck der Apostelgeschichte.* Bern, 1841.

Schwanbeck: *Quellen der Ap. Gesch.* Darmstadt, 1847.

Ed. Zeller: *Contents and Origin of the Acts of the Apostles.* Stuttg., 1854; перевод: *Jos. Dare,* 1875 — 1876, London, 2 т.

Lekebusch: *Composition u. Entstehung der Ap. Gesch.* Gotha, 1854.

Klostermann: *Vindiciæ Lucanæ.* Göttingen, 1866.

Arthur König (католик): *Die Aechtheit der Ap. Gesch.* Breslau, 1867.

J. R. Oertel: *Paulus in der Ap. Gesch. Der histor. Char. dieser Schrift,* etc. Halle, 1868.

J. B. Lightfoot: *Illustrations of the Acts from recent Discoveries,* журнал «Contemporary Review» за май 1878 г., pp. 288-296.

Dean Howson: *Bohlen Lectures on the Evidential Value of the Acts of the Apostles,* London and New York, 1880. Серия лекций, прочитанных в Филадельфии в 1880 г.

Friedr. Zimmer: *Galaterbrief und Apostelgeschichte.* Hildburghausen, 1882.

[1096] «*Als die Dichtung eines halbgnostischen Philosophen aus dem zweiten Jahrhundert ist es* [the fourth Gospel] *ein trügerisches Irrlicht, ja in Wahrheit eine grosse Lüge*», Weiss, I, 124. Ренан допускает альтернативу и высказывается более мягко: «*Il y a là un petit artifice littéraire, du genre de ceux qu'affectionne Platon*», указ. соч., с 52.

См. также соответствующие разделы в J. H. Scholten: *Das Paulinische Evangelium*, Elberf., 1881, перевод с голландского. Критическое эссе, посвященное писаниям Луки (pp. 254 sqq.).

Толкования книги деяний

Златоуста; Иеронима; Кальвина; Ольсгаузена; Де Ветте (4-е изд. под ред. *Овербека*, 1870); Майера (4-е изд., 1870; 5-е изд. под ред. *Вендта*, 1880); Баумгартена (в 2 ч., 1852; перев. на англ. яз. в 3 т., Edinburgh, 1856); Й. А. Александера; Х. Б. Хэкетта (2-е изд., 1858; 3-е изд., 1877); Эвальда (1872); Лехера-Герока (в Lange, *Bibelwerk*, перев. *Шеффера*, N. Y., 1866); Ф. К. Кука (Lond., 1866); Олфорда; Вордсворта; Глоуга; Пламптре (в толковании Эликота); Джейкобсона (в «Speaker's Com.», 1880); Ламби (в «Cambridge Bible for Schools», 1880); Хаусона и Спенса (в Schaff, «Popul. Com.», 1880; пересмотренный текст в «Revision Com.», N. Y., 1882); К. Шмидта (K. Schmidt, *Die Apostelgesch. unter dem Hauptgesichtspunkt ihrer Glaubwürdigkeit kritisch exegetisch bearbeitet*. Erlangen, 1882, 2 т.); Нёсгена (Leipz. 1882), Бетге (1887).

Деяния и третье евангелие

Хотя древнее церковное деление причисляет Книгу Деяний не к «Евангелию», а к «Апостолу», она является прямым продолжением третьего евангелия, написана тем же автором и также адресована Феофилу — вероятно, новообращенному христианину, занимавшему видное положение в обществе. В евангелии автор пересказывает то, что слышал и читал, в Деяниях — что слышал и видел. Евангелие повествует о жизни и делах Христа, Деяния — о делах Святого Духа, которые видны на каждом шагу. Слово «Дух», или «Святой Дух», встречается в Деяниях чаще, чем в любой другой книге Нового Завета. Деяния по праву можно назвать Евангелием Святого Духа.

Единодушное свидетельство древней церкви приписывает обе книги перу одного автора. Это подтверждается и внутренними свидетельствами: единством стиля, преемственностью повествования и одинаковым развитием сюжета. В этих двух книгах встречается около пятидесяти слов, которых нет больше нигде в Новом Завете.[1097]

Цель и содержание книги

Деяния, так же как и третье евангелие, — это радостная, ободряющая книга; она дышит миссионерским рвением и надеждой; она рассказывает о новых и новых достижениях, о новых и новых победах, и даже гонения и мученичество превращает в повод для радости и благодарности. Это история первой церкви.

[1097] См. убедительные доказательства, собранные Целлером (Zeller, pp. 414-452; англ. перевод, т. II, pp. 213-254). Хольцман: «*Als ausgemacht darf man heutzutage wohl annehmen, dass der Verfasser der Apostelgeschichte und des dritten Evangeliums ein und dieselbe Person sind*» (Holtzmann, *Syn. Evang.*, p. 375). Ренан высказывается в столь же уверенном тоне: «*Une chose hors de doute, c'est que les Actes ont eut le même auteur que le troisième évangile et sont une continuation de cet évangile... La parfaite ressemblance du style et des idées fournissent à cet égard d'abondantes démonstrations... Les deux livres réunis font un ensemble absolument du même style, présentant les mêmes locutions favorites et la même facon de citer l'écriture*» {«Вне сомнений лишь то, что автор Деяний — тот же человек, который написал третье евангелие, и что Деяния представляют собой продолжение этого евангелия... Совершенное сходство стиля и идей являются на сей счет достаточными доказательствами... Эти две книги составляют единое целое совершенно в одинаковом стиле, в них представлены одни и те же любимые выражения и одинаковый способ цитировать Писание»} (Renan, *Les Apôtres*, pp. x, xi). Шольтен не согласен с этой точкой зрения и пытается продемонстрировать, что, хотя обе книги принадлежат к школе Павла, третий евангелист ставит учение Павла выше еврейского христианства, а автор Деяний представляет Павла еврейско-христианской общине. Евангелие носит полемический, а Деяния — апологетический характер. Scholten, *Das Paulinische Evangelium*, Elberf., 1881, p. 315, перев. с голландского.

Она начинается в Иерусалиме и заканчивается в Риме. В следующей главе, наверное, говорилось бы об ужасных гонениях Нерона и героической смерти Павла и Петра. Но тогда эта книга стала бы трагедией, однако она заканчивается на такой же радостной и ликующей ноте, с которой началась.

Эта книга рассказывает о зарождении и распространении христианства от колыбели иудаизма до столицы языческого мира. Это история становления церкви среди евреев усилиями Петра и среди язычников усилиями Павла. Ее тема заложена в обетовании, которое воскресший Христос дал Своим ученикам (Деян. 1:8): «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый [Деян. 2]; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме [Деян. 3 — 7] и во всей Иудее и Самарии [Деян. 8 — 12] и даже до края земли [Деян. 13 — 28]». Евангелие от Луки, то есть Евангелие Павла, заложило основание, показав, что спасение, вышедшее от евреев и евреями не принятое, было предназначено для всех людей, самарян и язычников. Книга Деяний рассказывает о том, как церковь распространялась от евреев к язычникам через служение Петра, потом Стефана, потом Филиппа в Самарии, потом снова Петра во время обращения Корнилия и, наконец, через служение Павла и его спутников.[1098]

Книга Деяний начинается с вознесения Христа, то есть Его восхождения на престол и основания Его Царства через сошествие Святого Духа, а заканчивается радостной проповедью апостола язычников в столице всего известного тогда мира.

Главной целью книги является объективное описание распространения церкви, поэтому субъективные и биографические моменты носят второстепенный характер. До выхода на сцену Петра, героя еврейско-христианской части книги, и Павла, героя второй, или языческо-христианской части, все остальные апостолы — за исключением Иоанна, пресвитера Иакова, Стефана и Иакова, брата Господнего — отступают на второй план и упоминаются лишь однажды. Даже сведения о жизни апостолов-столпов становятся частью истории лишь постольку, поскольку они имеют отношение к миссионерскому труду. С этой точки зрения устоявшееся название книги, добавленное не авторской рукой, не совсем правильно, хотя и соответствует древнему образцу (такие же названия носят апокрифы, в том числе «Деяния Пилата», «Деяния Петра и Павла», «Деяния Филиппа» и др.). Более чем три пятых книги посвящены Павлу, в особенности его последним годам служения и путешествиям, о которых автор мог писать на основании личных впечатлений. Деяния — это попросту отрывок из автобиографии Петра и Павла, связанный с возникновением христианства и началом истории церкви (*Origines Ecclesiæ*).

Источники

Лука, верный ученик и спутник Павла, исключительно подходил для роли летописца ранней церкви. Работая над первой частью книги, он пользовался не только устным преданием, но и палестинскими документами, — так же как при работе над евангелием. Отсюда и еврейские нотки в первых главах Деяний; остальные главы Лука пишет на таком же чистом греческом языке, на котором написан классический пролог к его евангелию. Большинство событий, описанных во второй части, произошли у него на глазах. Поэтому он часто пишет от

[1098] История Реформации выглядит очень похоже: дальнейшее распространение христианства из Рима (христианского Иерусалима) в Виттенберг, Женеву, Оксфорд и Эдинбург через служение Лютера, Кальвина, Кранмера и Нокса.

первого лица множественного числа, скромно включая в число действующих лиц и себя.[1099] Местоимение «мы» появляется в стихе Деян. 16:10, когда Павел отправляется из Троады в Македонию (51 г. по Р. Х.); исчезает, когда он уходит из Филипп в Коринф (Деян. 17:1); потом вновь появляется (Деян. 20:5-6), когда семь лет спустя апостол вновь возвращается в Македонию (58 г. по Р. Х.) и уже не исчезает до самого конца книги (63 г.). Вероятно, Лука остался на несколько лет в Филиппах и занимался миссионерским трудом, пока не вернулся Павел. Учитывая перерывы, Лука был спутником Павла на протяжении не менее двенадцати лет. Во время последнего заключения Павла, незадолго до его мученической кончины, Лука вновь был рядом с апостолом, оставаясь самым верным и преданным его товарищем (2 Тим. 4:10).

Время написания

Вероятно, Книга Деяний началась с чернового дневника, который Лука вел во время миссионерских путешествий Павла, особенно в Филиппах, где он, по-видимому, провел несколько лет; затем он продолжил писать в Кесарии, где у него была наилучшая возможность собрать достоверные сведения о первых годах истории из уст живых свидетелей, таких как Корнилий и его друзья, Филипп и его дочери. А завершил он свой труд, предположительно, вскоре после первого римского заключения Павла, до начала ужасных гонений лета 64 г., о которых он бы, конечно же, не смог умолчать.

В Деяниях бесполезно искать хоть какие-то намеки на гонения Нерона и на мученическую кончину Петра и Павла, на какие-либо их послания, на разрушение Иерусалима, на возникшую впоследствии структуру церкви, на превосходство епископа над пресвитером (ср. Деян. 20:17,28) или на ересь гностиков — разве что в виде пророческого предостережения (Деян. 20:30). Подобное молчание в Книге Деяний необъяснимо, если предположить, что она была написана после 70 или даже после 64 г. Но если мы предположим, что Лука написал ее еще до смерти Павла, то последний стих становится закономерным итогом истории христианского миссионерского движения от Иерусалима до Рима. Смелое и открытое свидетельство апостола язычников в самом сердце цивилизованного мира было знамением и залогом победы.

Деяния и евангелия

Книга Деяний — это связующее звено между евангелиями и посланиями. Она опирается на ключевые события в жизни Христа, на которых построена церковь. Факт воскресения, свидетелями которого были апостолы, наполняет книгу атмосферой радости и торжества. Бог воскресил Иисуса из мертвых и объявил Его Мессией, Подателем жизни и Спасителем Израиля, — такова суть проповедей Петра, который еще совсем недавно отрекся от своего Господа. Он смело свидетельствует об этой истине перед всем народом во время Пятидесятницы, перед

[1099] Эвальд в своем толковании Книги Деяний (1872, pp. 35 sqq.) из этого короткого слова «мы» и его связи с другими частями текста делает вывод, что вся книга написана одним и тем же автором, то есть не кем иным, как Лукой Антиохийским, «возлюбленным» другом и сотрудником Павла. Ренан пишет: «*Je persiste à croire que le dernier rédacteur des Actes est bien le disciple de Paul qui dit "nous" aux derniers chapitres*» {«Я склонен верить, что последним редактором Деяний был ученик Павла, который говорит "мы" в последних главах»} (*Les apôtres*, p. xiv), — но датирует написание книги 71 — 72 г. по Р. Х. (p. xx), а в другой работе, *Les Évangiles* (ch. xix, pp. 435 sqq.), еще более поздним периодом — годами правления Домициана.

синедрионом и перед Корнилием. Павел, проповедуя в Антиохии Писидийской, в Фессалониках, в ареопаге перед афинскими философами и в Кесарии перед Фестом и Агриппой, точно так же подчеркивает важность воскресения, без которого его собственное обращение никогда бы не произошло.

Деяния и послания

Книга Деяний доносит до нас внешнюю историю апостольской церкви; послания рассказывают нам о ее внутренней жизни. Они дополняют и подкрепляют друг друга благодаря многочисленным совпадениям во всех существенных моментах. Эти совпадения тем более красноречивы, что они не придуманы нарочно и имеют небольшие различия в мелких деталях. Архидиакон Пэйли посвятил им свое сочинение *Horæ Paulinæ*,[1100] которое навсегда останется в числе классических монографий наряду «Путешествием и кораблекрушением апостола Павла» Джеймса Смита. Доводов, приведенных в этих двух книгах, достаточно, чтобы опровергнуть большинство критических возражений против достоверности Деяний в глазах читателей, обладающих здравым смыслом и непредвзятым отношением к вопросу. Нет ни малейшей причины считать, что Лука прочел хоть одно из тринадцати посланий Павла или что Павел прочел хоть одну строчку из Деяний. Эти книги были написаны одновременно и независимо друг от друга, но под водительством одного и того же Духа. Действительно, Лука умалчивает о путешествии Павла в Аравию, о его столкновении с Петром в Антиохии и о многих перенесенных им трудностях и гонениях; однако он не стремился написать полное жизнеописание апостола. Ниже читатель найдет лишь несколько примеров этих очевидно непреднамеренных совпадений, расположенных в хронологическом порядке:

Обращение Павла

См. Деян. 9; 22; 26; эти описания различаются лишь в мелких подробностях.	Гал. 1:15-17; 1 Кор. 15:8; 1 Тим. 1:13-16.

Гонения на Павла в Дамаске и его бегство

Деян. 9:23-25. «...Иудеи согласились убить его... Ученики же ночью, взяв его, спустили по стене в корзине».	2 Кор. 11:32. «В Дамаске областной правитель царя Ареты стерег город Дамаск, чтобы схватить меня; и я в корзине был спущен из окна по стене и избежал его рук».

Путешествия Павла в Иерусалим

Деян. 9:26-27. «Савл прибыл в Иерусалим... Варнава же, взяв его, пришел к Апостолам...»	Гал. 1:18. «Потом, спустя три года [после обращения], ходил я в Иерусалим видеться с Петром и пробыл у него дней пятнадцать».
Деян. 15:2. «Положили Павлу и Варнаве и некоторым другим из них отправиться по сему делу к Апостолам и пресвитерам в Иерусалим [на Апостольский собор, чтобы решить вопрос об обрезании]».	Гал. 2:1-2. «Потом, через четырнадцать лет, опять ходил я в Иерусалим с Варнавою, взяв с собою и Тита. Ходил же по откровению [это внутреннее побуждение, конечно же, не противоречит церковному поручению, о котором упоминает Лука]».

[1100] Впервые издано в 1790 г. и с тех пор многократно переиздавалось. См. также список параллельных мест в Plumptre, *Com. on Acts*, pp. x-xi.

Павел остается в Афинах один

Деян. 17:16. «В ожидании их [Силы и Тимофея] в Афинах...».	1 Фес. 3:1-2. «И потому, не терпя более, мы восхотели остаться в Афинах одни, и послали Тимофея...». См. 1 Фес. 3:6.

Павел занимается своим ремеслом

Деян. 18:3. «...По одинаковости ремесла, остался у них и работал: ибо ремеслом их было делание палаток». См. Деян. 20:34.	1 Фес. 2:9. «Ибо вы помните, братия, труд наш и изнурение: ночью и днем работая, чтобы не отяготить кого из вас, мы проповедовали у вас благовестие Божие». См. 1 Фес. 4:11-12.

Два путешествия Павла в Коринф

Деян. 18:1; 20:2.	1 Кор. 2:1; 4:19; 16:5.

Труд Аполлоса в Коринфе

Деян. 18:27-28.	1 Кор. 1:12; 3:6.

Павел становится евреем для евреев

Деян. 16:3; 18:18; 21:23-26.	1 Кор. 9:20.

Крещение Криспа и Гаия

Деян. 18:8.	1 Кор. 1:14-17.

Пожертвования для бедствующих братьев

Деян. 18:23.	1 Кор. 16:1.

Последнее путешествие Павла в Иерусалим

Деян. 20:6; 24:17.	Рим. 15:25-26.

Желание Павла посетить Рим

Деян. 19:21.	Рим. 1:13; 15:23.

Павел как посланник в узах

Деян. 28:16-20.	Еф. 6:19-20.

Деяния и светская история

Книга Деяний приводит христианство в единство с окружающим миром и содержит множество упоминаний географических пунктов, событий и действующих лиц светской истории, хотя все эти упоминания носят мимолетный характер и сделаны лишь постольку, поскольку это нужно для цели повествования. Все они — за единственным исключением упоминания о Февде — полностью согласуются с историей той эпохи, как ее излагают Иосиф Флавий и языческие авторы, и подтверждают справедливость претензий Луки на звание сведущего, честного и надежного историка. Епископ Лайтфут утверждает, что ни одно сочинение древности не имеет столько признаков достоверности, поскольку больше ни одно сочинение не может похвалиться столькими разнообразными точками соприкосновения с историей, политикой и книгопечатанием своего времени, будь то еврейскими, греческими или римскими. Все упоминания о странах, го-

родах, островах в Сирии, Малой Азии, Греции и Италии без исключения верны и выдают в Луке опытного путешественника. Мы перечислим главные факты, некоторые из них действительно можно использовать для проверки надежности книги.

1. Восстание Февды, Деян. 5:36, упомянутое в речи Гамалиила, которая прозвучала примерно в 33 г. по Р. Х. Здесь есть очевидное противоречие со словами Иосифа Флавия, который утверждал, что восстание произошло в 44 г. по Р. Х., когда Клавдий был императором, а Куспий Фад — прокуратором, то есть через десять-двенадцать лет после речи Гамалиила.[1101] Однако Иосиф упоминает не менее трех восстаний, произошедших вскоре после смерти Ирода Великого, причем одно из них возглавлял некий Иуда (которого могли звать Февдой или Фаддеем, поскольку два эти имени равнозначны; ср. Мф. 10:3; Лк. 6:16), и добавляет, что в стране было много разбойников и убийц, именовавших себя царями.[1102] Как бы то ни было, мы не должны поспешно обвинять Луку в анахронизме. Он располагал столь же полной информацией, как и Иосиф Флавий, и заслуживает большего доверия. Это единственное разногласие между двумя историками, если не считать переписи, упомянутой в Лк. 2:2, — но в последнем случае открытие, свидетельствующее о втором сроке губернаторства Квириния, позволяет решить хронологическое затруднение.[1103]

2. Восстание Иуды Галилеянина, упомянутое в той же речи, Деян. 5:37, и произошедшее во время переписи Квириния. Иосиф Флавий подтверждает этот факт.[1104] Восстание этого Иуды оставалось самой решительной попыткой свергнуть римское иго вплоть до Великой войны.

3. Кандакия, царица Ефиопии, Деян. 8:27. Страбон упоминает о царице города Мероэ в Ефиопии, которую именовали так же. Возможно, как и слово «фараон», это имя было династическим титулом.[1105]

4. Голод в правление Клавдия, Деян. 11:28. Правление этого императора (41 — 54 г. по Р. Х.) было омрачено частыми вспышками голода, одна из которых, по свидетельству Иосифа Флавия, нанесла сильный урон Иудее и Сирии и вызвала большие волнения в Иерусалиме при прокураторе Куспии Фаде, в 45 г. по Р. Х.[1106]

5. Смерть царя Ирода Агриппы I (внука Ирода Великого), Деян. 12:20-23. Иосиф Флавий ничего не сообщает о предшествовавших ей гонениях на церковь, но соглашается с Лукой в том, что царь умер от омерзительной болезни на седьмом году своего царствования (44 г. по Р. Х.), через пять дней после того, как в театре города Кесарии он принял божественные почести — придворные, по языческому обыкновению, приветствовали его как бога.[1107]

[1101] «Иудейские древности», XX. 5, §1.

[1102] «Иудейские древности», XVII, §10.

[1103] См. выше, §16.

[1104] «Иудейские древности», XVIII. 1; XX. 5, §2; «Иудейская война», II. 8, §1. В первом отрывке Иосиф Флавий называет Иуду гавланитийцем (по названию страны, расположенной к востоку от Галилеи), но в другом отрывке называет его галилеянином. Возможно, Иуда родился в Гавланитиде и жил в Галилее.

[1105] Страбон, XVII, с. 820; ср. Плиний, IV, 35; Дион Кассий, LIV, 5.

[1106] Иосиф Флавий, «Иудейские древности», XX, 5; ср. Тацит, «Анналы», XII, 43; Светоний, «Жизнь Клавдия», 28.

[1107] Иосиф Флавий, «Иудейские древности», XVIII, 8.

6. Статус Кипра как проконсульства (а не пропретории) в правление Сергия Павла, Деян. 13:7 (σὺν τῷ ἀνθυπάτῳ Σεργίῳ Παύλῳ). Это утверждение Луки ученые долго считали ошибкой, в том числе и Гроций, но современные исследования подтвердили его удивительную точность. Когда Август возложил на себя верховную власть (27 г.), он делил обязанности по управлению провинциями с сенатом и называл правителей императорских провинций, которые нуждались в прямом военном правлении императора как командующего легионами, *пропреторами* (ἀντιστράτηγος) или *легатами* (πρεσβύτης), а правителей сенатских провинций — *проконсулами* (ἀνθύπατος). Прежде эти титулы означали, что их носитель когда-то занимал пост претора (στρατηγός или ἡγεμών) или консула (ὕπατος); теперь они принадлежали административным руководителям провинций. Однако это деление часто менялось, и потому лишь очень хорошо осведомленный человек мог точно указать на их конкретное содержание в тот или иной момент времени. Согласно первоначальному плану (27 г. до Р.Х.), Кипр находился под властью императора,[1108] однако с 22 г. по Р.Х. и во время пребывания там Павла при императоре Клавдии он был сенатской провинцией,[1109] поэтому Сергий Павел действительно носил титул проконсула. Были найдены монеты времен Клавдия, которые подтвердили этот факт.[1110] Генерал ди Цеснола нашел в городе Соли (втором по значению городе острова после Саламина) даже имя (Сергия) Павла в наполовину уничтоженной надписи: «...в проконсульство Павла».[1111] При императоре Адриане островом правил пропретор, а при Севере — снова проконсул.

7. Статус Ахаии как проконсульства во времена Галлиона, Деян. 18:12 (Γαλλίωνος ἀνθυπάτου ὄντος τῆς Ἀχαίας). Ахаия, в состав которой входили все греческие территории к югу от Македонии, первоначально была сенатской провинцией, потом стала императорской провинцией при Тиберии и снова сенатской провинцией при Клавдии.[1112] В 53 — 54 г., когда Павел был в Коринфе, М. Анней Новат Галлион, брат философа Л. Аннея Сенеки, занимал пост проконсула Ахаии и за свой мягкий нрав получил в народе прозвище «*dulcis Gallio*».

8. Ошибка жителей Ликаонии, принявших Павла и Варнаву за Зевса и Гермеса {Ермия}, Деян. 14:11-12. Согласно мифу, пересказанному Овидием,[1113] боги Юпитер и Меркурий (Зевс и Гермес) явились ликаонцам в человеческом образе и нашли радушный прием у Бавкиды и Филемона, которым оставили знаки своего расположения. Место, где они жили, посещали преданные паломники, украшая

[1108] Страбон, XIV, в заключительной части.

[1109] Дион Кассий, LIII, 12.

[1110] Akerman, *Numismatic Illustrations*, pp. 39-42.

[1111] ΤΩΝ ΕΠΙ ΠΑΥΛΟΥ [ΑΝΘ]ΥΠΑΤΟΥ. См. Louis Palma di Cesnola, *Cyprus: Its Ancient Cities, Tombs, and Temples*, New York, 1878, p. 424, sq. Ди Цеснола пишет: «Возможно, проконсул Павел — это Сергий Павел из Деяний апостолов (гл. 13), поскольку случаи, когда одно или два имени опускали, были нередки». Епископ Лайтфут («Cont. Review», 1876, p. 290 sq.) дает удовлетворительное объяснение отсутствию имени Сергий и находит имя Сергия Павла в трудах Плиния Старшего, который дважды упоминает его как латинского писателя в первой книге своей «Естественной истории» и ссылается на него во второй и восемнадцатой книгах, причем в двух случаях эти ссылки имеют отношение к Кипру. Консул Л. Сергий Павел, с которым врач Гален встретился в Риме в 151 г. по Р.Х. и о котором он неоднократно упоминает, сначала называя его полным именем, а потом просто Павлом, вполне мог быть потомком проконсула, которого апостол обратил в христианство.

[1112] Тацит, «Анналы», I, 76; Светоний, «Жизнь Клавдия», гл. 25.

[1113] Овидий, «Метаморфозы», VIII, 625-724.

его своими дарами и приношениями. Вполне естественно, что эти идолопоклонники, потрясенные чудом, спутали красноречивого Павла с Гермесом, а Варнаву, который, возможно, имел более представительный вид, — с Зевсом.

9. Статус македонского города Филиппы как колонии, Деян. 16:12 («колония», κολώνια; ср. Деян. 16:21, «нам, Римлянам»). Август основал колонию на том самом поле битвы, где испустили последний вздох Брут и Республика, и придал этому месту новое значение, наделив его привилегиями итальянского, или римского гражданства (*jus Italicum*).[1114]

10. «Женщина из города Фиатир, именем Лидия, торговавшая багряницею», Деян. 16:14. Город Фиатира (ныне Ак-Гиссар) в Ликийской долине в Малой Азии славился крашеными тканями, особенно пурпурного и малинового цвета.[1115]

11. Фессалоникийские «городские начальники», или политархи, Деян. 17:6,8.[1116] Этот титул правители города носили очень редко, и его легко можно спутать с более распространенным титулом «*полиарх*». Однако правоту Луки подтверждает надпись, и по сей день отчетливо видная на арке в Фессалониках, в которой перечислены имена семерых «политархов», правивших городом до прихода туда Павла.[1117]

12. Описание Афин, ареопага, философских школ, праздного любопытства афинян (о котором упоминает и Демосфен), алтаря неведомого Бога и цитата из Арата или Клеанфа в Деян. 17 полностью подтверждаются классическими авторами.[1118]

13. Дословную точность описания города Ефеса в Деян. 19 подтвердили замечательные открытия Джона Т. Вуда, сделанные в 1863 — 1874 г. при поддержке английского правительства. Неумеренное поклонение богине Диане, «великой богине Артемиде»; хранитель храма; театр (вмещавший 25 000 человек), который часто использовали для общественных собраний; городские чиновники; римский проконсул (ἀνθύπατος); регистратор (γραμματεύς), или «блюститель порядка»; асиархи (Ἀσιαρχαί), или распорядители игр и религиозных церемоний, — обо всем этом рассказали руины и надписи, которые теперь доступны для изучения в Британском музее. «Принимая во внимание эти факты, — пишет Лайтфут, — мы с полным правом можем сказать, что в античной литературе не сохранилось ни одного описания Ефеса имперских времен — Ефеса, раскопанного благодаря прозорливости и терпению м-ра Вуда, — которое могло бы срав-

---

[1114] Дион Кассий, LI, 4; Плиний, «Естественная история», IV, 11.

[1115] Страбон, XIII, 4, §14. Надписи, найденные в этом городе, свидетельствуют о существовании гильдии красильщиков, к которой, возможно, принадлежала Лидия.

[1116] τοὺς πολιτάρχας, то есть τοὺς ἄρχοντας τῶν πολιτῶν, *præfectos civitatis*. Гримм пишет: «*Usitatius Græcis erat*, πολίαρχος».

[1117] Надпись из Фессалоник греческими буквами воспроизводят Боэх, Лике и Хаусон (см. Conybeare, Howson, *Life and Letters of St. Paul*, ch. IX, I, 360, большое лондонское издательство). Три имени совпадают с именами тамошних друзей Павла: Сосипатра Вериянина (20:4), Гаия Македонянина (19:29) и Секунда Фессалоникийца (20:4). Я приведу лишь первую строчку: ΠΟΛΕΙΤΑΡΧΟΥΝΤΩΝ ΣΩΣΙΠΑΤΡΟΥ ΤΟΥ ΚΛΕΟ.

[1118] См. толкования Деян. 17:16,18,21,22,23,28. Некоторое затруднение создает существительное единственного числа θεῷ в Деян 17:23, поскольку Павсаний (I, 1-4) сообщает об «алтарях неведомых *богов*», поставленных в порту и на улицах Афин. Диоген Лаэртский («Жизнь Эпименида», гл. 3) также говорит о «безымянных алтарях» во многих частях Афин. Считается, что Павел имел в виду один из этих алтарей или оригинальным образом истолковал политеистическую надпись, приспособив ее к своим доводам. В диалоге «Друг отечества», который ошибочно приписывают Лукиану, один из героев клянется «неведомым богом Афинским».

ниться своим правдоподобием с повествованием о жизни Павла в этом городе из Книги Деяний».[1119]

14. Плавание и кораблекрушение Павла в Деян. 27. Эта глава содержит больше сведений о древнем мореплавании, чем любое произведение греческой и римской литературы, и написана с обстоятельностью и точностью очевидца, который, не будучи профессиональным моряком, тем не менее по личному опыту знаком с морской терминологией. Описывая передвижение корабля и действия моряков, он использует не менее шестнадцати технических терминов, подчас очень редких, и всегда совершенно правильно; он очень точно указывает путевые точки: Крит, Салмон, Хорошие Пристани, Клавда, Ласея и Финик (два маленьких селения, обнаруженные недавно), Мелит (Мальта), — и верно описывает направление и силу бурного северо-восточного ветра, который в Средиземноморье называют эвроклидоном. Все эти факты были тщательно проверены опытным моряком и ученым Джеймсом Смитом из Шотландии, который опубликовал результаты своих исследований в классической монографии, уже упоминавшейся выше.[1120] Археологические и научные факты перевешивают критические теории и неопровержимо доказывают историческую точность и достоверность Евангелия от Луки.

Деяния как попытка примирения

Тем не менее некоторые критики обвиняли автора Деяний в том, что он намеренно фальсифицировал историю в интересах мира между сторонниками Петра и сторонниками Павла в церкви. Эту книгу называют соборным компромиссом, вероятно, опирающимся на сочинение Луки, но законченным не ранее конца I века и имеющим своей целью примирение еврейской и языческой частей церкви путем уравнивания двух главных апостолов друг с другом. Иными словами, автор поднимает Петра до уровня Павла и низводит Павла до уровня Петра, тем самым подчиняя эти образы задаче компромисса между нетерпимостью иудействующих и свободой язычества.[1121]

Основные аргументы, на которых основана эта гипотеза, — умолчание о столкновении между Павлом и Петром в Антиохии и подчеркнутое дружелюбие, с которым Иаков якобы относился к Павлу, особенно во время их последней встречи. Считается, что Деян. 15 непримиримо противоречит Деян. 2. Однако в рядах тюбингенской школы зародился протест, и теперь некоторые талантливейшие критики признают, что Баур сильно преувеличил масштабы противостояния последователей Петра и последователей Павла и что Книга Деяний заслуживает гораздо большего доверия, нежели Баур был готов признать. Само Послание

[1119] См. Wood, *Discoveries at Ephesus*, и процитированную выше статью Лайтфута, p. 295. Лайтфут помогал м-ру Вуду разгадывать смысл надписей.

[1120] См. §82, а также Schaff, *Companion to the Greek Test.*, p. 61.

[1121] Это мнение было впервые высказано Бауром (1836, 1838 и 1845), а потом развито Шнекенбургером (1841) и в еще большей степени Целлером (1854) и Гильгенфельдом (1872; также см. Hilgenfeld, *Einleitung*, 1875). Ренан высказывает, по сути, ту же точку зрения, хотя и в слегка измененном виде: «*Les Actes sont une histoire dogmatique, arrangée pour appuyer les doctrines orthodoxes du temps ou inculquer les idées qui souriaient le plus à la pieté de l'auteur*» {«Деяния — это догматическая история, составленная для подкрепления ортодоксальных учений того времени или для внедрения идей, которые больше всего соответствовали благочестию автора»} (*Les Apôtres*, p. xxix). Он думает, что иначе быть не могло, потому что мы знаем историю религий лишь со слов верующих; «*il n'y a que le sceptique qui écrive l'histoire* ad narrandum» {«Только скептики пишут историю ad narrandum».

к галатам является лучшим доказательством надежности Деяний, поскольку в нем откровенно говорится о сердечном согласии между Павлом и еврейскими апостолами-столпами. Что же касается умолчания о столкновении между Петром и Павлом в Антиохии, то в действительности это был мимолетный инцидент, о котором Лука мог и не знать. Кроме того, Лука мог не упомянуть об этом событии потому, что оно не имело отношения к описываемому в книге ходу событий. С другой стороны, Лука упоминает об «огорчении», произошедшем между Павлом и Варнавой, поскольку оно привело к расколу в миссионерском служении: Павел и Сила отправились в Сирию и Киликию, а Варнава и Марк отплыли на Кипр (Лк. 15:39-41). Павел ничего не сообщает об этом происшествии, поскольку оно не имеет отношения к тому, о чем он пишет галатам. Стремление Павла примириться с Иаковом и евреями, очевидное в Книге Деяний, подтверждают и собственные послания апостола, в которых он пишет, что стал евреем для евреев и язычником для язычников, чтобы приобрести и тех, и других, и выражает готовность принести величайшую возможную жертву ради спасения своих братьев по плоти (1 Кор. 9:20; Рим. 9:3).

Правдивость Книги Деяний

Как и любая беспристрастная история, Книга Деяний действительно является компромиссом, но только правдивым, написанным в духе Иерусалимского собора и соглашения, которое заключили главные апостолы и о котором свидетельствует сам Павел в полемическом Послании к галатам. Конечно, в соответствии с принципом отбора материала, Луке пришлось обойти вниманием многие факты и происшествия. Однако этот отбор был справедливым и честным по отношению ко всем участникам. Беспристрастность и правдивость Луки яснее всего видны в том, как откровенно он пишет о несовершенствах ранней церкви. Он не скрывает лицемерия и болезненного эгоизма Анании и Сапфиры, которые грозили отравить христианство уже в колыбели (Деян. 5:1-11); он рассказывает о том, как служение диаконов возникло из-за жалобы эллинистов на еврейских братьев, которые обходили их вдов ежедневной материальной помощью (Деян. 6:1-6); он описывает Павла и Варнаву как «подобных другим человекам» (Деян. 14:15) и демонстрирует нам слабость человеческой природы на примере Марка, который испугался тягот миссионерского путешествия и вернулся к матери в Иерусалим (Деян. 13:13), а также Павла и Варнавы, которые какое-то время были в ссоре из-за этого самого Марка, двоюродного брата Варнавы (Деян. 15:39). Не умалчивает Лука и о вспышке ярости Павла, который в праведном гневе назвал первосвященника «стеной подбеленной» (Деян. 23:3); он рассказывает о серьезных спорах и компромиссах даже между апостолами, водимыми Духом Святым, — и обо всем этом он пишет с целью смирить и предостеречь, а также утешить и ободрить читателей.

Изучите и сравните сочинения светских историков от Геродота до Маколея и церковных историков от Евсевия до Неандера — Луке среди них нет равных. Ни одно историческое описание тех тридцати лет не было столь же правдивым и объективным, столь же важным и интересным, исполненным такого же здравого смысла и надежды, столь же напористо-агрессивным и одновременно столь же гениальным, столь же ободряющим и вдохновляющим, столь же полным мудрых уроков и наставлений для тех, кто проповедует Евангелие истины и мира, но при этом столь же простым и смиренным, как Деяния апостолов. Это первый и лучший учебник церковной истории.

§ 86. *Послания*

Все речи Стефана и апостолов в Книге Деяний (за исключением прощального слова Павла к ефесским пресвитерам) представляют собой миссионерские проповеди, обращенные к внешним с целью обратить их в христианскую веру. Послания же адресованы крещеным верующим и были написаны для того, чтобы укрепить этих людей в вере, а также посредством братского наставления, увещевания, обличения и утешения помочь церкви возрастать во всех христианских добродетелях и твердо стоять на историческом основании учения и примера Христа. Пророки Ветхого Завета доносили слова Бога до народа; апостолы Нового Завета писали письма своим братьям, которые, будучи членами Тела Христова, имели такую же веру и такую же надежду.

Предполагается, что читатели посланий уже «во Христе», что они спасены и освящены «во Христе» и что они исполняют свои общественные и семейные обязанности «во Христе». Они «соединены»[1122] со Христом в Его смерти, погребении и воскресении и предназначены к тому, чтобы вовеки царствовать и править с Ним в славе. На основе этих новых взаимоотношений, установленных действием Божьей благодати и запечатленных посредством крещения, авторы предостерегают читателей от всяческих грехов и поощряют их ко всякого рода добродетелям. Всякий раз, отступая от своего исповедания и призвания, христианин навлекает на себя двойное осуждение и двойную опасность вечной погибели.

Поводов и причин для писем было множество, а с распространением христианства по всей Римской империи их стало еще больше. Апостолы не могли одновременно быть везде, и им приходилось общаться с отдаленными церквями через посланцев и через послания. Вероятно, они написали больше писем, чем мы сегодня имеем в своем распоряжении, хотя есть основания полагать, что сохранились наиболее важные послания, имеющие непреходящую ценность. В 1 Кор. 5:9 есть указание на предыдущее письмо Павла коринфянам: «Я писал вам в послании...».[1123] Указания на более обширную переписку также есть в 1 Кор. 16:3; 2 Кор. 10:9; Еф. 3:3. Под посланием «из Лаодикии», упомянутым в Кол. 4:16, по всей видимости, Павел подразумевает Послание к ефесянам.

Новозаветные послания не имеют аналогов в античной литературе и своей важностью уступают только евангелиям, которые возвышаются над посланиями так же, как и Сам Христос возвышается над апостолами. Это пастырские письма, адресованные общинам или отдельным людям, они начинаются с обращения и приветствия, содержат богословские пояснения и практические наставления и утешения и завершаются описанием личных обстоятельств, приветами и благословением. Они написаны с верой в истинность всей евангельской истории и зачастую ссылаются на смерть и воскресение Христа как на основание Церкви и надежды христиан. Послания были написаны среди непрестанных миссионерских трудов и забот, во время гонений и преследований, а некоторые из них — прямо в тюрьме, и все же они полны радости и благодарности. По большей части они были составлены под влиянием конкретных обстоятельств, но они подходят к любой ситуации. Написанные для своего времени, они предназначены для любых времен. Порождения мимолетного мгновения, они хранят в себе истину вечности. В них, таких небольших по объему, содержится больше идей, чем в

[1122] σύμφυτοι, Рим. 6:5; это слово происходит от глагола φύω, «расти».

[1123] Так называемое послание коринфян к Павлу и его ответ, сохранившиеся в армянском переводе, — жалкие подделки.

любых других писаниях, божественных или человеческих, за исключением евангелий. Они обращаются к глубочайшим из всех вопросов, какие только можно поставить перед бессмертным разумом: Бог, Христос и Святой Дух, грех и спасение, воплощение, искупление, возрождение, покаяние, вера и добрые дела, святая жизнь и смерть, обращение мира, всеобщий суд, вечная слава и блаженство. И все они написаны для смиренных маленьких общин, состоявших из нищих, невежественных ремесленников, вольноотпущенников и рабов! Тем не менее эти книги представляют для церкви бóльшую ценность, чем все богословские системы от Оригена до Шлейермахера, — и бóльшую, чем даже все символы веры. Они укрепляли веру христианского мира на протяжении восемнадцати столетий и будут делать это даже до скончания века. Это лучшее доказательство их богодухновенности.

Послания можно разделить на две группы: соборные послания и послания Павла. Первые носят более общий характер; в последних виден отчетливый след сильной личности апостола язычников.

§ 87. *Соборные послания*

I. Storr: *De Catholicarum Epp. Occasione et Consilio.* Tüb. 1789. Stæudlin: *De Fontibus Epp. Cath.* Gott. 1790. J. D. Schulze: *Der schriftstellerische Charakter und Werth des Petrus. Jacobus und Judas.* Leipz. 1802. *Der schriftsteller. Ch. des Johannes.* 1803.

II. Толкования всех соборных посланий: Гёпферта (1780), Шлегеля (1783), Карпцова (1790), Огасти (1801), Грашофа (1830), Яхмана (1838), Самнера (1840), Де Ветте (3-е изд., ред. Брюкнер, 1865), Майера (в серии толкований соборных посланий под редакцией Гутера, Дюстердика, Бейшлага), Ланге (дополненный англ. перевод Момберта, 1872), Джона Т. Демареста (Нью-Йорк, 1879), а также соответствующие разделы комментариев Элликота и *Speaker's Com.*, *Cambridge Bible for Schools* (ред. декан Перроуни), *International Revision Com.* (ред. Шафф) и др. См. также P. I. Gloag: *Introduction to the Catholic Epp.*, Edinb., 1887.

В древних рукописях семь посланий (Иакова, 1 и 2 Петра, 1, 2 и 3 Иоанна и Иуды) обычно стоят сразу после Деяний апостолов и перед посланиями Павла — может быть, потому, что они написаны первыми апостолами и отражают, по крайней мере отчасти, христианство еврейского типа. Они носят более общий характер и адресованы не отдельным людям или общинам, как послания Павла, а множеству христиан, рассеянных по какой-то территории или по всему миру. Поэтому со времен Оригена и Евсевия эти послания называют КАФОЛИЧЕСКИМИ или СОБОРНЫМИ. В данном контексте это означает не направленные против еретиков (и тем более не принадлежащие греко-католической или римско-католической церкви), а окружные или циркулярные. Строго говоря, это название не совсем верно и применимо лишь к пяти из них. Второе и третье послания Иоанна адресованы конкретным людям. С другой стороны, Послание к евреям тоже является циркулярным, и его следовало бы причислить к соборным посланиям, но обычно его присоединяют к посланиям Павла. Послание к ефесянам также предназначено не только для одной конкретной общины. Первым христианским документом, носившим циркулярный характер, было пастырское послание Апостольского собора в Иерусалиме (50 г. по Р. Х.), адресованное братьям в Сирии и Киликии (Деян. 15:23-29).[1124]

Соборные послания отличаются от посланий Павла более общим содержанием и отсутствием указаний на отдельных людей и конкретные обстоятельства. Они

[1124] Поэтому Ориген называет его ἐπιστολὴ καθολική.

отражают иной, хотя и аналогичный по сути взгляд на учение и христианскую жизнь. Личности Иакова, Петра и Иоанна очень ярко проявляются в этих сохранившихся образчиках их писем. В отличие от Павла, ученого раввина, они не вступают в богословские дискуссии и ограничиваются более простым изложением истины, но, как и Павел в Послании к колоссянам и пастырских посланиях, они выступают против умножающихся аскетических и антиномических ересей. Каждое из соборных посланий имеет свои уникальные черты и преследует свою цель, и ни одно из них нельзя исключить из Нового Завета, не разрушив при этом красоту и законченность канона в целом.

Точно установить время их написания невозможно, но предположительные даты таковы: Иакова — до 50 г. по Р. Х.; 1 Петра (а также, вероятно, 2 Петра и Иуды) — до 67 г. по Р. Х.; Иоанна — между 80 и 100 г. по Р. Х.

Только два из этих посланий — 1 Петра и 1 Иоанна — принадлежат к числу *homologumena* Евсевия, то есть были единодушно признаны ранней церковью богодухновенными и каноническими. Некоторые сомнения по поводу остальных пяти посланий оставались до конца IV века, когда все споры о новозаветном каноне утихли до времен Реформации. Тем не менее в них отчетливо ощущается дух апостольской эпохи, а недостаток надежных подтверждений в церковном предании объясняется их малым размером и ограниченным хождением.

Послание Иакова

См. список литературы и разделы о жизни и учении Иакова в §27 и 69.

Послание Иакова, брата Господня, было, несомненно, написано в Иерусалиме, столице древней теократии и еврейского христианства, где автор трудился и принял мученическую смерть, стоя во главе первой церкви христианского мира и являясь последним связующим звеном меж двумя эпохами: старой и новой. Это послание адресовано иудеям и евреям-христианам диаспоры и написано до гибели иудейского мира в 70 г. по Р. Х.

Оно имеет много общего с Евангелием от Матфея, и его самобытный, решительный, лаконичный, афористичный стиль, свойственный мудрым изречениям Востока, напоминает стиль Нагорной проповеди. Иаков призывает читателей к добрым делам веры, предостерегает их от мертвого правоверия, алчности, гордости и суетности и утешает их в связи с нынешними и грядущими искушениями и гонениями. Послание носит в высшей степени практический характер и не касается тонких богословских вопросов. Оно проповедует религию добрых дел, находящих одобрение в глазах Бога и всех праведных людей. Оно отражает начальный этап развития христианского богословия. В послании нет ни слова о спорах по поводу обрезания, об иерусалимском компромиссе и о более поздних разногласиях апостольской эпохи. Изложенное в нем учение об оправдании не является откликом на проповедь Павла, но предшествует ей и излагает этот вопрос в менее разработанном, но в высшей степени практичном ключе. Иаков выступает против бесплодного единобожия, тогда как Павел боролся с законничеством фарисеев. По всей видимости, это самая древняя из новозаветных книг, небогатая учением, но изобилующая утешением и уроками святой жизни, основанными на вере в Иисуса Христа, «Господа славы». Послание Иакова содержит больше прямых отголосков слов Христа, чем любое другое.[1125] Его центральная идея — «совершенный закон свободы», то есть закон любви, явленный во Христе.

[1125] Реусс: «*Thatsache ist, dass die Ep. Jacobi für sich allein mehr wörtliche Reminiscenzen aus den Reden Jesu enthält als alle übrigen apost. Schriften zusammen... Insofern dieselben*

Резкое, несправедливое и неразумное суждение Лютера относительно этого послания было отвергнуто его же собственной церковью. Лютер не совсем правильно толковал учение об оправдании, что было естественным следствием его непримиримой борьбы с заблуждениями Рима.

Послания Петра

См. список литературы и разделы о жизни и учении Петра в §25, 26 и 70.

Первое послание Петра, отправленное из Вавилона,[1126] было написано в последние годы жизни апостола, когда действие благодати уже умерило, смягчило и освятило присущий ему горячий нрав. Петр обращался к церквям в нескольких провинциях Малой Азии, которые состояли как из евреев, так и из язычников и были основаны по большей части Павлом и его соработниками. Петр отправил послание с Силуаном, бывшим спутником Павла. Оно состоит из трогательных слов утешения и увещаний вести святую жизнь по примеру Христа, радоваться в надежде на небесное наследие и хранить терпение, невзирая на уже начавшиеся или близкие гонения. Автор делится плодами своего богатого духовного опыта, что вполне соответствует личности Петра и возложенной на него миссии пасти Божье стадо под руководством Христа, главного Пастыря душ человеческих.[1127]

---

offenbar nicht aus schriftlichen Quellen geflossen sind, mögen sie mit das höhere Alter des Briefs verbürgen» (Reuss, *Gesch. d. heil. Schriften N. Testaments*, 5th ed., I, 138). Самые современные толкователи Послания Иакова — Бейшлаг (согласно новой редакции Гутера, 1881, в серии под редакцией Майера) и Эрдман (1881) — наряду со Шнекенбургером, Неандером и Тиршем считают его древнейшим произведением христианской литературы, возражая представителям тюбингенской школы, которые представляют его полемическим трактатом, направленным против Павла. Реусс занимает промежуточную позицию. Слабо разработанное христианское богословие, использование слова συναγωγή для обозначения христианского собрания (Иак. 2:2), отсутствие четкой границы между иудеями и евреями-христианами, обращение к «двенадцати коленам» и ожидание скорой парусии (Иак. 5:8) свидетельствуют о глубокой древности послания.

[1126] Исследователи расходятся во мнениях относительно толкования слова «Вавилон» (1 Пет. 5:13): это может быть Вавилон Апокалипсиса, то есть языческий Рим как гонитель христианства (так полагают отцы церкви, католические богословы, а также Тирш, Баур и Ренан), или Вавилон на реке Евфрат, или Вавилон Египетский (прежний Каир). Данная проблема связана с вопросом о пребывании Петра в Риме, который мы обсуждали в §26. Относительно даты написания толкователи также расходятся во мнениях — равно как и по поводу взаимосвязи между Посланием Петра и Посланием к римлянам, Посланием к ефесянам и Посланием Иакова, да и по поводу характера гонений, о которых говорится в послании. Вайсс, который отрицает, что Петр пользовался посланиями Павла, датирует его 54 г.; тюбингенские критики относят его к царствованию Траяна (Фолькмар даже к 140 г.!), однако большинство критиков склоняется в пользу 63 — 67 г. Ренан указывает на 63 год, незадолго до Нероновых гонений. На сей раз я с ним согласен. См. Huther, 4th ed., pp. 30 sqq. (в серии под ред. Майера); Weiss, *Die Petrinische Frage* (1865); Renan, *L'Antechrist*, pp. vi, 110; относительно позиции тюбингенской школы см. Pfleiderer, *Paulinismus*, pp. 417 sqq.; Hilgenfeld, *Einleitung*, pp. 625 sqq.; Holtzmann, *Einleitung*, pp. 514 sqq. (2-е издание).

[1127] «Это прекрасное послание, — пишет архиепископ Лейтон, чье "Практическое толкование Первого соборного послания апостола Петра" до сих пор не знает себе равных с точки зрения духовности и благочестия, — представляет собой краткое, но очень ясное собрание слов утешения и наставления, необходимых для того, чтобы ободрять и поддерживать христианина в его странствии на небеса, направлять его мысли и желания к этому счастью и давать ему силу преодолеть любые препятствия на этом пути, порожденные как внутренней греховностью, так и внешними искушениями и страданиями». Бенгель: «*Mirabilis est gravitas et alacritas Petrini sermonis, lectorem suavissime retinens*». Олфорд: «В священном каноне нет ни одного послания, язык и дух которого лучше соответствовали бы личным проблемам, нуждам и слабостям христианской жизни».

Первое послание Петра также свидетельствует о том, что апостол евреев был принципиально согласен с богословием апостола язычников, в котором читатели уже были прежде наставлены (1 Пет. 5:12). Это согласуется с тем, что Петр сказал на Иерусалимском соборе (Деян. 15:10-11): мы спасаемся не через иго закона, а «благодатию Господа Иисуса Христа». Тем не менее богословские взгляды Петра сформировались раньше, чем вероучение Павла, и независимо от него. Петр занимал промежуточную позицию между Иаковом и Павлом. Характерной особенностью его богословия является учение о схождении Христа в ад (1 Пет. 3:19; 4:6; ср. Деян. 2:31), которое подчеркивает важную истину о том, что искупление предназначено для всех. Христос умер за всех, кто жил до или после Его пришествия, и явил Себя духам, пребывающим в аду. Кроме того, Петр предостерегает христиан от иерархических амбиций, пророчески предвидя, что люди будут эксплуатировать его имя и его старшинство среди апостолов.

Второе послание Петра было написано незадолго до смерти автора и представляет собой своего рода завещание, адресованное тем же церквям, для которых было написано Первое послание. Петр еще раз заверяет читателей в своем согласии с «возлюбленным братом Павлом», о писаниях которого он отзывается с уважением, хотя и добавляет многозначительное замечание (само по себе справедливое, но зачастую неверно используемое католиками), что в них есть «нечто неудобовразумительное» (2 Пет. 3:15-16). Поскольку в одном из посланий Павла (Гал. 2:11) содержится резкий упрек в адрес самого Петра за его непоследовательное поведение в Антиохии, это дружеское замечание доказывает, что через жизненные испытания Дух Христов научил апостола смирению, кротости и самоотречению. Послание призывает читателей к усердию, добродетели, воздержанию, терпению, благочестию и братолюбию; упоминает о преображении, когда сам автор стал очевидцем величия Христа и убедился в богодухновенности пророческого слова; предостерегает от ошибки антиномианства; исправляет заблуждения относительно второго пришествия; призывает читателей готовиться к наступлению дня Господнего, вести святую жизнь и ожидать нового неба и новой земли, на которой обитает правда; и завершается словами: «Возрастайте в благодати и познании Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа. Ему слава и ныне и в день вечный».

Евсевий включает Второе послание в число семи *Antilegomena*. Многие известные богословы[1128] сомневаются или отрицают, что его автором был Петр, однако некоторые способные критики[1129] настаивают на обратном. Основные возражения против авторства Петра таковы: отсутствие ранних свидетельств, ссылка на собрание Павловых посланий, полемика с заблуждениями гностиков, некоторые характерные черты стиля и в особенности явная зависимость второй главы от Послания Иуды.

С другой стороны, в этом послании — по крайней мере, в его первой и третьей главах — нет ничего, чего не мог бы написать Петр. Ссылка на преображение предполагает всего лишь теоретическую возможность подделки. С точки зрения нравственности невозможно, чтобы в поддельном послании было столько духовной красоты и благочестия, к тому же, оно решительно отвергает все хитроумные выдумки. Возможно, какой-то редактор дополнил текст после смерти Петра. Но

[1128] Эразм, Кальвин, Гроций, Неандер, Де Ветте, Гутер и все тюбингенские критики.

[1129] Вайсс, Тирш, Фронмюллер, Олфорд и особенно Ф. Спитта (Fr. Spitta, *Der Zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas*, Halle, 1885, 544 с.).

послание в целом проникнуто апостольским духом, и его нельзя с легкостью удалить из Нового Завета. Это достойное прощальное напутствие престарелого апостола, ожидающего мученической кончины, и его по-прежнему актуальные предостережения против внутренней опасности, исходящей от ложного христианства, являются подобающим дополнением к Первому посланию, которое утешает христиан посреди внешних опасностей от языческих и иудейских гонителей.

Послание Иуды

Послание Иуды, «брата Иакова [Праведного]»,[1130] очень коротко и имеет сильное сходство со второй главой Второго послания Петра, но отличается от последнего ссылками на знаменитую апокрифическую Книгу Еноха и миф о споре Михаила с диаволом по поводу тела Моисея. По-видимому, оно адресовано тем же церквям и направлено против тех же еретиков-гностиков. Это серьезное предостережение против тенденции к беззаконию и безнравственности, сложившейся в 60 — 70 г. по Р.Х. Ориген отмечает, что послание «состоит из нескольких строк, но изобилует словами небесной мудрости». Его стиль оригинален и энергичен.

Послание Иуды также входит в число *Antilegomena* Евсевия и имеет признаки позднего происхождения, но вполне могло быть написано Иудой, который не принадлежал к числу Двенадцати, но находился в близких отношениях с апостольскими кругами. Поддельное послание, скорее всего, было бы написано от имени брата Христа или кого-то из апостолов, но не от имени «брата Иакова».

Время и место написания неизвестны. Тюбингенские критики датируют его периодом царствования Траяна; Ренан, напротив, относит его к 54 г., ошибочно полагая, что это послание, наряду с Посланием Иакова, было задумано как манифест против учения Павла о благодати. Но Павел осуждал антиномианство так же сурово, как и Иаков с Иудой (ср. Рим. 6, да и все послания Павла). Надежнее всего будет предположить, вместе с Бликом, что послание было написано до разрушения Иерусалима, о котором в нем не упоминается (ср. Иуд. 14-15).

Послания Иоанна

См. §40-43, 83-84.

Идеи и стиль Первого послания Иоанна свидетельствуют о том, что его написал автор четвертого евангелия. Это постскриптум к евангелию, практическое приложение уроков, извлеченных из жизни Христа, к нуждам церкви в конце I века. Это циркулярное письмо уважаемого апостола, адресованное его возлюбленным детям в Малой Азии, в котором он призывает их к святой жизни веры и любви во Христе и предостерегает от гностических «антихристов», уже пришедших или будущих, отрицающих тайну воплощения, отделяющих религию от нравственности и доходящих до беззакония.

Второе и Третье послания Иоанна, как и Послание Павла к Филимону, представляют собой краткие личные письма, адресованные одно — христианке по имени Кирия {в Синодальном переводе это греческое слово передается как «госпоже»}, другое — Гаию, вероятно, руководителю одного из собраний в Малой Азии. Они входят в число семи *Antilegomena*, и некоторые приписывают их перу «пресвитера Иоанна», современника апостола, хотя его существование вы-

[1130] Климент Александрийский, Ориген (на греческом) и Епифаний не включают его в число апостолов. Наряду с Иаковом, Иуда назван одним из братьев Иисуса (Мф. 13:55; Мк. 6:3). См. §27, где этот вопрос рассматривается целиком.

зывает сомнения. Однако второе послание очень похоже на первое — вплоть до буквального сходства,[1131] — и этот факт вполне согласуется с известным преданием Иеронима об апостоле любви, который, уже очень пожилым человеком, неизменно призывал верующих любить друг друга. Разногласия относительно авторства этих посланий, существовавшие в ранней церкви, возможно, объясняются отчасти их приватным характером и краткостью, отчасти — тем фактом, что автор представляется довольно необычным образом, называя себя «старейшиной», «пресвитером» {в Синодальном переводе «старец»}. Однако этот титул, вероятно, следует понимать не в официальном, а в обычном исходном смысле — как указание на возраст и достоинство; в то время Иоанн действительно был почитаем своими духовными «детьми» во Христе, которые, должно быть, уважали и любили его как патриарха веры.

§ 88. *Послания Павла*

См. §29-36 и 71.

Общий характер

Павел был величайшим тружеником среди апостолов[1132] — не только как миссионер, но и как писатель. Он «более всех их потрудился». К числу «всех» мы вполне можем отнести любого богослова, подвизавшегося на этом поприще со времен Павла, — разве у кого-нибудь еще можно найти такое изобилие глубочайших мыслей на величайшие темы? До нас дошло тринадцать его писем; мы не можем даже предположить, сколько еще посланий было утеряно. Подлинность четырех важнейших из них признают даже самые придирчивые и скептически настроенные критики. Личность Павла оставила в них столь отчетливый след, и они содержат так много примет того времени и тех обстоятельств, что ни один здравомыслящий человек не усомнится в их авторстве. Это все равно что усомниться в подлинности сочинения Лютера о Вавилонском пленении или его Краткого катехизиса. Еретик Маркион в первой половине II века признавал подлинными десять посланий, за исключением трех пастырских, которые не вписывались в рамки его представлений.

Послания Павла — это пастырские письма, обращенные к им же основанным собраниям (за исключением собрания в Риме, а также, вероятно, собрания в Колоссах, которые были основаны его учениками) или конкретным лицам (Тимофею, Титу, Филимону). Некоторые из посланий были написаны из тюрьмы, но исполнены такого же духа веры, надежды и радости, как и остальные, а последнее заканчивается победным восклицанием. Павел писал их в сильном волнении, но они дышат миром и покоем. Поводами для их написания служили испытания, опасности и ошибки, с которыми сталкивается любое вновь созданное собрание, а также забота и беспокойство апостола о духовном благополучии своих учеников. Павел вывел этих людей из тьмы языческого идолопоклонства и иудейского фанатизма к свету христианской истины и свободы и поднял их из трясины порока к чистым высотам спасительной благодати и святой жизни. Не обремененный семейными заботами, апостол отдал всю свою любовь новообращенным, которых он любил так же нежно, как мать любит своих детей.[1133] Та-

---

[1131] См. 2 Ин. 4-7 и 1 Ин. 2:7-8; 4:2-3.

[1132] Παῦλος γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός (Климент Римский).

[1133] Как он сам пишет фессалоникийцам (1 Фес. 2:7): «Мы... были тихи среди вас, подобно

кую любовь к духовным детям порождала в нем любовь к Христу, которая, в свою очередь, была ответом на любовь Христа к нему. Но любовь Павла простиралась не только на христиан: ради неверующих и озлобленных соотечественников-евреев он был готов принести величайшую жертву, подобно тому как Христос отдал жизнь за Своих врагов.

Послания Павла затрагивают практически все важные истины и установления христианской религии, проливая на них свет с высоты знания и опыта, но не претендуют на исчерпывающее изложение. Эти послания являются лучшим материалом для создания догматической и этической системы. Павел оглядывается на самое начало мира, еще до начала творения, и заглядывает в самое далекое будущее, за пределы смерти и воскресения. Он пишет как облеченный властью апостол и вдохновляемый свыше учитель, однако в вопросах целесообразности проводит четкую границу между заповедью Господа и своими собственными суждениями. По всей видимости, в силу обстоятельств он писал быстро и не имел времени вносить поправки в написанное. Если даже в нынешнем, XIX веке мы, вместе с Петром, найдем в посланиях Павла «нечто неудобовразумительное», нам следует помнить о том, что сам апостол язычников почтительно склонялся перед безбрежным океаном Божьей истины и смиренно признавал, что он знает лишь отчасти и видит, как сквозь тусклое стекло. В этом мире всякое знание «ведет к тайне».[1134] Наши лучшие богословские системы представляют собой лишь тусклое отражение яркого света откровения. Вечные истины не укладываются в нашем ограниченном уме, их нельзя разложить по полочкам с помощью логических формул. Но всякое хорошее толкование способствует лучшему пониманию этих посланий и порождает большее уважение к их непревзойденной ценности.

Хронологическая последовательность

Все послания Павла были написаны в течение примерно двенадцати лет, с 52 — 53 по 64 — 67 г. по Р. Х., когда апостол пользовался наибольшей властью и влиянием. Ни одно из них не было написано до Иерусалимского собора. Нам не известно ни одно сочинение Павла, составленное в период между его обращением и вторым миссионерским путешествием (37 — 52 г. по Р. Х.). Сопоставляя намеки, содержащиеся в письмах Павла, с Деяниями апостолов и событиями того времени — такими как сроки правления Галлиона в Ахаии и Феликса и Феста в Иудее, — мы можем определить хронологию посланий Павла с большей достоверностью, нежели хронологию евангелий или соборных посланий. Что касается Послания к римлянам, мы можем определить место его написания, а также год и даже время года, когда оно было написано: Павел передает приветствия от коринфян (Рим. 16:23) и рекомендует читателям Фиву, диакониссу из коринфского порта Кенхреи, с которой собирается отправить письмо (Рим. 16:1-2); он еще не бывал в Риме (Рим. 1:13), но надеется прийти туда после очередного путешествия в Иерусалим с пожертвованиями из Македонии и Ахаии для бедствующих иудейских братьев, в которое он вот-вот должен отправиться (Рим. 15:22-29; ср. 2 Кор. 8:1-3); а из Деяний апостолов мы узнаем, что Павел, в последний раз посетив Ахаию, три месяца жил в Коринфе и вернулся в Сирию

как кормилица нежно обходится с детьми своими». А неблагодарным и непостоянным галатам он пишет (Гал. 4:19): «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!».

[1134] «*Das ist das Ende der Philosophie: zu wissen, dass wir glauben müssen*» (Geibel.).

между Пасхой и Пятидесятницей (Деян. 20:3,6,16). Это было пятое и последнее его путешествие в Иерусалим — там он был взят под стражу и отправлен в Кесарию к прокуратору Феликсу, которого через два года сменит Фест. Все эти обстоятельства указывают на весну 58 г. по Р. Х.

Хронологическая последовательность такова: первыми были написаны 1 и 2 Фессалоникийцам (52 — 53 г. по Р. Х.); потом — Галатам, Коринфянам и Римлянам (56 — 58 г.); потом — тюремные послания: Колоссянам, Ефесянам, Филимону и Филиппийцам (61 — 63 г.); в последнюю очередь — пастырские послания, но даты их написания точно не известны, хотя известно, что Второе послание к Тимофею — это прощальное письмо апостола, написанное накануне мученической кончины.

Очень поучительно изучать евангелия при помощи Деяний в хронологической последовательности, сопровождая таким образом апостола в его миссионерской деятельности от Дамаска до Рима и наблюдая за развитием его богословской системы от простых истин, изложенных в посланиях фессалоникийцам, до ее высшего расцвета в Послании к римлянам, а затем, через множество конкретных вопросов, рассмотренных в посланиях колоссянам, ефесянам, филиппийцам, — к прощальным наставлениям в пастырских посланиях.

Доктринальная последовательность

Тематическая последовательность посланий — в соответствии с доминирующими в них темами и идеями — еще более важна, чем хронологическая. С этой точки зрения они складываются в следующие группы:

1. Антропологические и сотериологические: Галатам и Римлянам.
2. Этические и духовно-назидательные: 1 и 2 Коринфянам.
3. Христологические: Колоссянам и Филиппийцам.
4. Экклезиологические: Ефесянам (отчасти также 1 и 2 Коринфянам).
5. Пастырские: Тимофею и Титу.
6. Социальные и личные: Филимону.

Стиль

«Человек — это его стиль». К Павлу данный афоризм подходит особенно хорошо. Его стиль называли «самым индивидуальным из когда-либо существовавших».[1135] В стиле посланий Павла в полной мере отражаются сила и страстность его ума и мягкость его любящего сердца. Он отказался от классической утонченности и называл себя «невеждой в слове, но не в познании». Он носил небесные сокровища в глиняном сосуде. Однако недостатки его стиля с лихвой покрываются преимуществами. Пусть стиль посланий Павла не заставляет нас замирать от восторга, но мы постоянно помним о первостепенной важности их содержания и сокрытых в них глубинах истины, которые стоят за человеческими словами и не поддаются никакому объяснению.

Стилю Павла присущи мужественность, энергичность, решительность, напор и воинственность, но временами он мягок, изящен, кроток и притягателен. Он эмоционален, неровен и резок, но при этом неизменно впечатляющ и выразителен и нередко исполнен более чем поэтической красоты — например, в торжествующем победном гимне в конце Рим. 8 и в гимне любви в 1 Кор. 13. Его горячая убежденность и неистощимый запас идей прорываются сквозь обычные языко-

[1135] Ренан, который, при всем своем утонченном французском вкусе и неприязненном отношении к богословию Павла, не мог не восхищаться величием его гения.

вые нормы. Его логика полна вдохновения. Его послания изобилуют искусными доводами, смелыми антитезами, резкими выпадами, неожиданными переходами, внезапными поворотами, ошеломляющими вопросами и восклицаниями. Павел любит полемизировать и спорить, он с удовольствием употребляет логические связки, парадоксальные фразы и каламбуры. Он рассуждает на основании Писания, предпосылок, выводов; он безжалостно загоняет собеседника в угол и сводит его аргументы *ad absurdum*, но при этом никогда не переходит на личности. Ему знакома убийственная сила насмешки, иронии и сарказма, но он держит себя в руках и редко прибегает к этим приемам. Он перемежает логические доводы с трогательными обращениями к сердцу собеседника и вспышками неземного красноречия. Он никогда не пишет сухо или скучно и никогда не тратит слов понапрасну; он краток, немногословен и всегда бьет в точку. Из-за этого немногословия Павла бывает трудно понять, так же как Фукидида, Тацита и Тертуллиана, которые писали подобным стилем. Его слова похожи на многочисленное войско, строем идущее к победе и миру; они похожи на горный поток, пенными струями низвергающийся с кручи, а затем мирно текущий меж зеленых лугов; они похожи на грозу, которая заканчивается освежающим дождем и ярким солнечным светом.

Павел создал лексику научного богословия и вложил в религиозные и нравственные понятия более глубокий смысл, чем они когда-либо имели. Наши рассуждения о грехе, плоти, благодати, милости, мире, искуплении, спасении, оправдании, прославлении, церкви, вере, любви до сего дня хранят неизгладимый след, оставленный в языке христианского мира этим величайшим из иудейских раввинов и христианских учителей.

ПРИМЕЧАНИЯ

Златоуст справедливо сравнивает послания Павла с металлами более драгоценными, чем золото, и с неиссякаемыми источниками, которые становятся только полнее, чем больше мы из них пьем.

Беза: «Если серьезно задуматься над гениальностью и индивидуальностью стиля Павла, я должен признать, что не встречал такой возвышенности речи даже у самого Платона... с ним не сравнится никакая утонченная страстность Демосфена».

Эвальд начинает свое толкование посланий Павла (Göttingen, 1857) такими поразительными и верными словами: «Рассматривая эти послания сами по себе, в отрыве от общего значения великого апостола язычников, мы все равно вынуждены признать, что в истории всех веков и всех народов нет ни одного собрания сочинений, равного им по объему, которое, будучи порождением неуловимого мгновения, носило бы на себе отпечаток столь же страшных бед этого века и столь же великих страданий и мук самого автора, но при этом было бы наполнено такой же целебной и умиротворяющей силой бессмертного гения и с такой же ясностью и уверенностью говорило бы о наивысших истинах человеческого стремления и действия... Как самое короткое, так и самое великое из этих посланий, похоже, появились из мимолетных мгновений этой земной жизни лишь для того, чтобы объять собою всю вечность; они порождены тревогами и огорчениями человеческих раздоров, чтобы их сверхчеловеческая благодать и красота проявились в еще большем великолепии и с еще большей достоверностью. Божественная уверенность и твердость древних пророков Израиля, необычайная слава и реальное духовное присутствие вечного Царя и Господа, только что вознесшегося на небеса, а также искусство и культура той зрелой и необычайно напряженной эпохи — все эти факторы как будто объединились для того, чтобы дать этим посланиям жизнь, которая будет длиться вечно».

По поводу *стиля* Павла см. Schaff, *Companion*, pp. 62 sqq. К изложенным в этой работе фактам я хочу добавить рассуждения Реусса (*Geschichte der h. Schr. N. T.*, I. 67): «Стиль всех этих посланий является подлинным отражением личности автора в еще большей степени [нежели метод]. Недостаток традиционной корректности и риторического изящества более чем компенсируется богатством лексики и выразительностью языка. Благодаря сжатости изложения текст нужно не просто читать, а изучать. Оборванные фразы, выпущенные слова, отступления от темы, пропуски в рассуждениях, аллегории и риторические приемы неподражаемым образом передают все оттенки настроения этого проницательного и образованного ума, все чувства этого нежного и большого сердца и написаны энергичной, но не поспевающей за мыслью рукой. Антитезы, кульминации, восклицания, вопросы удерживают внимание читателей, а трогательная искренность завоевывает их сердца».

§ 89. *Послания к фессалоникийцам*

Павел пришел в Фессалоники — крупный и процветающий торговый город в провинции Македония, административный центр *Macedonia secunda* и место пребывания римских проконсулов и квесторов, в котором жило множество евреев, — во время своего второго миссионерского путешествия, в 52 или 53 г., и за несколько недель, несмотря на сильнейшие гонения, сумел основать там процветающую церковь, состоявшую главным образом из язычников. Отсюда христианство распространилось по всем окрестностям, и в Средние века, вплоть до захвата Фессалоник турками (1430 г.), город оставался оплотом Византийской империи и восточного христианства; он сыграл важную роль в обращении болгар и славян, за что и был прозван «Православным городом». Здесь служили многие просвещенные архиепископы, и здесь сохранилось больше руин древних церковных зданий, чем в любом другом городе Греции, хотя городской собор и был превращен в мечеть.

Павел, как духовный отец этой церкви, исполненный глубокой привязанности к своим неопытным детям, во время своего первого пребывания в Коринфе отправил им два письма, написанные в привычном разговорном стиле, чтобы утешить фессалоникийцев в их скорбях и исправить ошибочное понимание его проповеди относительно возвращения Христа в славе, относительно явления «человека греха» (антихриста), которое должно произойти прежде, и относительно «тайны беззакония», которая была «уже в действии», но пока еще была крепко связана. Надежда на близкое пришествие Господа переросла в радостное ожидание конца, которое отрицательно сказывалось на повседневной жизни людей. В своих посланиях Павел пояснял, что Господь вернется не так скоро, как ожидалось, что время Его пришествия невозможно вычислить и что в ожидании Его возвращения нужно не только не прекращать повседневную работу, но и трудиться еще усерднее. Отсюда и его призывы к благоразумной и спокойной жизни, исполненной труда и молитв.

Удивительно, что первые послания Павла посвящены вопросу, который занимает последнее место в вероучении, и тем самым уже в начале предвосхищают конец. Однако до разрушения Иерусалима надежда на скорое пришествие Христа была для только что созданной церкви величайшим источником надежды посреди страданий и гонений — и фессалоникийская церковь в первые годы пережила много скорбей, когда Павла не было рядом. Удивительно и то, что первые сведения о тайне антихристианского беззакония, которая тогда еще была связана, но вот-вот должна была в полной силе проявиться в Риме, Павел сообщает не церкви в Риме, а молодой общине в Греции.[1136]

Возражения Баура против подлинности этих посланий, в особенности 2 Фессалоникийцам, лучшие критики находят тщетными.[1137]

[1136] 2 Фес. 2:1-12 — трудный отрывок, и его следует толковать в свете пророчеств Даниила (четвертое царство) и Апокалипсиса. См. толкования Люнемана, Ланге (Риггенбаха, в переводе Лилли), Эликота, Йоветта, Маркуса Додса и рассуждения Фаррара о «человеке греха» (Farrar, *St. Paul*, II. 583-587). Многие современные экзегеты согласны с мнением отцов церкви, что антихристу «не допускала (τὸ κατέχον) открыться» Римская империя, что «удерживающим» (ὁ κατέχων) был правящий император (Клавдий), а «человеком греха» — его преемник Нерон. Однако последнее весьма сомнительно. Весь отрывок должен иметь пророческий смысл, выходящий далеко за пределы старой Римской империи. Последующие столетия видели «много антихристов» и много «удерживающих», но конец по-прежнему все еще далек. «Что бы ни значили эти слова, они явно указывают на нечто существующее от дней Павла доныне, на нечто способное удерживать беззаконие на протяжении всего этого времени». (Додс, см. Schaff, *Com. on the N. T.*, III, 535).

Теоретическая тема: парусия Христа. Практическая тема: надежда для христиан посреди гонений. Ключевые мысли: «Воля Божия есть освящение ваше» (1 Фес. 4:3). «Не скорбите, как прочие, не имеющие надежды» (1 Фес. 4:13). Господь «сойдет с неба», и мы «всегда с Господом будем» (1 Фес. 4:16-17). «День Господень так придет, как тать ночью» (1 Фес. 5:2). «Будем бодрствовать и трезвиться» (1 Фес. 5:6). «Облечемся в броню веры и любви и в шлем надежды спасения» (1 Фес. 5:8). «Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За все благодарите» (1 Фес. 5:16-18). «Все испытывайте, хорошего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла» (1 Фес. 5:21-22). Господь «приидет прославиться во святых Своих» (2 Фес. 1:10). «Придет прежде отступление», и «откроется человек греха, сын погибели» (2 Фес. 2:3-4). «Тайна беззакония уже в действии, только *не совершится* теперь» (2 Фес. 2:7). «Стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим» (2 Фес. 2:15). «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3:10). «Не унывайте, делая добро» (2 Фес. 3:13). «Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие (ἐν τῇ παρουσίᾳ) Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5:23).

§ 90. *Послания к коринфянам*

Коринф, стоявший на перешейке меж двух морей, был административным центром провинции Ахаия, центром торговли между Востоком и Западом — богатый, утопавший в роскоши город, ценивший искусство и поклонявшийся богине Афродите. Здесь Павел основал самую важную церковь в Греции, в которой трудился сначала восемнадцать месяцев, потом еще три месяца, а в промежутке, возможно, нанес туда короткий визит (2 Кор. 12:14; 13:1). Эта церковь, находясь под влиянием Евангелия, воплотила в себе все светлые и темные стороны греческого национального характера. Она была богата «всяким словом и всяким познанием» и «не имела недостатка ни в каком даровании», но страдала от духа противоречия и разделений, была заражена болезненным стремлением к мудрости и красноречию, скептицизмом и легкомысленным отношением к нравственности и, более того, сохранила некоторые отвратительные пороки — так что даже стол Господень и вечери любви осквернялись излишествами, а апостол Павел, будучи в отъезде, счел необходимым отлучить одного особенно развращенного человека, который позорил имя христианина.[1138] Ей мешали иудействующие и прочие смутьяны, которые использовали имена Кифы, Иакова, Аполлоса и даже Христа (представляя исключительно себя *подлинными* христианами), чтобы рас-

[1137] Гримм, Люнеман, Реусс, Липсиус и другие опровергли доводы Баура. Подлинность первого послания признает также и Гильгенфельд, который пишет: «*In dem ganzen Brief erkennt man die Sprache des Paulus. Es ist kein Grund vorhanden, denselben dem Paulus abzusprechen. Nicht so bedeutsam, wie andere Briefe, ist derselbe eines Paulus keineswegs unwürdig, vielmehr ein liebenswürdiges Denkmal väterlicher Fürsorge des Apostels für eine junge Christengemeinde*» (*Einleit.*, p. 246). Однако 2 Фессалоникийцам Гильгенфельд датирует правлением Траяна, считая его чем-то вроде Апокалипсиса в традиции Павла, — таким образом, его теория прямо противоположна точке зрения Баура, полагавшего, что первое послание написано в подражание второму. Гроций и Эвальд также отдают приоритет второму посланию (особенно в свете отрывка 1 Фес. 1:7-8, из которого, по-видимому, следует, что эта община уже стала известна во всей Греции), но считают оба послания подлинными.

[1138] Было бы почти невозможно поверить в то, что подобные скандалы могли иметь место в христианской церкви, если бы нам об этом рассказал не апостол. Что касается конкретного случая кровосмешения, упомянутого в 1 Кор. 5:1-2, не следует забывать, что Коринф был самым безнравственным городом во всей Греции — в Акрополе, при великолепном храме, посвященном богине-покровительнице города, жили более тысячи священных рабынь (ἱερόδουλοι), удовлетворявших желания приезжих. Куртизанок в те времена называли Κορινθία κόρη, «коринфскими девами». Таким образом, из всех добродетелей коринфянам было труднее всего хранить именно целомудрие, и предложенное апостолом радикальное решение проблемы — полное воздержание — объясняется именно особыми условиями того времени.

колоть общину.[1139] Эта деятельная, любознательная и увлекающаяся община столкнулась с рядом вопросов, на которые апостол был вынужден ответить в письме, прежде чем он пришел в Коринф во второй (или третий) и последний раз.

Таким образом, эти послания изобилуют самыми разными темами и свидетельствуют о необычайной живости ума их автора и практической мудрости, с которой апостол подходил к решению деликатных и сложных проблем и общению с беспринципными противниками. Для всякого заблуждения он находил суровое обличение, для всякой опасности — предостережение, для всякой слабости — слова ободрения и сочувствия, для каждого кающегося грешника — слова прощения и утешения. Эти послания не имеют единого замысла, которым отличаются послания к галатам и римлянам. Они носят не столько догматический и богословский, сколько нравственный, духовный, пастырский и личный характер, хотя некоторые важнейшие учения, например, учение о воскресении, рассмотрены в них более полно, чем где-либо еще.

I. Первое послание к коринфянам было написано в Ефесе незадолго до того, как Павел направился в Грецию, весной 57 г. по Р.Х.[1140] Ему предшествовало еще одно, ныне утраченное письмо (1 Кор. 5:9). Первое послание содержит ответы на трудные вопросы, связанные с разными спорами и грехами, которые нарушали мир в общине и пятнали ее репутацию. Апостол противопоставляет бесхитростную мудрость Евангелия мудрой хитрости человеческой философии; обличает склонность к разделениям; раскрывает суть духовного единства и гармоничного разнообразия Церкви Христовой, ее служений и даров благодати, главным из которых является любовь; предостерегает от плотской нечистоты, оскверняющей храм Божий; дает советы относительно брака и безбрачия, не связывая совесть читателей (поскольку «не имеет повеления Господня», 1 Кор. 7:25); рассматривает вопрос об употреблении в пищу идоложертвенного мяса, который послужил причиной разногласий между христианами-евреями и христианами-язычниками, между принципиальными и свободомыслящими братьями; предписывает материально поддерживать служителей, рассматривая это как долг христианской благодарности за полученные большие духовные благословения; предостерегает от ношения неподобающей одежды; разъясняет суть вечери Господней и исправляет связанные с ней злоупотребления; самым подробным образом излагает учение о воскресении, опираясь на воскресение Христа и Его личные явления ученикам и, в последнюю очередь, ему самому в момент обращения. Декан Стэнли пишет об этом послании, что оно «дает более ясное представление о структуре, чувствах и представлениях церкви раннего периода апостольской эпохи, нежели любая другая часть Нового Завета. Оно во всех смыслах является самой первой главой в истории христианской церкви». Последнее утверждение, однако, не совсем верно. Коринфской главе предшествовали антиохийская и иерусалимская главы.

Ключевые мысли: «Разве разделился Христос? Разве Павел распялся за вас» (1 Кор. 1:13)? «Благоугодно было Богу юродством проповеди [но не глупыми проповедями] спасти верующих» (1 Кор. 1:21). «Мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1:23-24). «Я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1

[1139] Вопрос о партиях в коринфской церкви я подробно рассмотрел в своей «Истории апостольской церкви» (Schaff, *Hist. of Ap. Church*, pp. 285-291). Работа Баура по данному вопросу (1831) заложила первый камень в основание тюбингенской теории.

[1140] См. 1 Кор. 16:5,8; Деян. 19:10,21; 20:31.

Кор. 2:2). «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия» (1 Кор. 2:14). «Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3:11). «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог» (1 Кор. 3:16-17). «Итак каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих» (1 Кор. 4:1). «Царство Божие не в слове, а в силе» (1 Кор. 4:20). «Очистите старую закваску» (1 Кор. 5:7). «Все мне позволительно, но не все полезно» (1 Кор. 6:12). «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?» (1 Кор. 6:15). «Бегайте блуда» (1 Кор. 6:18). «Прославляйте Бога и в телах ваших» (1 Кор. 6:20). «Обрезание ничто и необрезание ничто, но *все* — в соблюдении заповедей Божиих» (1 Кор. 7:19). «Каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор. 7:20). «Вы куплены *дорогою* ценою; не делайтесь рабами человеков» (1 Кор. 7:23). «Берегитесь... чтобы эта свобода ваша не послужила соблазном для немощных» (1 Кор. 8:9). «Если пища [или питье] соблазняет брата моего, не буду есть мяса [и пить вина] вовек, чтобы не соблазнить брата моего» (1 Кор. 8:13). «Проповедующим Евангелие жить от благовествования» (1 Кор. 9:14). «Горе мне, если не благовествую!» (1 Кор. 9:16). «Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9:22). «Кто думает, что он стоит, берегись, чтобы не упасть» (1 Кор. 10:12). «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но не все назидает. Никто не ищи своего, но каждый пользы другого» (1 Кор. 10:23-24). «Кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней... Кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем» (1 Кор. 11:27-29). «Дары различны, но Дух один и тот же» (1 Кор. 12:4). «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13:13). «Достигайте любви» (1 Кор. 14:1). «Все... да будет к назиданию» (1 Кор. 14:26). «Благодатию Божиею есмь то, что есмь» (1 Кор. 15:10). «Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших» (1 Кор. 15:17). «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15:22). «Будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28). «Есть тело душевное, есть тело и духовное» (1 Кор. 15:44). «Тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие» (1 Кор. 15:53). «Будьте тверды, непоколебимы, всегда преуспевайте в деле Господнем» (1 Кор. 15:58). «В первый день недели каждый из вас пусть отлагает у себя и сберегает, сколько позволит ему состояние» (1 Кор. 16:2). «Бодрствуйте, стойте в вере, будьте мужественны, тверды. Все у вас да будет с любовью» (1 Кор. 16:13-14).

II. ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ К КОРИНФЯНАМ было написано летом или осенью того же 57 г. где-то в Македонии незадолго до личного визита, который автор собирался нанести в столицу Ахаии.[1141] Оно явно было вызвано глубоким беспокойством и дает нам ясное представление о характере и чувствах, о скорбях и радостях апостола, о его высочайшей гордости и нижайшем смирении, святой серьезности и горячей любви. Оно позволяет нам глубоко заглянуть в его душу и представляет собой почти автобиографию. К этому времени апостол получил от Тита более полные сведения о состоянии церкви, о том, какое воздействие оказало на нее его первое послание, и об интригах иудействующих, которые повсюду следовали за ним и пытались разрушить им содеянное. Это нехристианское противодействие побудило апостола в качестве самозащиты с неотразимым красноречием говорить о своем служении и своем личном опыте. Кроме того, апостол возлагает на общину обязанность собирать милостыню для бедных. Это послание — настоящий кладезь пастырской мудрости.

КЛЮЧЕВЫЕ МЫСЛИ: «По мере, как умножаются в нас страдания Христовы, умножается Христом и утешение наше» (2 Кор. 1:5). «Вы участвуете как в страданиях наших, так и в утешении» (2 Кор. 1:7). «Не потому, будто мы берем власть над верою вашею; но мы споспешествуем радости вашей» (2 Кор. 1:24). «Кто способен к сему?» (2 Кор. 2:16). «Вы — наше письмо, написанное в сердцах наших, узнаваемое и читаемое всеми человеками» (2 Кор. 3:2). «Не потому, чтобы мы *сами* способны были помыслить что от себя, как бы от себя, но способность наша от Бога» (2 Кор. 3:5). «Буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3:6). «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17). «Мы не себя проповедуем, но Христа Иисуса, Господа; а мы — рабы ваши для Иисуса» (2 Кор. 4:5). «Сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была *приписываема* Богу, а не нам» (2 Кор. 4:7). «Кратковременное легкое страдание наше производит в безмер-

[1141] 2 Кор. 7:5; 8:1; 9:2. Некоторые древние рукописи утверждают, что это послание было написано из Филипп.

ном преизбытке вечную славу» (2 Кор. 4:17). «Знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный» (2 Кор. 5:1). «Мы ходим верою, а не видением» (2 Кор. 5:7). «Всем нам должно явиться пред судилище Христово» (2 Кор. 5:10). «Любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли» (2 Кор. 5:14). «Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего» (2 Кор. 5:15). «Кто во Христе, *тот* новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17). «Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя *людям* преступлений их, и дал нам слово примирения» (2 Кор. 5:19). «От имени Христова просим: примиритесь с Богом» (2 Кор. 5:20). «Незнавшего греха Он сделал для нас *жертвою за* грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор. 5:21). «Не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными» (2 Кор. 6:14). «Я исполнен утешением, преизобилую радостью, при всей скорби нашей» (2 Кор. 7:4). «Печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть» (2 Кор. 7:10). «Вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою» (2 Кор. 8:9). «Кто сеет скупо, тот скупо и пожнет; а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет» (2 Кор. 9:6). «Доброхотно дающего любит Бог» (2 Кор. 9:7). «Хвалящийся хвались о Господе» (2 Кор. 10:17). «Не тот достоин, кто сам себя хвалит, но кого хвалит Господь» (2 Кор. 10:18). «Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12:9). «Мы не сильны против истины, но *сильны* за истину» (2 Кор. 13:8). «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами» (2 Кор. 13:13).

§ 91. *Послание к галатам*

См. введение к моему толкованию Послания к галатам (1882).

В посланиях Галатам и Римлянам рассматриваются учение о грехе и праведности и взаимосвязь закона и Евангелия. Эти послания проповедуют спасение по свободно источаемой благодати и оправдание верой, противопоставляют христианский универсализм иудейскому партикуляризму, свободу Евангелия — узам закона. Но Послание к галатам — это быстрый набросок, порождение глубоких чувств, а Послание к римлянам — это тщательно продуманный трактат, плод зрелых и спокойных раздумий. В первом апостол спорит с самозванцами и соблазнителями, второе наполнено духом примирения и написано в безмятежном состоянии ума. Первое мчится, словно горный поток или пенящийся водопад, второе течет, словно величественная река по бескрайним прериям; но это все — одна и та же река, подобно Нилу у порогов и ниже Каира, или Рейну в Альпах и на равнинах Германии и Голландии, или реке св. Лаврентия у Ниагарского водопада и ниже Монреаля и Квебека, где она величественно вливается в океан.

Примечательно, что те самые два народа, представителям которых адресовались эти послания, — кельты и латиняне — далеко отступили от изложенных здесь учений и променяли свободу Евангелия на узы закона, тем самым повторив отступничество самоуверенных, великодушных, впечатлительных, непостоянных, переменчивых галатов. Многие века Рим пренебрегал Евангелием Павла, не понимал и в конце концов отверг его (несмотря на учение св. Августина), — подобно тому как и само христианство было в древности отвергнуто Иерусалимом. Однако всепобеждающая мудрость Бога превратила папское правление в школу, где северные и западные тевтонские народы учились свободе, — подобно тому как она прежде использовала неверие евреев для обращения язычников. Эти послания в большей степени, нежели любая другая книга Нового Завета, вдохновили Реформацию XVI века и до сего дня остаются Гибралтарским проливом евангелического протестантизма. Лютер, движимый этим вдохновением, использовал Послание к галатам в борьбе с «Вавилонским пленением церкви»; битва за христианскую свободу вновь была выиграна, и народы, о которых никогда не слышали ни Павел, ни Лютер, наслаждаются плодами этой победы.

Послание к ГАЛАТАМ (галлам, первоначально жившим на берегах Рейна и Мозеля, но потом переселившимся в Малую Азию) было написано после второго визита Павла к ним — либо во время его длительного пребывания в Ефесе (54 — 57 г. по Р. Х.), либо вскоре после его второго путешествия в Коринф, но однозначно раньше Послания к римлянам. Поводом для него послужили махинации иудействующих, которые подрывали апостольский авторитет Павла и склоняли его учеников отказаться от Евангелия свободно источаемой благодати в пользу ложного евангелия рабства закону, настаивая на обрезании в качестве условия оправдания и полноправного членства в церкви. Это *Apologia pro vita sua* — оправдание своей жизни и своего учения. Апостол отстаивает свое независимое апостольство (Гал. 1:1 — 2:14) и свое учение (Гал. 2:15 — 4:31) и завершает послание призывом стоять в христианской свободе, но не злоупотреблять ею и проявлять веру в святой жизни (Гал. 5 — 6).

Это послание ясно и красочно описывает разногласия между апостолами-евреями и апостолами-язычниками — разногласия, забытые древней ортодоксией, которая замечает только согласие, и преувеличенные современными скептиками, которые видят только разногласия. Широкими, уверенными штрихами Послание к галатам излагает суть будущего конфликта, который время от времени вновь возникает в истории разных церквей и ярче всего виден в противостоянии католицизма, следующего за Петром, и протестантизма, идущего за Павлом. Временное столкновение двух главных апостолов в Антиохии является прообразом сражений Реформации.

В то же время Послание к галатам носит примирительный характер и предлагает ключ к окончательному разрешению всех споров о богословии и обрядах. «Во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но *вера, действующая любовью*» (Гал. 5:6). «Тем, которые поступают по сему правилу, мир им и милость, и Израилю Божию» (Гал. 6:16).

СТЕРЖНЕВАЯ ИДЕЯ: евангельская свобода.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: «Стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5:1). Человек оправдывается не «делами закона», а только верою в Иисуса Христа (Гал. 2:16). «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:19-20). «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал. 3:13). «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к *угождению* плоти, но любовью служите друг другу» (Гал. 5:13). «Поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти» (Гал. 5:16).

§ 92. *Послание к римлянам*

По поводу церкви в Риме см. §36 (с. 243 и далее.); по поводу богословия Послания к римлянам — §71 (с. 353 и далее.).

За несколько недель до своего пятого и последнего путешествия в Иерусалим Павел отправил, предваряя намечавшийся личный визит, послание христианам мировой столицы, которой Провидением было предназначено стать Иерусалимом христианского мира. Предвидя будущее значение этой церкви, апостол избрал следующую тему: Евангелие «есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых Иудею, *потом* и Еллину» (Рим. 1:16). Обращаясь к грекам, склонным к философским размышлениям, он противопоставляет *мудрость* Божью и мудрость человеческую. Обращаясь к римлянам, владычествовавшим над миром, он описывает христианство как Божью *силу*, которая одолеет даже непобедимый Рим. Столь смелая идея, должно быть, показалась римским политикам достойной безумного мечтателя или сумасшедшего, но она исполнилась, когда

после трех веков гонений вся империя наконец обратилась ко Христу, и сегодня продолжает исполняться по-прежнему.

Раскрывая эту тему, апостол показывает, 1) что все люди нуждаются в спасении, поскольку они находятся под властью греха и под страхом быть осужденными праведным Богом, — и не только язычники (Рим. 1:18-32), но и евреи, на которых лежит еще большая вина, поскольку они согрешили против записанного закона и пренебрегли своими исключительными преимуществами (Рим. 2:1 — 3:20); 2) что спасение совершено Иисусом Христом, ценой Его искупительной смерти и победоносного воскресения, оно безвозмездно даруется всем на единственном условии веры и осуществляется посредством последовательных актов оправдания, освящения и прославления (Рим. 3:21 — 8:39); 3) что спасение было предложено сначала евреям, но когда те по неверию отказались от него, перешло к язычникам, однако вновь вернется к евреям после того, как войдет полное число язычников (Рим. 9 — 11); что из благодарности за столь великое спасение мы должны посвятить себя служению Богу, которое является истинной свободой (Рим. 12 — 16).

Приветствия в последней главе, серьезные разночтения в рукописях стихов 15:33; 16:20,24; 14:26 и отсутствие слов «в Риме» (1:7,15) в кодексе G лучше всего объясняются гипотезой о том, что копии письма были отправлены в Ефес (где в то время находились Акила и Прискилла, 1 Кор. 16:19, и вновь, несколькими годами позже, 2 Тим. 4:19) и в другие общины с соответствующими концовками и что все эти концовки сохранились в нынешнем виде.[1142]

Это послание по справедливости открывает собрание посланий Павла. Оно носит более общий и систематический характер, чем остальные, и удивительно соответствует нуждам столицы мира, которой предстояло стать и столицей Западного христианства. Это самое выдающееся произведение самого выдающегося человека. Это его сердце. Оно заключает в себе его богословие, теоретическое и практическое, ради которого он жил и умер. Оно предлагает самое ясное и полное изложение учения о грехе и благодати и оптимальное решение проблемы всемирного господства греха и смерти посредством всеобщего искупления, совершённого вторым Адамом. Без этого искупления грехопадение поистине является мрачной тайной, несовместимой с идеей божественной благости и справедливости. Павел почтительно приоткрывает завесу над тайнами вечного предузнания и предопределения и показывает милосердный замысел Божий, сокрытый в извилистом пути истории, которая в конечном итоге завершится победой мудрости и милости и величайшим благом для всего человечества. Лютер называет Послание к римлянам «главной книгой Нового Завета и чистейшим Евангелием»; Колридж — «глубочайшей из всех существующих книг»; Годе (самое красивое определение) — «храмом христианской веры».

Тема: христианство — сила, дарующая незаслуженное и всеобщее спасение при условии веры.

Ключевые мысли: «Все под грехом» (Рим. 3:9). «Законом познается грех» (Рим. 3:20). «Человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:28). «Оправдавшись верою, мы имеем

[1142] По поводу разночтений в тексте см. Westcott, Hort, *Appenidix*, pp. 110-114. Реусс, Эвальд и Фаррар полагают, что 16 глава (Рим. 16:3-20) была адресована ефесянам. Ренан высказывает догадку, что редактор объединил четыре экземпляра одного и того же циркулярного письма Павла, каждый из которых был адресован какой-то конкретной церкви и имел свою концовку. Оба эти предположения согласуются с мнением Баура, который отвергает последние две главы послания как подделку, хотя они исполнены Павлова духа. Гильгенфельд (*Einleit.*, p. 323) и Пфлайдерер (*Paulinismus*, p. 314) возражают Бауру, настаивая на подлинности 15 и 16 глав. По поводу имен в 16 главе см. поучительный анализ Лайтфута (*Com. on Philippians*, pp. 172-176).

[ἔχομεν или, лучше, «да имеем», ἔχωμεν] мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 5:1). «Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, *потому что* в нем все согрешили» (Рим. 5:12): [и как одним человеком праведность вошла в мир, и праведностью жизнь, так и жизнь перешла во всех человеков при условии, что они уверуют во Христа и верой станут причастниками Его праведности]. «Когда умножился грех, стала преизобиловать благодать, дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась чрез праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим. 5:20-21). «Почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6:11). «Нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе» (Рим. 8:1). «Любящим Бога... все содействует ко благу» (Рим. 8:28). «Кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего... А кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим. 8:29-30). «Если Бог за нас, кто против нас?» (Рим. 8:31). «Ожесточение произошло в Израиле отчасти... пока войдет полное *число* язычников» (Рим. 11:25). «Всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11:32). «Все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11:36). «Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего» (Рим. 12:1).

§ 93. *Тюремные послания*

С 61 по 63 г. по Р.Х., во время тюремного заключения в Риме, готовясь предстать перед судом по обвинению в том, что он является «язвою общества, возбудителем мятежа между Иудеями, живущими по вселенной, и представителем Назорейской ереси» (Деян. 24:5), престарелый апостол написал четыре послания: Колоссянам, Ефесянам, Филимону и Филиппийцам. Таким образом, он превратил тюрьму в кафедру проповедника, посылал отдаленным общинам слова ободрения и утешения и сослужил грядущим столетиям лучшую службу, чем смог бы, занимаясь активным трудом. Он хвалился положением «узника Христова». Он изведал блаженство гонений за правду (Мф. 5:10) и «мир Божий, который превыше всякого ума» (Флп. 4:7). Он часто упоминает о своих узах и соединительной цепи или наручниках (ἅλυσις), которыми, по римскому обычаю, был за правое запястье день и ночь прикован к солдату; солдаты сменяли друг друга, их по очереди приковывали к апостолу, так что благодаря его заключению Евангелие распространилось по «всей претории».[1143] Павлу была дарована привилегия жить в доме, который он сам для себя снимал (вероятно, поблизости от лагеря преторианцев, за городскими стенами, к северо-востоку от Рима) и свободно поддерживать связь с товарищами и отдаленными общинами.

Павел не упоминает о месте своего заключения, которое длилось четыре с половиной года (два года в Кесарии, два в Риме и шесть месяцев, проведенных в плавании по бурному морю и на Мальте). Согласно традиционной точке зрения, четыре упомянутых послания были написаны во время римского заключения, и никаких серьезных причин оспаривать эту традицию нет. Ряд современных критиков считает, что одно или несколько из этих посланий были написаны в Кесарии, где апостол не мог пребывать в бездействии и где он был гораздо ближе к своим малоазийским общинам.[1144] Однако в Кесарии Павел стремился в Рим и Испанию, тогда как в тюремных посланиях он выражает надежду вскоре посетить Колоссы и Филиппы. В Риме он имел больше возможностей переписываться с далекими друзьями и пользовался частичной свободой, которой, вероятно, не

[1143] Флп. 1:7,13-14,16; Еф. 3:1 («узник Иисуса Христа за вас язычников»); Еф. 4:1 («*сделался* узником в Господе»); Кол. 4:3,18 («помните мои узы»); Флм. 10,13; ср. Деян. 28:17,30.

[1144] Так считают Бёттгер, Тирш, Реусс, Майер, Вайсс. Тирш полагает, что даже Второе послание к Тимофею было написано в Кесарии, но отрицает факт второго римского заключения Павла.

располагал в Кесарии. В Послании к филиппийцам Павел передает приветствия от обращенных из «кесарева дома» (Флп.4:22), что само по себе указывает на Рим. Обстоятельства и события, о которых упоминают другие послания, очень похожи.

Послания Ефесянам, Колоссянам и Филимону были написаны примерно в одно время и отправлены в Малую Азию с одними и теми же посланцами (Тихиком и Онисимом). Вероятно, это случилось ближе к концу римского заключения Павла, потому что в Флм. 22 апостол просит приготовить ему помещение, ожидая скорого освобождения и намереваясь совершить путешествие на Восток.

Послание к филиппийцам, как мы полагаем, было написано в последнюю очередь, но в любом случае на втором году римского заключения: после прибытия Павла в Рим должно было пройти некоторое время, чтобы Евангелие могло распространиться по «всей претории» (Флп. 1:13) и чтобы филиппийцы, жившие в тысяче с лишним километров от Рима, могли получить от апостола весточку и послать ему с Епафродитом собранные пожертвования, не говоря уже о других сообщениях, которые предшествовали посланию.[1145]

С другой стороны, недавно на основании одних лишь внутренних свидетельств, а именно, богословского сходства Послания к филиппийцам с предыдущими антииудейскими посланиями, возникло предположение о том, что это письмо было написано первым — тогда как послания к колоссянам и ефесянам свидетельствуют уже о расцвете гностицизма и таким образом больше схожи с пастырскими посланиями, в которых эта ересь появляется в более развитой форме.[1146] Тем не менее идеи и язык Послания к ефесянам обладают столь же поразительным сходством и с Посланием к римлянам в том, что касается учения об оправдании (см. Еф. 2:8), а также с Посланием к римлянам (Рим. 12) и Первым посланием к коринфянам (1 Кор. 12; 14) в том, что касается учения о церкви. Что же касается гностицизма, Павел предсказал его появление в Малой Азии еще несколькими годами ранее, в прощальной беседе с ефесскими пресвитерами. Наконец, благодарный и радостный тон Послания к филиппийцам как нельзя более естественно сочетается с величественным и славным образом Церкви, представленным в Послании к ефесянам.

§ 94. *Послание к колоссянам*

Церкви во Фригии

В последней главе Послания к колоссянам упомянуты города Колоссы, Лаодикия и Иераполь, в которых существовали христианские общины, и можно считать, что послание было адресовано им всем, поскольку апостол распорядился, чтобы оно было прочитано и в лаодикийских церквях (Кол.4:13-16). Упомянутые города были расположены на расстоянии нескольких миль друг от друга в Ликийской долине (вассальная территория Меандра) во Фригии, на границе с

[1145] Таково мнение большинства критиков. Вопрос о последовательности посланий я рассмотрел в своей «Истории апостольской церкви» (*Hist. of the Apost. Ch.*, 1853, pp. 322 sqq.).

[1146] Так полагают Лайтфут (с. 31) и Фаррар (II. 417). Эвальд тоже считает, что Послание к филиппийцам было написано раньше, чем Послание к колоссянам, но отрицает подлинность Послания к ефесянам. Блик утверждает, что нам не хватает данных, чтобы установить хронологическую последовательность. См. Bleek, *Einleitung*, p. 461, а также вышедшие после его смерти *Lectures on Colossians, Philemon and Ephesians*, 1865, p. 7.

Лидией, и во времена римского владычества относились к проконсульской провинции Малая Азия.

Лаодикия была самым значительным из трех городов и имела статус метрополии; в 61 или 65 г. по Р. Х. она была разрушена сильнейшим землетрясением и вновь отстроена на средства местных жителей без обычной в таких случаях помощи со стороны Рима.[1147] Лаодикийская церковь — последняя из семи церквей, упомянутых в Апокалипсисе (Отк. 3:14-22), где она описывается как богатая и гордая (а на самом деле несчастная и нищая), а также теплая (то есть ни горячая, ни холодная). В середине IV века (после 344 г.) в этой церкви состоялся собор, который принял важное постановление по поводу канона Библии, запретив публичное чтение любых книг, за исключением «канонических книг Нового Завета» (список этих книг был составлен позже), и этот запрет был подтвержден и ратифицирован последующими соборами на Западе и Востоке.

Иераполь был известен своими водными ресурсами, его окрестности славились красотой.[1148] В этом городе родился хромой раб Эпиктет, который, наряду с Сенекой и Марком Аврелием, считается одним из первых языческих моралистов. Его слова так напоминают величественные максимы Нового Завета, что некоторые авторы говорят, хотя и без всякого исторического основания, о его шапочном знакомстве с Павлом или учеником апостола Епафрасом Колосским.[1149] После смерти апостолов иерапольская церковь была известна тем, что епископами в ней были Папий (друг Поликарпа) и Аполлинарий.

Колоссы,[1150] некогда тоже известный город, во времена Павла был наименьшим из трех расположенных рядом поселений, а ныне почти исчез с лица земли, в то время как величественные руины храмов, театров, бань, акведуков, гимназиумов и гробниц по-прежнему свидетельствуют о былом богатстве и могуществе Лаодикии и Иераполя. Церковь в Колоссах была наименее значимой из всех, которым Павел адресовал свои послания, и практически не упоминается в после-

---

[1147] По данным Тацита («Анналы», XIV, 27), это землетрясение произошло на седьмом, а по словам Евсевия («Хроники», 01. 210, 4) — на десятом году правления Нерона и затронуло также Колоссы и Иераполь.

[1148] В греческой надписи, опубликованной Боэхом и процитированной Лайтфутом, есть такое обращение к Иераполю:

Здравствуй, лучшая земля во всех обширных просторах Азии;
Здравствуй, златой город, божественная нимфа, украшенная
Полноводными источниками, твоими драгоценными камнями.

[1149] Эпиктет (Ἐπίκτητος) — раб, а затем вольноотпущенник Епафродита (который, в свою очередь, был вольноотпущенником Нерона), был значительно моложе Павла и учился сначала в Риме, а после того, как Домициан изгнал из столицы философов, — в Никополе Эпирском, где его рассуждения («Энхиридион») были записаны Аррианом. Как и Сократ, сам он не написал ни одной книги. По признанию Лайтфута, факт его знакомства с Павлом или Епафрасом «разрешил бы не одну загадку». Однако Эпиктет не более знаком с христианством, чем Сенека, чья переписка с Павлом является подделкой, хотя оба они жили в Риме в правление Нерона. Марк Аврелий, живший столетие спустя, преследовал христиан и упомянул о них лишь однажды в своих «Размышлениях» (XI, 3), где объяснял героическое стремление христиан к мученичеству чистым упрямством. Самонадеянная стоическая мораль этих философов, при всей ее безупречности, не столько помогала, сколько мешала им принять христианство, основанное на покаянии и смирении.

[1150] В древних рукописях это название читается правильно, Κολοσσαί, *Colossæ*, в отличие от более позднего варианта Κολασσαι, *Colassæ*. Геродот называет этот город πόλις μεγάλη, а Ксенофонт — εὐδαίμων καὶ μεγάλη. В Средние века его называли Χῶναι. Теперь от этого города остались лишь руины, в трех-четырех километрах к югу находится современное селение Хонас, где живут христиане и турки.

апостольские времена; но в этой общине родилась ересь, потрясшая церковь во II веке, и послание Павла предлагает лучшее лекарство против нее.

С тех пор как Антиох Великий насильственно переселил две тысячи еврейских семей из Вавилонии и Месопотамии во Фригию, в этой местности жило множество евреев. Таким образом здесь, под влиянием чувственных и мистических наклонностей фригийского характера, зародились религиозный синкретизм и различные формы фанатизма.

Павел и колоссяне

Павел проходил через Фригию дважды, во время второго и третьего миссионерского путешествия,[1151] но, вероятно, не посещал Ликийскую долину. Лука не пишет, что Павел основал церкви в той местности, да и сам Павел, похоже, не включает колоссян и лаодикийцев число тех, кто видел его лицо во плоти.[1152] Он упоминает о колоссянине Епафрасе, своем «возлюбленном сотруднике» и таком же «узнике ради Христа Иисуса», который был учителем и верным служителем для христиан этого города.[1153] Однако во время своего длительного пребывания в Ефесе (54 — 57 г. по Р. Х.) и во время тюремного заключения апостол осуществлял общее попечение над всеми асийскими церквями. После смерти Павла эти общины перешли в попечение Иоанна и во II веке играли важную роль в гностических, пасхальных, хилиастических и монтанистских спорах.

Павел узнал в ситуации в колосской церкви от своего ученика Епафраса и беглого раба Онисима. Через Тихика (Кол. 4:7) апостол послал этой общине письмо, предназначенное также и для лаодикийцев (Кол. 4:16); одновременно он передал с Онисимом частное рекомендательное письмо для Филимона, его хозяина, члена колосской общины. Он также предписал колоссянам раздобыть и прочесть письмо «из Лаодикии» — скорее всего, это было новозаветное Послание к ефесянам, которое Павел также отправил с Тихиком.[1154] У апостола были особые причины написать колоссянам и Филимону и общие причины написать всем церквям в окрестностях Ефеса, поэтому он воспользовался случаем, чтобы достичь обеих целей. Таким образом, все три послания объединены временем написания и целью. Они взаимно поясняют и подтверждают друг друга.

Колосская ересь

Особая причина, побудившая Павла написать письмо колоссянам, заключалась в том, что в этой церкви зародилась новая ересь, вскоре выросшая в мощное и опасное течение внутри древней церкви, так же как это случилось в наши дни с рационализмом. От ереси иудействующих, против которой апостол выступал в посланиях Галатам и Коринфянам, она отличалась так же, как учение ессеев — от учения фарисеев, а законничество — от мистицизма. Колосская ересь была ессейской и аскетической разновидностью гностицизма; ритуальные и практические элементы она позаимствовала из иудаизма, а философские элементы — из

[1151] Деян. 16:6 (τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν); Деян. 18:23.

[1152] Кол. 2:1; ср. Кол. 1:4,8-9; Lightfoot, *Com.*, pp. 23 sqq., 238.

[1153] Кол. 1:7; 4:12; ср. Флм. 23. Гильгенфельд (p. 663) считает, что Павел основал эти церкви, и использует свое предположение как аргумент против подлинности Послания к колоссянам, в котором утверждается обратное. Однако мошенник легко мог бы избежать столь явного противоречия.

[1154] Кол. 4:16: τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε. Сокращенная фраза, означающая «письмо, оставленное в Лаодикии, которое вы там возьмете». См. Bleek, Lightfoot.

язычества; еретики сохранили обрезание, соблюдение новомесячий и суббот, а также определенные правила, касающиеся еды и питья, но перемешали все это с элементами восточной мистики и теософии, с языческими представлениями о злом начале, с поклонением низшим духам и стремлением посредством аскезы избавиться от власти материального. Еретики утверждают, что между Богом и материей существует вражда, и выдумали целый ряд ангелов-посредников, которым следовало поклоняться. Таким образом, эта ересь содержала основные черты гностицизма, только в начальном и рудиментарном виде, или христианского ессейства в процессе превращения в гностицизм. Своим стремлением к аскетизму она напоминала поведение немощных братьев из римской общины (Рим. 14:5-6,21). Керинф, живший во времена Иоанна, был представителем более развитой формы гностицизма, и его взгляды являли собой промежуточное звено между колосской ересью и гностицизмом послеапостольских времен.[1155]

Опровержение

Павел опровергает эту ложную философию спокойно и уважительно, излагая истинное учение о личности Христа, единственного Посредника между Богом и человеками, в Котором вся полнота Божества обитает телесно. А ложному аскетизму, основанному на учении о двух началах, он противопоставляет учение об очищении сердца верой и любовью, предлагая его в качестве действенного лекарства от любого нравственного зла.

Плерома у гностиков и у Павла

Понятие плеромы, или полноты, играет очень важную роль в посланиях Колоссянам и Ефесянам.[1156] Использование этого понятия роднит Павла с гностиками, в чем некоторые усматривают свидетельство послеапостольского происхождения обоих посланий. Но, конечно, апостол не заимствовал это понятие у гностиков — он неоднократно и с небольшими вариациями использует его в других посланиях. Вероятно, это слово имело устоявшееся богословское значение, по-

---

[1155] Сведения о колосской ереси я почерпнул в основном у Неандера (I, 319 sqq.), в лекциях Блика (pp. 11-19) и в полезном экскурсе Лайтфута (*Com.*, pp. 73-113), который согласуется с данными Неандера и Блика, но более полон. Лайтфут опровергает точку зрения Гильгенфельда (статья *Der Gnosticismus u. das N. Test.* в альманахе «Zeitschrift für wissensch. Theol.», vol. XIII, pp. 233 sqq.), который утверждает, что данное послание направлено против двух разных ересей: чистого гностицизма (Кол. 2:8-10) и чистого иудаизма (Кол. 2:16-23). См. Hilgenfeld, *Einleitung*, pp. 665 sqq. Эти два отрывка объединяет фраза τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Кол. 2:8,20), и впоследствии гностицизм — в более развитой своей форме — являл все ту же странную смесь отдельных черт иудаизма и язычества. См. главу о гностицизме во втором томе.

[1156] Слово πλήρωμα, от глагола πληροῦν, «наполнять, завершать», встречается в Новом Завете восемнадцать раз, причем тринадцать раз — в посланиях Павла (см. Bruder). Оно обозначает результат действия, на которое указывает глагол, то есть дополненность, завершенность, законченность, совершенство, а в более широком смысле (Ин. 1:16; Кол. 1:19; 2:9) — полноту, изобилие. Как и другие существительные, оканчивающиеся на -μα, оно имеет активный смысл: наполняющая сущность, то, что наполняет (*id quod implet*, или *id quo res impletur*). Именно таким образом это слово используется у классических авторов, например, πλήρωμα πόλεως — население города; в Септуагинте в качестве перевода еврейского слова מְלֵאָה, «изобилие», например, τὸ πλήρωμα τῆς γῆς, или τὸ πλήρωμα τῆς θαλάσσης — то, что наполняет землю или море; и в Новом Завете, например, Мк. 6:43 (κοφίνων πληρώματα); Мк. 8:20 (σπυρίδων πλ.). В пассивном смысле — то, что наполнено (*id quod impletur*, или *impletum est*), наполненное вместилище — это слово встречается редко. См. соотв. раздел у Гримма и Робинсона и особенно толкования Fritzsche, *Ad Rom.*, II, pp. 469 sqq., и Lightfoot, *Coloss.*, pp. 323 sqq.

скольку Павел использует его без пояснений. Оно не встречается в трудах Филона, который, однако, использовал в сходном значении — для обозначения полноты божественных сил — слово «Логос».

Павел говорит о плероме земли, то есть обо всем, что наполняет землю или содержится в ней (1 Кор. 10:26,28, цитата из Пс. 23:1); о плероме, то есть исполнении или выполнении, закона — которая есть любовь (Рим. 13:10[1157]); о плероме, то есть полноте или обилии «благословения благовествования Христова» (Рим. 15:29); о плероме или полноте времени (Гал. 4:4; ср. Еф. 1:10; Мк. 1:15; Лк. 21:24); о плероме язычников, подразумевая их полное число или всю массу, но не обязательно каждого отдельного человека (Рим. 11:25); о плероме Божества, то есть о полноте или обилии всех божественных свойств и энергий (Кол. 1:19; 2:9); о плероме Христа, которая есть Церковь как Тело Христово (Еф. 1:23; ср. Еф. 3:19; 4:13).

В гностических учениях, особенно в учении Валентина, плерома обозначает мир разума и духа, в том числе все божественные силы, или эоны, в отличие от кеномы, то есть вакуума, пустоты, материального мира. Это различие было основано на дуалистическом принципе вечного противоборства духа и материи. Благодаря ему более убежденные гностики склонялись к неумеренному аскетизму, а более легкомысленные — к разнузданному беззаконию. В понятие плеромы они включали непрерывный ряд эманаций, исходящих от божественной бездны и выступающих в роли связующего звена между бесконечным и конечным. Гностики преуменьшали Божественность Христа, считая Его всего лишь наивысшим из этих промежуточных эонов. Рассуждения гностиков всегда сводились к одним и тем же вопросам: откуда взялся мир? откуда взялось зло? Они искали ответ в дуализме разума и материи, плеромы и кеномы; но это вовсе не ответ.

В ответ на это заблуждение Павел утверждает, с позиции чистого единобожия, что Христос есть «образ Бога невидимого» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Кол. 1:15; ср. 2 Кор 4:4 — это выражение часто используется у Платона для описания Логоса, а в книге Премудрости Соломона применительно к олицетворенной Премудрости, Прем. 7:26); что Он является извечной и воплощенной плеромой или полнотой божественных сил и свойств; что в Нем обитает вся полнота Божества, то есть самой божественной природы,[1158] в телесном виде (σωματικῶς) — подобно тому как душа обитает в человеческом теле; и что Он один является всеобщим и вседостаточным Посредником, Которым было сотворено все видимое и невидимое, Которым все стоит (или остается в единстве, συνέστηκεν) и через Которого Отец благоволил все примирить с Собою.

Христология Послания к колоссянам очень близка христологии Иоанна, поскольку Иоанн изображает Христа воплощенным Словом, Логосом, Который явил людям Бога, Который обитал среди нас, «полный (πλήρης) благодати и истины», и от божественной полноты Которого (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) мы «приняли благодать на благодать» (Ин. 1:1,14,16). Павел и Иоанн полностью единодушны в учении о предвечном существовании Христа и Его роли в творении и поддержании жизни мира (Кол. 1:15-17; Ин. 1:3). По словам Павла, Он — «первородный» из всего творения (πρωτότοκος πάσης κτίσεως, Кол. 1:15; в отличие от πρωτόκτιστος, «первосотворенный»), то есть Он существовал прежде

[1157] В этом отрывке оно равнозначно понятию πλήρωσις, *legis observatio*.

[1158] Кол. 2:9, τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, *deitas*, Божество, а не θειότητος, *divinitas*, Божественность. Бенгель замечает: «*Non modo divinæ virtutes, sed ipsa divina natura*». Так же считает Лайтфут.

всего тварного мира, от вечности, и главенствует над ним; по словам Иоанна, Он — «единородный» Сын Отца (ὁ μονογενὴς υἱός,[1159] Ин. 1:14,18; ср. Ин. 3:16,18; 1 Ин. 4:9), существовавший прежде и стоящий выше всех сотворенных детей Божьих. Первый термин указывает на уникальные взаимоотношения Христа с миром, второй — на Его уникальные отношения с Отцом.

Вопрос о том, был ли Павел автором Послания к колоссянам, мы рассмотрим в следующем разделе, когда будем говорить о Послании к ефесянам.

Тема: Христос — всё во всём. Истинный гнозис и ложный гнозис. Истинный и ложный аскетизм.

Ключевые мысли: Христос «есть образ Бога невидимого, Рожденный прежде всякой твари» (Кол. 1:15). Во Христе «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2:3). «В Нем обитает вся полнота (τὸ πλήρωμα) Божества телесно» (Кол. 2:9). «Если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога» (Кол. 3:1). «Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол. 3:4). «Все и во всем Христос» (Кол. 3:11). «Более же всего *облекитесь* в любовь, которая есть совокупность совершенства» (Кол. 3:14). «Все, что вы делаете, словом или делом, все *делайте* во имя Господа Иисуса Христа» (Кол. 3:17).

§ 95. *Послание к ефесянам*

Содержание

Прощаясь с ефесскими пресвитерами в Милите весной 58 г., Павел настоятельно и с любовью увещевал их, в предвидении грядущих беспорядков внутри церкви, хранить себя чистыми и «пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею».[1160]

Этот стих выражает главную мысль Послания к ефесянам. Оно содержит богословское и практическое объяснение того, что такое церковь: дом Божий (Еф. 2:20-22), непорочная невеста Христова (Еф. 5:25-27), мистическое Тело Христово (Еф. 4:12-16), «полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:23). Плерома Божества пребывает во Христе в телесном виде — так же и плерома Христа, полнота Его свойств и энергий, пребывает в Церкви, которая есть Его Тело. Полнота Христа — это полнота Бога, полнота Церкви — это полнота Христа. Христос — отражение Бога, а Церковь — отражение Христа.

Это идеальный замысел, как бы небесное видение Церкви в ее грядущем совершенном состоянии. Сам Павел изображает нынешнюю воинствующую церковь постепенно возрастающей в полноту возраста Христова (Еф.4:13-16). Поиски реальной церкви, которая не имела бы ни пятна, ни порока (Еф. 5:27), напрасны. Даже апостольская церковь была полна недостатков, в чем мы можем убедиться, прочитав любое новозаветное послание. Церковь состоит из отдельных христиан и не может быть совершенной, пока несовершенны они. Тело растет и зреет, когда растут и крепнут его члены. «Еще не открылось, что будем» (1 Ин. 3:2).

Тем не менее, в отличие от Республики Платона или Утопии сэра Томаса Мора, церковь Павла — не теория и не вымысел. Это реальность во Христе,

---

[1159] Или, согласно другому возможному чтению, ὁ μονογενὴς θεός, единородный Бог.

[1160] Деян. 20:28. В некоторых лучших рукописях (ℵ, B, Vulg. и др.) значится «церковь *Бога*». Этот же вариант предпочли Уэсткотт и Хорт и создатели английской *Revised Version*; однако создатели американской *Revised Version*, как и Тишендорф, предпочли чтение τοῦ κυρίου, которое подтверждается рукописями A, C*, D, E и др. и лучше подходит к данному контексту. Павел часто пишет о «*церкви* Божьей», но нигде не упоминает «кровь *Божью*». Возможно, как предположил д-р Хорт, слово υἱοῦ после τοῦ ἰδίου было утрачено в одной из самых ранних копий. См. подробные статьи д-ра Аббота в альманахе «Bibl. Sacra» за 1876 год, pp. 313 sqq. (в пользу чтения κυρίου) и Уэсткотта и Хорта в *Greek Test.*, II, Notes, pp. 98 sqq. (в пользу чтения θεοῦ).

Который абсолютно свят и всегда духовно и действенно присутствует в Своей Церкви, так же как душа присутствует в членах тела. Церковь ставит перед нами высокую цель, которую мы не должны упускать из виду; Христос лично призывает каждого христианина быть совершенным, «как совершен Отец наш Небесный» (Мф. 5:48).

С таким представлением о Церкви тесно связано глубокое и в высшей степени плодотворное представление Павла о семье. Он называет взаимоотношения Христа и Его Церкви великой тайной (Еф. 5:32) и изображает их как прообраз супружеских отношений, в которых мужчина и женщина становятся одной плотью. Таким образом, апостол строит семейные отношения на новом и святом основании, уподобляя их маленькой церкви, дому Божьему. Соответственно, мужья должны любить своих жен так же, как Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее; а жены должны повиноваться своим мужьям так же, как Церковь повинуется Христу, ее Главе; родители должны любить своих детей так же, как Христос и Церковь любят отдельных христиан; дети должны любить своих родителей так же, как отдельные христиане должны любить Христа и Церковь. Полная и всеобщая реализация этого семейного идеала была бы Царством Небесным на земле. Но как мало семей соответствуют этому![1161]

Послание к ефесянам и писания Иоанна

В Послании к колоссянам Павел делает акцент на личности Христа, в Послании к ефесянам — на личности и роли Святого Духа, поскольку Святой Дух продолжает служение Христа в церкви. Христиане запечатлены обещанным Святым Духом в день искупления (Еф. 1:13; 4:30). Дух премудрости и откровения дает им познание Христа (Еф. 1:17; 3:16). Христиане должны исполниться Святым Духом (Еф. 5:18), взять меч духовный, который есть Слово Божье, и во всякое время «молиться духом» (Еф. 6:17-18).

Пневматология Послания к ефесянам напоминает пневматологию Иоанна, так же как христология Послания к колоссянам напоминает христологию Иоанна. Именно Дух берет от «полноты» Христовой и являет ее верующему, прославляет Сына и наставляет христиан на всякую истину (Ин. 14:17; 15:26; 16:13-15 и т. д.). Большое внимание Святому Духу уделяется также в посланиях Римлянам, Галатам, Коринфянам и в Деяниях апостолов.

Иоанн ничего не пишет о церкви и ее внешнем устройстве (разве что в Апокалипсисе), но изображает взаимоотношения Христа с отдельными учениками столь же близкими и жизненными, как Павел — Его взаимоотношения со всем Телом. Оба апостола говорят о единстве церкви как о факте и как о цели, которой христиане должны постепенно достигать своими усилиями, и оба они считают основанием этого единства Святого Духа.

[1161] Прекрасный анализ этого послания можно найти в «Толковании» Брауна из серии под ред. Ланге (в переводе д-ра Риддла). Он делит текст на две, а Штир и Олфорд — на три части. См. также четкий анализ д-ра Риддла в Schaff, *Popular Com. on the New Test.*, III (1882), p. 355. I. Доктринальная часть, Еф. 1 — 3: Церковь, мистическое Тело Христово, избрана, искуплена и едина во Христе. II. Практическая часть, Еф. 4 — 6: следовательно, все члены Церкви должны жить в единстве, любви, обновленной жизни, во всеоружии Божьем. Но мы должны помнить о том, что это послание не носит строго систематического характера, в нем чередуются богословские объяснения и практические увещания.

Циркулярное назначение

Послание к ефесянам было предназначено не только для церкви в Ефесе, столице Малой Азии, но и для всех главных церквей в том регионе. Именно поэтому в некоторых самых древних и надежных рукописях отсутствуют слова «в Ефесе» (Еф. 1:1).[1162] Этим же объясняется отсутствие сведений, связанных с конкретными людьми и местами. О циркулярном назначении послания свидетельствует и упоминание о послании к лаодикийцам (Кол. 4:16), которое колоссяне должны были раздобыть и прочесть и которое, вероятно, было тождественно нашему каноническому Посланию к ефесянам.[1163]

Особенности и ценность послания

Послание к ефесянам — это самая главная книга о Церкви[1164] в Новом Завете. Но в ее основе лежит та же тема, что и в Послании к колоссянам, самом христоцентричном из писем Павла. Учение о Церкви опирается на учение о Христе и не имеет никакого смысла, если его оторвать от этого корня. Церковь без Христа была бы в лучшем случае молящимся трупом (и такие церкви действительно существуют). Павел одновременно был самым высшим священнослужителем, самым евангельским христианином и имел самые широкие взгляды, поскольку обладал наиболее полным пониманием ситуации и был бесконечно далек от сектантского педантизма и фанатизма.

В определенном смысле Послание к ефесянам — это самое глубокое и трудное для понимания (хотя и не самое важное) из его посланий. Конечно же, оно написано самым духовным и благоговейным языком, в том возвышенном состоянии ума, когда богословие переходит в поклонение, а размышления — в молитвы. Это послание о Небесном, торжественная литургия, гимн Христу и Его непорочной Невесте, Песнь песней Нового Завета. Престарелый апостол высоко воспарил над земными заботами, вознесшись к незримым и вечным реалиям небес. Из своей мрачной темницы он на время взошел на гору Преображения. Узник Христов, прикованный к солдату-язычнику, преобразился в победителя, облеченного во всеоружие Божье и поющего победную песнь.

Послание написано в соответствующем ритме и временами звучит как величественный органный хорал.[1165] Его структура очень сложна, в ней встречаются необычные сочетания, но это объясняется сложностью и величием идей; кроме

[1162] Слова ἐν Ἐφέσῳ опущены в Синайском и Ватиканском кодексах. По сообщению Тертуллиана, Маркион сохранил это послание под названием «Послание к лаодикийцам». Д-р Хорт пишет: «Свидетельства рукописей против слов ἐν Ἐφέσῳ надежно подкрепляются транскрипционными данными». Доводы Майера и Вольдемара Шмидта (в 5-м издании толкования на Послание к ефесянам Майера) в пользу этих слов неубедительны.

[1163] Так уже во II веке считал Маркион. Однако Майер, в соответствующем разделе, утверждает, что Павел имел в виду другое послание, ныне утраченное, как и послание к коринфянам. Апокрифическое послание к лаодикийцам (Fabricius, *Cod. Apocr. N. T.*, I. pp. 873 sqq.), насчитывающее двадцать стихов, — всего лишь подделка, изготовленная на основе других посланий Павла. Оно было запрещено к использованию Вторым Никейским собором (787).

[1164] Но вовсе не *церковническая* книга. Нет ничего более чуждого характеру Павла, чем узкое механистическое и педантичное *церковничество*, которое держится за шелуху внешних форм и обрядов, ошибочно выдавая их за подлинную внутреннюю суть.

[1165] Стих Еф. 5:14 может быть отрывком из древнего гимна, написанного в соответствии с правилами еврейского параллелизма:

Встань, спящий,
И воскресни из мертвых,
И осветит тебя Христос.

того, мы должны помнить, что послание было написано на греческом языке, который допускает длинные периоды и отступления. Стихи Еф. 1:3-14 представляют собой одно сложноподчиненное предложение с по меньшей мере семью придаточными, которые, словно густое облако благовоний, поднимаются все выше и выше, к самому Божьему престолу.[1166]

Лютер относил Послание к ефесянам к числу «самых лучших и замечательных книг Нового Завета». Виций описывал его как божественное послание, сияющее огнем христианской любви и великолепием святого света. Браун говорит: «Огромное значение этого послания для всех времен объясняется лежащей в его основе идеей: Церковь Иисуса Христа сотворена Отцом через Сына в Святом Духе, провозглашена от века, предопределена к вечности; это этическое мироздание, Божья семья, собранная в мире и в истории и все еще собираемая, которую Он питает и о которой заботится во времени и в вечности».

Таковы мнения европейских ученых. Британские ученые восхваляют это послание столь же энергично. Колридж называет его «самым совершенным человеческим сочинением»; Олфорд — «величайшим и самым неземным трудом того, чье воображение было наполнено небесными реалиями»; Фаррар — «посланием Вознесения, самым совершенным, самым глубоким и самым развитым и законченным выражением той тайны Евангелия, которая была впервые вверена апостолу Павлу, чтобы он во всей полноте возвестил ее языческому миру».

Тема: Церковь Христова, семья Божья, полнота Христова.

Ключевые мысли: «Бог избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви» (Еф. 1:4). В Нем «мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов, по богатству благодати Его» (Еф. 1:7). «Он... положил... все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1:9-10). Бог «поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:22-23). «Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбил нас, и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом, — благодатию вы спасены, — и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе» (Еф. 2:4-6). «Благодатию вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2:8-9). Бог «есть мир наш, сделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду» (Еф. 2:14). «Вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным *камнем*» (Еф. 2:19-20). «Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия — благовествовать язычникам неисследи-

---

[1166] В буквальном переводе это предложение, бесспорно, звучит тяжеловесно и неуклюже. Критически настроенные исследователи, такие как Де Ветте, Баур, Ренан, Хольцман, называют стиль Послания к ефесянам многословным, расплывчатым, перегруженным, монотонным и скучным. Но Гроций, первоклассный знаток классической литературы, описывает его (в своем «Предисловии») как «*rerum sublimitatem adæquans verbis sublimioribus quam ulla habuit unquam lingua humana*». Харлесс утверждает, что во всем послании нет ни одного лишнего слова и доказывает это в своем талантливом толковании. Олфорд (III, p. 25) замечает: «Поскольку чудесное воздействие Духа вдохновения на человеческий разум нигде в Писании не проявляется с такой очевидностью, как в этом послании, то, чтобы различить сказанное Духом, здесь более, чем где-либо еще, необходим духовный разум». С этой точки зрения Олфорд противопоставляет друг другу толкования Де Ветте и Штира и, пожалуй, несколько переоценивает последнее. Морис пишет: «Каждый должен понимать, что стилю этого послания присуща преизбыточная полнота, как будто разум апостола был не в силах сдержать мыслей, которыми был занят, как будто за каждой высказанной им мыслью тянулся светящийся шлейф, от которого она не могла оторваться» (Maurice, *Unity of the N. T.*, p. 535). Епископ Эликот говорит, что трудные вопросы, затронутые в первой главе, «настолько велики и настолько глубоки, что даже самый точный язык и самый тонкий анализ окажутся слишком бедными и слабыми, чтобы передать мощь и полноту столь величественных выражений и столь невыразимо глубоких мыслей». Д-р Риддл отмечает: «Именно величие этого послания делает его таким трудным для восприятия; кажется, что мысль борется со словами, которые, по-видимому, не способны в полной мере передать трансцендентную идею».

мое богатство Христово» (Еф. 3:8). «Верою вселиться Христу в сердца ваши, чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею» (Еф. 3:17-19). Старайтесь «сохранять единство духа в союзе мира» (Еф. 4:3). «Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и чрез всех, и во всех нас» (Еф. 4:4-6). «Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых» (Еф. 4:11-12). «...Истинною любовью все возращали в Того, Который есть Глава Христос» (Еф. 4:15). «Облекитесь в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф. 4:24). «Подражайте Богу, как чада возлюбленные, и живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф. 5:1-2). «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу» (Еф. 5:22). «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5:25). «Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви» (Еф. 5:32). «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе» (Еф. 6:1). «Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских» (Еф. 6:11).

§ 96. *Сравнение и доводы в пользу достоверности посланий Колоссянам и Ефесянам*

Сравнение

Послания Колоссянам и Ефесянам были написаны приблизительно в одно время и отправлены с одним и тем же посланцем, Тихиком. Они связаны друг с другом так же тесно, как послания Римлянам и Галатам. В них рассматривается одна и та же тема: Христос и Его Церковь — так же как в посланиях Галатам и Римлянам рассматривается одно и то же учение о спасении свободно даруемой благодатью и об оправдании верой.

Но Послание к колоссянам, как и Послание к галатам, было написано в связи с конкретной проблемой и отличается лаконичностью, немногословностью и полемичностью; напротив, Послание к ефесянам, как и Послание к римлянам, подробно и выдержано в спокойном и примирительном тоне. Послание к колоссянам направлено против зарождающейся ереси гностиков (язычествующих), так же как Послание к галатам направлено против ереси иудействующих. Первое критикует ессейство и аскетизм, последнее — фарисейство и законничество; в первом речь идет о тех, кто привносит в христианство свои умствования и фантазии, во втором — о тех, кто из фанатизма отказывается от каких-то христианских учений; но обе эти тенденции, как и любые крайности, имеют друг с другом нечто общее и порой образуют странные сочетания; в сущности, последователи колосской и галатийской ересей были единодушны в формальном соблюдении обрезания и субботы. Напротив, Послание к ефесянам, как и Послание к римлянам, представляет собой объективное изложение истины, которую искажали ереси, обличаемые в других посланиях.

Опять же, послания Колоссянам и Ефесянам отличаются друг от друга нюансами изложения общей темы и практическими выводами из нее: Послание к колоссянам носит христологический характер и изображает Христа как истинную *плерому* и завершенность Божества, полноту божественных свойств и сил; Послание к ефесянам носит экклезиологический характер и изображает идеальную Церковь как Тело Христово, как отражение *плеромы* Христа, «полноту Наполняющего все во всем». В систематическом изложении христология естественно предшествует экклезиологии, и Послание к колоссянам, вероятнее всего, предшествует Посланию к ефесянам по очередности написания, так же как на-

бросок предшествует законченной картине, — однако их разделяет немногое, и они составляют одну цепочку рассуждений.[1167]

Эти моменты сходства и различия можно удовлетворительно объяснить, лишь предположив, что послания были написаны одним автором в одно время и адресованы определенной группе церквей, которым угрожали одни и те же еретические идеи. Если признать Павла автором обоих посланий, все становится на свои места; без этого предположения все расплывается и тонет во мраке.[1168]

Авторство

В последние годы подлинность этих двух родственных посланий начали ставить под сомнение и отрицать, но между критиками, отстаивающими такую точку зрения, нет единодушия; одни отказываются от Послания к ефесянам, но признают подлинность Послания к колоссянам, другие поступают наоборот; а Баур, будучи более радикальным и последовательным, чем его предшественники, отвергает оба послания.[1169]

[1167] Лерднер, Креднер, Майерхоф, Хофман и Реусс считают, что очередность была обратной. Они опираются на Кол. 4:16, где говорится о «послании из Лаодикии», и полагают, что Павел имеет в виду циркулярное Послание к ефесянам. Но Павел мог это написать в расчете на будущее. С другой стороны, оборот καὶ ὑμεῖς («*и вы, так же как и те*, кому я только что написал») в Еф. 6:21, если сравнить его с Кол. 4:7, подтверждает противоположный вывод (как демонстрирует Харлесс, *Com.*, p. lix). Реусс полагает, что из двух писем на одну тему второе, скорее всего, будет короче. Но чаще всего случается наоборот — второе издание книги, как правило, объемнее первого. Де Ветте, Баур, Гильгенфельд и Хольцман полагают, что Послание к ефесянам — это Послание к колоссянам, переписанное и дополненное (*Umarbeitung* и *Ueberarbeitung*) кем-то из учеников Павла.

[1168] «*Non est cuiusvis hominis*, — пишет Эразм, — *Paulinum pectus effingere: tonat, fulgurat, meras flammas loquitur Paulus*» (*Annot. ad Col.* 4:16).

[1169] Де Ветте первым назвал Послание к ефесянам более подробным изложением (*wortreiche Erweiterung*) подлинного Послания к колоссянам, написанным неким учеником Павла. См. DeWette, *Introd. to the New Test.*, 1826 (6-е изд. Месснера и Люнемана), 1860, pp. 313 sqq., и в особенности его же толкование Послания к ефесянам (1843 и 1847). Он основывал свои сомнения главным образом на очевидной зависимости Послания к ефесянам от Послания к колоссянам и не сумел оценить его оригинальность и глубину. Майерхоф первым (1838) объявил Послание к колоссянам позднейшим сокращением Послания к ефесянам, которое он считал подлинным. Баур (1845), как и его ученик Швеглер (1846), отверг оба послания и приписал их перу некоего представителя поздне-Павловой школы, боровшегося с гностицизмом. Его примеру последовал Гильгенфельд (1870, 1873, 1875). Хитциг предложил компромиссное решение (1870), утверждая, что Послание Павла к колоссянам было расширено и отредактировано тем же автором, который написал Послание к ефесянам. Хольцман усердно развивал эту теорию, пытаясь восстановить оригинальный текст Павла (Holtzmann, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe*, Leipzig, 1872). Однако гипотеза о существовании еще одного послания Павла к колоссянам — чистая выдумка. Истории известно лишь одно такое послание. Пфлайдерер (1873, *Paulinismus*, pp. 370 sq., 434) в основном соглашается с Хольцманом, но полагает, что два послания были написаны двумя разными авторами. По его мнению, Послание к ефесянам знаменует собой переход от старого богословия Павла к новому богословию Иоанна. Ренан и Эвальд признают подлинность Послания к колоссянам, но отказывают в этом Посланию к ефесянам, хотя и относят последнее к более раннему периоду, чем тюбингенские критики (Эвальд называет период с 75 по 80 г.). С другой стороны, подлинность обоих посланий успешно отстаивали Блик, Майер, Вольдемар Шмидт, Браун, Вайсс, Олфорд, Фаррар. Епископ Лайтфут в своем толковании Послания к колоссянам обещает рассмотреть вопрос о его подлинности в толковании Послания к ефесянам, которое, однако, до сих пор не издано. Д-р Сэмюэл Дэвидсон в пересмотренном издании своего «Введения в изучение Нового Завета» (Davidson, *Introduction to the Study of the New Test.*, 1882, vol. II, pp. 176 sqq., 205 sqq.) воспроизводит возражения тюбингенских критиков и добавляет несколько новых, которые не делают большой чести его рассудительности, — например, он утверждает, что Павел не мог писать ефесянам, чтобы те не крали (Еф. 4:28) и

Эти два послания либо одинаково подлинны, либо одинаково поддельны. Но они, бесспорно, подлинны. Да, они отражают более развитое состояние христологических и экклезиологических знаний апостольской эпохи, но их истоки лежат в более ранних посланиях Павла, и они исполнены Павловым духом. Причиной их написания был новый виток в развитии заблуждения, поэтому в них истина излагается по-новому, в новых словах и выражениях, подходящих к ситуации. В них нет ничего, что противоречило бы ранее написанным посланиям Павла, и ни один известный нам ученик Павла не смог бы сфабриковать под именем апостола столь высокоинтеллектуальные и высокодуховные письма, написав их столь же хорошо или даже лучше, чем это сделал бы сам Павел.[1170] Внешние свидетельства, даже такие древние, как писания Иустина Мученика, Поликарпа, Игнатия и еретика Маркиона (ок. 140), который включил оба послания в свой изуродованный канон, единодушно подтверждают авторство Павла.[1171]

Ниже перечислены сложные моменты, на которые ссылаются те, кто отрицает авторство Павла, в особенности это касается Послания к ефесянам.

1. Поразительное сходство двух посланий и очевидная вторичность Послания к ефесянам, его зависимость от Послания к колоссянам — явно недостойная такого оригинально мыслящего человека, каким был апостол Павел.[1172] Однако это сходство, более заметное в практической, а не в доктринальной части посланий, есть двойственность не между оригиналом и имитацией, а между двумя произведениями одного автора, написанными в одно время на две тесно связанные между собою темы; кроме того, это сходство соседствует со столь же заметным разнообразием мыслей и выражений.

2. Отсутствие в Послании к ефесянам упоминаний о конкретных людях и местных нуждах. Как уже было отмечено, эту особенность вполне можно объяснить циркулярным характером послания.

3. Необычные слова, которые не встречаются более ни в одном послании Павла.[1173] Но эти слова замечательным образом подходят к новым идеям, и их

не упивались вином (Еф. 5:18), поскольку «христиане Малой Азии были склонны не к злоупотреблению спиртным, а, скорее, к аскетическому воздержанию от вина, и совет, данный Тимофею, вероятно, был бы более уместен: "Употребляй немного вина"» (с. 213). Но как же тогда быть с Посланием к коринфянам, которые терпели среди себя виновного в кровосмешении и бесчестили вечери любви своей невоздержанностью? Как быть с Посланием к римлянам, которое содержит аналогичное предостережение против злоупотребления вином (Рим. 13:13)? И что могло побудить псевдо-Павла возвести напраслину на церковь в Ефесе, если она была исключительно чиста?

[1170]Фаррар (II, p. 602): «Было бы весьма удивительно, если бы первое столетие после смерти Христа дало миру совершенно неизвестного автора, который, присвоив имя Павла, изложил бы тайну, которую ему было поручено возвестить, с таким мастерством, какое сам апостол демонстрировал редко и уж точно никогда не превосходил. Каждый, кто изучит дошедшие до нас труды апостольских отцов, будет весьма удивлен той легкостью, с которой писатели из тюбингенской школы и их преемники говорят о существовании «Павлов», живших и умерших в безвестности, хотя своим умом и духовностью они могли сравниться с самим апостолом Павлом и даже превосходили его!».

[1171]См. цитаты в Charteris, *Canonicity*, pp. 237 sqq., 247 sqq.

[1172]Это основной довод Де Ветте. См. составленную им таблицу параллельных отрывков: DeWette, *Einleitung*, §146*a* (с. 313-318 6-го издания).

[1173]Например, αἰσχρολογία (Кол. 3:8), ἀνταναπληρόω (Кол. 1:24), εἰρηνοποιέω (Кол. 1:20), ἐθελοθρησκεία (Кол.2:23), πιθανολογία (Кол. 2:4); τὰ ἐπουράνια (Еф. 1:3,20; 2:6; 3:10; 6:12), τὰ πνευματικά (Еф. 6:12), κοσμοκράτορες (Еф. 6:12), πολυποίκιλος σοφία (Еф. 3:10). В список необычных слов включили даже ἄφεσις (Кол. 1:14 и Еф. 1:7), использованное вместо πάρεσις (Рим. 3:25), как будто Павел раньше не знал об отпущении грехов. Хольцман подробнее других изложил филологические доводы. Однако умудренный

вполне можно было ожидать от такого живого ума, каким обладал Павел. В каждом послании есть некоторое число *hapaxlegomena*, не встречающихся в других книгах Нового Завета. Единственное, что вызывает удивление, так это слова Павла о «святых Апостолах и пророках» (Еф. 3:5), ведь словом «святые» (ἅγιοι) в Новом Завете называются все христиане как посвященные Богу люди (ἁγιασμένοι, Ин. 17:17) — в отличие от позднейшего церковного использования в смысле духовной знати. Здесь нет никакого противоречия с Еф. 3:8, где автор называет себя «наименьшим из всех святых» (ср. 1 Кор. 15:9: «Я наименьший из Апостолов»).

4. Единственным сколько-нибудь весомым аргументом является предположение, что гностицизм, против которого, несомненно, направлено Послание к колоссянам (но не Послание к ефесянам — во всяком случае, не прямо), возник уже после смерти Павла. Но почему эта ересь не могла возникнуть уже в апостольскую эпоху, так же как ересь иудействующих, которая возникла ранее 50 г. по Р. Х. и повсюду преследовала Павла? Плевелы появляются на свет почти одновременно с пшеницей. Заблуждение — это тень истины. Симон Волхв, современник Петра, и гностик Керинф, современник Иоанна, — это, несомненно, исторические лица. Павел пишет (1 Кор. 8:1) о «знании», которое «надмевает», и еще в 58 г. предостерегает ефесских пресвитеров о том, что из их числа появятся лжеучителя, которые будут вносить смуту; а Апокалипсис, который тюбингенские исследователи датируют 68 г., несомненно, критикует антиномическую разновидность гностицизма, заблуждение николаитов (Отк. 2:6,15,20), родоначальником которого, по словам ранних отцов церкви, был один из семи первых иерусалимских диаконов. Все составные части гностицизма — евиониты, платонизм, учение Филона, синкретизм, аскетизм, антиномианство — уже существовали до рождения Христа, и для того, чтобы поджечь эти легковоспламеняющиеся материалы, нужна была лишь искра христианской истины. Все отцы церкви, насколько мы можем судить по Иринею, Иустину Мученику и Поликарпу, относили возникновение гностицизма к апостольской эпохе и называли Симона Волхва его родоначальником или предтечей.

Один отрывок из Егезиппа, на который негативно настроенные критики[1174] так часто ссылаются в опровержение этих свидетельств, не заслуживает доверия. Этот легковерный, неточный и простодушный иудео-христианский автор, по словам Евсевия, писал, что церковь наслаждалась безоблачным покоем и под руководством братьев и родственников Иисуса оставалась «чистой и непорочной девой» вплоть до правления императора Траяна, когда после смерти апостолов «лжеименное знание» (ψευδώνυμος γνῶσις, ср. 1 Тим 6:20) открыто подняло голову.[1175] Но Егезипп имеет в виду церковь в Палестине, а не в Малой Азии; и

опытом Реусс (I, с. 112) считает эти рассуждения пустыми, и даже Дэвидсон вынужден признать (II, с. 219), что «чувствования, а равно и манера выражаться (в Послании к ефесянам), как правило, сходны с Павловыми», хотя и прибавляет, что «оба послания выдают руку другого писателя».

[1174] Баур, Швеглер и Гильгенфельд (*Einleitung*, p. 652 sq.).

[1175] Евсевий, «Церковная история», III, 32: «Этот же писатель [Егезипп], излагая современные ему события, говорит, что до того времени церковь была как чистая и непорочная дева (παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμενεν ἡ ἐκκλησία); пытавшиеся погубить здравое и спасительное благовестие, если и были, то сидели, забившись в свои темные углы (ἐν ἀδήλῳ που σκότει), и оставались в неизвестности. Когда же святой апостольский лик окончил так или иначе свою жизнь и ушло поколение, удостоившееся своими ушами слышать голос Божественной Премудрости, тогда под влиянием лжеучителей, с их

он, несомненно, ошибался в своих представлениях об эпохе абсолютной чистоты и покоя. Сама же тюбингенская школа придерживается прямо противоположных представлений. Каждое послание, равно как и Деяния, свидетельствует о сильнейших потрясениях, расколах и злодеяниях, происходивших в церкви, в том числе и в иерусалимской общине, где произошел первый богословский спор между самими апостолами. Однако Егезипп и сам поправляется, проводя различие между *тайным действием* и *открытым проявлением* ереси. Первое, говорит он, началось в апостольскую эпоху; последнее произошло позже.[1176] Гностицизм, как и современный рационализм,[1177] развивался в течение сотни лет, прежде чем достиг полного расцвета. Писатель, живший после эпохи апостолов, совсем иначе писал бы о полностью развитых системах Василида, Валентина и Маркиона. Тем не менее два коротких послания — Колоссянам и Ефесянам — касаются истоков этого заблуждения и проповедуют истину с оригинальностью, энергией и глубиной, благодаря чему имеют большую ценность, чем пять книг Иринея, направленных против гностицизма, и десять книг сочинения Ипполита «Опровержение всех ересей»; и этот очевидный факт является лучшим доказательством их апостольского происхождения.

§ 97. *Послание к филиппийцам*

Церковь в Филиппах

Македонский город Филиппы был построен Филиппом, отцом Александра Великого, и назван в его честь. Он располагался на берегах маленькой реки на главном пути, связывавшем Азию и Европу, в пятнадцати километрах от морского побережья и был окружен плодородными землями с многочисленными золотыми и серебряными рудниками. Этот город обрел бессмертную славу после битвы между Брутом и Марком Антонием (42 г. до Р. Х.), в результате которой Римская республика умерла и родилась империя. После этого события город получил статус римского военного поселения и громкий титул «Colonia Augusta Julia Philippensis».[1178] Именно поэтому население города было смешанным, оно состояло из греков (которых, конечно, было большинство), римских поселенцев и чиновников и, наконец, из небольшого числа евреев, которые собирались для молитвы на берегу реки. Павел в сопровождении Силы, Тимофея и Луки посетил Филиппы во время своего второго миссионерского путешествия в 52 г., и в этом

обманами, начался разброд и безбожие. Так как не оставалось в живых никого из апостолов, они решили в открытую (γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ) противопоставить проповеди истины свое лжеименное знание (гнозис)». См. примечания к этому отрывку, составленные Хайнихеном в его издании Евсевия (Tome III, pp. 100-103).

[1176] Этот же Егезипп в «Церковной истории», IV, 22, говорит, что появление еретиков в палестинской церкви произошло сразу после смерти Иакова, и называет некоторых из них последователями Симона Волхва. Егезипп был явно знаком с пастырскими посланиями и заимствовал из них выражения ψευδώνυμος γνῶσις, ἑτεροδιδάσκαλοι, ὑγιὴς κανών.

[1177] Рационалистическая критическая школа появилась в Германии в лице Землера из Халле в середине XVIII века и достигла расцвета как современная нам тюбингенская школа.

[1178] Август даровал Филиппам особую привилегию «jus Italicum», благодаря чему город превратился в миниатюрное подобие римского народа со своими «преторами» и «ликторами» и прочими титулами римских начальников. В таком виде Филиппы появляются в повествовании Книги Деяний (Деян. 16:12-40), где «на каждом шагу мы сталкиваемся с гордостью и привилегиями римского гражданства». См. Lightfoot, pp. 50 sqq., а также работы Брауна и Ламби.

городе возникла христианская община — первая на древней земле Греции. Первыми христианами стали Лидия, наполовину обращенная в иудаизм торговка багряницей из Фиатиры, а также одержимая духом пророчества местная рабыня, которую хозяева использовали, чтобы наживаться на суевериях язычников, и римский тюремщик. Они олицетворяли собой три народа (еврейский, греческий и римский) и классы общества, которым христианство принесло наибольшую пользу. «История Евангелия в Филиппах, как и история Церкви в целом, воплощает в себе великий христианский принцип, основополагающую истину учения апостола, что здесь "нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе"».[1179] И именно здесь мы впервые видим, как целые семьи (Лидии и тюремщика) принимают крещение и присоединяются к церкви, для которой семья — лучшая колыбель. Община имела свою организационную структуру, ее возглавляли епископы (пресвитеры) и диаконы (Флп. 1:1).

В Филиппах апостол пережил жестокие гонения и был чудесным образом спасен. Здесь он нашел самых верных и преданных учеников, которые стали для него «радостью и венцом». Он чувствовал к ним сильнейшую личную привязанность, и только они посылали ему в поддержку свои пожертвования. Осенью 57 г. , после пятилетнего отсутствия, Павел вновь посетил Филиппы, а до того поддерживал с общиной постоянную связь через посланцев. Весной следующего года, во время последнего путешествия в Иерусалим, он остановился в Филиппах, чтобы отпраздновать Пасху со своими возлюбленными братьями. От своей бедности они собрали щедрые пожертвования, чтобы поддержать иудейские церкви. Когда филиппийцы услышали, что апостол прибыл в Рим, они вновь послали ему своевременную помощь через Епафродита, который оказывал узнику Господнему личные услуги, пожертвовав ради этого своим здоровьем и почти расставшись с жизнью. Именно с этим верным сотрудником Павел отправил филиппийцам благодарственное письмо, надеясь после освобождения еще раз посетить их город.

Послание

В этом послании апостол, со свойственной ему откровенностью, выражает свои чувства к возлюбленной пастве, пребывающей в любви Христовой. Письмо носит не систематический, не полемический, не апологетический, а личный и автобиографический характер, напоминая Первое послание к фессалоникийцам и, до некоторой степени, Второе послание к коринфянам. Оно представляет собой свободное излияние нежности, любви и благодарности, оно полно радостных и жизнеутверждающих чувств и мыслей перед лицом жизни и смерти. Оно похоже на полуночный гимн апостола в филиппийской тюрьме: «Радуйтесь всегда в Господе; и еще говорю: радуйтесь» (Флп. 4:4).[1180] Это главная мысль послания.[1181]

[1179] Lightfoot, p. 53.

[1180] Слово χαίρετε «сочетает в себе прощальное благословение с призывом к радости. Это не только "до свидания" и не просто "радуйтесь"» (Лайтфут).

[1181] Бенгель: «*Summa Epistolæ: Gaudeo, gaudete*». Фаррар (II, 423): «Если кто-нибудь сравнит дух, который проявляли самые известные классические авторы во времена бедствий, с тем духом, который посреди гораздо худших несчастий и гораздо более тяжких страданий был свойствен апостолу Павлу, — если он сравнит Послание к филиппийцам с "Печалью" Овидия, с письмами Цицерона из изгнания или с трактатом, который Сенека посвятил Полибию, находясь в изгнании на Корсике, — он сможет увидеть, если захочет, какие перемены христианство произвело в человеческой радости».

Оно доказывает, что здравая христианская вера не только не угнетает и не печалит сердце, но даже в темнице производит истинную радость и смирение. Оно вносит важный вклад в наше понимание характера апостола. Благодаря филиппийцев за их дар, Павел изящно и учтиво сочетает благодарность с мужественной независимостью. В отличие от посланий к галатам и к коринфянам, апостол не обличает читателей ни в одном богословском заблуждении, ни в одном пороке.

Из общего тона выбивается лишь предостережение против «псов обрезания» (κατατομή, Флп. 3:2), как Павел саркастически называет ревнителей обрезания (περιτομή), которые повсюду сеяли плевелы на его пшеничных полях и одновременно пытались помешать его проповеди в Риме, подменяя праведность от веры праведностью от закона. Однако апостол столь же энергично оберегает читателей от противоположной крайности — беззакония и вседозволенности (Еф. 3:12-21). Борясь с духом личного и социального соперничества, появившимся в среде филиппийцев, Павел напоминает им о самоотверженности Христа, Который был выше всех, но стал ниже всех, уничижив Себя даже до крестной смерти и сложив с Себя божественное величие, и Который, в награду за послушание, был превознесен выше всякого имени (Флп. 2:1-11).

Это самый важный доктринальный отрывок в послании — он содержит (наряду со 2 Кор. 8:9) плодоносное семя рассуждений о природе и пределах *кенозиса*, которые сыграли столь важную роль в истории христологии.[1182] Это поразительный пример того, как апостол мимоходом высказывает некоторые из своих глубочайших мыслей. «Наряду с изысканно небрежными отрывками (Флп. 1:29), подобными диалогам Платона и письмам Цицерона, в послании есть примеры чудесного красноречия, где апостол переходит от внешних отношений и особых обстоятельств к масштабным мыслям и принципиальным выводам».[1183]

Возражения против подлинности этого послания, которые выдвигают немногие чрезмерно рьяные критики, не заслуживают того, чтобы всерьез их опровергать.[1184]

Дальнейшая история

Дальнейшая история церкви в Филиппах, как и других апостольских церквей Востока, неутешительна. Мы вновь встречаемся с ней в посланиях Игнатия, который по дороге к своей мученической смерти в Риме проходил через этот город, где братья радушно встретили и проводили его, и в Послании к филиппийцам Поликарпа, который выразил радость от того, что «твердый корень вашей веры, известный с первых времен, пребывает и доныне и приносит плоды, достойные Господа нашего Иисуса Христа», и упомянул о трудах «блаженного и славного Павла» среди них. Тертуллиан ссылается на пример филиппийской церкви, в которой по-прежнему сохраняют учение апостола и публично читают его послание. Имена филиппийских епископов встречаются тот тут, то там в документах соборов, но это единственное, что можно отметить. В Средние века город превратился в захудалую деревушку, а епископат сохранил лишь тень былого величия. В наши дни на этом месте остался лишь караван-сарай, распо-

---

[1182] Кенотические споры между гессенскими и тюбингенскими лютеранами в начале XVII века и еще более обширная литература по этому вопросу в XIX веке (Томасий, Либнер, Гесс, Годе и др.).

[1183] Д-р Браун в Lange, *Com.*, p. 4.

[1184] Доводы Баура и Швеглера были опровергнуты Люнеманом (1847), Брюкнером (1848), Решем (1850), Гильгенфельдом (1871) и Реуссом (1875); доводы Хольстена (1875 и 1876) — П. В. Шмидтом (P. W. Schmidt, *Neutestam. Hyperkritik*, 1880). См. статью Хольцмана в ежегоднике Гильгенфельда «Zeitschrift für wiss. Theol.» за 1881 г. (pp. 98 sqq.).

ложенный в полутора-двух километрах от руин театра, разрушенных мраморных колонн, двух величественных арок и части городской стены.[1185] «О церкви, которая выделялась из всех апостольских общин верой и любовью, можно сказать, что от нее в буквальном смысле не осталось камня на камне. Вся ее история является поразительным памятником непостижимой воле Бога. Пришедшая в мир с блестящими перспективами, церковь в Филиппах жила, не имея истории, и ушла в вечность, не оставив по себе памятника».[1186]

Но в послании Павла эта замечательная горстка христиан по-прежнему жива и является благословением для церкви в дальних странах.

Тема: Богословская: самоуничижение (κένωσις) Христа ради нашего спасения (Флп. 2:5-11). Практическая: христианская жизнерадостность.

Ключевые мысли: «Начавший в вас доброе дело будет совершать его» (Флп. 1:6). «Как бы ни проповедали Христа... я тому радуюсь» (Флп. 1:18). «Для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение» (Флп. 1:21). «В вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он... уничижил Себя Самого» и т. д. (Флп. 2:5-11). «Бог производит в вас и хотение и действие» (Флп. 2:13). «Радуйтесь всегда в Господе; *и* еще говорю: радуйтесь» (Флп. 3:1; 4:4). «Все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа» (Флп. 3:8). «Я стремлюсь к цели, к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе» (Флп. 3:14). «Что только истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала, о том помышляйте» (Флп. 4:8). «Мир Божий... превыше всякого ума» (Флп. 4:7).

§ 98. *Послание к Филимону*

Из множества личных рекомендательных писем, которые Павел, должно быть, написал за свою жизнь, до нас дошло только одно — очень короткое, но крайне важное. Оно адресовано Филимону, ревностному христианину из Колосс, обращенному Павлом и, очевидно, простому прихожанину, который предоставлял братьям свой дом для христианских собраний.[1187] Его имя вызывает в памяти трогательную легенду о любящих супругах Филемоне и Бавкиде, которые жили в той же провинции Фригия, — они, сами того не ведая, привечали у себя богов и были вознаграждены за свое бесхитростное гостеприимство и супружескую любовь. Павел написал и отправил это письмо одновременно с Посланием к колоссянам. Его можно считать личной припиской к последнему.

Это было рекомендательное письмо для Онисима (его имя означает «полезный»),[1188] который был рабом Филимона и сбежал от своего хозяина, совершив какой-то проступок (вероятно, речь идет о воровстве — грехе, очень распространенном среди рабов).[1189] В Риме Онисим случайно встретился с Павлом, о кото-

---

[1185] Д-р Х. Б. Хэкетт, побывавший на месте древнего города, поправляет Майера и других толкователей, говоря, что деревня (Фелиба, или Филибиджек, как пишет Фаррар) все еще существует. См. его перевод толкования на Послания к филиппийцам Брауна (с. 6).

[1186] Lightfoot, p. 64. Такая же печальная участь постигла большинство церквей в Палестине, Сирии и Малой Азии, существовавших под губительным игом турков-магометан. Даже Ефес, где столь успешно трудились Павел и Иоанн, ныне представляет собой сплошные развалины.

[1187] Одно сомнительное предание гласит, что он был епископом Колосским и принял мученическую смерть во время Нероновых гонений. Аналогичным образом, епископами и мучениками называли Онисима и едва ли не каждого значительного человека в апостольской церкви. По поводу имен, упомянутых в послании, см. Lightfoot, *Com. on Col. and Philem.*, pp. 372 sqq.

[1188] Отсюда и добродушная шутка апостола, который в Флм. 11 обыгрывает слова ἄχρηστος и εὔχρηστος: «негоден для тебя, а теперь годен тебе и мне», — а в стихе Флм. 20 обыгрывает имя ὀναίμην: «успокой мое сердце».

ром, возможно, слышал во время еженедельных собраний в Колоссах или от своего земляка Епафраса, был обращен апостолом в христианскую веру и теперь, покаявшись, хотел вернуться в Колоссы вместе с Тихиком, который должен был доставить Послание к колоссянам (Кол. 4:9).

Павел и рабство

Это чисто личное послание, но оно имеет очень большое значение. Павел опускает свой официальный титул и трогательно именует себя «узником Иисуса Христа», апеллируя тем самым к чувствам своего друга. Послание знакомит нас с христианским семейством, состоящим из отца (Филимона), матери (Апфии), сына (Архиппа, который одновременно был «сподвижником», христианским служителем) и раба (Онисима). Оно свидетельствует о том, какое влияние христианство оказывало на языческое общество в тот решающий момент, когда у язычества уже не оставалось никакой надежды. В нем затрагивается вопрос об институте рабства, тяжким гнетом лежавшем на всем языческом мире и тесно переплетенном со всеми структурами семейной и общественной жизни.

Христианство исправляло эту большую социальную несправедливость путем мирного и постепенного исцеления изнутри, проповедуя общее происхождение и равенство всех людей, их общее искупление и христианское братство, освобождая их от рабства для духовной свободы, равенства и братства во Христе, в Котором нет ни иудея, ни язычника, ни раба, ни свободного, ни мужского пола, ни женского, но все люди образуют единство в одной нравственной Личности (Гал. 3:28). Благодаря этому принципу и его воплощению на практике сначала улучшилась жизнь рабов, а затем и само рабство было отменено. Процесс шел очень медленно, так как на него не могли не влиять извечное стремление человека к власти и наживе и прочие греховные человеческие страсти, однако он был необратим и к нашему времени почти завершился во всем христианском мире. Напротив, язычники и магометане считали рабовладение нормальным состоянием общества и не предпринимали ни малейших попыток отменить его. Апостолы избрали единственный мудрый способ решения проблемы. Проповедь освобождения рабов в их устах была бы просто бессмысленно расточительным *brutum fulmen*, а оказавшись эффективной, она вызвала бы кровавый общественный переворот, в котором погибло бы и само христианство.

Соответственно, Павел возвращает Онисима законному хозяину, только уже в новом облике — не как презренного вора и беглого раба, а как возрожденного человека и «возлюбленного брата», и обращается к Филимону с трогательной просьбой: принять Онисима так же ласково, как он принял бы самого апостола, как его собственное сердце (Флм. 16-17). Этот совет вырвал у рабства жало; форма осталась, но суть исчезла. Какой контраст! В глазах языческих философов (даже Аристотеля) Онисим, как и любой другой раб, был всего лишь живой вещью; в глазах Павла он был Божьим искупленным чадом и наследником вечной жизни, что гораздо ценнее любой свободы.[1190]

[1189] Похоже, что в Флм. 18 имеется в виду реальный проступок, хотя Павел выражается предположительно, εἰ δέ τι... ὀφείλει (мягкая замена слова ἔκλεψεν, «украсть»). Апостол не хотел ранить чувства раба или сердить хозяина, поэтому предложил выплатить долг.

[1190] «Евангелие, — пишет Лайтфут (с. 389), — никогда прямо не нападает на институт рабства; апостолы ни разу не называют освобождение рабов насущной необходимостью. Примечательно, что в этом послании апостол Павел воздерживается от каких-либо однозначных предписаний. Кажется, слово "освобождение" трепещет у него на устах, но

Новый Завет умалчивает о том, какое действие произвело это послание. Можно не сомневаться, что Филимон простил Онисима и отнесся к нему с христианской добротой. Вероятнее всего, он исполнил не только букву послания, но и его дух, в котором содержится намек на освобождение. Согласно преданию, Онисим обрел свободу и стал епископом города Верия в Македонии; иногда Онисима путают с его тезкой, который во II веке был епископом в Ефесе или занимался миссионерской деятельностью в Испании и встретил мученическую смерть в Риме или Путеолах.[1191]

Павел и Филимон

В то же время это послание является для нас бесценным источником знаний о Павле. Апостол являет здесь истинно христианское благородство. Это послание может служить образцом учтивости, такта и чуткости. Сердце запертого в темнице престарелого апостола было переполнено любовью и сочувствием к бедному беглому рабу. Павел помог Онисиму обрести свободу во Христе и защищал его, как самого себя.

Павел и Плиний

Гроций и другие толкователи[1192] цитируют знаменитое письмо консула Плиния к своему другу Сабинию, в котором Плиний выступает в защиту беглого раба. Этот поступок делает честь Плинию, родившемуся в тот самый год, когда Павел в узах был приведен в Рим, и свидетельствует о том, что даже бесчеловечный институт рабства не мог заглушить в человеческой душе естественную доброту и великодушие. Плиний принадлежал к числу римской знати, имел прекрасное воспитание и аристократические привычки, хотя по невежеству презирал христианство и во время своего проконсульства в Азии преследовал ни в чем не повинных верующих. Между письмами Павла и Плиния есть поразительное сходство: в обоих речь идет о беглом рабе, виновном, но раскаявшемся и желающем вернуться к своим обязанностям; оба содержат вежливую и убедительную просьбу простить и принять этого раба, продиктованную бескорыстной добротой. Однако эти два послания отличаются друг от друга так же, как христианское милосердие отличается от естественного человеколюбия, как благородный христианин отличается от благородного язычника. Плиний мог апеллировать лишь к человеколюбию и человеческому достоинству своего друга, Павел — к любви Христовой и чувству долга и благодарности; первый заботился о временном благополучии своего подопечного, второго больше волновало его вечное благополучие; первый, в лучшем случае, мог вернуть своего протеже в положение раба, второй присвоил ему высокое достоинство брата во Христе, вместе со своим хозяином преломляющего хлеб их общего Господа и Спасителя. «С точки зрения гладкости речи пальма первенства, может быть, и принадлежит римлянину, но

он ни разу его не произносит. Апостол просит Филимона вновь оказать Онисиму доверие, принять его с любовью, относиться к нему не как к рабу, а как к брату, обращаться с ним с такой же заботой, с такой же любовью, какую он проявляет к самому апостолу, которому обязан всем. По сути, апостол просит Филимона сделать гораздо больше, нежели даровать рабу свободу, но конкретно об освобождении не упоминает. Действия апостола Павла в данной ситуации являются прекрасным примером того, как христианство в целом относилось к рабству».

[1191] Текст этих противоречащих друг другу легенд можно найти в *Acta Sanctorum Bol.*, XVI, Febr., II, pp. 857 sqq.

[1192] Хэкетт (в толковании Ланге), Лайтфут, Ламби и другие.

величавостью тона и сердечной теплотой он намного уступает заключенному в тюрьму апостолу».

В те времена, когда в Римской империи безраздельно царило рабовладение, древняя церковь воспринимала это послание с трудом. В IV веке оно все еще вызывает в христианах сильное предубеждение, как совершенно недостойное апостола. Иероним, Златоуст и другие толкователи, сами не имевшие ясного представления о социальном значении этого послания, даже извинялись перед своими читателями за то, что Павел, вместо того чтобы проповедовать метафизические догмы и поддерживать церковную дисциплину, уделяет столько внимания бедному беглому рабу.[1193] Однако после Реформации христиане воздали этому посланию должное. Эразм утверждает, что «Цицерон не написал ничего более изящного». Лютер и Кальвин высоко отзываются о нем — в особенности Лютер, который полностью разделяет возвышенные христианские чувства апостола. Бенгель: «*mire* ἀστεῖος». Эвальд: «Нигде отзывчивость и теплота нежной дружбы так прекрасно не сочетаются с внушительной твердостью духа, как в этом письме, столь кратком, но в то же время непревзойденно содержательном и важном». Майер: «Это драгоценный отпечаток великой личности, и, если его рассматривать просто как образчик аттической утонченности и учтивости, он займет достойное место среди эпистолярных шедевров древности». Баур на основании неубедительных доводов отрицает подлинность этого послания, утверждая, что оно написано после смерти апостола, но признает, что «его очаровательный слог производит приятное впечатление» и что оно исполнено «славнейшего христианского духа».[1194] Хольцман называет его «образцом такта, изящества и дружелюбия». Реусс: «Образец такта, изящества и гениального, доброго юмора». Ренан, с его способностью подмечать литературные и эстетические достоинства и недостатки, восхваляет послание как «подлинный маленький шедевр эпистолярного искусства». Лайтфут, высоко оценивая нравственное значение этого послания для решения проблемы рабства, также говорит о его литературных достоинствах: «Как выражение простоты и благородства, изысканной вежливости, огромного сочувствия, теплой личной привязанности, Послание к Филимону не знает себе равных. И его превосходство тем более замечательно, что его стиль исключительно свободен. Оно ничем не обязано искусству риторики, его воздействие объясняется только духом писателя».

§ 99. *Пастырские послания*

См. §33, с. 222-223.

Содержание

Три пастырских послания — два к Тимофею и одно к Титу — составляют самостоятельную группу. Они отражают последний период жизни и служения апостола и содержат его прощальные наставления возлюбленным ученикам и

[1193] См. Lightfoot, p. 383, и *Speaker's Com. New Test.*, III, p. 829.

[1194] «*Es wird hier*, — пишет он, — *im Christenthum die schöne Idee aufgefasst, dass die durch dasselbe mit einander Verbundenen in einer wahren Wesensgemeinschaft mit einander stehen, so dass der Eine in dem Anderen sein eigenes Selbst erkennt, sich mit ihm völlig Eins weiss und einer für alle Ewigkeit dauernden Vereinigung angehört*» (Baur, *Paulus*, II, p. 88, 2-е изд.). Гильгенфельд признает подлинность послания: «*Der ganze Brief trägt das Gepräge der einfachen Wahrheit an sich und verräth auch in den Wortspielen, vers. 11, 20, die Schreibart des Paulus*» (p. 331).

соработникам. Эти послания показывают нам апостольскую церковь в процессе перехода от первоначальной простоты к более четкой системе вероучения и форме управления. Именно такими они и должны быть, учитывая время их написания — *после* первого римского заключения Павла и *до* создания Апокалипсиса.

Пастырские послания адресованы не общинам, а отдельным людям, и потому носят более личный и доверительный характер. Это обстоятельство помогает нам понять многие их особенности. Тимофей, сын отца-язычника и матери-иудейки, и Тит, обращенный грек, принадлежали к числу самых любимых учеников Павла.[1195] В особых случаях они выполняли роль представителей и посланников апостола и именно в таком официальном качестве фигурируют в посланиях, которые по этой причине носят название пастырских.

Эти послания излагают пастырское богословие Павла и его теорию церковного управления. Они содержат наставления о том, как основывать, обучать и направлять церковь, и о том, как следует поступать с теми или иными прихожанами: старыми и молодыми, вдовами и незамужними женщинами, отступниками и еретиками. Как известно каждому пастору, эти послания исполнены практической мудрости и замечательно ободряют.

Второе послание к Тимофею носит более личный характер, чем остальные два, и особенно важно тем, что им завершается жизнеописание Павла. Это его завещание, адресованное всем будущим служителям и воинам Христовым.

Авторство Павла

До XIX века серьезных сомнений в том, что автором этих посланий является Павел, не возникало, если не считать мнения нескольких гностиков во II веке. Их всегда причисляли к *Homologumena*, в отличие от семи *Antilegomena* — спорных книг Нового Завета. Насколько можно судить по внешним данным, пастырские послания имеют под собой столь же прочное основание, как и любые другие. Евсевий, Тертуллиан, Климент Александрийский и Ириней ссылаются на них как на канонические Писания. Аллюзии на них — иногда с дословным совпадением — присутствуют в творениях нескольких апостольских отцов. Эти послания есть в древних рукописях и переводах Нового Завета и в списке канона Муратори. Маркион (ок. 140) действительно не включил их в свой перечень десяти посланий Павла, однако он не включил в него и евангелия (за исключением искаженной версии Луки), соборные послания и Апокалипсис.[1196]

Однако существуют и определенные внутренние сложности — они побудили некоторых современных критиков приписать все пастырские послания или, во всяком случае, Первое послание к Тимофею перу неизвестного автора, который жил уже после смерти Павла или выдавал себя за Павла и либо переписал оригинальные письма апостола, адаптировав их к более позднему состоянию церкви,

---

[1195] Биографические подробности вы найдете в библейских словарях и толкованиях.

[1196] См. свидетельства в Kirchhofer, *Quellensammlung*, в переводе Чартериса (Charteris, *Canonicity*, pp. 255-268). Ренан находит некоторое сходство между Первым посланием Климента Римского (с. 44) и Вторым посланием к Тимофею (например, употребление слова ἀνάλυσις в значении «смерть»), но полагает, что оба автора использовали один и тот же источник, излюбленный язык римской церкви, а также что человек, сфабриковавший пастырские послания, вероятно, пользовался некоторыми подлинными посланиями Павла: «*Quelques passages de ces trois épîtres sont d'ailleurs si beaux, qu'on peut se demander si le faussaire n'avait pas entre les mains quelques billets authentiques de Paul*» {«Некоторые отрывки из этих трех посланий так прекрасны, что невозможно не задать вопрос, не было ли в руках у изготовителя подделок каких-нибудь подлинных произведений Павла»} (*L'Église chrét.*, p. 95).

либо сфабриковал их целиком в интересах церковной ортодоксии. В любом случае, критики полагают, что автор руководствовался благими намерениями и его не следует судить в соответствии с современными нормами литературной честности и авторского права. С богословской точки зрения пастырские послания представляют собой связующее звено между чистым учением Павла и Иоанновой философией Слова, Логоса; с точки зрения экклезиологии это связующее звено между первоначальным пресвитериатом и епископальной системой; так или иначе, они являются необходимой частью процесса становления ортодоксальной единой церкви II века.

Возражения против авторства Павла заслуживают серьезного рассмотрения. Вот они: 1) невозможность соотнести эти послания с каким-либо периодом известной нам жизни Павла; 2) полемика с гностицизмом; 3) подразумевается существование церковной организации; 4) нехарактерные для Павла стиль и настроение. Если эти послания не подлинные, то древнейшим из них, вероятно, было Второе послание к Тимофею, поскольку перечисленные возражения применимы к нему в наименьшей степени, а Первое послание к Тимофею и Послание к Титу якобы отражают более поздние этапы развития.[1197]

Время написания

Хронология пастырских посланий точно не известна, и этот факт использовали как аргумент против их подлинности. Их хронология тесно связана с гипотезой о втором римском заключении Павла, которую мы обсудили выше.

Второе послание к Тимофею, независимо от того, подлинное оно или нет, исходит из римской тюрьмы и, по-видимому, является последним из посланий Павла, поскольку в тот момент он ожидал окончания своего подвига веры и венца правды от своего Господа и Судии (2 Тим. 4:7-8). Те, кто отрицает второе заключение апостола, но признает, что послание написано Павлом, отождествляют этот момент с концом первого заключения.

Что касается Первого послания к Тимофею и Послания к Титу, из их содержания очевидно, что они были написаны в тот момент, когда Павел находился на свободе, и после того, как он предпринял несколько путешествий, *не описанных* в Книге Деяний. В этом и заключается проблема. Есть два возможных объяснения:

1. Эти два послания были написаны в 56 и 57 г. Во время своего трехлетнего пребывания в Ефесе, 54 — 57 г. по Р. Х., Павел вполне мог предпринять второе путешествие в Македонию, оставив ефесских христиан на попечение Тимофея (1 Тим. 1:3), а также добраться до острова Крит и оставить там Тита вместо себя заботиться о местных церквях (Тит. 1:5). Учитывая неполноту повествования Книги Деяний и вероятные намеки (2 Кор. 2:1; 12:13-14,21; 13:1) на второе посещение Коринфа, не упомянутое в Деяниях, эти два путешествия представляются вполне возможными.[1198] Однако столь ранняя датировка не разрешает другие проблемы.

[1197] Баур и Гильгенфельд (*Einleit.*, p. 764) считают, что эти послания были написаны в 150 г. (после Маркиона, 140) из Рима. Но эта гипотеза нереальна и основана на неправильной экзегезе. Пфлайдерер, представитель той же тюбингенской школы, датирует это послание периодом правления Траяна, а другие два — периодом правления Адриана. Более того, он цитирует отрывки 2 Тим. 1:15-18 и 2 Тим. 4:9-21 как фрагменты подлинного послания Павла. См. также Holtzmann, p. 271.

[1198] Так полагают Шрадер, Визелер, Рейтмайр. Реусс придерживался такого же мнения (*Gesch.*, 1875, 5-е издание), но отказался от него во французском издании своего толкования посланий Павла (1878).

2. Предание о втором римском заключении, которое можно назвать, по меньшей мере, весьма правдоподобным, разрешает проблему, оставляя время для новых путешествий и служения Павла в промежутке между его освобождением весной 63 г. и гонениями Нерона в июле 64 г. (по сведениям Тацита) или тремя-четырьмя годами позже (по сведениям Евсевия и Иеронима), а также для становления гностицизма и церковного устройства, существование которых предполагают эти послания. Таким образом, большинство авторов, признающих подлинность посланий, датируют Первое послание к Тимофею и Послание к Титу периодом между первым и вторым римскими заключениями апостола.[1199]

Павел, несомненно, *намеревался* предпринять путешествие из Рима в Испанию (Рим. 15:24), а также путешествие на Восток (Флм. 22; Флп. 1:25-26; 2:24), и у него было достаточно времени, чтобы осуществить свое намерение до начала гонений Нерона, даже если мы настаиваем на правильности датировки Тацита.[1200]

Те, кто придает слишком большое значение хронологическим затруднениям, не должны забывать, что мошенник с легкостью мог бы согласовать поддельные послания с повествованием книги Деяний и едва ли стал бы выдумывать целый ряд путешествий, обстоятельств и происшествий — например, просьбу принести фелонь, книги и пергаменты, которые Павел второпях забыл в Троаде (2 Тим. 4:13).

Гностицизм

Пастырские послания, как и Послание к колоссянам, направлены против гностической ереси (γνῶσις ψευδώνυμος, 1 Тим. 6:20), которая возникла в Малой Азии во время первого римского заключения Павла и получила дальнейшее развитие в проповедях Керинфа, современника Иоанна. Данный факт признавали ранние отцы церкви, Ириней и Тертуллиан, которые использовали эти самые послания как свидетельства Павла против современного ему гностицизма.

Вопрос в том, с какой из многочисленных разновидностей этого многоликого заблуждения боролся Павел? Очевидно, это был гностицизм иудейского толка, похожий на гностические идеи, проникшие в Колоссы, но еще более развитый и вредоносный, почему апостол и обличает его более сурово. Еретики были «из обрезанных» (Тит. 1:10); они называли себя «законоучителями» (νομοδιδάσκαλοι, 1 Тим. 1:7, прямая противоположность антиномианам), увлекались «*Иудейскими* баснями» (Ἰουδαϊκοῖ μῦθοι, Тит. 1:14) и «распрями о законе» (μάχαι νομικαί, Тит. 3:9), а также «глупыми и невежественными состязаниями» (2 Тим. 2:23). Кроме того, эти еретики, подобно ессеям, были склонны к неумеренному аскетизму, они запрещали вступать в брак и воздерживались от употребления мяса (1 Тим. 4:3,8; Тит. 1:14-15). Они отрицали воскресение и «разрушали в некоторых веру» (2 Тим. 2:18).

Баур отождествляет этих еретиков с настроенными против иудеев и закона гностиками Маркионовой школы (ок. 140), вследствие чего, естественно, датирует послания серединой II века. В «родословиях» (1 Тим. 1:4; Тит. 3:9) он видит эманации гностических эонов, а в «прекословиях» (1 Тим. 6:20), то есть утверждениях еретиков, направленных против Евангелия, — намек на «антитезы» (антилогии) Маркиона, посредством которых тот выявлял мнимые противоречия между Ветхим и Новым Заветами.[1201] Однако неправильность такого толкования

[1199] Так полагают Феофилакт, Экумений, Ашер, Пирсон, Тиллемон, Неандер, Блик, Руффе, Ланге, Фаррар, Плamптре, Лайтфут и др.

[1200] Освобождение Павла из первого римского заключения и его путешествие в Испанию признают такие критики, как Эвальд и Ренан.

очевидна. Более поздние противники подлинности пастырских посланий были вынуждены признать, что в учении этих еретиков присутствовали черты иудаизма, — то есть их следует отождествлять с Керинфом, офитами и Сатурнином, жившими на несколько десятилетий раньше Маркиона.[1202]

Что же касается возникновения гностицизма, которое тюбингенская школа относит ко времени правления Адриана, мы уже убедились, что эта ересь, как и родственная ей ересь евионитов, зародилась в апостольскую эпоху — об этом единодушно свидетельствуют поздние послания Павла, послания Петра, Иоанна и Иуды, Апокалипсис и святоотеческое предание.[1203]

Церковное устройство

По всей видимости, пастырские послания предполагают наличие более развитой формы церковного устройства, чем другие послания Павла, и были написаны в момент перехода от апостольской простоты или, если можно так выразиться, христианской демократии к епископальной иерархии II века. После разрушения Иерусалима, в какой-то мере утратив веру в скорое пришествие Христа, церковь начала обустраиваться в этом мире и возводить долговременный дом, вырабатывая неизменный символ веры и оптимальную организационную форму, которые придали бы ей единство и твердость в столкновениях с языческими гонениями и еретическим разложением. Такой организационной формой, одновременно простой и гибкой, стал епископат с подчиненными ему пресвитерами и диаконами и благотворительными учреждениями для вдов и сирот. Некоторые утверждают, что именно такое церковное устройство мы видим в пастырских посланиях, которые неизвестный автор подписал именем Павла, чтобы подкрепить зарождающуюся иерархию апостольским авторитетом.[1204]

Однако при ближайшем рассмотрении между церковным устройством, описанным в пастырских посланиях, и церковью II века есть очень заметная разница. В посланиях нет ни слова о божественном происхождении епископальной власти, в них нет ни малейшего упоминания о чине приходского епископа, о котором мы читаем в посланиях Игнатия, и тем более о чине епархиального епископа времен Иринея и Тертуллиана. Звания епископа и пресвитера по-прежнему тождественны, так же как в Книге Деяний (Деян. 20:17,28) и несомненно подлинном Послании к филиппийцам (Флп. 1:1). Даже Тимофей и Тит выступают в роли простых посланников апостола, выполняющих конкретное поручение.[1205] Епископ должен иметь учительские способности и незапятнанную репу-

[1201] Лучшие толкователи понимают под ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως просто богословские положения, которые еретики выдвигали против здравого учения (ср. 2 Тим. 2:23; Тит. 1:9). Так считают Де Ветте, Маттис и Визингер. Хофман и Хутер отождествляют их с κενοφωνίαι и λογομαχίαι (1 Тим. 6:4). Хольцман (с. 131) также отвергает толкование Баура.

[1202] Хольцман, с. 127; а также Липсиус, Шенкель, Пфлайдерер.

[1203] См. выше, §96.

[1204] Так звучат остроумные рассуждения Баура и Ренана (*L'Egl. chrét.*, pp. 85, 94 sqq.). См. подробный анализ в Holtzmann, ch. XI, pp. 190 sqq.

[1205] 1 Тим. 1:3; 3:14; 2 Тим. 4:9,21; Тит. 1:5; 3:12. См. выше, §61. Этот факт признают и беспристрастные авторы-англикане: декан Олфорд, епископ Лайтфут, декан Стэнли и декан Плампттре (Schaff, *Com. N. T.*, III, p. 552). Я процитирую слова каноника Фаррара (*St. Paul*, II, p. 417): «Если бы пастырские послания содержали четкую апологию епископальной системы II века, уже одно это было бы достаточным доказательством их подложности; но полное отсутствие чего-либо подобного является одним из сильнейших доказательств того, что они относятся к апостольской эпохе. Слова "епископ" и "пресви-

тацию; авторитет епископа обусловлен не столько саном, сколько его нравственным обликом. Епископы должны быть женаты и подавать добрый пример управления собственным домом. Нет причин полагать, что рукоположение, которое получил Тимофей (1 Тим. 4:14; 5:22), чем-то отличалось от рукоположения диаконов и пресвитеров, упомянутого в первых главах Деяний (Деян. 6:6; 8:17; ср. Деян. 14:23, 19:6). «В деталях этих посланий, — пишет д-р Пламптре, — вряд ли можно найти что-нибудь более поразительное, чем отсутствие какой-либо развитой высокоиерархической системы». Апокалипсис, который эти же критики столь уверенно датируют 68 г., подходит к епископальному единству гораздо ближе, когда упоминает об Ангелах семи церквей. Но и церковных Ангелов Апокалипсиса отделяет еще очень большой путь до епископов у Игнатия и Псевдо-Климента, которые превращаются в живых пророков и объекты иерархического преклонения.

Стиль

Язык пастырских посланий содержит удивительно много несвойственных Павлу слов и выражений, в особенности редких сложных слов, причем некоторые их них ни разу не встречаются во всем Новом Завете и даже во всей греческой литературе.[1206]

Но, во-первых, количество уникальных слов в каждом из посланий гораздо больше, чем количество слов, уникальных для всех трех посланий вместе взятых; таким образом, если этот факт вообще имеет какое-то значение, он наводит на мысль о трех разных авторах, которую нападающая сторона отвергает ввиду принципиального единства посланий. Во-вторых, в каждом из Павловых посланий встречается некоторое количество уникальных слов — даже в маленьком Послании к Филимону.[1207] Наиболее характерные слова обусловлены новыми

тер" все еще синонимичны, как и на всем протяжении Нового Завета... Тимофей и Тит исполняют обязанности, которые мы сегодня назвали бы епископскими, но "епископами" они не называются. Их функции носили временный характер, и они выступают в роли всего лишь полномочных представителей апостола язычников. К епископам, которых назначают Тимофей и Тит, также не заметно никаких особых претензий. Предъявляемые к ним требования носят почти исключительно нравственный характер». См. также интересные наблюдения проф. Уэйса (*Speaker's Com. on the N. T.*, III, p. 764), который справедливо говорит, что церковное устройство в пастырских посланиях представляет собой промежуточный этап между пресвитерианским епископатом раннеапостольской эпохи и епископатом, сформировавшимся после смерти апостолов.

[1206] Шлейермахер первым выдвинул этот филологический тезис, ограничив его рамками Первого послания к Тимофею. Ко всем трем посланиям его применил Хольцман (Holtzmann, ch. VI, pp. 84-118). Я приведу результаты его анализа. Всего пастырские послания насчитывают 897 слов. Из них 169 представляют собой *Hapaxlegomena* и больше нигде не встречаются в Новом Завете:

а) 74 слова в Первом послании к Тимофею, в том числе ἀγαθοεργεῖν, ἀγνεία, ἀδηλότης, ἀνδραποδιστής, ἀνδροφόνος, ἑτεροδιδασκαλεῖν, θεοσέβεια, καταστολή, πλέγμα, πορισμός, φιλαργυρία, ψευδολόγος, ψευδώνυμος.

б) 46 во Втором послании к Тимофею, в том числе ἀγωγή, ἀθλεῖν, βέλτιον, μεμβράνα, ὀρθοτομεῖν, πραγματεία, φιλόθεος.

в) 28 в Послании к Титу, в том числе αἱρετικός, ἀκατάγνωστος, ἀφθορία, ἀψευδής, καλοδιδάσκαλος, ματαιολόγος, πρεσβύτις, σωτήριος, φιλάγαθος, φίλανδρος (παλινγενεσία, Тит. 3:5, встречается также в Мф. 19:28, но в другом значении).

г) 21 в двух или трех пастырских посланиях, например, διάβολος (в качестве прилагательного), ἀνόσιος, διδακτικός, κενοφωνία, νομίμως, παραθήκη, γενεαλογία, εὐσεβῶς.

[1207] Фаррар (II, p. 611) утверждает, что в Послании к римлянам есть не менее 111 уникальных слов, в посланиях к коринфянам — 186, в Послании к галатам — 57, в Послании к филиппийцам — 54, в Послании к Филимону — 6. Уникальный словарь Луки особен-

темами, затронутыми в послании, и природой ереси, против которой выступает автор, — например, «лжеименное знание» (1 Тим. 6:20); «здравое учение» (1 Тим. 1:10); «иудейские басни» (Тит. 1:14); «родословия» (Тит. 3:9); «непотребное пустословие» (2 Тим. 2:16). Ум Павла был необычайно плодовит, легко приспосабливался к меняющимся условиям и в какой-то мере был вынужден изобретать новые христианские идиомы. Тюбингенские критики выказывают глубочайшее восхищение гениальностью апостола, но при этом сжимают его словарь до очень узких пределов. Наконец, необычность стиля уравновешивается еще более явными чертами сходства и безошибочными признаками авторства Павла. «В послании есть всплески глубочайших чувств, проявления сильнейших эмоций. В славословиях есть ритм и величие, а идеальный образ христианского пастора нарисован не только твердой рукой, но и с такой красотой, полнотой и простотой, которых за тысячу лет последующего опыта никто не смог достичь, не говоря уже о том, чтобы их превзойти».[1208]

С другой стороны, мы вполне можем потребовать от наших оппонентов объяснений, зачем фальсификатор употребил столько новых слов, когда он легко мог ограничиться лексикой подлинных посланий Павла; зачем он добавил к приветствию слово «милость» вместо того, чтобы воспользоваться обычной формулой; зачем ему было называть Павла «первым из грешников» (1 Тим. 1:15) и придавать посланию смиренный тон, а не подчеркивать высокую власть апостола?

Прочие возражения

Пастырские послания обвиняли в недостаточной связности, в неровности стиля, монотонности и многословии, недостойных такого самобытного мыслителя и автора, каким был Павел. Но эти особенности свойственны тому простому, узнаваемому, можно сказать, небрежному стилю, который является отрицательной стороной личной переписки, но одновременно и придает ей неповторимое очарование. Более того, стиль всякого великого писателя в той или иной мере меняется на протяжении жизни и в зависимости от обстоятельств и настроения.

Если бы кому-то удалось доказать, что богословие этих посланий противоречит учению признанных работ апостола, такое возражение было бы более серьезным.[1209] Но это не так. Говорят, что в пастырских посланиях больший акцент делается на здравом учении и благих делах. Однако в Послании к галатам Павел самым серьезным образом осуждает любое отступление от истинного Евангелия (Гал. 1:8-9) и во всех своих посланиях говорит о святости как необходимом признаке веры; между тем спасение в пастырских посланиях (1 Тим. 1:9; Тит. 3:5) так же, как и в Послании к римлянам, ясно объясняется одной лишь Божьей благодатью.

Мы не должны закрывать глаза на ряд трудных моментов, которые в силу наших недостаточных знаний о конкретной ситуации невозможно удовлетворительно объяснить, но следует признать, что основная масса фактов свидетельст-

---

но богат: по наблюдениям Хольцмана (с. 96), он использует 34 слова, которые встречаются в пастырских посланиях, и еще 82 слова, которых вообще нет в посланиях Павла.

[1208] Фаррар (II, p. 611).

[1209] Пфлайдерер пишет: «*Die kirchliche Lehrrichtung der Hirtenbriefe ist eine von der altpaulinischen sehr weit verschiedene. Von den eigenthümlich paulinischen Lehren über Gesetz und Evangelium, über Werke und Glauben finden sich in unseren Briefen nur abgeblasste Reste, die fast wie feststehende überlieferte Formeln klingen, während das Glaubensbewusstsein ein anderes geworden ist*» (*Protestanten-Bibel*, p. 834). В этом резком и несправедливом суждении он забывает, что данные послания носят пастырский, а не богословский характер.

вует о подлинности этих посланий. Они согласуются с богословской системой Павла; они озарены светом его гения; в них присутствуют ценнейшие жемчужины богодухновенной истины и весьма здравые предостережения и советы, благодаря которым они до сего дня представляют большую ценность, нежели любое количество трудов по пасторскому богословию и церковному управлению. В них есть немало отрывков, которые с богословской или практической точки зрения сравнимы с лучшим из написанного Павлом и занимают прочное место в жизни и сердцах христиан.[1210]

Да и можно ли придумать для такого героя веры более подходящий и более величественный и прекрасный конец жизни, чем последние слова его последнего послания, написанные на самом пороге мученической кончины: «Я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия настало. Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный; и не только мне, но и всем возлюбившим явление Его».

ПРИМЕЧАНИЕ

В 1807 г. Шлейермахер первым обрушился с критикой на Первое послание к Тимофею, искусно используя исторические, филологические и прочие доводы, но при этом он считал Второе послание к Тимофею и Послание к Титу подлинными сочинениями апостола, на основании которых было составлено первое. Де Ветте последовал его примеру в своем «Введении». Баур оставил позади обоих предшественников и в своем эпохальном труде *Die sogenannten Pastoralbriefe* (1835) отверг подлинность всех посланий. По его стопам пошли Швеглер (1846), Гильгенфельд (1875), Мэнгольд, Шенкель, Хаусрат, Пфлайдерер (в монографии *Paulinismus* и в толковании *Protestanten-Bibel*, 1874) и Хольцман, а также Эвальд, Ренан (*L'Église chrétienne*, pp. 85 sqq.) и Сэмюэл Дэвидсон (*Introd.*, II, pp. 21 sqq., пересмотренное издание). Самой серьезной работой, в которой опровергается подлинность пастырских посланий, является монография Хольцмана (Holtzmann, *Die Pastoralbriefe kritisch und exeg. behandelt*, Leipzig, 1880); ср. Holtzmann, *Einleitung*, 1886.

Реусс (Reuss, *Les épitres Pauliniennes*, 1878, II, pp. 243 sq., 307 sq.; *Gesch. des N. T.*, 1887, pp. 257 sqq.) отвергает Первое послание к Тимофею и Послание к Титу, но признает подлинным Второе послание к Тимофею, датируя его временем *первого* римского заключения Павла. Он полагает, что подлинность этого послания никогда бы не вызвала сомнений, если бы не его подозрительное соседство. Некоторые критики, например Пфлайдерер и Ренан, вынуждены признать, что какие-то отрывки подлинных посланий или заметок Павла сохранились, и тем самым ослабляют свои позиции. Все три послания тесно связаны между собой — либо все они написаны Павлом, либо все они поддельны.

Подлинность пастырских посланий искусно отстаивают Герике, Тирш, Хутер, Визингер, Отто, Визелер, Ван Оостерзее, Ланге, Герцог, Хофман, Бек, Олфорд, Глоуг, Фэйрберн (*Past. Ep.*, 1874), Фаррар (*St. Paul*, II, pp. 607 sqq.), Уэйс (*Speaker's Com. New Test.*, 1881, III, pp. 749 sqq.), Пламптре (Schaff, *Com. on the New Test.*, 1882, III, pp. 550 sqq.), Кёллинг (*Der erste Br. a. Tim.*, 1882), Сэлмон (1885) и Вайсс (1886).

§ 100. *Послание к евреям*

I. Комментарии на Послание к евреям Златоуста (ум. 407, ἑρμηνεία; в 34 беседах, опубликованы после его смерти антиохийским пресвитером Константином); Феодорита (ум. 457); Экумения (X век); Феофилакта (XI век); Фомы Аквинского (ум. 1274); Эразма (ум. 1536, *Annotationes in N. T.* с его же греческим текстом, 1516 и много других изданий, а также *Paraphrasis in N. T.*, 1522 и много других изданий); кард. Каэтана (*Epistolæ Pauli*, 1531); Кальвина (ум. 1564, *Com. in omnes P. Ep. atque etiam in Ep. ad Hebræos*, 1539 и много др. изд., в том числе Halle, 1831); Безы (ум. 1605, перевод и примечания, 1557 и др. изд.; оказал большое влияние на Перевод короля Иакова); Гиперия (в Марбурге, ум. 1564);

[1210] Такие отрывки, как 1 Тим. 1:15-17; 2:1,4-6,8; 3:2,16; 4:1,4,7,10,15; 5:8,17,18,22; 6:6,9-12; 2 Тим. 1:6; 2:11-12,19,22; 3:12,16-17; 4:2,6-8; Тит. 1:7,15; 2:11; 3:5-6.

Д. Пареуса (ум. 1615, *Com. in Ep. ad Hebr.*); К. а Лапиде (иезуит, ум. 1637, *Com. in omnes Pauli Epp.*, 1627 и много др. изд.); Г. Эстия (католик, проф. в Дуэ, 1614 и др.); Ж. Капела (Седан, 1624); Л. Капела (Женева, 1632); Гроция (ум. 1645, арминианин, великий знаток классической литературы и гуманитарных наук вообще); Д. Герхарда (ум. 1637); Джона Оуэна (великий пуританский богослов, ум. 1683, *Exercitations on the Epistle to the Hebrews*, London, 1668 — 1680, в 4-х т. ин-фолио; перевод на латынь: Амстердам, 1700 [новое англ. изд. в 7 т. его 21-томных «Трудов», Лондон, 1826; эдинбургское издание «Трудов» под ред. У. Х. Гулда, 1850 — 1855; переизданы в Филадельфии, 1869, в 24 т.], в этой «гигантской работе, обладающей гигантской силой», как назвал его труд Чалмерс, содержится вся система пуританского богословия); Ж. Пирса (нонконформист, ум. 1726); Сайкса (ум. 1756); Карпцова (ум. 1803, *Exercitat.*, 1750); Дж. Д. Михаэлиса (2-е изд., 1780 — 1786, 2 т.); Розенмюллера (1793); Шторра (ум. 1805; Тюбинген, 1789); Бёме (Липс., 1825); М. Стюарта (Андовер, 1827, 2 т., 4-е изд., сокращенное и пересмотренное Роббинсом, 1860); Кюньёля (1831); Фридриха Блика (проф. в Бонне, ум. 1859; обширное толкование в 3 т., Берлин, 1836 — 1840, — шедевр экзегетики, самое грамотное, критическое, объективное, здравое и уважительное, хотя и вольное толкование; его «Лекции, посвященные Посланию к евреям» увидели свет после смерти автора под ред. Уиндрата, 1868); Толука (Гамбург, 1836, посвящено Бунзену; 3-е изд., 1850; перевод Джеймса Гамильтона, Эдинбург, 1852); Штира (1842); Де Ветте (1847, 2-е изд.); Эбрарда (1850, в 5-м т. толкования Ольсгаузена; англ. перевод: Эдинб., 1853); Тернера (нов. издание, Нью-Йорк, 1855); Сэмпсона (под ред. Дэбни, Нью-Йорк, 1856); Люнемана (в толковании Майера, 1857; 4-е изд., 1878); Дилича (1857; перевод Т. Л. Кингсбери, Эдинб., 1868, 2 т.); Джона Брауна (Эдинб., 1862, 2 т.); Реусса (на франц. языке, 1862); Линдсея (Эдинб., 1867, 2 т.); Молля (в толковании Ланге, переведено и расширено Кендриком, 1868); Рипли (1868); Куртца (1869); Эвальда (1870); Хофмана (1873); Бизенталя (1878); Блум Филда; Олфорда; Вордсворта; У. Кея (*Speaker's Com. N. T.*, vol. iv, 1882); Мултона (в «Толковании для английских читателей» Эликота); А. Б. Дэвидсона (Эдинбург, 1882); Ангуса (1883); С. Т. Лоури (1884); Вайсса (1888).

II. *Систему вероучения* Послания к евреям полнее всего изложил Рим (ум. 1888 в Халле): Riehm, *Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs*, Basel und Ludwigsburg, 1858 — 1859, 2 т.; новое однотомное издание, 1867, 899 с.). См. монографии Неандера, Месснера, Баура, Реусса и Вайсса. По поводу использования Ветхого Завета см. исследование Толука (Tholuck, *Das A. T. im N., Hamb.*, 1849, 3-е издание); по поводу христологии Послания к евреям — работу Бейшлага (Beyschlag, *Christologie des N. T.*, 1866, pp. 176 sqq.); по поводу священства Мелхиседека — статью Оберлена в альманахе «Studien und Kritiken» за 1857 год (pp. 453 sqq.). Пфлайдерер (*Paulinismus*, pp. 324-366) утверждает, что учение Павла, изложенное в посланиях к евреям и к колоссянам, а также в Послании Варнавы, испытало на себе влияние александрийского богословия.

III. По поводу *вводных* моментов см. статьи Нортона в бостонском журнале «Christian Examiner» за 1827 — 1829 г., а также работы Ольсгаузена (Olshausen, *De auctore Ep. ad Hebræos*, в сб. *Opusc. theol.*, 1834); Визелера (Wieseler, *Untersuchung über den Hebräerbrief*, Kiel, 1861); Тейера (J. H. Thayer, *Authorship and Canonicity of the Ep. to the Hebrews*, в журнале «Bibliotheca Sacra», Andover, 1867); Цана (в «Энциклопедии» Герцога, 1879, том v, с. 656-671); а также статьи в библейских словарях и «Британской энциклопедии» (9th ed., vol. xi, pp. 602 sqq.).

Анонимное Послание к евреям, как и Книга Иова, принадлежит к традиции Мелхиседека, сочетая в себе священническое помазание и царское достоинство, но «без отца, без матери, без родословия, не имея ни начала дней, ни конца жизни» (Евр. 7:1-3). При всей неопределенности его происхождения изложенное в нем учение о Боге ясно и глубоко. Написанное вторым поколением христиан (Евр. 2:3), оно наполнено духом Пятидесятницы. Оно не имеет отношения ни к одному из апостолов, однако учит, увещевает и предостерегает с апостольской силой и властью. К этому посланию не прикасалась рука Павла, но каким-то образом оно носит на себе отпечаток его гениальности и влияния и вполне заслуживает своего места в новозаветном каноне — после посланий Павла или между

ними и соборными посланиями. Это — послание Павла по своему духу и соборное, или циркулярное, послание по своему назначению.[1211]

Содержание

Послание к евреям — это не обычное письмо. Да, в нем есть личные обращения и заключительные приветствия, присущие письмам; но в нем есть и нечто большее: это проповедь или, скорее, богословский трактат, призванный укрепить читателей в христианской вере и уберечь их от опасности отступить от христианства. Оно содержит веские доводы в пользу превосходства Христа над ангелами, над Моисеем и над левитским священством, а также в пользу непреложности второго завета. Это послание гораздо полнее, чем любая другая книга, излагает великую идею вечного священства Христа и Его жертвы, раз и навсегда принесенной для искупления мира, в противоположность национальному и преходящему характеру Моисеева священства и бесконечно повторяющимся жертвам святилища и храма. Автор черпает свои доводы из самого Ветхого Завета, на основании его общего характера и ясных утверждений доказывая, что ветхозаветный период был временем подготовки к евангельскому спасению, прообразом и провозвестием христианства, а потому Ветхий Завет должен уйти в прошлое, словно преходящая тень вечной реальности. Автор знает, что домостроительство Моисея с его священниками и ежедневными жертвоприношениями по-прежнему существует, но уже приходит в упадок, и чувствует близость страшного суда, который через несколько лет навсегда разрушит храм.[1212] Он перемежает трогательные увещания и нежные утешения с богословскими пояснениями, и каждое увещание служит ему поводом для нового пояснения. Павел обычно помещает назидательную часть в конце посланий.

Автор Послания к евреям, несомненно, принадлежал к Павловой школе, которая подчеркивала огромную разницу между Ветхим и Новым Заветами, но при этом в полной мере осознавала божественное происхождение и дидактическое значение первого. Однако автор послания подчеркивает превосходство священства и жертвы Христа перед священством и жертвоприношениями Моисея, тогда как Павел рассуждает главным образом о разнице между законом и Евангелием. Автор Послания к евреям делает основной упор на веру, но говорит о ней в общем смысле, как о доверии Богу, подчеркивает направленность веры на будущее и невидимое и связывает ее с надеждой и долготерпением во время страданий; Павел же говорит о вере с точки зрения благовестника, как об искреннем уповании на Христа и Его искупительную жертву, и подчеркивает оправдательную силу веры в противоположность фарисейскому упованию на дела. Послание к евреям определяет или, во всяком случае, характеризует веру как «осуществление (ὑπόστασις) ожидаемого и уверенность (ἔλεγχος) в невидимом» (Евр. 11:1). Эта фраза одинаково относится и к Ветхому, и к Новому Завету, а потому выглядит вполне уместной в начале списка патриархов и пророков, ободряющих христиан в их борьбе; но в еще большей степени христиане должны надеяться на Иисуса, «начальника и совершителя веры» (Евр. 12:2), Который является неиз-

[1211] См. примечания в конце этого раздела.

[1212] Евр. 9:8, «доколе стоит прежняя скиния» (τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν); Евр. 9:6, «всегда *входят* [εἰσίασιν, а не *входили*] священники»; Евр. 8:4; 13:10; 6:8; 8:13; 10:25,27; 12:27. Те, кто полагает, что это послание было написано *после* разрушения Иерусалима, лишают глаголы настоящего времени их естественного смысла и значения.

менным объектом нашей веры, потому что Он «вчера и сегодня и вовеки Тот же» (Евр. 13:8).

Прежде всего, Послание к евреям носит христологический характер. В этом отношении оно похоже на послания к колоссянам и филиппийцам и является переходным этапом к христологии Иоанна. От впечатляющего описания превосходства и величия Христа в Евр. 1:1-4 (ср. Кол. 1:15-20) всего один шаг до пролога к четвертому евангелию. Описание Христа как первосвященника напоминает читателю о Его священнической молитве (Ин. 17).

Иногда возникает ощущение, что автор использует отрывки из Ветхого Завета вопреки их очевидному историческому смыслу, но всегда делает это остроумно, и его слова, без сомнения, звучали убедительно для читателей-евреев. Автор не различает символические и буквальные пророчества. Он сознает, что святилище и связанные с ним обряды являются символами или, скорее, прообразами, в которых отражается первоначальное видение, полученное Моисеем на горе, но все мессианские пророчества толкует буквальным образом (Евр. 1:5-14; 2:11-13; 10:5-10). Он проявляет прекрасное греческое воспитание, отлично знает греческие Писания и разбирается в символическом значении Моисеева богослужения.[1213] Автор был знаком и с александрийской теософией Филона,[1214] но никогда не привносил в Писание чуждые идеи, как это делал Филон посредством своего аллегорического толкования. В своих увещаниях и предостережениях автор послания затрагивает самые чувствительные в нравственном отношении вопросы, но пишет успокаивающим и ободряющим тоном. Он обладает превосходным даром убеждения и утешения.[1215] В целом, автор был человеком, исполненным веры и Святого Духа, и пламенным оратором.

Стиль

Послание к евреям написано лучшим греческим языком, чем любая другая книга Нового Завета, за исключением тех отрывков третьего евангелия, где Лука не опирается на более ранние документы. Как и Евангелие от Луки, послание открывается длинным, вполне художественным с литературной точки зрения периодом, составленным по классическим канонам. Описание героев веры в Евр. 11 принадлежит к числу самых ярких и впечатляющих текстов во всей истории религиозной литературы. Автор часто рассуждает по восходящей *a minori ad majus* (εἰ... πόσῳ μᾶλλον). Он использует несколько редких и выразительных слов, которые не встречаются больше нигде в Новом Завете.[1216]

По сравнению с не вызывающими сомнений посланиями Павла Послание к евреям написано не столь страстным и впечатляющим, но более плавным, правильным, риторичным, ритмичным стилем и не содержит незаконченных пред-

---

[1213] Предположение о том, что автор был не вполне знаком с иудейскими обрядами, беспочвенно, и его нельзя использовать как аргумент в пользу или против авторства Павла. В оригинальном тексте стиха Евр. 10:11 речь идет не о *первосвященнике*, а о простом священнике (ἱερεύς), в стихе Евр. 7:27 говорится не о том, что первосвященник приносит *ежедневные жертвы*, а о том, что он нуждается в *ежедневном покаянии*. Автор помещает золотую кадильницу (жертвенник курения) во Святое-святых (Евр. 9:4), но таково, по-видимому, было общепринятое мнение, об этом упоминается и в Апокалипсисе Варуха. См. статьи Гарнака в альманахе «Studien und Kritiken» за 1876 год (p. 572) и У. Р. Смита в «Британской энциклопедии» (xi, p. 606).

[1214] См. Carpzov, *Sacræ Exercitationes in Ep. ad Heb. ex Philone Alex.* (Helmstadii, 1750); Riehm, pp. 9 sqq.; Hilgenfeld, *Einleit.*, p. 384; Pfleiderer, *Paulinismus.*

[1215] Сам автор называет это послание λόγος παρακλήσεως, Евр. 13:22; ср. Евр. 12:5; 6:18.

[1216] См. примечание II в конце этого раздела.

ложений (анаколуфа) и солецизмов. В нем отсутствуют напряжение и страстность, прорывающиеся через обычные языковые правила, оно написано спокойным и размеренным слогом. Предложения составлены грамотно и умело. Павел стремился лишь донести до читателя свою мысль; автор Послания к евреям явно уделял большое внимание форме. Строго говоря, его стиль не является классическим, однако он столь же чист, как и эллинистический диалект, и имеет сходство со стилем Септуагинты.

Все эти соображения не позволяют говорить о переводе с некоего гипотетического еврейского оригинала.

Читатели

Послание адресовано еврейским христианам, то есть, следуя традиционному различию между евреями и эллинистами (Деян. 6:1; 9:29), обращенным палестинским евреям — главным образом, жителям Иерусалима. Оно приспособлено к их конкретным нуждам. Они жили в тени храма, испытывали на себе гонения со стороны священников и боролись с искушением отступить от истины. Таково было господствующее мнение со времен Златоуста до Блика.[1217] Тот факт, что автор послания цитирует Ветхий Завет исключительно по Септуагинте, ни о чем не говорит, поскольку в Палестине Септуагинта, несомненно, имела хождение наряду с еврейским оригиналом.

Следует упомянуть и другие, менее распространенные точки зрения, поддерживаемые разным числом сторонников: послание было адресовано 1) всем евреям-христианам, в отличие от язычников;[1218] 2) только иерусалимским евреям;[1219] 3) александрийским евреям;[1220] 4) антиохийским евреям;[1221] 5) римским евреям;[1222] 6) некой общине евреев рассеяния на Востоке (но не в Иерусалиме).[1223]

Повод и цель

Послание к евреям было написано из желания укрепить и утешить читателей в их скорбях и гонениях (Евр. 10:32-39; 11; 12), но особенно для того, чтобы предостеречь их от опасности вновь вернуться к иудаизму (Евр. 2:2-3; 3:6,14; 4:1,14; 6:1-8; 10:23,26-31). Для этого нужно было продемонстрировать бесконечное превосходство христианства и непростительность пренебрежения столь великим спасением.

Странно, что старейшая церковь христианского мира столкнулась с опасностью отступничества через тридцать лет после воскресения Христа и сошествия Святого Духа. И все же в этом нет ничего удивительного, если принять во внимание ситуацию, сложившуюся в 60-е годы I века. Иерусалимские христиане были

[1217] Такого же мнения придерживаются Де Ветте, Толук, Тирш, Дилич, Люнеман, Рим, Молль (в «Толковании» Ланге), Ланген, Вайсс.

[1218] Так полагают Экумений, Лайтфут, Ланге, а также Гримм (*sub verbo*): «*Omnes de Judæis sive aramaice sive græce loquentibus Christiani*».

[1219] Эбрард. Мултон, напротив, полагает, что послание было адресовано какой-то другой палестинской церкви и что Иерусалим исключается стихом Евр. 2:3.

[1220] Визелер (который добавляет маловероятную ссылку на храм Онии в Леонтополе), Креднер, Баур, Гильгенфельд, Кёстлин, Реусс, Бунзен, Конибеар и Хаусон, а также Пламптре.

[1221] Фон Хофман.

[1222] Ветстейн, Олфорд, Хольцман, Куртц, Цан, а также Ренан, который полагает (*L'Antechrist*, p. 211), что это послание было написано Варнавой из Ефеса и адресовано римской церкви, почему первые сведения о нем и появились в Риме.

[1223] А. Б. Дэвидсон (*Ep. to the Hebr.*, 1882, p. 18).

самыми консервативными из всех верующих и неукоснительно придерживались традиций своих предков. Они довольствовались самыми простыми учениями, и их нужно было побуждать двигаться «к совершенству» (Евр. 5:12; 6:1-4). Послание Иакова выражает их богословские воззрения. Странный совет, который Иаков дал своему брату Павлу во время последней встречи, свидетельствует о робости и ограниченности иерусалимских христиан. Их насчитывалось несколько тысяч, но в критический момент они даже не попытались спасти великого апостола от фанатиков-иудеев; все эти христиане были «ревнителями закона» и испугались радикальных идей Павла, так как слышали, что он учит евреев рассеяния «отступлению от Моисея, говоря, чтобы они не обрезывали детей *своих* и не поступали по обычаям» (Деян. 21:20-21).

Иерусалимские христиане горячо надеялись на обращение своего народа. Но эта надежда со временем ослабевала; некоторые их учителя приняли мученическую смерть (Евр. 13:7); Иакова, их уважаемого лидера, забили камнями иудеи (62); патриотическое движение за освобождение Палестины от ненавистного ига язычников-римлян все усиливалось, пока наконец не вылилось в открытое восстание (66). Естественно, что после таких испытаний боязливые иерусалимские христиане ощутили сильное желание отречься от бедной гонимой секты в пользу своей национальной религии, которую они в глубине души по-прежнему считали лучшей частью христианства. Величественные храмовые богослужения, ритуальное великолепие и пышность Ааронова священства, ежедневные жертвоприношения и все священные воспоминания прошлого имели для них особое очарование и манили их к себе. Опасность была очень велика, и предостережения Послания к евреям были пугающе суровы.

Подобная опасность отступничества еще неоднократно возникала в критические моменты истории.

Время и место написания

Автор Послания к евреям приветствует своих читателей из какого-то места в Италии — в тот момент Тимофей, ученик Павла, был освобожден из тюрьмы и автор вместе с ним собирался нанести этим христианам визит (Евр. 13:23-24). Фраза «помните узников, как бы и вы с ними были в узах» (Евр. 13:3) вовсе не означает, что сам автор находился в тюрьме — более того, стих Евр. 13:23 подразумевает, что он был на свободе. Эти детали естественным образом указывают на последние дни первого римского заключения Павла — весной 63 г. или немногим позже, — поскольку Тимофей и Лука находились вместе с апостолом и сам автор, вероятно, принадлежал к числу его друзей и сподвижников.

Некоторые другие особенности послания указывают на то, что оно было написано до разрушения Иерусалима (70), до начала Иудейской войны (66), до Нероновых гонений (июль 64) и до мученической кончины Павла. В тексте нет даже намека на какое-либо из этих событий;[1224] напротив, как мы уже отмечали, храм все еще стоял, ежедневные жертвоприношения в нем продолжались, а теократия еще не потерпела окончательное крушение, хотя и была «близка к проклятию», «ветшала и старела», «поколебалась» и ее время подходило к концу; день страшного суда неотвратимо надвигался.[1225]

[1224] Цан связывает стихи Евр. 10:32-34 с Нероновыми гонениями, но эта возможность исключается стихом Евр. 12:4: «Вы еще не до крови сражались» (μέχρι αἵματος). Гарнак находит в тексте и следы гонений Домициана, что еще более маловероятно.

[1225] Лердиер, Тирш, Линдсей, Буллок (Smith, *B. Dict.*, II, p. 1028, амер. издание) и другие

Послание было написано либо в Риме, либо в какой-то другой части Южной Италии, если считать, что автор уже отправился в путешествие на Восток.[1226] Другие авторы называют Александрию, Антиохию или Ефес.[1227]

Авторство

Этот вопрос по-прежнему вызывает споры, и однозначный ответ на него, вероятно, уже никогда не будет найден. В доникейские времена церковь причисляла Послание к евреям к семи *Antilegomena* именно из-за его загадочного происхождения. Споры прекратились после того, как в 397 г. был принят традиционный канон, но вновь разгорелись во время Реформации. Всевозможные теории сводятся к трем основным вариантам: 1) единственным автором был Павел; 2) единственным автором был кто-то из учеников Павла; 3) Павел написал это послание в соавторстве с одним из своих учеников. По поводу личности ученика мнения опять-таки разделяются: называют имена Луки, Варнавы, Климента Римского, Силуана и Аполлоса.[1228]

1. Вера в АВТОРСТВО ПАВЛА преобладала в церкви с IV по XVIII век (реформаторы составляли исключение) и считалась едва ли не догмой, но в наши дни имеет очень мало сторонников.[1229] Она опирается на следующие аргументы:

а) Единодушное мнение Восточной церкви, которой, вероятнее всего, и было адресовано это послание; однако с важной оговоркой (уменьшающей значимость

датируют Послание к евреям 63 г.; Де Ветте, Молль и Ланге — периодом между 62-м и 66-м (между смертью Иакова и началом Иудейской войны); Эбрард — 62-м; Визелер (Wieseler, *Chronol. des Ap. Zeitalters*, p. 519) — июлем 64-го; Стюарт и Толук — примерно 64-м; Вайсс — 65-м (*«bald nach der Mitte der sechsziger Jahre»*); Гильгенфельд — периодом между 64-м и 66-м; Дэвидсон (Davidson, *Introd.*, I, p. 222, исправленное издание) — 66-м; Эвальд — 67-м; Ренан и Кей — 65-м. С другой стороны, Цан называет 80 г., Хольцман и Гарнак — 90-й, Фолькмар и Кейм — период со 116 по 118 г. Эти поздние даты попросту невозможны — не только из-за внутренних особенностей текста и упоминания о Тимофее, но и в силу того, что Климент Римский, писавший около 95 г., был прекрасно знаком с Посланием к евреям.

[1226] Данное предположение, основанное на словах οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας (Евр. 13:24), носит спорный характер, поскольку в рамках эпистолярного жанра эти слова могут означать, что автор в тот момент находился *за пределами* Италии или *в* Италии (на что более ясно указывал бы оборот ἐν Ἰταλίᾳ или οἱ ἐξ). Братья могли быть беженцами из Италии (как утверждает Блик). Но последний вариант выглядит более естественно, и на нем настаивает Феодорит, для которого греческий язык был родным. Толук и Эбрард цитируют фразы οἱ ἀπὸ γῆς и οἱ ἀπὸ θαλάσσης, «путешествующие по морю и по суше», и фразу из Полибия, οἱ ἀπὸ τῆς Αλεξανδρείας βασιλεῖς, «александрийские цари». Еще более уместна цитата из Псевдо-Игнатия (Послание к Герону, 8), которую приводит Цан (см. его издание трудов Игнатия, p. 270, 12): ἀσπάζονταί σε... πάντες οἱ ἀπὸ φιλίππων ἐν χριστῷ, ὅτεν καὶ ἐπέστειλά σοι.

[1227] В Синайском кодексе и кодексе С это послание озаглавлено «К евреям», кодекс А добавляет «из Рима», кодекс К — «из Италии». С. Дэвидсон считает, что оно было написано из Александрии; Ренан склоняется в пользу Ефеса, где, по его мнению, тогда находились Варнава и некие беженцы из Италии, а тюрьма, в которой сидел Тимофей, вероятно, находилась в Коринфе (*L'Antechrist*, p. 210).

[1228] Я рекомендую подборку святоотеческих свидетельств в Charteris, *Canonicity*, pp. 272-288; объективное и исчерпывающее рассмотрение проблемы в целом можно найти в обширном толковании Блика (I, pp. 82-272), а также в толковании Олфорда (vol. iv, part I, pp. 1-62).

[1229] Фон Хофман (из Эрлангена) — практически единственный ее сторонник в Германии; епископ Вордсворт и д-р Кей — в Англии. В числе прочих сторонников авторства Павла следует упомянуть Оуэна (1668), Милля (1707), Карпцова (1750), Бенгеля (1752), Сайкса (1755), Э. Крамера (1757), Шторра (1789) и в особенности образованного и проницательного ученого-католика Хуга (Hug, *Einleitung*).

данного свидетельства), что многие восточные авторы, замечая различия в стиле, высказывали безосновательные предположения о существовании еврейского оригинала послания. Климент Александрийский называл автором греческого текста Луку.[1230] Ориген подмечает большую чистоту греческого языка[1231] и упоминает в качестве возможных авторов, помимо Павла, Луку и Климента, однако сам же признает собственное невежество.[1232]

б) Упоминание о Тимофее и его освобождении из тюрьмы (Евр. 13:23) указывает на Павла. Не обязательно на самого апостола, но на его ближайшее окружение. Указание на тюремное заключение Павла, якобы присутствующее в стихе Евр. 10:34, порождено неправильным чтением (δεσμοῖς μου, «*моим* узам», вместо ныне общепринятого τοῖς δεσμίοις, «тем, кто в узах»). Просьба, высказанная в стихах Евр. 13:17-18, также не подразумевает, что в тот момент автор находился в тюрьме, — Евр. 13:23, напротив, свидетельствует о том, что автор находится на свободе, поскольку он собирается вместе с Тимофеем вскоре посетить своих читателей.

в) Согласие с богословием Павла, оттенок апостольской власти, а также глубина и пафос, которые ставят Послание к евреям на один уровень с признанными писаниями апостола. Однако все, что можно сказать в похвалу этому чудесному посланию, в лучшем случае доказывает его богодухновенность и каноничность — последнее понятие не следует ограничивать узким кругом апостолов, иначе оно не будет распространяться на писания Луки, Марка, Иакова и Иуды.

2. Против авторства Павла приводят следующие доводы:

а) Западное священное предание — как римское, так и североафриканское, — вплоть до Августина категорически отрицало авторство Павла. Еще больший вес этому обстоятельству придает тот факт, что самые ранние следы Послания к евреям найдены в римской церкви, где оно было известно уже в конце I века. Климент Римский очень широко пользуется этим посланием, но нигде не связывает его с именем Павла. Канон Муратори называет лишь тринадцать посланий Павла и не включает в список Послание к евреям. Так же поступает римский пресвитер Гаий в начале третьего века. Тертуллиан приписывал это послание Варнаве. По свидетельству Евсевия, при нем (он умер в 340 г.) римская церковь еще не признавала Павла автором этого послания. Филастрий Бриксийский (ум. ок. 387) упоминает о том, что некоторые люди отрицали авторство Павла, поскольку отрывок Евр.6:4-6 согласовывался с еретическим учением и чрезмерно жесткими дисциплинарными требованиями новатиан, однако и он сам, и Амвросий Миланский считали это послание Павловым. У Иеронима (ум. 419 г.) можно найти и те, и другие утверждения. Сам он сомневался, однако недвусмысленно утверждал: «Латинский обычай (*Latina consuetudo*) *не* причисляет его к каноническим Писаниям», — а в другом месте: «Послание к евреям приняли все греки и *некоторые* латиняне (*et nonnulli Latinorum*)». Августин — великий богослов, но не лингвист и не критик, — тоже колебался, но явно склонялся в пользу

[1230] Д-р Бизенталь попытался доказать эту теорию, сделав обратный перевод послания на еврейский язык (*«Das Trostschreiben des Ap. Paulus an die Hebräer»*, Leipz., 1878). Но подобные доводы ничуть не более убедительны, чем перевод всего Нового Завета на еврейский язык, сделанный Диличем. Такие удачные фразы, как πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως (Евр. 1:1) или ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν (Евр. 5:8), попросту нельзя адекватно перевести на еврейский.

[1231] συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα (Евсевий, «Церковная история», VI, p. 25).

[1232] τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν.

авторства Павла. На Западе возобладала точка зрения, согласно которой Павел написал лишь тринадцать посланий. Гиппонский синод (393) и 3-й Карфагенский синод (397) поддались влиянию Августина и ознаменовали собой переход к признанию четырнадцати посланий Павла.[1233] Последняя точка зрения господствовала до Эразма, и реформаторы вдохнули новую жизнь в сомнения ранних отцов церкви. Трентский собор официально утвердил эту точку зрения.

б) Отсутствие привычного представления и приветствия. Это обстоятельство объясняют либо скромностью Павла — поскольку он был послан к язычникам, а не к евреям (Пантен), — либо его предусмотрительностью и желанием завоевать расположение читателей-евреев, которые относились к апостолу с большим предубеждением (Климент Александрийский). Данное объяснение крайне неудовлетворительно и опровергается властным тоном послания.

в) В Евр. 2:3 автор отчетливо отделяет себя от апостолов и причисляет себя ко второму поколению христиан, в котором слово Господа «утвердилось слышавшими от Него». Павел же, напротив, ставит себя на один уровень с другими апостолами и утверждает, что принял свое учение от Самого Христа, без какого-либо человеческого вмешательства (Гал. 1:1,12,15,16). Этот отрывок достаточно красноречив сам по себе — именно он разубедил Лютера, Кальвина и Безу в авторстве Павла.[1234]

г) Разница, хотя и не в сути, но в форме и методе выражения мысли и ведения дискуссии.[1235]

д) Различия в стиле (о которых уже говорилось выше). Этот довод основывается не на количестве уникальных слов, поскольку таковые есть в каждой новозаветной книге, но на необычайной чистоте, правильности и риторической завершенности языка.

е) Различия в цитировании Ветхого Завета. Автор Послания к евреям всегда следует тексту Септуагинты, даже в тех случаях, когда она расходится с еврейским текстом; Павел же позволяет себе большую свободу и правит Септуагинту по еврейскому тексту. Блик обнаружил еще один важный факт: первый пользовался Александрийским кодексом, а второй — Ватиканским кодексом.[1236] Невозможно поверить, чтобы Павел, обращаясь к иерусалимской церкви и цитируя Писания, не воспользовался своими еврейскими и раввинскими познаниями.

3. Гипотезы о личности вероятного автора. В качестве самостоятельных авторов или соавторов Павла предлагали четырех учеников и соработников Павла: троих — Варнаву, Луку и Климента — с опорой на церковное предание, а четвертого — Аполлоса — без всяких документальных оснований. Несколько сторонников есть и у кандидатуры Силуана.[1237]

[1233] «*Pauli Apostoli epistolæ tredecim, ejusdem ad Hebræos una*».

[1234] Кальвин: «*Scriptor unum se ex apostolorum discipulis profitetur, quod est a Paulina consuetudine longe alienum*». И по поводу стиха Евр. 2:3: «*Hic locus indicio est, epistolam a Paulo non fuisse compositam*» и т. д.

[1235] Как об этом писал Кальвин: «*Ipsa docendi ratio et stilus alium quam Paulum esse satis testantur*». По этому вопросу см. ценную работу Рима (Riehm, *Lehrbegriff*) и соответствующие главы в работах по новозаветному богословию; также Kurtz, *Com.*, pp. 24 sqq. Параллелизмы, на основании которых д-р Кей опровергает этот аргумент в *Speaker's Com.*, pp. 14 sqq., подтверждают лишь то, с чем и так никто не спорит, — *принципиальную* согласованность Послания к евреям с посланиями Павла.

[1236] См. доказательства в Bleek, vol. I, pp. 338-375. Некоторые толкователи просто закрывают на это глаза, см. *Speaker's Com.*, p. 13.

[1237] Что касается остальных друзей Павла, кандидатура Тимофея исключается упоминанием

а) Варнава.[1238] В его пользу свидетельствуют предание африканской церкви (во всяком случае, Тертуллиана), его левитское образование, его дружба с Павлом, его тесная связь с иерусалимской церковью и его практически апостольский авторитет. Будучи υἱὸς παρακλήσεως (Деян. 4:36), он вполне мог написать λόγος παρακλήσεως (Евр. 13:22). Но в таком случае Варнава не может быть автором послания, которое называют его именем, — оно принадлежит к Павловой традиции и содержит резкий протест против возвращения к иудаизму, однако очень сильно уступает Посланию к евреям в духе и мудрости. Кроме того, Варнава был одним из первых учеников, и его нельзя причислить ко второму поколению христиан (Евр. 2:3).

б) Лука.[1239] Он соответствует описанию, данному в стихе Евр. 2:3, пишет на чистом греческом языке, и в его стиле есть много сходных черт.[1240] Но против такого предположения свидетельствует то, что автор Послания к евреям, без сомнения, был евреем по рождению, тогда как Лука был язычником (Кол. 4:11,14). Но это возражение в какой-то мере теряет силу, если Лука писал от имени и под руководством Павла.

в) Климент Римский.[1241] Он часто пользуется Посланием к евреям и перемежает отрывки из него со своими собственными мыслями, но делает это как несомненный подражатель, намного уступающий автору послания в оригинальности и убедительности.

г) Аполлос.[1242] Счастливая догадка гениального Лютера, навеянная описанием Аполлоса в Книге Деяний (Деян. 18:24-28) и посланиях Павла (1 Кор. 1:12; 3:4-6,22; 4:6; 16:12; Тит. 3:13). Аполлос был александрийским евреем, прекрасно знал Писания, пламенел духом, обладал красноречием, успешно опровергал доводы иудеев, был другом Павла и самостоятельно служил делу апостола в Ефесе, Коринфе и на Крите. До этих пор все, похоже, совпадает. Но эта гипотеза не имеет ни малейшего подтверждения в церковном предании, и вряд ли стоит думать, что отцы церкви забыли упомянуть Аполлоса в числе трех или четырех

о нем в Евр. 13:23. Кандидатуры Марка, Димаса, Тита, Тихика, Епафродита, Епафраса, Аристарха, Акилы, Иисуса Иуста никогда не выдвигались. В пользу Силуана, или Силы, ссылаясь на его видное положение (Деян. 15:22,27,34,40; 16:19; 1 Пет. 5:12), высказывались Бёме, Минстер и Рим (pp. 890 sqq.).

[1238] Тертуллиан, Ульман, Визелер, Тирш, Ритчль, Ренан, Цан. У. Р. Смит (в «Британской энциклопедии») также склоняется к кандидатуре Варнавы.

[1239] Климент Александрийский (который, однако, ошибочно считал Луку всего лишь переводчиком послания), Кальвин, Гроций, Крелль, Эбрард, Дилич, Доллингер. Эбрард полагает, что Лука написал это послание от имени и по поручению Павла, который сообщил ему общий план и основные мысли. В такой форме гипотеза об авторстве Луки наиболее приемлема, однако она не объясняет богословские расхождения.

[1240] Дилич преувеличивает значимость филологических доводов; надуманные или натянутые аналогии скорее компрометируют подобную точку зрения, чем свидетельствуют в ее пользу. См. критические замечания Люнемана (pp. 24-31).

[1241] Субъективное мнение, которое Ориген высказывает (Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολήν) наряду с гипотезой об авторстве Луки. Было подхвачено Эразмом и Биспингом.

[1242] Лютер, Озиандер, Нортон, Землер, Блик, Толук, Креднер, Реусс, Бунзен, Гильгенфельд, Ланге, Молль, Кендрик, Олфорд, Люнеман, Куртц, Сэмюэл Дэвидсон, А. Б. Дэвидсон. Гипотеза об авторстве Аполлоса пользовалась наибольшей популярностью до тех пор, пока в последние несколько лет Ренан, Цан и У. Робертсон вновь не привлекли внимание к гипотезе об авторстве Варнавы. Рим колебался между Аполлосом и Силуаном, но в результате обстоятельной и здравой дискуссии, как и Ориген, смиренно признался в своем невежестве (с. 894).

вероятных авторов. Климент однажды упоминает о нем,[1243] но не как об авторе послания, которое столь часто цитирует. Нигде нет упоминаний и о том, что Аполлос бывал в Риме и находился в таких близких отношениях с палестинскими христианами-евреями.

После серьезных споров современные богословы так и не пришли к какому-либо однозначному и единодушному выводу, тем не менее эта дискуссия очень ценна и проливает свет на другие вопросы. Несомненными или, по крайней мере, весьма вероятными можно считать следующие факты: автор Послания к евреям — еврей по рождению; эллинист, а не палестинец; прекрасно знает греческие Писания (еврейские хуже, если вообще с ними знаком); знаком с философией александрийского иудаизма (но плохо знает предания палестинских раввинов); ученик апостолов (сам не был апостолом); самостоятельный ученик и соработник Павла; друг Тимофея; находится в близких отношениях с палестинскими христианами-евреями и в момент составления этого послания собирается их посетить; ведомый Духом человек, обладающий мудростью, властью и авторитетом апостола, а потому достойный числиться в каноне под именем «великого неизвестного».

Выходить за эти границы небезопасно. Автор намеренно не называет свое имя. Доводы в пользу Варнавы, Луки и Аполлоса — не говоря уже о других, менее известных служителях апостольской эпохи, — а равно и доводы против них одинаково убедительны, и нам не хватает фактов, чтобы предпочесть какую-либо определенную гипотезу. Мы по-прежнему вынуждены признать вместе с Оригеном, что автор Послания к евреям известен одному лишь Богу.

ПРИМЕЧАНИЯ

I. Место Послания к евреям в Новом Завете. В древних греческих рукописях (ℵ, B, C, D) оно находится *перед* пастырскими посланиями, как общепризнанное послание Павла. Такой порядок книг, вероятно, имеет хронологическое значение, и ему следуют критические издания (Лахман, Тишендорф, Трегеллес, Уэсткотт и Хорт), хотя Уэсткотт и Хорт считают, что пастырские послания принадлежат перу Павла, а Послание к евреям — нет. См. Westcott, Hort, *Gr. Test.*, vol. II, p. 321.

Однако в латинских и английских изданиях Библии Послание к евреям занимает более подобающее место — в *конце* Павловых посланий, сразу перед соборными посланиями.

Лютер, имевший некоторые богословские предубеждения против Послания к евреям и Послания Иакова, взял на себя смелость поместить эти книги за посланиями Петра и Иоанна, благодаря чему они оказались последними в списке посланий, не считая Послания Иуды. Лютер неверно истолковал стихи Евр. 6:4-6; 10:26-27; 12:8, — он решил, что эти отрывки исключают возможность второго покаяния и прощения после принятия крещения, и называл их «тугими узлами», идущими вразрез со всеми евангелиями и посланиями Павла; тем не менее в другой ситуации он назвал Послание к евреям «посланием изысканной красоты, которое мастерски, умело и тщательно разбирает на основании Писания вопрос о священстве Христа и толкует ветхозаветные высказывания по этому поводу с яркостью и остротой».

Создатели Английского пересмотренного перевода (Revised King James') сохранили, не имея никаких документальных оснований, традиционное название, «Послание *апостола Павла* к евреям». Этот шаг был обусловлен определенной теорией и вызвал справедливые нарекания со стороны создателей аналогичного американского перевода. Авторство Павла остается, по меньшей мере, открытым вопросом, и переводчики должны были оставить его таковым. Древние источники называют это послание просто Πρὸς Ἑβραίους, и даже такое название, вероятно, было добавлено рукой одного из первых переписчиков. Еще менее следует полагаться на подлинность заглавия «Написано для евреев Тимофеем из Италии», которое, вероятно, было попросту навеяно содержанием книги (Евр. 13:23-24).

II. Hapaxlegomena Послания к евреям: ἀγενεαλόγητος, «без родословия» (о Мелхседеке), Евр. 7:3; ἀμήτωρ, «без матери», Евр. 7:3; ἀπάτωρ, «без отца», Евр. 7:3; ἀπαύγασμα, «сияние» (о Христе по отношению к Богу), Евр. 1:3; αἰσθητήριον, «чувство», Евр. 5:14; ἀκροθίνιον, «добыча», Евр.

[1243] Послание к коринфянам, гл. 47.

7:4; εὐπερίστατος (от εὖ и περιίστημι, «ставить вокруг»), трудное слово с не вполне понятным смыслом, «запинающий», «окружающий» (в некоторых переводах «вызывающий у многих восхищение»), Евр. 12:1; κριτικός, «способный судить о чем-либо», Евр. 4:12; ἡ μέλλουσα οἰκουμένη, «будущая вселенная», Евр. 2:5; μεσιτεύειν, «вмешиваться, быть посредником», Евр. 6:17 {в Синодальном переводе «употребил в посредство»}; μετριοπαθεῖν, «снисходить, проявлять сочувствие, терпение» (о Христе), Евр. 5:2; ὁρκωμοσία, «клятва», Евр. 7:20-21,28; παραπικραίνειν, «роптать», Евр. 3:16; παραπικρασμός, «ропот», Евр. 3:8,15; πολυμερῶς, «многократно», Евр. 1:1; πολυτρόπως, «многообразно», Евр. 1:1; πρόδρομος, «бегущий впереди, передовой, предтеча» (о Христе), Евр. 6:20; συνεπιμαρτυρεῖν, «свидетельствовать», Евр. 2:4; τραχηλίζειν, «открывать», Евр. 4:13 (τετραχηλισμένα, «открытое»); ὑπόστασις, «сущность», или «личность» (о Боге), Евр. 1:3; «уверенность», Евр. 3:14 {в Синодальном переводе «жизнь»}, 11:1; это слово также встречается во 2 Кор. 11:17 в значении «уверенность» {в Синодальном переводе «отважность»}; χαρακτήρ, «отличительное свойство», «точное отражение» (о Христе, Который является точным отражением Божьей сущности), Евр. 1:3.

С другой стороны, в Послании к евреям есть целый ряд редких слов, которые использует Павел и которые не встречаются больше нигде в Новом Завете или Септуагинте, например αἰδώς (Евр. 12:13; 1 Тим. 2:9), ἀναθεωρέω (Евр. 13:7, Деян. 17:23), ἀνυπότακτος (Евр. 2:8; 1 Тим. 1:9; Тит. 1:6,10), ἀπείθεια (Евр. 4:6,11; Рим. 11:30,32; Еф. 2:2; Кол. 3:5); ἀπόλαυσις (Евр. 11:25; 1 Тим. 6:17), ἀφιλάργυρος (Евр. 13:5, 1 Тим. 3:3), ἔνδικος (Евр. 2:1; Рим. 3:8), ἐνεργής (Евр. 4:12; 1 Кор. 16:9; Флм. 6), ἐφάπαξ (Евр. 7:27; 10:10; Рим. 6:10; 1 Кор. 15:6), κοσμικός (Евр. 9:11; Тит. 2:12), μιμητής (Евр. 6:12; 1 Кор. 4:16 и др.), νεκρόω (Евр. 11:12; Рим. 4:19; Кол. 3:5), ὀρέγομαι (Евр. 11:16; 1 Тим. 3:1; 6:10), παρακοή (Евр. 2:2; Рим. 5:10; 2 Кор. 10:6), πληροφορία (Евр. 6:11; 10:22; Кол. 2:2; 1 Фес. 1:5), φιλοξενία (Евр. 13:2; Рим. 12:13).

По поводу лингвистических особенностей Послания к евреям см. Bleek, I, pp. 315-338; Lunemann, *Com.*, pp. 12, 24 sqq. (1878, 4-е изд.); Davidson, *Introd.*, I, pp. 209 sqq. (1882, пересмотр. изд.); *Speaker's Com. N. T.*, IV, pp. 7-16.

§ 101. *Апокалипсис*

По поводу жизнеописания Иоанна и соответствующей литературы см. §40 и 41 (с. 273 и далее); по поводу авторства Апокалипсиса и времени его написания — §37 (с. 260-263), 41 (с. 281-284) и 84 (с. 477 и далее).

1. Современные критические сочинения немецких и французских ученых об Апокалипсисе: Люке (Lücke, *Voltständige Einleitung*, 1852, 2-е изд.; 1074 с. вводного материала, критических и исторических исследований; сравните эту работу с рецензией Блика в альманахе «Studien and Kritiken» за 1854 и 1855 г.); Де Ветте (DeWette, *Com.*, 1848, с замечательным предисловием; 3-е изд. под ред. Мёллера, 1862); Блик (лекции, посмертное издание под ред. Госсбаха, 1862); Эвальд (Ewald, *Die Johann. Schriften*, vol. II, 1862; также его более раннее «Толкование» на латыни, 1828); Дюстердик (в «Толковании» Майера, 3-е изд., 1877); Ренан (Renan, *L'Antechrist*, 1873); Реусс (1878). А. Сабатье (в «Энциклопедии» Лихтенбергера, I, pp. 396-407). Э. Фишер (E. Vischer, *Die Offenb. Joh. eine Jüd. Apok. in christl. Bearbeitung*, Leipz., 1886). Ф. Спитта (F. Spitta, *Die Offenb. Joh. untersucht*, Halle, 1889).
2. Богословский и практический анализ можно найти в толкованиях Хенгстенберга (1849, загублено лжепророчествами и необоснованными выдумками); Оберлена (толкование Книги Даниила и Откровения, 2-е изд., 1854); Госсена (Gaussen, *Daniel le prophéte*, 1850); Эбрарда (в «Толковании» Ольсгаузена, 1853); Лютхардта (1861); Хофмана (1844, 1862); Й. Л. Фюллера (пошел по стопам Хофмана, 1874); Ланге (1871, амер. изд., дополненное Крэйвеном, 1874); Гебхардта (Gebhardt, *Lehrbegriff der Apok.*, 1873); Клифота (1874). См. также сочинения Ружмона (Rougemont, *La Révélation de St. Jean expliquant l'histoire*, 1866) и Годе (Godet, *Essay upon the Apoc.*, в его сборнике *Studies on the N. T.*, переведенном с французского У. Х. Литтлтоном, London, 1876, pp. 294-398).
3. Английские толкования Э. Х. Эллиотта (ум. 1875, *Horæ Apoc.*, 1862, 5-е изд. в 4-х т.); Вордсворта (4-е изд., 1866); Олфорда (3-е изд., 1866); С. Дж. Воэна (3-е изд., 1870, практического характера); Уильяма Ли (архидиакона из Дублина, в *Speaker's Com. N. T.*, vol. iv, 1881, pp. 405-844); Э. Хантингфорда (Lond., 1882); Миллигана (лучше всего издания 1883 и 1886 г.). Тренч (Trench, *The Epistles to the Seven Churches* (2-е изд., 1861) и Пламптре (Plumptre, *Expos. of the Epp. to the Seven Ch.*, Lond., N. Y., 1877).
4. Американские толкования Мозеса Стюарта (Stuart, 1845, в 2-х т.; новое изд., 1864, с отступлением по поводу числа зверя, II, p. 452) и Коульса (Cowles, 1871).

5. Среди более ранних толкований самыми важными и ценными можно назвать следующие:
а) *Греческие*: Андрея Кесарийского в Каппадокии (V век; первое полное толкование Апокалипсиса, издано в 1596, также включено в издание трудов Златоуста; см. Lücke, p. 983); Ареты Кесарийского в Каппадокии (не VI века, как утверждают Люке [p. 990] и другие, а X века, по данным Отто и Гарнака в *Altchristl. Liter.*, 1882, pp. 36 sqq.; его же σύνοψις σχολική под ред. Дж. А. Крамера, в Cramer, *Catenæ Græc. Patr. in N. T.*, Oxon., 1840, vol. VIII, тж. в сборнике трудов Экумения); Экумения (X век, см. Lücke, p. 991).
б) *Католические*: Люд. аб-Алькасара (иезуит, 1614); Корнелиуса а Лапиде (1662); Боссуэта (1690, а также в *Oeuvres*, vol. III, 1819); Биспинга (1876).
в) *Протестантские*: Дж. Мида (Jos. Mede, *Clavis Apocalyptica*, Cambr., 1632; в переводе Мора на англ. язык, 1643; в новом переводе Р. Б. Купера, Lond., 1833); Гуго Гроция (1-е изд., 1644); Витринги (1705, 1719, 1721); Бенгеля (1740); епископа Томаса Ньютона (в *Dissertations on the Prophecies*, 1758, 3 т.).
Этот список — лишь скромная выборка. Литература об Апокалипсисе, в особенности на английском языке, необъятна, но в большинстве случаев эти сочинения не толкуют текст, а навязывают какую-либо точку зрения, а потому бесполезны или даже вредны, поскольку запутывают читателя и вводят его в заблуждение. Список английских работ об Апокалипсисе, составленный Дарлингом, насчитывает без малого пятьдесят четыре столбца (I, pp. 1732 — 1786).

Общие особенности Апокалипсиса

Откровение Иоанна или, скорее, Откровение Иисуса Христа от Иоанна,[1244] по праву завершает собой Новый Завет. Это единственная пророческая книга, но она опирается на слова нашего Господа о разрушении Иерусалима, конце света и Его втором пришествии (Мф. 24). Одно лицо Апокалипсиса обращено к древним пророчествам, другое устремлено в будущее. Начало и конец соединяются в Том, Кто есть Альфа и Омега. Эта книга напоминает загадочного сфинкса, с широко раскрытыми глазами несущего неусыпную стражу у подножия Великой Пирамиды. «Сколько слов, столько загадок», — говорит Иероним. «Никто не знает, что в ней», — добавляет Лютер.[1245] Ни с одной другой книгой не связано столько непонимания и злоупотреблений; ни одна другая книга не требует от толкователя большего смирения и большей осторожности.[1246]

Первые и последние главы Апокалипсиса ослепительно ясны, словно солнечный свет, и даже самый простой христианин найдет в них духовную пищу и поддержку; но видения, которые составляют ее основное содержание, для большинства читателей темны, словно полночь, хотя и озаряемая светом многочисленных звезд и полной луны. Послания к семи церквям, описание небесного Иерусалима, гимны и славословия,[1247] которыми перемежаются загадочные видения и которые сияют, словно яркие бриллианты на черном бархате, принадлежат к числу самых красивых, возвышенных, назидательных и вдохновляющих

[1244] Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, Отк. 1:1. Самое древнее название, в Синайском кодексе, звучит так: αποκαλυψις ιωανου. Позднейшие рукописи добавляют слова τοῦ ἁγίου, τοῦ θεολόγου и т. п.

[1245] «*Tot verba, tot mysteria*». — «*Niemand weiss, was darinnen steht*». Цвингли никогда не подтверждал свои учения цитатами из Откровения.

[1246] Поразительно, как много вздора, ложных хронологий и пророчеств люди связывали со словами Апокалипсиса. Проповедник Роберт Саут — кальвинист, но при этом страстный противник пуританства — говорил, что «чем больше люди изучают книгу, именуемую Откровением, тем меньше ее понимают, поскольку она или притягивает к себе безумцев, или сама сводит человека с ума» (Robert South, *Serm.*, XXIII, vol. I, p. 377, Philad., 1844). Иногда это высказывание ошибочно приписывают Кальвину, однако он относился к Апокалипсису с большим уважением и свободно ссылался на эту книгу в своих богословских трудах, хотя из скромности или из мудрости не пытался ее истолковывать.

[1247] Отк. 4:11; 5:8-14; 7:12-17; 11:15; 14:13; 15:3; 19:1-2,6-7.

текстов Библии, и они должны удержать нас от поспешных суждений о тех главах, которые мы, возможно, просто не в состоянии понять. Ветхозаветные пророчества тоже не были полностью понятны, пока не исполнились, но все же приносили огромную пользу как источник предостережений, утешения и упования на грядущего Мессию. Мы поймем Откровение во всей полноте, лишь увидев новое небо и новую землю — никак не раньше.[1248]

«Пророк, — пишет скептик Де Ветте в своем толковании Откровения (его последний труд), — это, по существу, движимый Духом человек, переводящий с языка Божьего и возвещающий людям Слово Божье в согласии с божественной истиной, уже открытой через Моисея в Ветхом Завете и через Христа в Новом (ἀποκάλυψις μυστηρίου, Рим. 14:24). Пророчество основано на вере в то, что Божье провидение, особенно действенное в отношении Израиля и Церкви Христовой, постоянно управляет всем миром в соответствии с нравственными законами, открытыми через Моисея и Христа, и прежде всего в соответствии с законами воздаяния. С мирской точки зрения все изменения в состоянии человечества объясняются отчасти возможностями и знаниями человека, а отчасти случайностью и тайным упрямством судьбы; но с точки зрения пророка все происходит при участии Бога и в соответствии с Его представлениями о вечной и неизменной справедливости, человек же сам определяет свою судьбу, подчиняясь или противясь воле Божьей».[1249]

Библейское пророчество удовлетворяет естественное желание человека знать будущее, и это желание становится сильнее всего в самые критические моменты, которые порождают множество страхов и надежд. Однако пророчество разительно отличается от языческих прорицаний и прогнозов дальновидных людей. Оно основано не на мудрости и догадках человека, а на откровении свыше; оно не предполагает, а звучит с уверенностью; оно носит не конкретный, а общий характер; его цель — не удовлетворение чьего-то любопытства, а назидание и исправление. Пророки не только открывают тайны, но и проповедуют покаяние, утешают, обличают грех, укрепляют веру, поддерживают надежду.

Апокалипсис в Новом Завете играет такую же роль, что и Книга Даниила в Ветхом, и отличается от нее так же, как Новый Завет отличается от Ветхого. Обе эти книги представляют собой пророческое выражение Божьей воли относительно Его будущего Царства на земле. Обе эти книги принадлежат церкви воинствующей и вовлекают небо и землю, божественные, человеческие и сатанинские силы в битву не на жизнь, а на смерть. Они похожи на «грозные полки со знаменами». В них слышны отзвуки небесного грома и видны вспышки молний, исходящих от престола. Но если Даниил говорит о первом пришествии Мессии как наследника предыдущих земных царств, то Иоанн возвещает второе пришествие Христа, новое небо и новую землю. Он собирает все предыдущие пророчества, обогащает их и перенаправляет в будущее. Он заверяет нас, что пророчество о семени, поражающем змея, которое было дано нашим прародителям сразу после грехопадения в качестве путеводной звезды надежды в ночном мраке греха, бу-

---

[1248] Гердер: «Как много текстов в пророческих книгах непонятны с точки зрения их соотношения с историей, и все же эти отрывки, которые содержат божественную истину, наставление и утешение, являются манной для всех сердец и всех времен. Разве не так же должно обстоять дело с книгой, которая подытоживает слова почти всех пророков и апостолов?».

[1249] DeWette, *Zur Einleit. in die Offenb. Joh.*, p. 1. В переводе сокращена.

дет исполнено. Он объединяет славу творения и искупления в завершающем видении нового Иерусалима, сходящего с небес.

Что касается стиля, то Апокалипсис, как и Книга Даниила, написан прозой, но является примером пророческой поэзии, которая характерна для Библии и представляет собой аналог греческой эпической поэзии; Сам Бог выступает как бы в роли героя, вершащего судьбы человечества. Эта книга — богодухновенное произведение искусства, и для того, чтобы ее понять, требуется поэтическое воображение (которым редко обладают толкователи и критики), но если его свобода не ограничивается трезвостью рассудка, оно, скорее всего, наплодит фантастических теорий, которые сами будут нуждаться в истолковании. Апокалиптическое видение — это высшая и самая совершенная форма библейской пророческой поэзии. Между Откровением и книгами Даниила, Иезекииля и Захарии есть большое сходство, и понять суть Откровения без этих книг невозможно.

Еще мы можем сравнить Апокалипсис, его поэтическую форму и структуру, с Книгой Иова. Обе книги повествуют о земном конфликте, в котором участвуют невидимые небесные силы. В Книге Иова это противоборство одного-единственного Божьего раба с сатаной, главным обвинителем и гонителем человека, который, с Божьего позволения, пытается сокрушить свою жертву при помощи утрат, телесных страданий, душевного расстройства, мучительных сомнений, семейных неурядиц, неискренности и бесчувственности друзей. В Апокалипсисе — это противоборство Христа и Его Церкви с антихристианским миром. В обоих случаях действие начинается на небесах; в обоих случаях война заканчивается победой; но в Книге Иова наградой за победу является долголетие и земное процветание одного-единственного страдальца, а в Апокалипсисе — искупленное человечество на новых небесах и новой земле. Обе книги состоят из трех частей: пролога, череды сражений и эпилога. В обеих книгах роль невидимой силы, следящей за ходом битвы, играет не мрачная безликая судьба из греческих трагедий, а мудрая и милосердная воля Бога.[1250]

Сравнение Апокалипсиса с иудейской и христианской псевдоапокалиптической литературой — Четвертой книгой Ездры, Книгой Еноха, Заветами двенадцати патриархов, Апокалипсисом Варуха, Сивиллиными пророчествами и т. п. — открывает широкое поле для исследований, которое выходит далеко за рамки настоящей работы. Мы можем лишь сказать, что они соотносятся друг с другом так же, как канонические евангелия и апокрифические псевдоевангелия, реальная история и сказочный мир грез, Божья истина и человеческие домыслы.[1251]

Главная весть Апокалипсиса: «Се, гряду скоро», — и Церковь должна откликнуться на нее святым нетерпением невесты в ожидании суженого: «Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Отк. 22:20). Эта весть дает нам уверенность в том, что с каждым великим событием Христос приближается и направляет все происходящее к окончательному торжеству Своего Царства; что Церковь на земле находится в постоянной борьбе с враждебными силами, но постоянно одерживает победы и однажды полностью и окончательно победит всех своих врагов и будет

[1250] Проф. Годе сопоставляет Апокалипсис и ветхозаветную Песнь песней, которую он считает *драматической* поэмой, и называет Апокалипсис Песнью песней Нового Завета, а Песнь песней — Апокалипсисом Ветхого. Но я не считаю это сравнение уместным. Эйхгорн называет Апокалипсис обыкновенной трагедией, состоящей из пролога, трех действий и эпилога.

[1251] См. Lücke, pp. 66-345; Lange, pp. 6 sqq.; Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyptik* (1857); Schürer, *N. T'liche Zeitgeschichte* (1874), pp. 511-563.

наслаждаться неизреченным блаженством в присутствии своего Господа. Последние главы служат для поэтов-христиан неисчерпаемым источником вдохновения, но даже в их самых прекрасных гимнах о небесных обителях слышны всего лишь отголоски славы, которую воспевает Новому Иерусалиму Иоанн. Его книга воодушевляет и помогает нам бесстрашно и с надеждой смотреть в лицо дьяволу и тварям из бездны. Евангелия закладывают основание веры, Деяния и послания возводят на нем здание святой жизни; Апокалипсис же — книга надежды для сражающегося христианина и воинствующей церкви, обещание окончательной победы и покоя. Такова задача Апокалипсиса, и ее исполнение подойдет к концу только в то угодное Господу время, когда Он вернется.[1252]

Анализ содержания

Апокалипсис состоит из пролога, собственно откровения и эпилога. Эту структуру можно сравнить со структурой четвертого евангелия, в котором стихи Ин. 1:1-18 составляют пролог, Ин. 21 — эпилог, а разделяющие их главы содержат евангельскую историю от избрания учеников до воскресения Христа.

I. Пролог и послания семи церквям, Отк. 1 — 3. Вступление; приветствие Иоанна и посвящение семи асийским церквям; видение Христа во славе и семи церквей; семь посланий, адресованных этим церквям и через них — церкви в целом во всем ее разнообразии.[1253]

II. Собственно Откровение, или пророческое видение церкви будущего, Отк. 4:1 — 22:5. Оно состоит из семи видений, а они, в свою очередь, обладают симметричной внутренней структурой, в которой числа семь, три, четыре и двенадцать имеют символическое значение. Время от времени в повествование вклиниваются сцены покоя и торжества. Иногда видение возвращается к началу и развивается в новом направлении.

1) Небесная прелюдия, главы 4 и 5. *а*) Явление Божьего престола (Отк. 4). *б*) Явление Агнца, Который берет запечатанную книгу и раскрывает ее (Отк. 5).

2) Видение семи печатей, причем шестую и седьмую печати разделяют два отступления от темы, Отк. 6:1 — 8:1.

3) Видение семи труб мщения, Отк. 8:2 — 11:19.

4) Видение женщины (Церкви) и трех ее врагов, Отк. 12:1 — 13:18. Три врага — это дракон (Отк. 12:3-17), зверь из моря (Отк. 13:1 — 13:10) и зверь из земли, или лжепророк (Отк. 13:11-18).

5) Череда видений в Отк. 14: *а*) видение Агнца на горе Сион (Отк. 14:1-5); *б*) видение трех ангелов, вестников суда (Отк. 14:6-11), за которым следует отступление от темы (Отк. 14:12-13); *в*) видение жатвы и сбора винограда на земле (Отк. 14:14-20).

6) Видение семи чаш гнева, Отк. 15:1 — 16:21.

[1252]Годе: «Апокалипсис — это драгоценный сосуд, в котором хранятся сокровища христианской надежды для всех веков Церкви, но в особенности для Церкви под крестом» (с. 297). Д-р Чемберс: «Эта загадочная книга написана не для того, чтобы убедить неверующих, или продемонстрировать божественное присутствие, или удовлетворить страстное желание человека заглянуть в будущее, а для того, чтобы назидать учеников Христовых во все века, раскрывая суть и природу земных конфликтов, готовя их к испытаниям как не чуждому для них явлению, утешая их перспективой грядущей победы, уверяя их в полной власти Бога над всеми и над всем и указывая им на тот последний миг, когда они пройдут через жемчужные врата, чтобы уже никогда из них не выйти» (с.15).

[1253]См. §50.

7) Видение окончательной победы, Отк. 17:1 — 22:5: *а*) падение Вавилона (Отк. 17:1 — 19:10); *б*) низвержение сатаны (Отк. 19:11 — 20:10) и промежуточное тысячелетнее царство (Отк. 20:1-6); *в*) всеобщий суд (Отк. 20:11-15); *г*) новое небо и новая земля, слава Небесного Иерусалима (Отк. 21:1 — 22:5).

III. Эпилог, Отк. 22:6-21. Божественное подтверждение, угрозы и обетования.

Авторство и каноничность

Вопрос авторства уже обсуждался в связи с Евангелием от Иоанна. Апокалипсис претендует на то, что его написал некий Иоанн, стоящий во главе асийских церквей. Истории известна только одна такая личность, апостол и евангелист Иоанн, — именно его перу приписывают Откровение самые древние и наиболее надежные свидетели, в том числе многие друзья и ученики автора. Подлинность Апокалипсиса подтверждается бóльшим количеством свидетельств, чем подлинность любой другой новозаветной книги.[1254]

И все-таки эта книга, из-за своей загадочности и непонятности, является самой спорной из семи *Antilegomena*, и это противоречие послужило поводом для гипотезы об авторстве некоего «пресвитера Иоанна», само существование которого вызывает сомнения (гипотеза основана на невнятны намеках Папия) и который в любом случае не мог бы занимать пост главы асийских церквей при жизни великого Иоанна. Апокалипсис был камнем преткновения для духовности александрийских отцов, для реализма реформаторов (по крайней мере, Лютера и Цвингли) и для немалого числа видных современных богословов; между тем он вновь и вновь привлекал к себе пристальное внимание честных ученых и становился предметом самого всестороннего анализа, но во все века смиренные христиане на пути в Небесный Иерусалим черпали утешение в эпическом слоге и величественном завершении этой книги. Многие отрицали каноничность и апостольский авторитет Откровения, приписывая его авторство мифическому пресвитеру Иоанну, но сегодня самая суровая критическая школа признала его несомненным произведением исторического апостола Иоанна.[1255]

В таком случае, уже одно это обстоятельство требует от нас глубочайшего уважения. Ибо кто подходил для роли историка прошлого и провидца будущего лучше, чем близкий друг нашего Господа и Спасителя? Талантливые ученые, рационалисты и ортодоксы, после тщательных и разносторонних исследований удостоверились в том, что поэзия Апокалипсиса величественна и красива, что он был задуман и написан с огромным искусством. Да, им не удалось разгадать все тайны этой книги, но они лишь еще раз подтвердили, что Откровение достойно того места, которое оно всегда занимало в новозаветном каноне.

Скептики, с такой уверенностью говорящие об апостольском происхождении Апокалипсиса, обращают этот факт в сильнейший довод против апостольского происхождения четвертого евангелия. Но различия в языке и духе, к которым апеллируют скептики, вполне объяснимы, к тому же они бледнеют перед лицом еще большего сходства в богословии, христологии и даже стиле этих двух книг. Правильная оценка характера Иоанна помогает нам увидеть, что апостол обладал не только способностью, но и особым правом написать обе книги — особенно если мы примем во внимание разделяющий их промежуток в двадцать или три-

---

[1254] См. свидетельства в Charteris, *Canonicity*, pp. 336-357; а также в толкованиях Люке (pp. 419-887), Олфорда (iv, pp. 198-229), Ли (pp. 405-442) и др.

[1255] Таково почти единодушное мнение тюбингенских критиков, а также их сторонников в Англии и материковой Европе.

дцать лет, а также разницу в содержании (пророчество о будущем в одной и исторический обзор во второй) и настроении ума, который то окрыленно переносится (ἐν πνεύματι) от одного видения к другому и записывает повелеваемое Духом, то спокойно обобщает свои воспоминания, находясь в полном и ясном сознании (ἐν νοΐ).[1256]

Время написания

Традиционная датировка Апокалипсиса — последние годы правления Домициана (95 или 96), — основанная на ясном и весомом свидетельстве Иринея, подтверждается словами Евсевия и Иеронима и по-прежнему имеет влиятельных сторонников,[1257] но внутренние данные указывают на более раннюю дату, между смертью Нерона (9 июня 68 г.) и разрушением Иерусалима (10 августа 70 г.).[1258] Вдобавок этим мы получаем наиболее простое объяснение разницы между пламенной мощью Апокалипсиса и спокойствием четвертого евангелия, которое апостол написал в весьма преклонном возрасте. Апокалипсис представляет собой естественный переход от синоптических евангелий к четвертому евангелию. Состояние семи церквей значительно отличалось от ситуации, существовавшей несколькими годами ранее, когда Павел писал Послание к ефесянам, но изменения в апостольскую эпоху происходили очень быстро. Из Послания к евреям следует, что его читатели в 63 или 64 г. пребывали в таком же духовном упадке. Шести или семи лет было вполне достаточно для серьезных перемен. Как правило, за великими религиозными пробуждениями вскоре следует всплеск бездуховности и равнодушия.

Вот аргументы в пользу ранней датировки:

1. Иерусалим все еще стоял — провидцу было велено измерить храм и алтарь (Отк. 11:1), — но его грядущее разрушение уже было предсказано. Язычники «будут попирать (πατήσουσιν) святой город сорок два месяца» (Отк. 11:2; ср. Лк. 21:24), и трупы будут «лежать на улице великого города, который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят» (Отк. 11:8). Судя по всему, подразумевается и то, что двенадцать колен все еще существуют (Отк. 7:4-8). Сторонники традиционной датировки понимают эти стихи фигурально. Однако упоминание о распятии подтверждает мысль об историческом Иерусалиме.

2. Апокалипсис был написан незадолго до смерти пятого римского императора, то есть Нерона, когда империя получила смертельную рану (ср. Отк.

[1256] См. Отк. 1:10 и 1 Кор. 14:15. Помимо работ, упомянутых в начале этого раздела, см. свидетельство д-ра Вайсса, который в своем талантливом сочинении «Жизнь Иисуса» (Weiss, *Leben Jesu*, 1882, I, pp. 97-101) рассматривает различия между двумя книгами и приходит к выводу, что обе они написаны одним и тем же лицом — апостолом Иоанном. «Да, — говорит он, намекая на важное признание д-ра Баура, — четвертое евангелие действительно представляет собой "возвышенный Апокалипсис", но не потому, что некий интеллектуальный герой II века пошел по стопам провидца Апокалипсиса, а потому, что Сын грома, написавший Апокалипсис, возмужал и под влиянием Духа и водительством свыше стал мистиком, а пламя его юности догорело, превратившись в жар святой любви».

[1257] Большая часть старых толкователей, а также несколько новых: Эллиотт, Олфорд, Хенгстенберг, Эбрард, Ланге, Хофман, Годе, Ли, Миллиган и Уорфилд (Schaff, «Encycl.», III, p. 2035). Сам я прежде отстаивал более позднюю дату (Schaff, *Hist. of the Ap. Church*, 1835, pp. 418 sqq.).

[1258] Раннюю датировку принимают или отстаивают Неандер, Люке, Блик, Эвальд, Де Ветте, Баур, Гильгенфельд, Реусс, Дюстердик, Ренан, Обэ, Стюарт, Дэвидсон, Коульс, епископ Лайтфут, Уэсткотт, Хольцман, Вайсс; среди ранних авторов — Алькасар, Гроций, Хэммонд, Абаузит и Джон Лайтфут.

13:3,12,14). Именно такой вывод следует из стиха Отк. 17:10, в котором сказано, что семь голов багряного зверя, то есть языческого Рима, — это «семь царей, из которых пять пали, один есть, а другой еще не пришел, и когда придет, не долго ему быть». Первые пять императоров — это Август, Тиберий, Калигула, Клавдий и Нерон, на котором бесславно прервался *gens Julia*. Следующим был Гальба, простой узурпатор (семидесяти трех лет от роду), который правил недолго, с июня 68 г. по январь 69 г. Два других узурпатора, Отон и Вителлий, занимали трон вплоть до 70 г., когда после двухлетнего междуцарствия Веспасиан наконец восстановил империю, поручив своему сыну Титу завершить покорение евреев и разрушение Иерусалима.[1259] Таким образом, Веспасиана можно считать шестой головой, не принимая в расчет трех мятежников; следовательно, написание Апокалипсиса приходится на весну (вероятно, на Пасху) 70 г. Это подтверждают стихи Отк. 13:2,12,14, где смертельная рана зверя изображена уже исцелившейся.[1260] Но если считать узурпаторов, то шестой головой оказывается Гальба, и Откровение было написано в 68 г. В любом случае, Юлия Цезаря придется исключить из списка императоров (вопреки свидетельству Иосифа Флавия).

Некоторые критики отождествляют седьмую голову с Нероном и приписывают провидцу нелепую мысль о том, что Нерон вернется вновь в роли антихриста.[1261] Так они понимают стих Отк. 17:11: «Зверь, который был и которого нет, есть восьмой, и из числа семи». Но Иоанн четко разграничивает головы зверя, одной из которых был Нерон, и самого зверя, то есть Римскую империю. Я считаю совершенно невозможным, чтобы Иоанн разделял языческое заблуждение о возвращении Нерона, поскольку это подорвало бы всякое доверие к нему как вдохновленному свыше пророку. Возможно, он считал Нерона подходящим прообразом и предтечей антихриста, но лишь в том фигуральном смысле, в котором древний Вавилон был прообразом языческого Рима.

3. Ранняя датировка в большей степени соответствует природе и цели Апокалипсиса и способствует историческому пониманию книги. Христос в Своих эсхатологических проповедях говорил о разрушении Иерусалима и предшествующей этому великой скорби как о величайшем кризисе в истории теократии и прообразе суда над миром. И общество никогда не переживало более тревожного времени. Французская революция была ограничена территорией одной страны, но шестилетняя скорбь, предшествовавшая разрушению Иерусалима, охватила всю Римскую империю и включала в себя войны и восстания, голод и болезни, всевозможные общественные беспорядки и неописуемые несчастья. Казалось, что мир, потрясенный до самого основания, близился к своему концу, и каждый христианин, наверное, был убежден, что пророчества Христа сбываются у него на глазах.[1262]

Именно в этот уникальный момент истории человечества, в котором сплелись воедино губительный пожар в Риме и последовавшее за ним инфернальное зре-

---

[1259] Светоний, «Жизнь Веспасиана», гл. 1: «*Rebellione trium principum et caede incertum diu et quasi vagum imperium suscepit firmavitque tandem gans Flavia*».

[1260] Так утверждают Блик (с. 121), Люке (2-е изд.), Бёмер, Вайсс, Дюстердик (предисловие, с, 55 и далее, толкование на Отк. 13:3 и Отк. 17:7-14).

[1261] Так полагают Эвальд, Реусс, Баур и др. См. ниже.

[1262] См. главу VI, §§37-38, и, в особенности, красочное описание этих ужасных лет, составленное Ренаном (Renan, *L'Antechrist*, ch. xiv, pp. 320-339), которое я бы здесь с удовольствием процитировал, не будь я так стеснен размерами книги. Факты, которые он приводит, подтверждены свидетельствами языческих и еврейских авторов — прежде всего, Тацита, Светония, Страбона, Плиния, Иосифа Флавия и др.

лище Нероновых гонений, ужасы Иудейской войны и совпавшего с ней по времени междуцарствия в Риме, гибель Иерусалима и предшествовавшей ей теократии, апостолу Иоанну были даны эти чудесные видения временных страданий и окончательной победы Христианской Церкви. Его Откровение — это поистине книга всех времен и для всех времен, обращающаяся к гонимым братьям всего лишь с одним, но вседостаточным утешением: «*Маран афа! Маран афа!*».

Истолкование

Английские авторы сводят всевозможные толкования к трем основным типам, в зависимости от того, где толкователи ищут исполнения пророчества: в прошлом, в настоящем или в будущем.[1263]

1. Претеристы считают, что в Апокалипсисе описаны разрушения Иерусалима и языческий Рим. Среди католиков этой точки зрения придерживаются Алькасар (1614) и Боссуэт (1690); среди протестантов — Гуго Гроций (1644), Хаммонд (1653), Клерик (1698), Ветстейн (1752), Абаузит, Гердер, Эйхгорн, Эвальд, Люке, Блик, Де Ветте, Реусс, Ренан, Ф. Д. Морис, Сэмюэл Дэвидсон, Мозес Стюарт, Коульс, Деспре и др. Одни[1264] соотносят его главным образом с крушением иудейской теократии, другие — с Римской империей, третьи — с тем и другим.

Однако существует большая разница между претеристами, которые верят, что Апокалипсис содержит подлинные пророчества и вечную истину, и рационалистами, которые видят в нем фантастическую мечту — так и не исполнившуюся, потому что Иерусалим, вместо того чтобы сделаться обителью святых, остался грудой развалин, тогда как Рим после крушения язычества стал столицей латинского христианства. Эта точка зрения основана на ошибочном буквальном понимании Иерусалима.

2. Непрерывное (или историческое) толкование: Апокалипсис — это пророческое изложение церковной истории, оно охватывает все христианские столетия вплоть до самого конца. В нем говорится о прошлом, настоящем и будущем; одни его пророчества уже исполнились, другие исполняются сейчас, а третьим предстоит исполниться в пока еще неведомом будущем. Этой точки зрения придерживается большинство ортодоксальных протестантских толкователей и полемистов, которые в образах зверя, мистического Вавилона и матери блудниц, упоенной кровью святых, видят (исключительно или главным образом) Римскую церковь. Но все они сильно расходятся друг с другом в том, что касается датировки и толкования конкретных событий. К сторонникам такого толкования относятся: Лютер, Буллингер, Колладо, Пареус, Брайтман, Мид, Роберт Флеминг,

---

[1263] См. Alford, *Com.* iv, 245 sqq.; Elliott, vol. IV; Sam. Davidson, *Introd. to the N. T.*, 1st ed., vol. III, p. 619 (пересмотр. издание — vol. II, p. 297); Lee, *Com.*, p. 488. Дэвидсон добавляет четвертый класс, «крайних футуристов» (в противоположность «простым»), которые относят всю Книгу Откровение, включая главы Отк. 2 и Отк. 3, к последним временам. Ли, как и Люке, называет «непрерывное» толкование «историческим», но этот термин больше подходит первой группе толкователей, которых называют претеристами. Ли (p. 491) тоже добавляет к трем подходам четвертый, «духовный», и считает его главными сторонниками Августина (его сочинение «О граде Божьем» как первый труд по философии истории), фон Хофмана, Хенгстенберга, Оберлена и Эбрарда. Этот подход соответствует тому, что Оберлен называет *reichsgeschichtliche Auslegung*.

[1264] Например, Гердер в наводящей на серьезные размышления книге *MAPAN AΘA, das Buch von der Zukunft des Herrn, des N. Testaments Siegel* (Riga, 1779). До него такое антииудейское толкование предлагали Абаузит из Женевы (1730), который соотносил Апокалипсис с правлением Нерона, и Ветстейн (1752), а впоследствии Хартвиг (1780) и Цюллиг. Последний автор в своем серьезном труде, посвященном Откровению (Stuttgart, 1834, 1840, в 2 т.), соотносит его исключительно с историей иудейского государства.

Уистон, Витринга, Бенгель, Исаак Ньютон, епископ Ньютон, Фабер, Вудхаус, Эллиотт, Бёркс, Гауссен, Оберлен, Хенгстенберг, Олфорд, Вордсворт, Ли.

3. ФУТУРИСТИЧЕСКОЕ толкование: события Апокалипсиса, начиная с Отк. 4 и до конца книги, происходят после второго пришествия Христа. Эта схема обычно подразумевает буквальное понимание образов Израиля и храма, а также чисел (3,5 дня; 42 месяца; 1260 дней; 3,5 года). Ее придерживаются Рибера (иезуит, 1592), Лакунза (иезуит; под именем Бен-Эзра написал книгу «О пришествии Мессии в славе и величии» и настаивал на премилленаристском понимании второго пришествия, буквальном восстановлении древнего Сиона и будущем переходе католических священников на сторону антихриста), С. Р. Мэйтланд, Де Бург, Тодд, Айзек Уильямс, У. Келли.

Кроме того, сторонники исторической школы делятся на ПРЕМИЛЛЕНАРИЕВ и ПОСТМИЛЛЕНАРИЕВ в зависимости от того, к какому времени они относят тысячелетнее царство, о котором говорится в Отк. 20, — к прошлому или к будущему.[1265] Августин допустил принципиальную ошибку, когда решил принять за начало тысячелетнего царства момент написания Апокалипсиса или начало христианской эры (хотя провидец упоминает о нем лишь в конце книги), и его точка зрения очень популярна; именно поэтому конец первого тысячелетия христианской истории был ознаменован столь массовым ожиданием конца света. Другие толкователи-постмилленарии связывают начало тысячелетнего царства с победой христианства над язычеством при воцарении Константина Великого (311 г.); третьи (например, Хенгстенберг) — с обращением германских народов или с правлением Карла Великого. Однако реальный ход событий ломает все эти расчеты. Тысячелетнее царство Апокалипсиса, несомненно, является делом будущего и по-прежнему остается объектом нашей надежды.

Грамматическое и историческое толкование Апокалипсиса, как и любой другой книги, является единственным надежным основанием для любых разумных духовных и практических выводов. Талантливые толкователи последних лет сделали значительный шаг в этом направлении. Мы должны толковать Апокалипсис с учетом замысла автора и ситуации, в которой он находился. Иоанн принадлежал своему времени и писал для людей своего времени о событиях, которые вскоре должны были произойти (Отк. 1:1,3; 22:20), и он хотел, чтобы его современники прочли и поняли написанное (Отк. 1:3). В ином случае он писал бы впустую и суровые предостережения из последней главы (Отк. 22:18-19) никто бы не смог понять. В каком-то смысле современники понимали автора лучше, чем мы, поскольку они претерпели те же страшные гонения и видели те же ужасные страдания, что и он. Несомненно, он писал прежде всего о падении Иерусалима и языческого Рима — двух главных врагов христианства в то время. Он никак не мог пройти мимо этого великого конфликта.

Однако увиденное им не ограничивалось упомянутыми важными событиями. Его видение затрагивало даже самое отдаленное будущее, когда смерти и ада уже не будет и появятся новое небо и новая земля. Но, предсказывая близкое исполнение пророчеств, автор помещает перед окончательным низвержением сатаны, зверя и лжепророка тысячелетнее царство и недолгую войну. Нечто аналогичное мы находим в ветхозаветных пророчествах и в эсхатологических проповедях нашего Господа, которые служат ключом к пониманию Апокалипсиса. Автор

[1265] В современном понимании — ко времени до или после второго пришествия Христа. — Прим. изд.

сходным образом описывает разрушение Иерусалима и всеобщий суд, словно это одно непрерывное событие. Он видит конец из начала. Первая катастрофа изображена красками, заимствованными из последней, а последняя катастрофа выглядит как повторение первой в грандиозном, вселенском масштабе. Особенность пророческого видения состоит в том, что оно, как в панораме, сближает отдаленные друг от друга события. Для Бога тысяча лет — как один день. Более того, всякое истинное пророчество исполняется неоднократно — и каждый раз все более и более полно. История повторяется, но не в точности. Под солнцем нет ничего старого, но, с другой стороны, нет под солнцем и ничего нового.

Толкуя детали пророчества в свете истории, мы должны опасаться произвольных и фантастических схем и математических расчетов, которые потворствуют пустому любопытству, умаляют значение книги и заражают неверием трезвые умы. Апокалипсис — это не пророческий учебник по церковной истории и хронологии в смысле предсказания конкретных личностей, дат и событий. В противном случае он был бы бесполезен как для первоначальных читателей, так и для большинства современных христиан. При помощи символов и для всеобщего назидания Апокалипсис предлагает набросок общих *принципов* божественного руководства и основных *сил*, участвующих в войне между Царством Христовым и его врагами, которая продолжается до сих пор и принимает все новые и новые формы. Таким образом, эта книга, как и пророческие высказывания в евангелиях и посланиях, является предостережением и ободрением для христиан во все времена. Следует различать духовное сошествие или присутствие Христа и Его личное пришествие, или *парусию*. Первое — процесс, осуществляющийся во времени, тогда как последнее происходит мгновенно. Присутствие началось с Его вознесения на небеса (ср. Мф. 26:64: «*Отныне* узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных») и продолжается в виде непрерывной цепи наказаний и благословений (поскольку «история мира есть суд над миром») — отсюда чередование действия и покоя, ужасных и радостных сцен, сражений и побед. Пришествие Жениха все еще остается делом неведомого будущего и может быть ускорено или замедлено свободными поступками Церкви, но произойдет столь же несомненно, как и уже состоявшееся первое пришествие Христа. Церковь не будет постыжена в своей надежде, поскольку она опирается на обещание Того, Кому принадлежит титул «Аминь, свидетель верный и истинный» (Отк. 3:14).

ПРИМЕЧАНИЯ

Число 666

Историческое понимание Апокалипсиса, по признанию его сторонников, вращается главным образом вокруг решения числовой загадки в главе Отк. 13, на которой испытывали свою проницательность толкователи со времен Иринея Лионского, жившего во II веке, и до наших дней, но которая по-прежнему вызывает споры. История попыток разрешения этой загадки и есть история толкования книги в целом. Ниже я представлю краткое изложение самых важных гипотез. Но сначала несколько предварительных замечаний.

1. Текст Отк. 13:18: «Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя; ибо это число человеческое (ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν); число его шестьсот шестьдесят шесть (χξς΄ или ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ)».

Таков правильный вариант греческого текста (по свидетельству манускриптов ℵ, A, B (2), P (2), сочинений Оригена, Примасия и древних переводов), и лучшие редакторы придерживаются именно его. Ириней Лионский пишет («Против ересей», кн. V, гл. 30, — эту цитату полностью приводит Тишендорф в своем 8-м критическом издании греческого текста), что это число есть «во всех лучших и древних списках» (ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις) и что «сами лично видевшие Иоанна о том свидетельствуют». Однако в те времена уже существовало одно весьма

любопытное разночтение (616, χις΄, то есть ἑξακόσιοι δέκα ἕξ), которое присутствует в кодексе С и «некоторых» рукописях, с которыми Ириней был знаком, но не согласен. В современных англо-американских переводах этот вариант вынесен на поля.

2. «Число человеческое» может означать либо число какого-то конкретного человека, либо число совокупной личности, либо просто число (*Menschenzahl*), то есть результат обычных человеческих вычислений (так полагает Блик, который ссылается на фразу μέτρον ἀνθρώπου, «мера человеческая», в Отк. 21:17 и Ис. 8:1). Возможно, автор ожидал, что читатель разгадает это число, поскольку его можно вычислить обычным способом. Задача трудная, но решение у нее есть. Как полагает д-р Ли (с. 687), правильное понимание богодухновенности вполне позволяет предположить, что смысл этого числа был неизвестен и самому Иоанну. Но как в таком случае он мог просить своих читателей, которым было известно еще меньше, вычислить его?

3. Вавилонские евреи были знакомы с мистическим толкованием чисел (раввинская *гематрия*, γεωμετρία) и передали это знание грекам, жившим в Азии. Оно встречается в Каббале, в Сивиллиных книгах (I, с. 324-331), в Послании Варнавы и было очень распространено в гностических сектах (например, слово *Абрасакс* или *Абраксас*, которое обозначало безначального Отца, а также триста шестьдесят пять небес — по числу дней в году).[1266] В его основе лежало использование букв еврейского и греческого алфавита для обозначения чисел. Еврейская буква *алеф* обозначает 1, *бет* — 2 и т. д., *йод* — 10, затем *каф* (одиннадцатая буква) обозначает 20 и т. д., затем *реш* (двадцатая) — 200 и т. д. Такие же численные значения имели греческие буквы с острым ударением (например, α΄, β΄) вплоть до *сигмы*, которая обозначала 200, — при том что буква ϛ΄ (*ст*) обозначала 6, а ϙ΄ (древняя *коппа*, располагавшаяся между π и ρ) — 90. Еврейский алфавит заканчивался буквой *тав* (то есть 400), а греческий — буквой *омега* (800). Для обозначения тысяч знак ударения ставился под буквой: ,α=1000, ,β=2000, ,ι=10000.

4. На этих фактах основано большинство толкований загадки Апокалипсиса. Блик, Де Ветте, Визелер и другие настаивают, что число 666 следует расшифровывать исходя из *греческого* алфавита, поскольку книга была написана на греческом языке и для греческих читателей, а буквы *альфа* и *омега* неоднократно используются в ней как титул Христа, Начало и Конец (Отк. 1:8; 21:6; 22:13). С другой стороны, Эвальд, Ренан и все, кто отдает предпочтение гипотезе о Нероне, в противовес своим оппонентам ссылаются на отчетливый еврейский дух Апокалипсиса и на знакомство читателей-евреев с еврейским алфавитом. Более того, автор мог использовать еврейский язык, чтобы частично скрыть правду, так же как он писал о Вавилоне, подразумевая Рим (ср. также 1 Пет. 5:13). Однако в конечном итоге первая точка зрения представляется более естественной. Иоанн писал церквям Малой Азии, которые состояли главным образом из обращенных язычников, незнакомых с еврейским языком. Если бы он обращался к палестинским церквям, все обстояло бы иначе.

5. Учитывая символику чисел, которая прослеживается на всем протяжении Апокалипсиса, число 666 (три шестерки) должно быть значимым само по себе. Примечательно, что числовое значение имени «Иисус» составляет 888 и превышает священное число (777) настолько же, насколько последнее превышает число зверя.[1267]

6. Зверь, выходящий из моря и имеющий семь голов и десять рогов (Отк. 13:1-10), — это антихристианские правители мира, ведущие войну с Церковью Христовой. Как и в Книге Даниила, это удачный образ бесчеловечности языческого государства. Это светский или политический антихрист, противостоящий Церкви. Лжепророк, дающий знамения и обольщающий последователей зверя (Отк. 16:13; 19:20; 20:10), — это интеллектуальный и духовный антихрист, он является близким союзником зверя — его, так сказать, первосвященником и жрецом — и олицетворяет собой идолопоклонство, которым пропитан и на котором зиждется светский империализм. В более широком понимании фигуру лжепророка можно считать символом всякого лжеучения, уводящего мир прочь от истины. Ибо если есть «много антихристов», то есть и много лжепророков. Однако слово «антихрист» ни разу не встречается в Апокалипсисе — только в посланиях Иоанна (пять раз), причем во множественном числе, то есть обозначает «лжепророков» или еретиков, которые отрицают Иисуса Христа, пришедшего во плоти (1 Ин. 4:1-3). Павел называет антихриста «человеком греха», «сыном погибели, который противится и превозносится выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божьем сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Фес. 2:3-4). Однако апостол, судя по всему, считает Римскую империю сдерживающей силой, которая — по крайней мере, какое-то время — не позволяла уже проявившейся «тайне беззакония» открыться во всей полноте (2 Фес. 2:6-8).

[1266] α=1, β=2, ρ=100, α=1, ξ=60, α=1, ς=200; всего 365. До наших дней сохранилось огромное количество камней, на которых высечено это слово, так называемых «жемчужин Абраксаса». Обычно происхождение этого слова связывают с Василидом или его последователями.

[1267] Ι=10 + η=8 + σ=200 + ο=70 + υ=400 + σ=200. Итого: ιησους = 888. См. Послание Варнавы, гл. 9, и Сивиллины книги, I, 324-331.

Таким образом, Павел писал эти слова за год-два до воцарения Нерона и не менее чем за шестнадцать лет до составления Апокалипсиса.

Несомненно, под зверем подразумевается Римская империя, а под семью его головами — семь императоров. Это очевидно из упоминания о «семи горах», то есть о городе, построенном на семи холмах (*urbs septicollis*), «на которых сидит жена» (Отк. 17:9). Однако немало толкователей вкладывает в этот образ более широкий смысл: под семью головами они понимают столько же царств этого мира — в том числе и царств дохристианской эры из Книги Даниила, — которые охватывают всю историю мира вплоть до последних времен. Такого мнения придерживаются Оберлен, Гауссен, Хенгстенберг, фон Хофман, Годе и многие английские богословы.

7. Многочисленные *толкования* загадочного числа зверя можно свести к трем категориям:

а) Число 666 соответствует буквам, из которых состоит название исторического государства или имя конкретного человека, ведущего войну против Христа и Его Церкви. Толкователи предлагали разные варианты: Римская империя (*Latinus*), Цезарь Август, Нерон и другие римские императоры вплоть до Диоклетиана. Некоторые путем странных трансформаций написания находили в трех шестерках даже имена Юлиана Отступника, Гейзериха, Мохаммеда (*Maometis*), Лютера (*Martinus Lauterus*), Жана Кальвина (*Joannes Calvinus*), Безы (*Beza Antitheos*), Людовика XIV, Наполеона Бонапарта, герцога Рейхштадтского (именуемого «королем Рима»), Наполеона III.[1268]

б) Это число связано с хронологией и обозначает продолжительность жизни зверя, будь то язычество, магометанство или папство.

в) Это число является символом антихриста и антихристианских сил этого мира.

Теперь мы рассмотрим основные толкования.

Latinus, или Римская империя

Латейнос (Λατεῖνος вместо Λατῖνος, *Латинус*), то есть Латинская или Римская империя. Число 666 складывается из букв греческого алфавита следующим образом: λ=30 + α=1 + τ=300 + ε=5 + ι=10 + ν=50 + ο=70 + σ=200 — итого, 666. Греческая форма Λατεῖνος вполне допустима, поскольку сочетанием ει нередко заменяют латинскую букву i: Ἀντονεῖνος, Παυλεῖνος, Παπεῖρος, Σαβεῖνος, Φαυστεῖνος. Дж. Э. Кларк доказывает, что буквы из фразы ἡ Λατινὴ βασιλεία, «Латинская империя», также в сумме дают 666.[1269]

Это древнейшее из известных нам толкований. О нем упоминает уже Ириней Лионский, который первым из отцов церкви взялся за изучение этой проблемы и который, будучи учеником Поликарпа Смирнского, близкого друга Иоанна Богослова, заслуживает особого внимания как свидетель преданий, бытовавших среди преемников возлюбленного ученика. Ириней упоминает о трех толкованиях, основанных на греческом алфавите, а именно: Εὐανθας (которое не комментируется), Λατεινος (которое он считает возможным) и Τειταν, то есть *Tum* (которому он, в целом, отдает предпочтение), но воздерживается от категоричных выводов, поскольку имя зверя или антихриста в Святом Писании прямо не названо.[1270]

Латинус — единственный разумный вариант из трех, с ним согласились Ипполит, Беллармин, Эйхгорн, Блик, Де Ветте, Эбрард, Дюстердик, Олфорд, Вордсворт, Ли и другие.

Латинусом звали не какого-то конкретного римского императора, а вообще правителя Латинской империи. Следовательно, в Апокалипсисе это слово должно быть использовано в общем смысле, применительно ко всей языческой Римской империи.

На этом католические богословы останавливаются.[1271] Однако многие толкователи-протестанты отождествляют этот образ, в производном значении, с Латинской или папской церковью, своими

[1268] Но даже нелепость этих благочестивых домыслов бледнеет перед абсурдными рассуждениями Фолькмара (Volkmar, *Com. on the Apoc.*, 1862, p. 197), который доводит мнимую враждебность Иоанна к Павлу до совершенной крайности и относит слово «лжепророк» (Отк. 16:13; 19:20) к апостолу язычников, поскольку тот (Рим. 13) учил, что всякая душа должна быть покорна правившему в то время Нерону (то есть зверю)! Даже Гильгенфельд (*Einleit.*, p. 436) и Сэмюэл Дэвидсон (I, p. 291), которые тоже связывают образ зверя с Нероном, протестуют против столь нечестивого вздора.

[1269] См. Lee, *Com.*, p. 687. Адам Кларк считал этот аргумент неоспоримым.

[1270] «Против ересей», кн. V, §3 и 4. Иосиф Флавий из благоразумия и уважения к своим покровителям, императорам династии Флавиев, воздержался от толкования четвертого зверя и камня, оторвавшегося от горы в видении Даниила. («Иудейские древности», x, 10, §4.) По этому поводу Хаверкамп замечает: «Не следует удивляться и тому, что он не интересовался будущим; ибо он не хотел раздражать римлян разговорами о разрушении того города, который они называли *вечным*».

[1271] Рассуждая дальше, они видели бы антихристианского зверя в средневековой Германской

гонениями повторившей грехи языческого Рима. Второго зверя, который выходит из земли (Отк. 13:11-17), и имеет два рога, «подобные агнчим», и говорит как дракон, и действует перед первым зверем со всей его властью, они отождествляют с папством. Образ лжепророка получает аналогичное толкование. Такой точки зрения придерживаются Лютер, Витринга, Бенгель, Оберлен, Хенгстенберг, Эбрард и многие английские богословы.

Декан Олфорд в своем толковании отстаивает двойное значение. «Это имя, — говорит он, — отражает общие особенности правителей бывшей языческой Римской империи: *Latini sunt qui nunc regnant* (Ириней Лионский), — но вместе с тем, и этого Ириней никак не мог предвидеть, оно заключает в себе и особенности позднейшей папской Римской империи, возрожденные и поддерживаемые при помощи ее лжепророка, священства. Латинская империя, Латинская церковь, Латинское христианство — так всегда говорили в народе; языком этой империи, гражданским и церковным, всегда была латынь; католические богослужения, вопреки самому очевидному требованию, предъявляемому к литургии, всегда и повсюду совершались на латыни; ни одно другое слово не описывает так исчерпывающе ее качества, в то же время соединяя в себе древние и современные черты двух зверей. Я не могу с уверенностью сказать, что апостол Иоанн имел в виду *именно это* слово, но я совершенно уверен, что другого слова, которое было бы столь же близко к истине, не найти». Епископ Вордсворт придерживается такого же антипапистского понимания образа зверя и позволяет себе множество благочестивых и далеких от реальности фантазий. См. его толкование на Отк. 13:18 и его же отдельную работу, посвященную Апокалипсису.

Нерон

Апокалипсис — это ответ христиан на гонения Нерона, и Нерон изображен в нем зверем из бездны, который вернется в образе антихриста. Число 666 обозначает имя этого императора-чудовища, написанное еврейскими буквами, נרון קסר, (Neron Kæsar): נ(n)=50, ר(r)=200, ו(o)=6, ן(n)=50, ק(k)=100, ס(s)=60, ר(r)=200; итого 666. На отчеканенных при Нероне асийских монетах есть надпись: Νερων Καισαρ. Отсутствие буквы י (которая прибавила бы к 666 еще 10) в слове קיסר, Καῖσαρ, Эвальд (*Johanneische Schriften*, II, p. 263) объясняет, ссылаясь на сирийский текст, в котором ее тоже нет, и его точка зрения подтверждается надписями из Пальмиры, датированными III веком; см. Renan, *L'Antechrist*, p. 415.

Таким образом, следует признать, что здесь имеет место совпадение, причем весьма примечательное, поскольку Нерон был первым и самым жестоким из императоров-гонителей христиан и особенно подходит на роль зверя из бездны, прообраза и предтечи антихриста.

Более того, преимуществом данного толкования является то, что оно связано с конкретным человеком (в отличие от слова «Латейнос») и дает удовлетворительное объяснение *varians lectio* 616, так как последнее число в точности соответствует латинскому варианту Nero Cæsar и, вероятно, было подставлено переписчиком-латинянином, который в своем подсчете опустил последнюю букву *нун* (=50) в слове «Нерон» (666 – 50 = 616).

В соответствии с этим толкованием череда римских императоров (не считая Юлия Цезаря) выглядит следующим образом: Август, Тиберий, Калигула, Клавдий, Нерон, Гальба. Таким образом, Нерон (умерший 9 июня 68 года) был пятым, а Гальба — шестым, что, по всей видимости, точно соответствует стиху Отк. 17:10: «Пять [из семи голов зверя] пали, один [Гальба] есть, а другой [седьмой] еще не пришел, и когда придет, не долго ему быть». Отсюда напрашивается вывод, что Апокалипсис был написан в царствование Гальбы, между 9 июня 68 г. и 15 января 69 г. Далее, из стиха Отк. 17:11 («Зверь, который был и которого нет, есть восьмой, и из числа семи, и пойдет в погибель») следует, что, по мнению провидца и в согласии с распространенным слухом, Нерон, один из семерых императоров, вернется как восьмой в образе антихриста, но вскоре погибнет.

Это правдоподобное объяснение загадки почти одновременно и независимо друг от друга предложили в 1831 — 1837 г. несколько немецких ученых, каждый из которых претендует на оригинальность: Фрицше (C. F. A. Fritzsche, «Annalen der gesammten theol. Liter.», Leipzig, 1831, I, p. 3), Бенари (F. Benary, «Zeitschrift für specul. Theol.», Berlin, 1836), Хитциг (F. Hitzig, *Ostern und Pfingsten*, Heidelb., 1837), Реусс (E. Reuss, «Hallesche Allg. Lit.-Zeitung», Sept. 1837) и Эвальд, который утверждает, что совершил это открытие до 1831 г., но опубликовал его лишь в 1862 г. Такую точку зрения приняли Баур, Целлер, Гильгенфельд, Фолькмар, Хаусрат, Кренкель, Гебхардт, Ренан, Аубе, Ревилль, Сабатье, Сэм. Дэвидсон (I, p. 291), а среди американских толковате-

---

(так называемой Священной Римской) империи, которая сопротивлялась папской власти, в империализме Наполеона, в российском царизме, в современной германской империи (антипапской *Cultur-Kampf*), да и в любой светской державе, которая враждебна интересам римской иерархии и «не желает идти в Каноссу». Такое понимание было бы прямой противоположностью традиционному протестантскому толкованию.

лей — Стюарт и Коульс. Именно сейчас это толкование наиболее популярно, и сторонники считают его абсолютно убедительным.

Тем не менее, как уже было сказано выше, против версии о Нероне есть серьезные возражения.

1) Апокалипсис написан на греческом языке и адресован читателям-язычникам, откуда следует, что загадка основана не на еврейском, а, скорее, на греческом языке.

2) Провидец явно отделяет зверя, собирательный образ Римской империи (который использовал и Даниил), от семи его голов, то есть царей (βασιλεῖς), или императоров. Нерон — одна из голов, царствовавших до написания Апокалипсиса. Он был «смертельно ранен» (покончил с собой), и империя два года пребывала в состоянии хаоса, пока Веспасиан не возродил ее и смертельная рана таким образом не «исцелела» (Отк. 13:3). Три императора между Нероном и Веспасианом (Гальба, Отон и Вителлий) были узурпаторами и олицетворяют собой междуцарствие и смертельную рану зверя. По крайней мере, это толкование заслуживает большего доверия и лучше согласуется с реальными фактами.

Следует, однако, заметить, что Иосиф Флавий («Иудейские древности», XVIII, 2, 2; 6, 10) бесспорно включает в число императоров Юлия Цезаря и называет Августа *вторым*, Тиберия — *третьим*, а Гая Калигулу — *четвертым* римским императором. Светоний начинает свою «Жизнь двенадцати цезарей» с Юлия и заканчивает Домицианом, включив в нее жизнеописания Гальбы, Отона и Вителлия. Похоже, этот факт в любом случае расшатывает основание под версией о Нероне.

3) Непонятно, зачем было нужно скрывать ненавистное имя Нерона после его смерти. По этой причине Коульс считает Нерона шестым императором (начиная отсчет с Юлия Цезаря) и датирует написание Апокалипсиса временем гонений. Но его предположение не объясняет рану зверя и слова «был, и *нет его*».

4) Столь явное заблуждение, как вера в абсурдный языческий миф о возвращении Нерона, совершенно несовместимо с величественным характером и глубокой мудростью Апокалипсиса и подорвало бы всякое доверие к его пророчествам. Если Иоанн, как утверждают названные авторы, написал Апокалипсис в 68 г., он прожил достаточно долго, чтобы убедиться в своем заблуждении и исправить пагубную ошибку, изъяв книгу из обращения.

5) Трудно поверить, что такое простое решение проблемы оставалось неизвестным на протяжении восемнадцати столетий, чтобы открыться полудюжине соперничающих друг с другом германских рационалистов. Истина есть истина, и ее нужно с благодарностью принимать от любого человека и в любое время, но поскольку Апокалипсис был написан для современников Нерона, подобное решение едва ли могло ускользнуть от их внимания. Ириней Лионский о нем не упоминает.

Император Рима

Cæsar Romæ, от קיסר רום. Так раньше (в своем первом толковании, опубликованном в 1828 г.) полагал Эвальд. Но в результате мы получим число 616, которое лучшие критики отвергают в пользу числа 666. В более позднем сочинении Эвальд принимает версию о Нероне (Ewald, *Die Johanneischen Schriften*, bd. ii, 1862, pp. 202 sq.).

Калигула

От Γάϊος Καῖσαρ. Но и это имя в сумме дает 616.

Тит

По-гречески Τεῖτων. Ириней Лионский считает такое толкование самым вероятным, поскольку это имя состоит из шести букв и принадлежит царственному тирану. Опустив последнюю букву ν (n), мы получим второе число (616). Против такого объяснения говорит тот факт, что Тит, разрушитель Иерусалима, был одним из лучших императоров и не преследовал христиан.

Веспасиан, Тит и Домициан

Ветстейн предлагает кандидатуру Тита Флавия Веспасиана (Titus Flavius Vespasianus) и двух его сыновей (Тита и Домициана). Он полагает, что Иоанн использовал оба числа — 616 в первом, а 666 во втором издании своей книги: «*Eleganter et apposite Joannes Titum Flavium Vespasianum patrem et filios hoc nomine designat... Convenit secundo nomen* Τειτάν *prænomini ipsorum* Titus. *Res ipsa etiam convenit. titanes fuerunt* θεομάχοι, *tales etiam vespasiani*» (*Nov. Test.*, II, p. 806; см. также его критическое замечание на с. 805).

Диоклетиан

Император Диоклетиан (в римском написании Diocles Augustus), если считать лишь некоторые буквы: DIo CLes aVg Vst Vs.[1272] Диоклетиан был последним из императоров-гонителей христиан (ум. 313). Такой точки зрения придерживается Боссуэт. В ответ на это жалкое предположение гугеноты ссылались на имя «великого монарха» и гонителя протестантов Людовика XIV, которое дает аналогичный результат (LVDo VICVs).

Римские императоры от Августа до Веспасиана

Маркер («Studien und Kritiken», 1868, p. 699) обнаружил, что численные значения инициалов первых десяти римских императоров от Октавиана (Августа) до Тита, в том числе трех узурпаторов Гальбы, Отона и Вителлия, в сумме составляют 666. Дюстердик называет это «*ein frappante Spielerei*».

Цезарь Август

Καισαρσεβαστον (вместо окончания -ς, согласующегося со средним родом θηρίον), то есть «зверь Цезарь Август».[1273] Официальный титул римских правителей, Καίσαρ Σεβαστός (Cæsar Augustus), был высшим проявлением нечестивого культа императора. В подтверждение этой точки зрения можно вспомнить о «богохульных именах на головах зверя» (Отк. 13:1).

Именно такую гипотезу предложил д-р Визелер (Wieseler, *Zur Geschichte der Neutest. Schrift und des Urchristenthums*, 1880, p. 169). Она, безусловно, остроумна и в большей степени соответствует духу Апокалипсиса, чем гипотеза о Нероне. В сущности, это объяснение равнозначно толкованию *Lateinos*. Его слабой стороной является необходимость замены последней буквы σ на ν, но это ничуть не более серьезная проблема, чем пропуск буквы *йод* в слове קיסר.

Хронологические объяснения. Срок правления антихриста

Число 666 обозначает срок правления зверя, то есть антихристианской власти, и лжепророка, действующего заодно со зверем.

1) Срок существования язычества. Однако в 311 г. по Р.Х., после обращения Константина, языческий Рим, преследовавший церковь, стал христианским. Другие формы язычества и дальнейшая его история лежат за пределами апокалиптического видения.

2) Магометанство. Папа Иннокентий III, призывая Западную Европу к новому крестовому походу, называл зверем сарацинов, а Мохаммеда — ложным пророком, чья власть продлится шестьсот шестьдесят шесть лет. См. его буллу от 1213 г., в которой он созывает IV Латеранский собор (Hardouin, *Conc.*, tom. VII, p. 3). Однако шестьсот шестьдесят шесть лет после Хиджры (622) и даже после IV Латеранского собора (1215) уже истекли, но ислам по-прежнему восседает на константинопольском престоле и владеет умами более чем ста шестидесяти миллионов человек.

3) Антихристианская папская власть. Такое толкование было предложено средневековыми сектами, враждебными Риму, и развито ортодоксальными богословами-протестантами XVI и XVII веков — в памяти последних еще были свежи ужасные гонения, которые совершались по прямому наущению или с одобрения пап и своей жестокостью и масштабами затмевали гонения языческих времен. Считается, что один только герцог Альба за несколько лет предал смерти больше голландских протестантов, чем все императоры-язычники от Нерона до Диоклетиана, а жертв испанской инквизиции (105000 человек за те 18 лет, что у власти находился Торквемада) было больше, чем древних мучеников. Идея о том, что мистический Вавилон — мать блудниц, сидящая на звере, и женщина, упоенная кровью святых и кровью свидетелей Иисуса (Отк. 17:1-6), — есть не что иное, как псевдохристианская и антихристианская Римская церковь, стала для протестантов едва ли не символом веры и по-прежнему широко распространена, в особенности в Великобритании и Северной Америке.

Тон этой антипапской экзегезе задал Лютер. Сначала он был очень низкого мнения об Апокалипсисе и не считал эту книгу апостольской или пророческой (1522), но впоследствии использовал ее в полемических целях (в предисловии к своему изданию Нового Завета в 1530 г.). Как и Августин, Лютер отсчитывал тысячу лет (Отк. 20:7) от момента написания книги, а шестьсот шестьдесят шесть лет — от понтификата Григория VII, которого считают родоначальником папской власти, и отождествлял Гога и Магога с ужасными турками и евреями. Поскольку Григорий VII был избран папой в

[1272] D=500 + I=1 + C=100 + L=50 + V=5 + V=5 = 666.

[1273] Численное значение слова Καισαρσεβαστον составляет 20+1+10+200+1+100+200+5+2+1+6+70+50, итого 666.

1073 г., антихристианская эпоха должна была закончиться в 1739 г., но никаких перемен в истории папства в том году не произошло.

Примеру Лютера последовали Китреус (1563), Зельнекер (1567), Хоу ван Хонегг (1610, 1640) и другие толкователи-лютеране. Кальвин и Беза мудро воздержались от объяснения пророчеств, но другие реформатские богословы — такие как Библиандер (1549, 1559), Буллингер (1557), Давид Пареус (1618), Джозеф Мид (создатель оригинальной синхронической системы: J. Mede, *Clavis Apocalyptica*, 1627), Коккеюс (1696), Витринга (очень эрудированный и способный толкователь, 1705, 3-е изд. 1721) и Й. Альбрехт Бенгель (*Gnomon*; *Ordo Temporum*, 1741; *Erklärte Offenbarung Johannis*, 1740, 1834) — с большим мастерством довели антипапское толкование до логического завершения. Бенгель, поистине великий и добродетельный человек, разработал научную систему хронологического толкования, предсказав конец антихристианского (папского) правления в 1836 г., и многие благочестивые люди из числа его вюртембергских почитателей в том году с тревогой ожидали начала тысячелетнего царства. Однако названный год прошел без каких-либо существенных перемен, и эта неудача, по справедливому утверждению самого Бенгеля, свидетельствует о серьезных изъянах в разработанной им системе. Позднейшие авторы вновь и вновь предсказывали крах папской власти и начало тысячелетнего царства, постепенно называя все более поздние даты, однако 1848 и 1870 годы прошли, а папа не только дожил до преклонного возраста, но и прибавил к списку своих достоинств непогрешимость, о которой не слыхивали отцы церкви, на которую никогда не претендовал даже апостол Петр и против которой апостол Павел, по сути, выступил в Антиохии. Все математические расчеты относительно даты второго пришествия обречены на провал, и тот, кто хочет знать больше, чем знал наш Господь во дни плоти Своей, заслуживает такого разочарования. «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1:7). Вопрос исчерпан.

Мистические и символические толкования

Число 666 связано не с алфавитом и не с хронологией, но является мистическим или символическим именем антихриста, которому еще предстоит прийти. И здесь мы вновь встречаемся с несколькими точками зрения.

Примасий, африканский толкователь Апокалипсиса (ученик Августина) упоминает два имени, отражающие основные черты антихриста: Ἀντεμος и ἀρνουμε, — первое *honori contrarius*, а второе — от слова ἀρνέομαι. Эти эпитеты дают справедливое описание антихриста, «*utpote per duas partes orationis, nominis scilicet et verbi, et personæ qualitas et operis insinuatur asperitas*». Совершенно никчемное толкование. См. Lücke, p. 997. Цюллиг находит в числе 666 имя *Билеам*. Немногим лучше и объяснение Хенгстенберга: *Адоникам*, то есть «Господь восстает», — ничего не скажешь, подходящее имя для антихриста (2 Фес. 2:4)! Хенгстенберг опирается на текст Езд. 2:13: «Сыновей Адоникама шестьсот шестьдесят шесть». Ездра перечисляет сынов Израилевых, вернувшихся из плена при Зоровавеле. Трудно понять, что общего этот текст имеет с антихристом.

Фон Хофман и Фюллер полагают, что число 666 указывает на *личное* имя антихриста.

Другая точка зрения заключается в следующем: это число, как и все остальные числа в Апокалипсисе, носит символический характер и обозначает *антихристианскую власть* во всех ее последовательных проявлениях, от языческого Рима до конца времен. Соответственно, это число допускает множество толкований, потому что «антихристов много». Число шесть символизирует человеческий труд (шесть дней недели), так же как число семь символизирует божественный покой. С другой стороны, число шесть — это половина от двенадцати (числа, символизирующего церковь), и оно указывает на тот факт, что земная власть пребывает в разобщенном состоянии. Три шестерки обозначают мир (мирскую славу, мирскую мудрость, мирскую цивилизацию) на пике его величия, но в действительности сила, которой этот мир хвалится, — это слабость и глупость, не идущая ни в какое сравнение с божественным совершенством, символами которого являются числа семь и двенадцать. Такую или подобную точку зрения высказывали Гердер, Оберлен, Рёш, Хенгстенберг, Бёргер, Морис, Вордсворт, Воэн, Карпентер и др.

Сатанинский мессия

К категории мистических толкований принадлежит и теория, выдвинутая недавно профессором Годе из Невшателя, которая заслуживает особого упоминания. Этот выдающийся толкователь видит в числе 666 символическое имя САТАНИНСКОГО МЕССИИ в противоположность Божьему Мессии. Изначально это число было записано в виде трех букв: χξς′. Первая и последняя буквы образуют общепринятое сокращение имени Христос, и их численное значение составляет 606 (χ=600 + ς=6); буква ξ, находящаяся посередине, в силу своей формы и шипящего звучания является символом сатаны и как цифра имеет значение 60. Сатана в Апокалипсисе именуется *древним змеем* (намек на историю искушения, Быт. 3). Это объяснение первыми предложили Хойман и Гердер, но Годе положил ее в основу оригинальной теории, суть которой состоит в том, что антихрист, или человек греха, будет

евреем, он поднимет плотской Израиль на борьбу с истинным Мессией и убедит своих соотечественников поклониться князю мира сего, чтобы создать всемирную империю.[1274] *Corruptio optimi pessima*. Ренан пишет: «Ничто не может сравниться в коварстве с коварством евреев, в то же время лучшие из людей были евреями; об этом народе можно сказать что угодно хорошее или плохое, не рискуя погрешить против истины». В богохульстве, также как и в благоговении, евреи превосходят все человечество. Только отступник может богохульствовать от всего сердца. В том, что касается хулы на Христа и Его Церковь, наши языческие Вольтеры — кроткие овечки по сравнению с евреями. Только Израиль мог произвести на свет Иуду, и только отступивший от Бога Израиль может произвести на свет антихриста. Израиль в точности соответствует описанию апокалиптического зверя, который *был*, и которого *нет*, и который *будет* (Отк. 17:11), и который был *смертельно ранен* и будет чудесным образом *исцелен*, чтобы сыграть — как восьмая голова — роль антихриста. В качестве указаний на близкое исполнение этого пророчества Годе ссылается на все возрастающее влияние евреев в экономике, политике и литературе и в особенности на их контроль над антихристианской прессой в христианских странах.

Годе считает, что Апокалипсис был написан поздно, в правление Домициана, и отрицает какую-либо связь семи голов с римскими императорами. Так же как Оберлен, Хенгстенберг и прочие, он видит в головах зверя символы семи империй, существовавших до и после Христа, но добавляет в эту схему новый элемент — подвластную Риму династию Иродов.

В соответствии с данной точкой зрения, первая голова — это Древний Египет, который пытался уничтожить Израиль еще в колыбели; вторая — это Ассиро-вавилонская империя, которая разрушила царство десяти колен; третья — это Персидская империя, под властью которой находился возрожденный Израиль; четвертая — это Греческая монархия при Антиохе Епифане (небольшой рог Даниила, Дан. 8:9, ветхозаветный антихрист), который попытался запретить в Израиле поклонение Богу, заменив его культом Зевса; пятая — это иудейское государство при династии Иродов и первосвященниках Анне и Каиафе, которые распяли Спасителя и пытались уничтожить Его Церковь; шестая — это Римская империя, которая включает в себя всю политическую власть в Европе до сего дня; седьмая голова — это государство, которое просуществует недолго, но разрушит всю европейскую политическую систему и приготовит мир к пришествию антихриста из среды безбожного иудаизма. Таким образом Годе приводит Апокалипсис в согласие с учением Павла о сдерживающей роли Римской империи, после падения которой антихрист получит полную свободу действия. Восьмая голова — это восстановленный Израиль во главе с плотским мессией, который будет проповедовать поклонение человеку и низвергнет Рим, древнего врага евреев (Отк. 18), но и сам, в свою очередь, будет низвергнут Христом (Отк. 19; 2 Фес. 2:8). Затем наступит тысячелетнее царство, земной субботний отдых для человечества после долгой трудовой недели. Возможно, Царь Христос не будет видимо присутствовать на земле, но будет править посредством Духа. В конце этого периода сатана, который до тех пор будет лишь связан, попытается еще раз разрушить дело Божье, но лишь обречет себя на окончательное поражение и подаст сигнал к началу всеобщего суда (Отк. 20). Земная жизнь, созданная в день творения, уступит место новому небу и новой земле (Отк. 21), на которой Бог будет всем во всем. В предвкушении этого восхитительного зрелища Иоанн простирается ниц и призывает всех верных воскликнуть вместе с Духом и Невестой: «Господи, приди, приди скорее!» (Отк. 22). Что за невероятная драма! Что за великолепное завершение Писаний, начатых Книгой Бытия! Первое творение сделало человека свободным; второе сделает его святым, и тогда Божий труд будет завершен.

Вывод

Все эти очень оригинальные толкования содержат много ценных истин, однако не поставили последнюю точку в понимании этой загадочной книги и вряд ли окончательно разрешили нумерологическую загадку. Прежде всего, как уже было сказано, зверь обозначает языческий Рим в лице чудовищного тирана и гонителя христиан Нерона, который был воплощением сатанинского коварства. Самое древнее толкование (*Lateinos*), известное уже третьему поколению учеников апостола Иоанна, одновременно является и наилучшим — оно заслуживает тем большего доверия, что прочие имена, буквы которых в сумме составляют 666, *Нерон* и *Цезарь Август*, также указывают на римское государство, которое в течение трех сотен лет вело кровавую битву против христианства. Однако политический зверь и его интеллектуальный союзник, лжепророк, вновь и вновь оживают в истории, как внутри, так и за пределами Римской империи, и идут войной на Церковь и истину Христову. Нашим экзегетическим способностям и историческим изысканиям предстоит сотворить еще немало чудесного, прежде чем Откровение раскроет свои тайны — если это вообще случится до последнего суда. Но тем временем Апокалипсис по-прежнему будет выполнять свою практическую задачу — утешать и ободрять всякого христианина в стремлении верой обрести венец жизни.

[1274] См. процитированное выше эссе (с. 388) и статью об Откровении в «Энциклопедии» Джонсона (Johnson, «Cyclopædia», III, pp. 1606 sqq.).

§ 102. *Заключительные размышления. Вера и критика*

Вера и критика далеко не обязательно противоречат друг другу — не в большей степени, чем откровение и разум или вера и философия. Бог является автором и веры, и критики, а противоречить Сам Себе Он не может. Верующие бывают некритичными, а критики — неверующими, так же как бывают истинные философы и философы лжеименные; но этот факт вовсе не свидетельствует о ненужности веры или критики, ведь даже лучшие из даров уязвимы для злоупотреблений и искажений, и даже лучшие произведения искусства можно представить в карикатурном виде. Апостол веры призывает нас «все испытывать» и «держаться лучшего». Мы веруем, чтобы понять, и истинная вера всегда рождает знание. Разумная вера в христианство как лучшую и последнюю религию, данную человечеству Богом, не может не исследовать основание, на котором стоит, — ее побуждает к тому непреодолимое стремление защитить истину от любого рода заблуждений. Христианство не нуждается в защите. Движимое сознанием своей сверхъестественной силы, оно смело встречает любого врага и превращает его в своего союзника.

История апостольской эпохи предстает перед нашим взором как обширное ристалище, на котором сходятся в схватке противоположные тенденции и школы. За каждый дюйм идет борьба, и его приходится отвоевывать с боем; под сомнение ставится каждый факт и каждое открытое свыше учение; все богатства знания, интуиции и изобретательности ополчаются против твердыни христианской веры. Твердыня неприступна, и победа не вызывает сомнений, — но только не для тех, кто из невежества или высокомерия недооценивает мощь осадной армии. В XVI веке борьба шла между католицизмом и евангельским протестантизмом, в XIX веке христианству противостоит безбожие. Тогда обе стороны верили в богодухновенность Нового Завета и соглашались друг с другом относительно границ канона, расходясь лишь в толковании, теперь же противники отрицают богодухновенность Нового Завета, а апостольское авторство всех книг, за исключением четырех или пяти, ставят под сомнение. Тогда за Словом Божьим, с учетом или без учета предания, оставалось последнее слово в разрешении религиозных споров, теперь же высшей инстанцией стал человеческий разум.

Мы живем в эпоху открытий, изобретений, исследований и сомнений. Скептицизм практически безраздельно царит в мире идей. Воздух буквально пропитан им. Мы не можем закрывать на это глаза, также как древние отцы церкви не могли оставаться равнодушными к гностическим теориям своего времени. Ничто больше не считается доказанным; доверия к авторитетам больше не существует; любое утверждение должно быть подкреплено достаточными доказательствами, любое событие необходимо изучить в его естественном развитии, от семечка до плода. Католики верят в непогрешимость Ватикана, но, что бы ни говорил папа, Земля вращается и будет вращаться вокруг Солнца. Благополучно перейдя Чермное море, протестанты уже не могут вернуться к материальному благополучию земли рабства и должны жить в предвкушении земли обетованной. Ночью, как гласит пословица, все кошки серые, тогда как все богатство цвета можно увидеть лишь при свете дня.

Почему Христос Сам не написал Новый Завет — так же как Мохаммед написал Коран? Он не считал ниже Своего достоинства писать — однажды Он что-то написал на песке, хотя мы и не знаем, что именно. Сам Бог написал десять заповедей на двух каменных скрижалях. Но Моисей разбил эти скрижали, уви-

дев, как израильтяне поклонялись золотому тельцу, хотя в их ушах еще не стихли отзвуки грома с горы Синай. Они могли превратить эти скрижали в идола. Великого законодателя Бог похоронил вне пределов видимости и досягаемости идолопоклонников. Евангелие подходило на роль безгласного идола в еще меньшей степени, чем закон. Евангелие — это не смертоносная буква, а животворный дух. Дух животворит, плоть не приносит пользы; слова Христа — это «дух и жизнь». Книга, написанная Его собственной безошибочной рукой, попав в руки несовершенных переписчиков и издателей, претерпела бы те же изменения и искажения, что и книги Его учеников, и оригинальный автограф закончил бы свое существование вместе с хрупким папирусом, — разве что его охраняло бы нескончаемое, беспрерывное чудо. Она бы не избежала безжалостных нападок скептических и безбожных критиков, а также неверных толкований толкователей и проповедников. Он был распят вождями Собственного народа, который Он пришел спасти. Могла ли лучшая участь ожидать Его книгу? Конечно, она восстала бы из мертвых вопреки сомнениям, предсказаниям и лживым теориям безбожных людей — однако то же самое справедливо и в отношении апостольских писаний, хотя тысячи их копий были сожжены язычниками и лжехристианами. Фоме было позволено вложить руку в раны воскресшего Спасителя, но «блаженны не видевшие и уверовавшие».

Мы должны верить в Святого Духа, Который живет и действует в Церкви и как незримая сила присутствует за написанным и напечатанным словом.

Тот вид, в котором подлинные документы христианства дошли до нас, со всеми их разночтениями и трудностями, непрестанно побуждает нас к изучению и исследованию и мобилизует все интеллектуальные и нравственные возможности человека. Каждый из нас должен стремиться к лучшему пониманию истины, добросовестно пользуясь своими возможностями и преимуществами, число которых растет от поколения к поколению.

Новый Завет — это духовная и вечная истина, открытая нашей вере, а вера — это плод Святого Духа, хотя она и берет начало в самых сокровенных потребностях и чаяниях человека. Ей приходится с боем прокладывать себе дорогу в этом безбожном мире, и чем ближе становится победа, тем жарче разгорается битва. За последние полвека апостольские писания прошли через чистилище самой испепеляющей критики, какой только может подвергнуться книга. И уже само это противоборство является весомым доказательством их живучести и важности.

Скептицизм бывает двух видов; воплощением первого был Фома — честный, искренний, ищущий человек, в конце концов нашедший истину, а воплощением второго саддукеи и Понтий Пилат — поверхностные, суетные, легкомысленные, безразличные к истине люди, закончившие свои дни в отчаянии. Скептикам второго рода «даже боги тщетно пытаются что-то доказать». Даже когда эти люди утруждают себя тем, чтобы критиковать Библию, они прибегают к насмешкам и издевательствам, на которые невозможно отвечать всерьез. Корни неверия кроются не в рассудке и интеллекте, а в сердце и воле, и осознанное противление истине глухо к любым доводам. Однако честный скептицизм, движимый любовью к истине, всегда достоин уважения и симпатии, он настаивает на беспрепятственном изучении реальных или воображаемых трудностей, связанных с проблемой происхождения христианства. Он может принести больше пользы для церкви, чем фанатичная и безрассудная ортодоксия. Один из самых способных и строгих критиков нашего века, Де Ветте, за несколько месяцев до смерти написал и опубликовал свою знаменитую фразу: «Я знаю, что спасение нельзя обрести каким-либо другим именем,

кроме имени распятого Иисуса Христа, и что для человечества нет более высокого идеала, чем воплощенное в Нем богочеловечество (*Gottmenschheit*) и установленное Им Царство Божье». Блаженны ищущие истину, ибо они найдут ее.

Критический и исторический рационализм, который родился в этом веке в стране Лютера и получил распространение в Швейцарии, Франции, Голландии, Англии, Шотландии и Америке, превосходит все прежние формы безбожия и ереси глубиной и широтой учености, а равно и серьезностью. Ему не свойственны поверхностность и легкомыслие рационализма XVIII века, он не безразличен к истине, но глубоко заинтересован в том, чтобы установить подлинные факты и изучить происхождение и развитие христианства как великого исторического явления. Тем не менее он самонадеянно называет себя критикой *par excellence*, так же как гностики в древней церкви претендовали на монопольное обладание знанием. Существует как историческая, консервативная и конструктивная, так и антиисторическая, радикальная и деструктивная критика, и победа первой так же несомненна, как несомненно то, что Божья истина переживет всякую ложь. Итак, существует как ортодоксальный христианский, так и безбожный анти- (или псевдо-) христианский гностицизм.

Негативная критика нашего поколения сосредоточила свои усилия на жизни Христа и истории апостольской эпохи и проделала поразительный объем исследований, связанных с мельчайшими историческими подробностями. И ее труды не пропали даром; напротив, она не только причинила много зла, но и сделала много добра. Ее сильной стороной является изучение человеческого и литературного аспекта Библии; ее слабостью является пренебрежение божественной и духовной природой Писания. Таким образом, современная критика представляет собой полную противоположность более древней ортодоксии, которая довела до крайности учение о богодухновенности Писания, низведя человеческих авторов до уровня простого записывающего механизма. Мы должны принять в расчет оба аспекта. Библия — Слово Божье и слово древних святых. Она изображает человека на всех этапах его развития — невинности, грехопадения, искупления, — во всем многообразии его характера, от небесной чистоты до дьявольской развращенности, со всеми его добродетелями и пороками, во всех его переживаниях и является нескончаемым источником вдохновения для поэтов, художников, историков и богословов. Она отражает и увековечивает тайну воплощения. Это слово Того, Кто провозгласил Себя Сыном Человеческим и Сыном Божьим. «Изрекали его святые Божьи *человеки*, будучи движимы *Духом Святым*». В нем всё — божественное и всё — человеческое.

Новый Завет, без сомнения, возник в результате постепенного развития и столкновения различных сил, которые были заключены в первоначальной идее христианства и проявлялись по мере того, как оно распространялось от Христа к Его ученикам, от иудеев к язычникам, из Иерусалима в Антиохию и Рим и достигало зрелости в умах главных апостолов. Евангелия и послания, без сомнения, были написаны определенными людьми, в определенное время, в определенном месте, в определенных условиях и с конкретной целью, и все эти обстоятельства подлежат изучению и поистине заслуживают того, чтобы их исследовали вновь и вновь. В том, что многие непонятные моменты были выяснены, есть частичная заслуга тех самых критиков, которые намеревались уничтожить Библию, но вместо этого укрепили ее репутацию.

Литературным творчеством апостольской эпохи, как и миссионерской деятельностью, руководило особое провидение. Во время земной жизни Христос

закончил лишь часть Своего труда. Он поручил Своим ученикам завершить этот труд Его именем и Его властью после Его воскресения. Он обещал им Свое непрерывное присутствие и дар Святого Духа, Который, как другой Утешитель, должен был наставить их на всякую истину и открыть им смысл всех Его слов. Деяния апостолов — это история Святого Духа, история того, как воскресший Христос создавал Свое Царство из живущих на земле. Исполнившись этим Духом, апостолы и евангелисты вышли во враждебный мир и обратили его ко Христу своим живым словом, а их письменное слово продолжает этот победный марш.

Безбожная критика видит лишь внешнюю сторону этого величайшего в истории движения и не может увидеть действующие внутри него духовные силы или отказывается признать их подлинно божественную природу. Аналогичным образом, материалистическая и атеистическая наука нынешнего века верит в законы природы, но не в Законодателя; смотрит на творение, но не на Творца; довольствуется следствиями, но не интересуется причинами, без которых невозможно найти разумное объяснение следствиям.

И здесь мы прикасаемся к глубинному источнику всех форм рационализма и подходим к пропасти, которая отделяет их от веры в сверхъестественное. Рационализм противится всему сверхъестественному и чудесному. Он отрицает присутствие Бога в природе и в истории и, как неизбежное следствие, отрицает само существование Бога. В деизме и атеизме нет места чуду; вера же в существование всемогущего Творца всего видимого и невидимого, высшей и самодостаточной Причины всех природных и исторических явлений, предполагает, что чудо может произойти в любой момент; Творец не нарушает Им же установленные законы, но проявляет Свою власть помимо обычного хода событий (а не вопреки ему). Таким образом, каждое отдельное чудо становится предметом исторического исследования. От него невозможно отделаться путем простого отрицания с высоты априорных философских предубеждений; его нужно беспристрастно изучить и признать подлинным, если оно в достаточной мере подтверждается внешними и внутренними свидетельствами.

Чудеса Христа неотделимы от Его личности и учения. Его слова так же удивительны, как и Его дела; вместе они составляют гармоничное целое и разделяют одну общую судьбу. Личность Христа сама по себе — великое чудо, и чудеса Христа — лишь естественные ее проявления. От всех смертных Его отличает абсолютная свобода от греха. Он Сам претендует на сверхъестественное происхождение и сверхъестественные способности, и отрицать их значит обвинять Его во лжи и мошенничестве. Невозможно верить в Его человеческое совершенство — которое признают и даже подчеркивают все уважаемые рационалисты — и при этом отбрасывать Его свидетельство о Самом Себе. Христос Штрауса и Ренана — самая противоречивая из всех личностей и самая невероятная из всех загадок. Между чисто гуманистическими представлениями о Христе, какое бы высокое место они ни отводили Ему на общей шкале, и верой во Христа как Сына Божьего, Которого христианство с самого начала почитало и по сей день почитает Господом и Спасителем мира, нет и не может быть никакой научной связи.

Лишив апостольскую церковь сверхъестественного начала, мы неизбежно отнимем у нее жизнь и превратим ее в гигантскую иллюзию. В кого превратится Павел, если мы откажемся от веры в его обращение, и как нам объяснить факт его обращения без веры в воскресение и вознесение Христа? Величайшие скептики современности в нерешительности застывали перед этой проблемой — у них просто не было иного выхода, как признать это событие подлинным чудом, так

как иного рационального объяснения обращению Павла найти невозможно. Святой Дух был вдохновляющей и движущей силой апостольской эпохи и сделал галилейских рыбаков ловцами человеков.

У христианина, испытавшего на себе силу Евангелия, нет никаких проблем со сверхъестественным. В то, что Дух Божий возрождает и обращает людей, а Христос спасает их, он верит точно так же, как в свое собственное существование. Он принял лекарство и исцелился. Вслед за прозревшим слепорожденным он может повторить: «Одно знаю, что я был слеп, а теперь вижу». Это исповедание веры кратко, однако оно сильнее любых разумных доводов. Твердыня личного опыта неприступна; упрямая логика фактов убеждает лучше, чем логика рассуждений. Всякое истинное обращение от греха к святости — это такое же психологическое чудо, каким было обращение Савла из Тарса.

Движущей силой безбожной критики является скрытая или явная враждебность к сверхъестественному. Мы можем смело сказать, что удовлетворительные ответы на некоторые вопросы относительно времени и места написания и некоторых других деталей евангелий и посланий до сих пор не были и, возможно, уже никогда не будут найдены, и все-таки Новый Завет имеет гораздо больше внутренних и внешних свидетельств подлинности, чем любое произведение великих греческих и римских классиков, творение Филона Александрийского или Иосифа Флавия, которое ученые без колебаний признают подлинным. В середине IV века, то есть всего через пятьдесят лет после смерти апостола Иоанна, когда многие его близкие друзья и ученики еще были живы, четыре канонических евангелия — не больше и не меньше — уже были признаны священными книгами и читались на общих собраниях в церквях Сирии, Малой Азии, Египта, Италии и Галлии, и это всеобщее признание авторитетности евангелий при всей враждебности иудеев, язычников и извращающих Писание еретиков можно объяснить лишь тем, что христиане уже давно знали и использовали эти книги. Некоторые из них — евангелия Матфея и Иоанна — ортодоксальные и гностические авторы цитировали и использовали уже в начале II века. Каждое новое открытие — например, последняя книга «Бесед» Псевдо-Климента, «Опровержение всех ересей» Ипполита, «Диатессарон» Татиана — и каждое новое, более глубокое исследование «евангельских записей» Иустина Мученика и «Евангелия» Маркиона в его связи с Евангелием от Луки укрепляли позиции исторической и консервативной критики и наносили деструктивной критике глубокие кровоточащие раны. Цитат, датируемых концом I и началом II века, существует очень мало, но нельзя забывать, что мы располагаем лишь горсткой литературных документов того периода и что второе поколение христиан состояло не из ученых, книжников и критиков, но из простых, неграмотных исповедников и мучеников, которые все еще дышали бодрящим воздухом живого учения и личного присутствия апостолов и евангелистов.

Однако в синоптических евангелиях есть ясные внутренние указания на то, что они были написаны до разрушения Иерусалима (70 г. по Р.Х.), о котором Христос говорил как о будущем событии и признаке близкого суда над миром, причем стиль евангелий позволяет датировать их исключительно ранним периодом. Послание к евреям тоже было написано в то время, когда храм еще стоял и ежедневные жертвоприношения еще совершались. Но поскольку не все ученые согласны со столь ранней датировкой, мы не будем строить хронологическое доказательство на этой книге. Баур, Ренан и другие авторы, которые относят написание евангелий к очень позднему периоду, уверенно датируют Апокалип-

сис Иоанна 68 или 69 г. Кроме того, эти ученые признают авторство Павла за великими антииудейскими посланиями галатам, римлянам и коринфянам и на этом основании резко критикуют малые послания Павла и Деяния апостолов, ссылаясь на преувеличенные или попросту воображаемые различия. Эти послания Павла были написаны за двенадцать или четырнадцать лет до разрушения Иерусалима. Всего тридцать лет отделяют их написание от воскресения Христа и дня рождения Церкви.

Так вот, если даже мы ограничимся этими пятью книгами — четырьмя посланиями Павла и Апокалипсисом, — апостольское авторство которых признают даже самые придирчивые и строгие критики, их одних будет достаточно для того, чтобы выявить суть исторической христианской веры, ведь они подтверждают прямо или косвенно все важные события и учения евангельской истории, не ссылаясь на письменные евангелия. Воспоминания и личный опыт авторов, Павла и Иоанна, восходят к видению на дороге в Дамаск, к сценам воскресения и распятия и к призванию первых учеников на берегах Иордана и Галилейского моря. Для того чтобы убедить здравомыслящего человека отказаться хотя бы от одной главы евангелий, критикам сначала придется доказать, что Павел и Иоанн никогда не существовали или за всю жизнь не написали ни единой строчки.

Какими бы убедительными ни были внешние свидетельства, внутренние свидетельства истинности и надежности апостольских писаний еще более убедительны, и в этом сегодня по-прежнему может удостовериться как простой, неграмотный человек, так и ученый. Своим стилем и духом эти писания разительно отличаются от произведений более позднего времени и заметно выделяются даже среди лучших книг. Вот уже восемнадцать столетий они занимают первое место в самых цивилизованных странах земного шара, и лишить их этого места вряд ли кому-то удастся.

Толковать образы и факты из библейской истории следует не только сами по себе, но и в свете последующих событий. «По плодам их узнаете их». Христианство может выдержать это испытание лучше, чем любая другая религия, чем любая философская система.

Сейчас, подойдя к концу апостольской эпохи, мы оглядываемся назад, на ее истоки, смотрим вперед, на последующие поколения, и не можем не удивляться тому, какие невероятные последствия вызвало краткое публичное служение Иисуса из Назарета, благословения которого перетекают из одного столетия в другое, как непрерывная и разливающаяся все шире река жизни. В истории человечества не было ничего подобного. К моменту рождения Христа в Римской империи проживало более ста миллионов человек, завоеванных силой оружия, и после трех сотен лет гонений на религию Христа эта империя умерла без всякой надежды на воскресение. Христианская церковь сегодня насчитывает четыреста миллионов членов, завоеванных любовью Христа, и постоянно растет. Первый век — это жизнь и свет истории, кульминация эпох. Если Бог когда-либо открывал Себя человеку, если небеса когда-либо спускались на землю, это произошло в личности и служении Иисуса из Назарета. Как неохотно признают даже скептики и атеисты, Он несомненно был мудрейшим из мудрых, чистейшим из чистых, сильнейшим из сильных. Для всех народов Его крест стал древом жизни, Его учение по-прежнему остается высочайшей мерой религиозной истины, Его жизнь — непревзойденный пример святости, а евангелия и послания Его учеников-галилеян до сих пор являются Книгой книг, более могущественной, чем все классические творения человеческой мудрости. Ни одна другая

книга не привлекала к себе такого внимания, не вызывала такой враждебности, не переживала столько гонений, не порождала такого почтения и благодарности, не вдохновляла стольких людей на возвышенные мысли и поступки, не приносила такого утешения и мира людям любого класса и социального положения от колыбели до могилы. Это больше чем книга. Это всепроникающая, вездесущая сила, которая обращает, освящает и преображает людей, она правит миром с кафедры и из кабинетов, она венчает семейный алтарь, это священный ковчег всякого дома, письменная совесть всякого христианина, днем — облачный, а ночью — огненный столп на земном пути. Даже при наличии Библии в людях есть много зла, а в их жизни — мрака, но насколько больше зла и тьмы было бы в них без Библии!

Христианство могло бы выжить без буквы Нового Завета, но не без фактов и истин, в нем записанных. Если бы эти истины можно было изгнать из мира, солнце нашей цивилизации погасло бы и человечество окутала бы полночная тьма, а впереди его ждала бы ужасная перспектива бессонной и бесконечной нирваны. Но в том-то и дело, что никакая земная или адская сила не в состоянии погасить это светило. Вот оно сияет на горизонте, владычествуя над днем, — иногда оно скрывается за большими или малыми облаками, но снова и снова пробивается сквозь их пелену, чтобы изливать свет и жизнь от востока до запада, пока не достигнет самых темных уголков земного шара. Прошлое незыблемо, а о будущем позаботится Бог.

MAGNA EST VERITAS ET PRÆVALEBIT.

Указатель имен

Абарбанель *85-86*

Абаузит *554, 556*

Аббот, Эзра *7, 134, 147, 274 276, 387, 469, 472, 480, 516*

Аберле *381, 470, 480*

Август Цезарь *52, 62-63, 66, 76, 84, 88 91, 100, 245, 262, 330, 434, 438, 489-490, 524, 555, 560 563, 565*

Августин *25, 49, 57, 59, 61, 65 66, 80, 92, 95, 120, 132, 141, 165-166, 188, 192, 204, 207 208, 235, 242-243, 247, 263, 273-274, 287, 290, 314, 316, 328, 355, 361, 371, 387, 392, 400, 402, 406 407, 410, 428-429, 431, 459, 507, 544, 556 557, 563-564*

Адам Бременский *28*

Адамс *98*

Адлер *249*

Адольф, Густав *14*

Адриан *47, 105, 145, 186, 299, 301, 469*

Айронс *343*

Александер, Ноэль *29, 43, 93, 156, 195, 387, 409, 420, 483*

Александр Александрийский *118*

Александр Македонский *61, 166, 245, 524*

Алфорд *93, 96*

Альба *563*

аб-Алькасар *549, 554, 556*

Альфред, король *202*

Альцог *31, 173, 179*

Амвросий *117, 175, 187, 431, 544*

Анаклет Римский *322*

Анакреонт *286*

Анаксимандр *286*

Анаксимен *286*

Анастасий Библиотекарь *28, 30*

Ангер *93, 385, 407, 416*

Ангус *93, 538*

Андроник Палеолог *27*

Ансгар, миссионер *328*

Ансельм Кентерберийский *119, 328*

Антиох Епифан *105, 513*

Аполлинарий *377*

Аполлоний *286*

Апхэм *85*

Арет *444*

Аристид *220*

Аристотель *59, 61, 116, 140, 163, 199, 299, 367*

Аристофан *293*

Арнольд, Готтфрид *33, 40, 144, 146, 276, 291*

Ассемани *29*

Астье *276, 480*

Аубе *561*

Афанасий Великий *218*

Афинагор *220*

Афраат *431*

Ашер *87, 89-90, 93-94, 217, 323, 533*

д'Ашери *30*

Байрон *127*

Бакстер *328*

Бардт *72*

Барклай де Толли *435*

Барнс *299*

Бароний *17, 24, 28, 33-34, 166, 178 179, 421*

Бартоломео *28*

Бафейдос, Филарет *44*

Баснаж, Сэмюэл *29*

Бассетт *181, 185, 350*

Батлер *166, 179*

Баумгартен *166, 168, 195, 483*

Баумляйн *165*

Баур *8, 36-38, 67, 69, 122, 129, 133-135, 143-148, 165, 167, 173, 177, 185, 191, 194, 199, 209-211, 214-215, 225 227, 229 230, 237, 244, 251, 274 275, 283, 288, 291, 323, 332, 334, 350, 352-353, 359, 362-364, 368, 377, 380, 386-387, 406-407, 409 411, 416-417, 425, 428, 447-448, 455, 459, 469, 471 472, 474, 477-479, 481, 491, 496, 503, 505, 509, 519, 521, 523, 530, 532 533, 537-538, 541, 554-555, 561, 570*

Бауэр, Бруно *73, 275*

Беза *143, 194, 433, 502, 537, 545, 560, 564*

Бейшлаг *74, 97, 147, 181, 185, 194, 210, 244, 251, 274, 276, 343, 350, 352, 364, 371, 377, 480, 494-495, 538*

Беккер *71*

Беллармин *339, 560*

Бём *164*

Бёме *538, 545*

Бёмер *555*

Бёмерт *71*

Бенари *561*

Бенгель *87, 93 94, 96, 194, 221 222, 224, 274, 276, 303, 334, 356, 372, 407, 419, 431, 437, 496, 515, 525, 530, 543, 549, 557, 561, 564*

Бентли *235*

Бёргер *564*

Бергман *89-90*

Бёргон *430-432*

Беркли *217*

Бёркс *557*

Бернард, Дж. *306, 328*

Бернис *267*

Берсье *81*

Бёртон *380*

Бертхольдт *408*

Бёрч *50*

Бетге *483*

Бёттгер *71, 510*

Бзовиус *28*

Библиандер *564*

Бизенталь *538, 544*

Биллрот *156, 165*

Бингем *313*

Бинтерим *313*

Бирн *31*

Бирч *274*

Биспинг *546, 549*

Бледсоу *299*

Блик *97, 163, 165, 173, 194, 225, 276, 278, 287-288, 381, 387, 406-407, 410-411, 416, 418, 428, 431, 448, 477-478, 480, 498, 511, 514, 521, 533, 538, 541, 543, 545-546, 548, 554-556, 559 560*

Блондель *173*

Блум *181*

Блумфилд *332, 538*

Блэр *300*

Бодли *191*

Бонифаций, миссионер *328*

Бонифаций VII *19 20*

Бонне, Макс *274*

Борнеман *433*

Боссуэт, Жак-Бенинь *29, 34, 39, 276, 549, 556, 563*

Ботта *50*

Боэх *512*

Брайтман *556*

Браун *82, 87, 89 90, 93 95, 169, 200, 276, 299, 361, 373, 517, 519, 521, 524, 526-527, 538*

Браунлоу *244, 248*

Бретшнейдер *71, 275, 473, 478*

Бриггс *164, 343*

Бригер *381*

Бришар *30*

Броудус *431*

Бругш *50*

Брудер *367*

Брут *524*

Брух *134*

Брюкнер *169, 181, 274, 276, 387, 494, 526*

Брюс *210*

Буллингер *276, 556, 564*

Буллок *542*

Бунзен *50, 334, 538, 541, 546*

Бург *557*

Бургер *385*

Бурр *253, 255*

Бэйрд, Генри *43*

Бэкон *253*

Бэнкрофт *41*

Бэнкс *194*

Бюшинг *407*

Вайзе *275*

Вайнгартен *37, 42*

Вайсс *74, 147, 181, 185, 187, 195, 222, 274, 276, 286, 288, 291, 343, 346, 350, 352, 359, 363, 365, 368, 370 371, 381, 387, 401-402, 406-407, 414, 416-419, 421, 428, 431 433, 448, 450-451, 467, 469, 476-477, 479-481, 496-497, 510, 521, 537-538, 541 542, 554-555*

Вайффенбах *350*

Валентин *471, 515, 524*

Валентиниан *224*

Валла, Лоренцо *28*

Валуа *27, 421*

Ван Оостерзее *181, 276, 440, 448, 480, 537*

Ван Хенгель *163, 194*

Василид *455, 471, 524*

Вебер *50, 408*

Вегшейдер *36*

Вейтцель *227*

Вейцсакер *71, 96, 146, 194, 227, 229, 234, 244, 251, 274-275, 286, 291, 401, 407, 416*

Веленус *173*
Вельте *43*
Вёльтер *278*
Вендт *483*
Бенема, Г. *34*
Вентурини *72*
Вергилий *57, 59, 63, 65, 193*
Весли *328, 433*
Веспасиан *49, 66, 84, 107, 193, 247, 256, 263, 266, 269-271, 288, 555, 562-563*
Вессель *19*
Ветстейн *115-116, 194, 370, 407, 416, 437, 541, 556, 562*
Ветте *97, 156, 169, 173, 181, 185, 187, 194-195, 225 226, 251, 274, 276, 287 288, 334, 362, 381, 385, 387, 406-407, 409, 416, 428, 431, 433, 448, 459, 483, 494, 497, 519, 521-522, 533, 537-538, 541-542, 548, 550, 554, 556, 559-560, 567*
Ветцер *43*
Видаль *34*
Визелер *82, 85-89, 91, 93-94, 96 97, 135, 147, 149-150, 163, 168, 187, 194, 222, 225, 229, 258-259, 279, 385, 387, 416, 431, 480, 532, 537-538, 541-542, 546, 559, 563*
Визингер *169, 181, 185, 533, 537*
Виклиф *19*
Викторин Петавийский *454*
Виланд *81*
Вильке *402, 407, 428*
Винер *43, 94, 156, 194, 334, 396*
Вителлий *562-563*
Витринга *276, 334, 557, 561, 564*
Виттихен *237, 404, 407-408, 479*
Бихельхауз *409*
Виций *519*
Вишер *278*
Вольтер *39, 363*
Вордсворт *96, 156, 165, 168, 172, 181, 187, 194, 225, 262, 274, 330, 387, 392, 409, 431, 480, 483, 538, 543, 548, 557, 560-561, 564*
Воэн *548, 564*
Вриенний, Филофей *44, 173*
Врэнгэм *392*
Вуд, Джон *490*
Вудхаус *557*
Вулси *88, 92*
Вурм *93*
Вюнше *132*
Вюттке *291*
Габлер *119*
Гавацци *173*
Гагенбах *8, 37-38*
Гален *444*
Галланди *29*
Гальба *561-563*
Гамильтон, Джеймс *538*
Гамс, Пий Бонифаций *31, 179*
Гардинер *96, 385*
Гарнак *26, 35, 38, 117, 169, 252-253, 262, 325, 381, 542, 549*
Гарруччи *243, 313*
Гаук *43*
Гаупт, Эрих *276, 373*
Гауссен *381, 557, 560*
Гвиди *173*
Гебсер *181*
Гебхардт *117, 169, 262, 278, 283, 381, 548, 561*
Гегель *275*
Гейгер *113, 115, 132*
Гейзерих *560*
Гейне *106*
Гельвидий *186-187*
Генке, Г. Ф. К. *34*
Генрих Наваррский *43*
Гёпферт *494*
Гераклеон *471*
Герберт, переводчик *29*
Гергенротер *31, 43*
Гердер *10, 72, 181, 187, 276, 407-408, 459, 550, 556, 564*
Герике *37, 381, 419, 448, 537*
Геродот *26, 115, 438, 492, 512*
Герхард, Д. *538*
Герхардт, Пауль *374*
Герцог *37, 43, 276, 537-538*
Гесс *72, 352, 377, 526*
Гессен *365*
Гёте *81, 111, 143, 163, 283, 371, 394*
Гефеле *31, 120*
Гёшлер *31*
Гиббон, Эдвард *39, 41, 137, 258-260, 300-301*
Гиббонс, кардинал *170*
Гизелер, И. К. Л. *35-36, 38, 42, 71, 173, 225, 258, 288, 406, 408*
Гизо *258*
Гилмор *385*
Гильгенфельд *131, 134, 145 146, 169, 173, 177, 182, 185, 194, 210, 227, 237, 244, 251, 274 275, 281, 286, 380-381, 387, 406 407, 409 411, 416 418, 431, 447 448, 451, 454, 469 471, 477, 479, 481, 491, 503, 509, 514, 521, 523, 526, 530, 532, 537, 541-542, 546, 554, 560 561*
Гинсбург *306*
Гиперий *537*
Гиппократ *195, 444*
Глоуг *156, 166, 181, 195, 483, 537*
Глэдстон *74*
Гоар *313*
Годе *89, 147, 156, 194, 213, 216, 225, 251, 274, 276, 279, 281, 283, 286, 377, 387, 401, 405, 408, 412, 432 433, 436, 440, 447 448, 450-451, 456, 467, 476, 478, 480, 509, 526, 548, 551-552, 554, 560, 564 565*
Гомер *57 58, 61, 220, 269, 283, 286, 339, 388*
Гораций *193, 246, 250, 293*
Госсбах *548*
Госсен *548*
Готтингер, И. Г. *33*
Готье *392*
Гратц *113, 408*
Грау *381*
Грашоф *494*
Грегори, Каспар Рене *274-275, 381*
Грезуэлл *62, 87, 93 94, 97, 385, 407*
Григорий I Великий *18 20*
Григорий VII Гильдебранд *17, 19 20, 563*
Григорий XIII *247*
Григорий Богослов *316*
Григорий Назианзин *220*
Григорий Нисский *165, 187*
Григорий Турский *27*
Гримм *120, 229-230, 234, 286, 314, 367, 490, 503, 514, 541*
Гринвуд *173*
Грисбах *385, 394, 401-402, 407, 410, 428, 431-432*
Гриффит, Джордж *170*
де Гроот, Хофстед *276, 480*
Гроссман *67*
Гроций *115, 162, 194, 248, 276, 280, 407, 409, 497, 503, 519, 529, 538, 546, 549, 554, 556*
Грутер *90*
Грэнтам, Томас *40*
Грэц *132*
Гудвин, Харви *420*
Гуже *30*
Гулд *538*
Гумбольдт *85*
Гус *19, 42*
Гутер *169, 181, 185, 276, 373, 494-495, 497*
Гфрёрер, А. Ф. *31, 67, 74, 125, 371*
Гюдер *448, 450*
Да Коста *387*
Дайкс *147*
Дане *67*
Данте *65, 482*
Дарлинг *549*
Демарест *169, 494*
Демосфен *490, 502*
Деспре *556*
Джарвис *93 94*
Джейкобсон *195, 483*
Джексон, Сэмюэл *43*
Джемисон *392*
Джефферсон *278, 368*
Джиллетт, Э. Х. *42*
Джонсон *565*
Джоунс *433*
Дзакканьи *29*
Дзаккариа *29*
Дидим Александрийский *117, 431*
Дизраэли *106*
Диксон, Хепсуорт *101*
Дилич *114-115, 117, 132, 165, 416, 444, 538, 541, 544, 546*
Диндорф *50*
Диоген Лаэртский *490*
Диодор *22, 50*
Диоклетиан *560, 563*
Дион Кассий *90, 253, 261, 263, 288*
Дионисий Малый *48, 83, 88, 173*
Диоскорид *444*
Додс, Маркус *503*
Додуэлл *259*
Дойч *115, 249*
Доллингер *28, 31, 546*

Домициан *66, 136, 188, 292, 562*
Дорнер *38, 67, 147*
Дрессель *177, 471*
Дуайт *274*
Дуглас *385*
Дэбни *538*
Дэвидсон *35, 275, 381, 402, 409-411, 423, 425, 428, 431, 445-448, 451, 460, 477-478, 521 522, 537 538, 541-542, 546, 554, 556, 560-561*
Дэвис *194*
Дэйл *313*
Дюпен, Эллис *30*
Дюранд *30*
Дюрант, У. *324*
Дюстердик *276, 278, 287-288, 478, 494, 548, 554 555, 560, 563*
Евагрий *27*
Евсевий *8, 17, 26-27, 57, 69-71, 94, 96, 117-118, 131, 173, 178 179, 185 187, 189-190, 192, 226, 256, 258, 260, 271, 273, 286-288, 290, 330, 335, 385, 400, 416, 421-423, 430, 432-435, 468, 470, 492, 498, 533, 544, 554*
Евфимий Зигабен *387*
Егезипп *181, 184, 186, 188, 233, 288, 290, 523-524*
Елизавета *14, 18*
Епифаний *94, 117, 166, 181, 186-187, 288, 290, 417, 423, 431, 498*
Ефрем Сирин *72, 468*
Зельнекер *564*
Землер *408, 524, 546*
Зепп *120*
Зибель *325*
Зигабен, Евфимий *433*
Зигель *313*
Зигфрид *132*
Зиффорт *407, 409*
Игнатий *118, 173, 180, 334*
Иделер *85-87, 90, 93-94*
Иероним *94, 96, 118-120, 132, 172-173, 179, 181-182, 185, 187-188, 192, 195, 202, 226, 242, 258, 273, 286 289, 315, 332, 334, 387, 409, 417-419, 422-423, 428, 430, 432-435, 443, 451, 455, 483, 530, 533, 544, 554*
Иларий Пиктавийский *187*
Иннокентий III *563*
Иннокентий XI *29*
Иннокентий XIII *247*
Иоанн Дамаскин *119*
Иоанн Златоуст *35, 39, 71, 94, 164 165, 191, 201, 216, 226, 242, 248, 274, 298, 315 316, 332, 366, 387, 409, 431, 459, 483, 502, 530, 537, 541, 549*
Иоанн Малала *91, 201*
Иосиф Флавий *49 50, 52 53, 66 67, 70 71, 74, 83-84, 89, 91-92, 97, 104, 111, 120, 125, 132, 149 151, 157, 168, 181, 183-184, 188, 190, 199, 223, 245-246, 258-259, 263, 265-267, 269 270, 307, 419, 433, 488, 555, 560, 562, 570*
Ипполит *9, 173, 455, 524, 560, 570*
Ирвинг, Вашингтон *41, 133, 156, 164, 328*
Ириней *94 95, 118, 135 136, 164, 166, 173, 178, 236, 238, 286-287, 289, 297, 331, 339, 346, 388, 391, 400, 405, 409, 416, 422-424, 431, 433, 446, 448-449, 455, 476, 524, 531, 533-534, 554, 558, 560-562*
Ирод Агриппа I *136, 150, 172, 488*
Ирод Агриппа II *136, 222*
Ирод Антипа *88, 411*
Ирод Великий *52, 63, 76, 83-84, 87, 90, 92, 100, 108, 120, 136, 245, 340, 473, 488*
Исократ *115*
Иустин Мученик *50, 57, 61, 89, 117, 124, 136, 178, 234, 248, 276, 372, 388, 409, 419, 431, 446 448, 469, 476, 481, 522, 570*
Йоветт *194, 503*
Йоменс *6*
Йост *53, 132, 306*
Каверан *37*
Казобон *29*
Кай Римский *173*
Кайл *97-98, 274, 387, 407, 409, 416*
Калигула *88, 292, 555, 561 562*
Кальвин *38, 141, 194, 204, 207-208, 274, 276, 328-329, 334, 361, 387, 433, 459, 483-484, 497, 530, 537, 545, 549, 560, 564*
Каннингем *35*
Капел *538*
Карл Великий *18, 44*
Карпентер *564*
Карпцов *119, 494, 538, 543*
Карр *409*
Каспари *89, 252*
Кассиан *94, 290*
Кассиодор *27, 91*
Кастелли *132*
Катеркамп, Теодор *30*
Каулен, Франц *43*
Каульбах *270*
Каульс *278*
Кахнис *426*
Каэтан *537*
Квеснель, Паскьер *387*
Квинтиллиан *115*
Квириний *75, 88*
Кей *8, 538, 542 543, 545*
Кейв *291*
Кейл *408*
Кейм *67, 69, 71, 74, 82, 88, 93, 120, 125-126, 128, 130, 145 146, 187, 214, 227, 229 230, 258, 275-276, 286, 387, 402, 406 407, 410 411, 414, 416 418, 431, 433, 447-448, 450 451, 459, 467, 469, 472, 477-479, 481, 542*
Кейтс *38*
Кёлер *37*
Келли *557*
Кёллинг *195, 537*
Кёльльнер *37*
Келэми, Эдмунд *323*
Кемпбелл, Питер *334, 387*
Кендлиш *276*
Кендрик *538, 546*
Кеннеди *387*
Кеплер *75, 84 86, 93*
Керинф *533*
Керц *30*
Кёстлин *274, 283, 343, 408-409, 418, 425, 451, 477, 541*
Кибл *323*
Кингсбери *538*
Кинлен *278*
Киприан *315, 430*
Кириакос, Диомедес *44*
Кирилл Иерусалимский *168, 187, 274, 315, 417, 430, 433*
Кирхгофер *381, 422*
Кирхнер *97*
Кисслинг *259*
Китреус *564*
Китто *43*
Китченер *103*
Клавдий *66, 178, 219, 340, 489, 503, 555, 561*
Кларк, У. Р. *31, 560*
Клеанф *198*
Клёппер *229*
Клерик *556*
Климент VIII *247*
Климент XI *247*
Климент Александрийский *61, 71, 93, 95, 116 119, 145, 173, 178, 187, 200, 241, 251, 258, 273, 286 289, 400, 405, 407, 410, 420, 422 423, 447 449, 455, 468, 476, 498, 531, 544 546*
Климент Римский *116, 135, 173, 180, 217 218, 225, 252, 259, 262, 330-331, 416, 531, 542 544, 546*
Клинг *156*
Клифот *278, 548*
Клостерман *407, 419, 431*
Кнойкер *306*
Кноке *195*
Коккеюс *564*
Колладо *556*
Колридж *509, 519*
Колумба *328*
Коммод *270*
Конант *276*
Конибеар *194, 332, 541*
Константин Великий *8, 17-18, 20, 26 27, 33, 41, 137, 316, 321, 557, 563*
Конфуций *115*
Коппе *407*
Коттерилл *339*
Коульс *548, 554, 556, 562*
Кох *194*
Крамер *29, 543, 549*
Кранмер *433, 484*
Краус *31*
Крафft *173, 385*
Креднер *173, 182 183, 276, 381, 406, 408, 416 418, 420, 431, 478, 521, 541, 546*
Крелль *546*
Кренкель *286, 561*
Кристина, королева *470*
Кристлиб *147*
Кромби *283*
Кромвель *18*
Крузе *421*
Крэйвен *278, 548*
Ксаверий, Франциск *166*
Ксенофонт *195, 463, 512*
Ксифилин *261*
Ктесикл *300*
Кук *420, 431-432, 483*
Купер *549*
Куретон *72, 418*

Куртц *37, 538, 541, 546*
Кюнен *126, 135, 143*
Кюньёль *167, 451, 538*
Лаватер *79*
Лагард *177, 209*
Ладерки *28*
Лайтфут, Джон *53, 61, 132, 134, 144, 147, 159, 168, 181-182, 186-187, 194-195, 202, 222, 225, 237, 248, 253, 258, 262, 272, 276, 288, 290, 299, 327, 332, 334-335, 349, 361, 364, 380, 386-387, 415 416, 418, 421, 469-470, 480, 489-491, 509, 511 512, 514-515, 521, 525, 528 529, 533-534, 541, 554*
Лактанций *92, 173, 248, 263*
Лакунза *557*
Ламберт *256*
Ламби *195, 483, 524, 529*
Лампе *274*
Лампридий *72*
Ланге *49, 59, 89, 93, 124, 135, 147, 165, 168-169, 180-181, 185, 194-195, 200, 225, 254, 274, 276, 278-280, 287, 291, 302, 318, 323, 343, 350, 367, 371, 374, 387, 392, 405, 408-409, 411, 414, 416, 420, 424-426, 428, 431-432, 440-441, 448, 450, 461, 474, 480, 494, 503, 517, 529, 533, 537-538, 541-542, 546, 548, 554*
Ланген *541*
Ландерер *37*
Лапиде *194, 538, 549*
Латимер *433*
Лахман *96, 143, 281, 381, 385, 407, 409, 416, 424, 431-432, 547*
Ле-Дюк, Фронтон *27*
Лев I *315*
Левин *94, 194, 202, 225*
Левкий, Харин *273, 286*
Лейрер *306*
Лейтон *169, 496*
Лейярд *50*
Леки *291, 293*
Лепсиус *50*
Лерднер *72, 87, 93 94, 132, 183, 185, 385, 421, 472, 521, 542*
Лессинг *408*
Лехлер *147, 156, 166, 172, 194-195, 323, 343, 352*
Ли *554, 557*
Либнер *526*
Лидделл *314*
Лилли, Джон *169, 503*
Линденмайер *195*
Линднер *37*
Линдсей *538, 542*
Липсиус *67, 131-132, 134, 146, 170, 173, 177, 210, 230, 237, 380, 503, 534*
Литес *343*
Литтлтон *548*
Лихтенбергер *43, 548*
Лихтенштейн *93 94, 97*
Лобек *434*
Локерер *30*
Лоури *538*
Лоце *10*
Лукан, Марк Анней *223, 225, 258*
Лукиан *72, 132*
Луфс, Фридрих *38*
Лэми *94*
Лэнг, Джон *27, 126*
Людовик XIV *14, 560, 563*
Люке *67, 97, 274-276, 287-288, 385, 416, 477-478, 480, 548-549, 553-556*
Люнеман *503, 521, 526, 538, 541, 546*
Лютер *19, 21, 38, 127, 141-142, 149, 184, 194, 201, 204, 207-209, 238, 276, 328, 357, 366, 381, 385, 459, 484, 496, 507, 519, 530, 545-547, 549, 553, 556, 560-561, 563, 568*
Люттерот *81*
Лютхардт *147, 274, 276, 278, 286, 291, 317, 467, 480, 548*
Лютцельбергер *275, 286*
Мабийон *30*
Май, Анджело *29*
Майер *89, 97, 124, 156, 158, 164, 168-169, 172, 181, 187, 194-195, 200, 213, 222, 225, 251, 274, 276, 279, 346, 364-365, 387, 401-402, 406-407, 409, 411, 416-421, 426, 431, 433, 448, 451, 477, 480, 483, 494 496, 510, 518, 521, 527, 530, 538, 548*
Майерс, Фредерик *200*
Майерхоф *173, 343, 521*
Мак-Дональд *39*
Мак-Клеллан *85, 87, 91, 93 94, 96-98, 276, 387, 431, 440*
Мак-Клинток *43*
Макарий Великий *431*
Макбрайд *385*
Маклейн *34*
Маклир *420*
Макнайт *387*
Макробий *84*
Макферсон *38*
Мальдонат *387*
Мангольд *251, 275, 477*
Манси *28 29*
Мара *72*
Марин *431*
Мариэтт *50, 315*
Марк Аврелий *61, 134, 512*
Марк Антоний *524*
Марквардт *91, 300*
Маркион *134, 145 146, 447-448, 499, 522, 524, 532 533, 570*
Мартен *30, 313*
Мартенсен *291*
Мартин, Джеймс *319*
Мартиньи *313*
Марцелл *364*
Марциал *253*
Марш, Герберт *408*
Маршалл, Стивен *323*
Массуэт *30*
Маттеи *431*
Маттис *533*
Меде *276*
Мейджбум *126*
Меланхтон *32, 201, 328, 409, 433*
Мёлер, И. *31, 37-38, 179, 324*
Мёллер, Вильгельм *37*
Менандр *198*
Мендельсон *106*
Мензис, Аллан *214*
Мёрдок, Джеймс *34*
Меривейл, Чарльз *62, 90, 93, 256, 258-259*
Мерль *39*
Месснер *521, 538*
Мид, Джозеф *564*
Миллиган *97, 274, 276, 278, 325, 461, 463, 480, 548, 554*
Милль *187, 293, 407, 431, 459, 543*
Милнер, Джозеф *40*
Милнер, Айзек *40*
Мильман *8, 41, 258 259, 270, 306*
Мильтиц, Карл *240*
Мильтон *159, 283, 326*
Мимнерм *286*
Мимприсс *385*
Минстер *545*
Минь *454*
Митчелл, Эдвин *38*
Михаэлис *432, 451, 538*
Молль *538, 541 542, 546*
Момберт *169, 181, 276, 494*
Моммсен *89 90*
Монфокон *30*
Мор, Томас *516, 549*
Морис *276, 519, 556, 564*
Морисон *387, 409, 420 422, 425, 427 428, 431 432*
Морих *343*
Мортимер *40*
Мосгейм *8, 17, 34, 42, 257*
Мотли *41*
Мултон *274, 276, 278, 396, 461, 463, 480, 538, 541*
Мур, Эвелина *37*
Муратори *29*
Мэйсон *169*
Мэйтланд *557*
Мэк *195*
Мэнгольд *381, 401 402, 407, 537*
Мэнзел *97*
Мэттис *194 195*
Мюллер, Иоганн фон *11, 26, 37, 67, 81*
Мюльхаузер *276*
Мюнтер *86, 93*
Мюншер *34, 38*
Навуходоносор *105, 267*
Наполеон I *71, 81, 560*
Неандер *6, 34 38, 42, 57, 106, 121, 143 144, 147, 156, 158, 168, 173, 181, 184-185, 194, 201, 222, 225, 258, 274, 276, 288, 291, 323, 332, 334, 343, 350, 363, 368, 380, 478, 492, 495, 497, 514, 533, 538, 554*
Нерон *64, 66, 136 137, 150-151, 173, 177 179, 193, 222-223, 225-226, 243, 246, 249, 254 255, 257 264, 287 289, 292, 311, 340, 421, 448, 484, 503, 512, 533, 554 556, 560 563*
Нёсген *483*
Нибур *62*
Ниднер *37, 173, 225*
Ниермайер *480*
Никифор, Каллист *27, 119, 201, 273*
Николай V *41*
Николай Кузанский *28*
Николас *477*

Николсон *116, 118, 409, 417*
Ниппольд *37*
Ницш *38*
Нокс *41, 328, 494*
Норткоут *244, 248*
Нортон, Эндрюс *276, 387, 396, 405, 408, 431, 472, 538, 546*
Ньюкам *94, 385*
Ньюкомен, Мэтью *323*
Ньюман, Джон *29, 39, 201*
Ньютон, Исаак *557*
Ньютон, Томас, епископ *549, 557*
Оберлен *278, 538, 548, 556-557, 560-561, 564-565*
Обертюр *71*
д'Обинье, Мерль *38*
Обэ *554*
Овербек *226 227, 237, 381, 451, 483*
Овидий *301, 489*
Огасти *313, 494*
Одли *31*
Озиандер *194, 546*
Оксенхэм, Н. *31*
Октавиан *563*
Октавий *57*
Олфорд *85, 156, 169, 181, 185, 187, 194, 225, 274, 276, 332, 334, 350, 361, 387, 405, 408 409, 431-432, 448, 480, 483, 496 497, 517, 519, 521, 534, 537-538, 541, 543, 546, 548, 553-554, 557, 560-561*
Ольсгаузен *156, 165-166, 168-169, 173, 181, 194, 251, 274, 411, 419, 431, 478, 483, 538, 548*
Ориген *61, 71, 95, 117 118, 175, 178, 187, 192, 242, 258, 274, 286, 288, 334, 371, 387, 409, 416 417, 422-424, 433 434, 455, 458, 460, 468, 471-472, 476, 494, 498, 544, 546-547, 558*
Орозий *259*
Осбери *61*
Отвилль *71*
Отон *562-563*
Отто *225, 537, 549*
Оуэн, Джон *538, 543*
Пабиш *31*
Паджи *28 29, 179*
Пайпер *65*
Паллавичини *29*
Панчард *181*
Папий *118, 166, 286, 400, 416, 422*
Пареус *538, 556, 564*
Паркер *299, 394*
Патеркул *225*
Патрик *328*
Паулус *71, 74, 89, 94, 125, 167, 408*
Пациан *166*
Пероуни *494*
Персий *65, 246, 258*
Петавий (Петау) *30, 93 94*
Петр I Великий *41*
Петтер, Джордж *419*
Пий VII *28*
Пий IX *247*
Пилат, Понтий *60, 69-72, 87-88, 97, 119-120, 124, 258, 261, 340, 414, 567*
Пингрэ *85*
Пиндар *58-59*
Пирсон *533*
Пифагор *72, 121*
Плавтий, Авл *253*
Пламмер *169, 274, 480*
Пламптре *88, 90-91, 93, 97, 116-117, 147, 156, 162, 164, 166, 168, 172-173, 181, 185, 187, 195, 201, 223, 225, 231-232, 252, 302, 306, 339, 350, 393, 409, 433-434, 444, 483, 533-535, 537, 541, 548*
Платон *58-59, 61, 67, 117, 121, 145, 207, 213, 235, 293, 346, 463, 480, 482, 502, 515-516, 526*
Плиний *132, 257-258, 301, 555*
Плитт *43, 401*
Плутарх *59, 61, 116, 163, 220, 301*
Полибий *50, 525*
Поликарп *94, 135, 286, 289, 303, 322, 416, 469, 560*
Поликрат *286, 290*
Порфирий *72, 132, 241*
Поуп *276*
Праттен *72*
Прескотт *41*
Прессенсе, Эдмон *39, 194, 225, 291, 353, 363, 480*
Примасий *564*
Пристли *276, 385, 478*
Притчард *85, 87*
Пруденций *178*
Пти-Дидье *30*
Публий, апологет *220, 444*
Пфлайдерер *134, 146, 210-211, 236, 357, 363, 509, 521, 532, 534, 536-538*
Пьероцци, Антонино *28*
Пэйли *486*
Райланд, Дж. Э. *35*
Раймар *72*
Райс, Эдмон *387, 420*
Райт *191*
Райхе *194, 248*
Рамедж *115*
Ратерфорд *37*
Рашбрук *385, 398*
Ревилль *126, 381, 407, 477, 561*
Редепеннинг *35, 433*
Рёдигер *385*
Рединг *27*
Реймар *124*
Рейнальди *28*
Рейнхард *72, 74*
Рейтмайр *532*
Ренан *39, 51, 71-72, 74, 102, 105, 120, 122, 126, 128, 131, 143-146, 148-149, 167, 171, 184 186, 188, 192, 199, 201, 208, 210, 213, 220-221, 223, 225, 228, 237-238, 245, 248, 253, 255, 257, 259-260, 262, 267, 272, 275, 283, 288, 332, 350, 363, 387, 394, 402, 404, 407-408, 443, 448-449, 459, 464, 468, 477-481, 483, 491, 496, 498, 501, 519, 521, 530-531, 533, 537, 541-543, 546, 548, 554-556, 559, 561, 565, 569-570*
Реусс *146, 194, 215, 222, 225, 251, 274-275, 287-288, 291, 363-365, 368, 381, 397-398, 401, 406-408, 416, 431, 448, 476, 479, 495, 502-503, 510, 521-522, 526, 530, 532, 537-538, 541, 546, 548, 554-556, 561*
Реш *526, 564*
Рибера *557*
Рибетто *173*
Ригтенбах *276, 286, 480, 503*
Риддл *420, 433, 448, 517, 519*
Ридли *433*
Рипли *538*
Рисс *75*
Риттер *31*
Ритчль *133-134, 146, 177, 332, 334, 401, 407, 409, 416, 418, 546*
Риэм *43*
Роббинс *538*
Робертс *408*
Робертсон, Джеймс *40, 300*
Робинсон, Мэри *35*
Робинсон, Э. Дж. *35, 93-94, 96-97, 103, 281, 314, 385, 514*
Розенмюллер *538*
Рорбахер *30*
Роселлини *50*
Росси *244, 253, 259, 313*
Росстойшер *164, 166*
Рот, Ричард *37-38, 147, 167, 173, 199, 272, 276, 291, 324, 332, 334, 373*
Ротшильд *106*
Роуэ *35*
Ружмон *548*
Руинарт *30*
Румп *30*
Руссо *71, 80, 394*
Руфин *27-28, 423*
Руффе *533*
Рэмси *193*
Рюкерт, Фридрих *24, 194*
Сабатье *225, 251, 275, 363, 477, 479, 548, 561*
Савонарола *19, 127*
Сайкс *538, 543*
Саймон *30, 431*
Саллюст *293*
Салмасий *173*
Сальвадор, Жозеф *74, 124*
Самнер *494*
Санклементе *90, 93*
Сарпи, Паоло *29*
Саут, Роберт *549*
Сафир *278*
Сачарелли, Каспар *29*
Светоний *50, 66, 72, 84, 87, 89-91, 132, 246-248, 253-254, 256-258, 261-263, 266, 270, 288, 293, 488-489, 555, 562*
Свида *91*
Севин *385*
Седулий *392*
Сейллье, Реми *30*
Сейс *50*
Сейффарт *94*
Секер *339*
Селлерье *181*
Семлер *34*
Сенека *59, 61, 65-66, 115, 132, 192, 223, 225, 246, 253, 255, 258, 264, 291, 293, 301, 512, 525*

Сервет *14*
Сикст V *247*
Симкокс *325*
Сирмонд *30*
Скотт, Вальтер *41, 127, 195, 314, 435*
Скривнер *430-432*
Скьярелли *173*
Слутер *69*
Смит, Генри *35, 42*
Смит, Джеймс *407, 428, 435, 486, 491*
Смит, Джордж *50, 320*
Смит, Пэйн *121, 437*
Смит, У. *39, 43-44, 87-88, 164, 274, 313, 330, 332, 334, 433, 540, 546*
Смит, Филип *41*
Созомен *27*
Сократ *27, 59, 72, 80, 121, 145, 201, 235, 293, 388, 463, 482, 512*
Софокл *58-59, 283*
Спенс *156, 172, 195, 203, 250, 483*
Сперстоу, Уильям *323*
Спиноза *106, 126*
Спитт, Ф. *278, 497, 548*
Спонде, Анри *28*
Стайгер *169*
Стеббинг *40*
Стефан VI *28*
Стивенс, Абель *42, 143*
Стиллингфлит *217*
Страбон *50, 66, 89, 248, 488 490, 555*
Страуд *385*
Стронг *43, 385*
Стэйндж *267*
Стэнли *41, 156, 162, 191, 194, 213, 284, 288-290, 327, 332, 343, 350, 380, 505, 534*
Стюарт *194, 276, 538, 542, 548, 554, 556, 562*
Сульпиций Север *259, 262 264*
Сэлмон, Джордж *276, 325, 381, 537*
Сэлмонд *169*
Сэмпсон *538*
Сэндей *134, 147, 276, 325, 387, 447, 469, 480*
Сэси *53*
Татиан *72, 385, 409, 468, 570*
Таунсон *407*
Тацит *50, 63, 65, 72, 84, 87, 89-91, 132, 137, 150-151, 173, 245-249, 251, 253-254, 256-258, 261 264, 267, 288, 291, 293, 300 301, 488-489, 502, 512, 533, 555*
Тейер *538*
Тейле *181, 350, 407*
Тейлор, Джереми *275, 289, 301, 469*
Тейнер *28*
Теодорих *27*
Теренций *65, 236*
Тернер *194, 538*
Тертуллиан *14, 35, 57, 59, 69, 71, 90-93, 95, 132, 164, 166, 173, 178, 187, 192, 202, 223, 237-238, 248, 258, 260, 262, 273, 286 287, 315-316, 405, 409, 422, 430, 468, 471, 476, 502, 518, 531, 533 534, 544, 546*
Тиберий *50, 66, 71, 87-88, 136, 292, 555, 561 562*
Тиллемон, Себастьен ле Нэн *30, 35, 93, 533*
Тило *178, 192*
Тирлуолл *386*
Тирш *147, 164, 166, 168, 173, 185, 194, 199, 222, 225, 251, 260, 262, 272, 276, 323, 334, 343, 350, 380, 401, 407 408, 416, 419, 448, 451, 480, 495-497, 510, 537, 541-542, 546*
Тисс *167*
Тит *49, 66, 84, 151, 555, 563*
Тишендорф *89, 96, 116, 139, 143, 169, 178, 191-192, 273 274, 276, 281, 331, 339, 370, 381, 385, 387, 396, 409, 424, 429, 431-432, 480, 516, 547, 558*
Тоблер *93, 102, 407*
Тодд *557*
Толук *89, 194, 251, 274, 276, 472, 478, 538, 541-543, 546*
Тома, А. *274-275, 291, 477*
Томасий *38, 365, 377, 526*
Томсон *387, 398, 416, 424, 433*
Торквемада *563*
Торнуэлл *334*
Торри, Джозеф *35*
Трегеллес *96, 143, 225, 281, 381, 385, 396, 409, 418, 424, 429, 431-432, 453, 547*
Тренч *40, 302, 548*
Тюбинген *365, 538*
Уайт *385*
Уайтфилд *328, 433*
Уилкинсон *50*
Уилсон *299*
Уильямс, Айзек *557*
Уиндрат *538*
Уистон *71, 557*
Уитби *332*
Ульман *19, 35, 38, 147, 546*
Ульпиан *89*
Ульхорн *147, 177*
Уоддингтон *40*
Уокер *191 192*
Уорфилд *554*
Уоткинс *274*
Урбан II *332*
Устери *343, 363-364*
Уэбервег *67*
Уэйс *44, 534, 537*
Уэсткотт *89, 96-97, 116 118, 124, 143, 147, 274, 276, 284, 288, 312, 315, 381, 385, 387, 396, 398, 405, 408-409, 428-429, 431 432, 453 454, 461, 464, 467, 470, 480, 516, 547, 554*
Фабариус *39*
Фабер *557*
Фабиани *173*
Фабр, Клод *29*
Фабриций *119, 192*
Фалес *286*
Фаррар *41, 71, 97, 115, 120, 124, 147, 162, 168 169, 186 187, 194, 199 202, 207, 215, 220, 225, 229, 237, 339, 401, 405, 433, 440, 443, 503, 511, 519, 521-522, 525, 527, 533-537*
Фатер *34*
Феликс, прокуратор *136*
Феодор *27, 455*
Феодорит *27, 96, 226, 332, 537*
Феодосий Великий *224*
Феофил Антиохийский *468*
Феофилакт *276, 387, 433, 533*
Феррер, Винсент *166*
Фест, прокуратор *136*
Филастрий Брикскийский *544*
Филип, автор трактата *247*
Филиппи *194, 251*
Филлипс, Дж. *132*
Филон Александрийский *50, 53, 67, 111, 132, 157, 167, 199, 307, 416, 459, 570*
Фишер, Джордж *42, 147, 276, 387, 402, 407, 480, 548*
Флациус *17, 24, 32, 34, 173*
Флеминг *556*
Флёри, Клод *29*
Фогель *407*
Фока, император *27*
Фолькмар *126, 134, 146, 173, 177, 237, 251, 275, 278, 404, 407, 409, 411, 447 448, 477, 481, 542, 560 561*
Фома Аквинский *328, 387, 537*
Фома Бекет *127*
Форбс *194*
Франкель *371*
Франциск Ассизский *127*
Фридландер *113, 115, 245, 252-253, 256, 300*
Фрике *37*
Фрицше *167, 194, 407, 409, 419, 431, 455, 561*
Фриш *86*
Фромман *274, 343*
Фронмюллер *169, 497*
Фукидид *293, 438, 502*
Функ *31*
Фэйрберн *169, 195, 537*
Фюллер *548, 564*
Хаверкамп *49, 560*
Хаг *381*
Хазе *24, 31, 37, 71, 74, 81, 88, 120, 125 126, 173, 275, 463, 467, 470, 479*
Хаймо *28*
Хайнихен *71, 416, 523*
Хакетт *43*
Халл *35*
Хаммонд *556*
Харвуд, Анни *39*
Хардвик, Чарльз *40*
Хардуин *241*
Харлесс *194, 291, 416, 519, 521*
Харрис, Рендел *169*
Хассе *37-38*
Хаусон *156, 172, 190, 194-195, 203, 225, 250, 332, 483, 541*
Хаусрат *67, 99, 134, 210, 222, 237, 245, 258, 275, 306, 477, 537, 561*
Хейнрици *156, 194*
Хенгстенберг *96-97, 274, 276, 287, 480, 548, 554, 556 557, 560 561, 564 565*
Хёрст, Джон *37, 42, 276*

Херцфельд *306*

Хитциг *53, 407, 432, 521, 561*

Хичкок *334*

Хобарт *444*

Ходж *194, 299*

Хойкаас *126*

Хойман *564*

Холмс *225*

Хольстен *126, 134, 194, 210 211, 237, 251, 343, 357, 363, 387, 526*

Хольцман *50, 134-135, 146, 193, 195, 225, 251, 275, 286, 323, 381, 386 387, 396, 401 402, 406-407, 416, 418, 428, 431, 445, 447-448, 450 451, 459, 476-477, 483, 519, 521 522, 526, 530, 533, 535, 537, 541-542, 554*

ван Хонегт, Хоу *564*

Хорн *381*

фон Хофман *116 118, 147, 185, 194, 251, 521, 533, 537 538, 541, 543, 548, 554, 556, 560, 564*

Христофорсон *423*

Хуг *94, 406-408, 411, 416, 431-432, 451, 543*

Хутер *533, 537*

Хушке *88 91*

Хэкетт *149, 156, 166, 172, 195, 200, 306, 483, 527, 529*

Хэммонд *554*

Хэтфилд *334*

Хэтч *330, 332, 334*

Хюльскамп *30*

Цан *169, 286, 381, 416, 538, 541-543, 546*

Цвингли *238, 317, 429, 433, 549, 553*

Целлер, Э. *37, 67, 126, 134, 144, 146, 148, 167, 173, 225, 237, 275, 371, 410, 446-448, 451, 477 478, 481, 491, 561*

Цельс *72, 124, 126, 132, 228, 241, 447, 472*

ди Цеснола *489*

Цицерон *22, 59, 61, 65, 207, 213, 235, 250, 420-421, 525-526, 530*

Цоклер *222, 387*

Цумпт *82, 87-93*

Цунц *307*

Цширнер *34*

Цюллиг *276, 556, 564*

Чалмерс *538*

Чаннинг *299, 394*

Чартерис *381, 453, 531*

Чивер *299*

Читэм *44, 313, 330, 332, 334*

Шампольон *50*

Шанц, Пауль *274*

Шастель, Этьен *38, 291*

Шафф *7, 35, 42 43, 49, 169, 181, 194, 274, 276, 291, 313, 323, 336, 343, 387, 409, 494*

Шваб, Густав *482*

Швеглер *134, 146, 148, 185, 227, 237, 251, 275, 283, 409-410, 417, 425, 477, 481, 521, 523, 526, 537*

Швейцер *126, 275*

Шегг *75, 409*

Шедд *42, 61, 194*

Шёдель *71*

Шейрп *65*

Шекспир *116, 163, 363, 482*

Шеллинг *165, 347, 371*

Шенкель *43, 74, 126, 130, 146, 214, 222, 225-226, 275, 386, 407, 477, 481, 534, 537*

Шёттген *132, 157*

Шеффер *135, 483*

Шеффилд *39*

Шиллер *112, 257-259, 366*

Шлегель *494*

Шлейермахер *74, 276, 283, 291, 363, 404, 406, 408, 416, 418, 431, 459, 477 478, 494, 535, 537*

Шлиман *177*

Шлоссер *313*

Шмид *38, 147, 181, 274, 291, 343, 352, 363, 368*

Шмидт *291, 343, 483, 518, 521, 526*

Шнайдер *276, 480*

Шнекенбургер *165, 181, 185, 350, 407, 416, 491, 495*

Шольтен *126, 143, 275 276, 286, 387, 407-408, 431, 477, 479, 481, 483*

Шотт *169, 251, 275, 419, 451, 478*

Шпангейм *29, 33, 173*

Шписс *115*

Шрадер *50, 167, 532*

Шрёйх *24, 34*

Штайц *286, 416, 480*

Штаупиц *209*

Штир *97, 181, 187, 194, 517, 519, 538*

Штирен *423*

Штирнс *35*

фон Штольберг, Леопольд *30*

Шторр *181, 406 407, 431, 538, 543*

Штрак *387*

Штраус *39, 51, 72-74, 105, 124-127, 134, 143-144, 146, 210, 275, 386, 394, 406-407, 410, 477-478, 482, 569*

Шуберт *85-86*

Шультгесс *167, 432*

Шульц *251, 408, 432*

Шюрер *67, 71, 91-92, 132, 134, 243, 246, 251, 267, 306, 371, 471*

Эбботт, Лаймэн *370, 385*

Эбботт, Эдвин А. *43, 275, 402, 407, 428, 430, 448-449, 469, 477-479*

Эберс *50*

Эбрард *37, 89, 93, 97, 147, 225, 274, 276, 278, 287, 373, 377, 387, 396, 405, 408, 411, 416, 431, 448, 480, 538, 541 543, 546, 548, 554, 556, 560-561*

Эвальд *41, 50 51, 53, 67, 71 72, 74, 87, 89, 93, 97, 115 116, 118, 122, 126, 128 129, 131, 133, 146, 165, 167 168, 173, 184-185, 187, 194, 200, 202, 224-225, 259, 272, 274, 276, 279, 283, 286, 288, 371, 401 402, 404, 406-408, 416, 418, 426, 428, 431-432, 451, 455, 467, 477 478, 480, 483, 485, 502 503, 511, 521, 530, 533, 537-538, 542, 554-556, 559, 561 562*

Эвансон *274 276, 407, 478*

Эвион *289*

Эдвардс *156, 194*

Эди *194*

Эйхгорн *275 276, 385, 401, 404, 406, 408, 551, 556, 560*

Эйхталь *407, 477*

Эколампадий *433*

Экумений *276, 533, 541*

Эликот *93-94, 97, 156, 169, 181, 194 195, 225, 332, 387, 433, 483, 494, 503, 519, 538*

Элисон *435*

Эллиотт *276, 548, 554, 557*

Энгельгардт *37*

Энгельстрём *243*

Эндрюс *82, 87, 93, 96 97*

Энке *85 87*

Эпиктет *61*

Эпикур *116*

Эпименид *198*

Эразм *143, 165, 200, 497, 530, 537, 545 546*

Эрдман *181, 495*

Эстий *194, 538*

Эсхил *58*

Ювенал *65, 246, 262, 293, 301*

Ювенк *116, 392*

Юлиан Отступник *35, 132, 218, 220, 560*

Юлий Цезарь *61, 255, 555, 561 562*

Юм *39*

Якоби *35, 37*

Янг *50, 273, 323*

Яхман *494*

Тематический указатель

алоги *468, 478, 480*

альбигойцы *14*

ангелы Апокалипсиса *535*

антиномисты *148-149*

антихрист *12, 140, 255, 261, 263, 282, 379-380, 466, 470, 498, 503, 555, 557, 559-561, 563-565*

Апокалипсис *63, 111, 118, 132, 149, 169, 236, 255-256, 259 260, 269, 273 276, 278, 281 285, 287 289, 303, 308, 312, 323, 334, 337, 368-369, 373 374, 384-385, 391-392, 415, 449, 454, 456, 464, 468, 476-480, 496, 503, 512, 517, 523, 531, 534-535, 540, 548 565, 570 571*

апокрифические деяния *132*

апокрифические евангелия *69-70, 99, 117, 408*

апостольская церковь *6, 8, 18, 20, 32, 42, 138, 141 145, 149, 156-158, 167 169, 173, 180, 187, 190, 202, 221, 225, 227, 230-232, 237, 274, 291, 294, 302, 305, 315, 320, 327, 338, 340, 343, 350, 425, 447, 486, 505, 511, 516, 527, 531*

Апостольский символ веры *312, 345*

апостольское богословие *346*

братья Господни *128, 139 140, 159, 172, 181-183, 186 188, 200, 214, 219, 233, 285, 290, 329, 335, 348, 419, 484, 495*

вера и дела *142, 494*

Ветхий Завет *52, 54, 56, 59, 67, 102, 140, 146, 198 199, 206, 228, 249, 283 284, 310-311, 316, 322, 343, 345, 347 348, 366, 383, 388, 403, 430, 456, 462, 464, 472-473, 493, 539 541, 545, 550*

вечеря Господня *79, 128, 147, 182, 198, 238, 313, 318, 345, 365, 375-376, 401, 434, 445, 452, 458, 471, 505*

возложение рук *296, 316, 326, 333, 424, 427*

волхвы *57, 76, 83 87, 93-94, 400, 412, 414*

воплощение *6, 11, 26, 60, 67, 73, 75, 126, 187, 207, 279, 282, 289, 292-293, 344-345, 364-365, 369-372, 377, 379, 449, 452, 454, 457, 460-461, 469, 475, 480, 494, 498, 515, 568*

воскресение Христа *37, 121-122, 124, 127, 129 130, 171, 182, 200, 202, 209 210, 310, 322, 330, 352, 382, 396, 453, 493, 505, 541, 552, 571*

всеобщее священство *181*

галликанство *20, 28-30*

гипотеза о тенденциях *387, 396, 401, 447, 467, 509*

глоссолалия *156, 160-167, 429*

гностицизм *37, 67-68, 146, 228, 286, 378 380, 453-455, 511, 513-514, 521, 523-524, 532-534, 568*

гонения *8, 12, 14, 17, 21, 27, 72, 78, 81, 84, 96, 136-137, 139, 150, 171-173, 178-179, 192-193, 200, 202, 206, 208, 213, 220, 223-224, 226, 243, 251, 254-255, 258-262, 264, 271, 287-288, 293, 301, 303, 319, 327, 340, 352, 412, 420, 432, 448, 483-486, 488, 493, 495 496, 503-504, 509 510, 525, 527, 533-534, 541-542, 556-557, 561-563, 571-572*

греческая культура, связь с христианством *68, 286, 298, 330*

греческая литература, связь с христианством *61-62, 195, 199, 535*

дар языков *156, 160, 162, 164 166, 247, 295*

день Господень *320, 322, 504*

Деяния апостолов *26, 131, 133, 145-146, 172, 191, 193, 285 286, 310, 437, 444, 483, 489, 492, 494, 500, 517, 569, 571*

диакониссы *200, 336*

диаконы *170-171, 190, 273, 295, 308, 325, 327, 330 333, 335-336, 435, 492, 523, 525, 534-535*

докетизм *379, 455*

драгонады *14*

духовные дары *164, 294, 296, 312, 326, 338*

евангелисты *22, 52, 70, 75-76, 79, 90, 93, 99, 118, 123-124, 136, 145, 175, 187, 282-283, 302, 327-329, 333, 365, 376, 388-392, 394-397, 400, 402, 404 410, 412 413, 415, 419-420, 423-424, 426, 435-436, 438, 441, 443-444, 447, 451, 454-455, 458, 460, 462, 464, 470, 476, 483, 553, 569 570*

евиониты *69, 117, 132, 145, 149, 169, 177, 181, 183-186, 192, 228, 251, 310, 322, 378 379, 408, 416 417, 447, 455, 523, 534*

епископы *16, 19, 26-27, 42, 139, 173, 175, 178, 186, 188, 230, 252, 295, 325, 327, 330-336, 485, 525, 534-535*

закон Моисеев *148, 157, 177, 357, 382, 456*

зилоты *230*

Иерусалимский храм *63, 71, 92, 270, 306, 319*

искупление *11 12, 22, 32, 48-49, 52, 54-56, 65, 69, 75, 110-111, 113, 120-121, 158, 165, 185, 190, 292, 296-297, 300, 316 317, 321, 329, 354-355, 357 358, 363, 371, 373, 382, 384, 441, 460, 462, 494, 497, 502, 509, 517, 519, 528, 539, 551, 568*

исповедание веры *15-16, 312, 570*

история богословия *16, 18, 30-31, 34, 37-38, 99*

иудаизм *8, 47-50, 53, 67 68, 100, 111 112, 136, 141, 145-146, 158, 171, 190, 199, 205 206, 214, 223, 227-228, 246, 249, 254, 257, 272, 275, 299, 310 311, 321, 337, 340, 345, 348, 353, 363, 367, 375, 378 379, 411, 447, 462, 484, 513 514, 525, 534, 541, 546-547, 565*

иудействующие *117, 142, 149, 175, 177-178, 180, 183-184, 192, 206, 209, 213, 227, 230 231, 233 234, 237, 239 240, 242-243, 250-251, 285, 340, 353, 360, 366, 378-379, 382, 412, 447, 491, 504, 506, 508, 513, 520, 523*

камисарды *127, 164*

катехумены *437*

квадродециманы *471*

кенозис *365, 377, 526*

кенома *515*

колосская ересь *513*

конгрегационализм *17, 313, 324, 327, 332*

крещение *66, 77-78, 87, 94-95, 102, 109, 112, 117, 128, 147, 159, 167, 190, 192, 198, 203-204, 227, 229, 238, 260, 282, 313 316, 318, 345, 352, 361, 375 376, 395, 404, 423, 425, 429, 439, 452, 473, 493, 520, 525, 547*

либертинцы *248*

Магдебургские центурии *24, 29, 33-34*

маркиониты *149*

мессианские ожидания *111*

молитва *30, 59, 103, 108-109, 128, 158, 160, 163 164, 168, 171, 184, 207-208, 216, 219, 240, 251, 295 296, 307-312, 320, 322, 326, 329, 333, 335, 376, 401, 420, 427 428, 433, 441 443, 452, 454, 456, 458, 464, 503, 518, 524, 540*

монтанисты *127, 164, 316, 468, 472, 479, 513*

новатиане *544*

обращение *13 14, 19, 36, 79, 100-101, 119, 121, 135, 137 138, 140, 146 150, 158, 160, 163, 168, 171 173, 176, 180, 182 184, 190, 194 195, 197-198, 200-202, 204 210, 213 217, 219 220, 227 233, 238 242, 247, 251, 253-254, 262, 281, 285, 313 314, 316, 319, 333, 339, 344-345, 347, 351, 353, 359 362, 375, 409, 429, 435, 437, 449, 486, 500, 505, 570*

обрезание *59, 68, 105, 140, 148, 176, 180, 183, 185, 190, 227-234, 237 239, 242 243, 246, 285, 308, 313, 316, 338, 340, 350-351, 356, 378, 425, 442, 473, 486, 495, 508, 514, 520, 526*

оправдание верой *184, 198, 348 349, 366, 441, 507, 520*

освящение *120, 139, 148, 157, 169, 206, 280, 292, 296-297, 313, 316, 337, 344 345, 349, 354 355, 359 361, 366, 371, 374, 384, 493, 504, 509*

парусия *361, 495, 558*

пастырские послания *223, 339, 353, 494-495*

Пасха *68, 73, 83, 94 97, 102, 104, 109 110, 157, 168, 189, 266, 273, 290, 310, 313, 316 317, 322, 396, 439, 457, 471 472, 501, 525, 555*

пиетисты *20, 33, 40*

платонисты *6, 50, 54, 68, 372, 379, 459, 523*

плерома *514-516, 520*

погружение *238, 313-315*

праздники *64, 68, 94-98, 109, 157 158, 162, 166, 168, 221, 265, 310, 317 318, 321 322, 457, 471, 473*

предопределение *358 359, 365 366, 509, 519*

предузнание *509*

пресвитеры *180, 234, 237, 323, 325 327, 330 334, 336, 338 339, 423, 534*

претензии папства *179*

прозелиты *66 67, 109 110, 115, 190, 209, 217, 227, 235, 246, 248, 251, 293, 309, 404, 434*

пророчества Ветхого Завета *140*

прославление *48, 69, 309, 359, 384, 464, 502, 509*

рабство *13, 15, 51, 54, 63 64, 100, 104, 110, 157, 185, 224, 247, 270, 292, 299 300, 317, 348, 355, 412, 440, 508, 528 530, 566*

раввины *51, 85, 103, 108, 110, 112-115, 157, 197-198, 200, 202, 229, 232, 263, 306, 321, 473, 495, 502, 547*

регесты *17*

рукоположение *159, 169, 219, 238, 326, 330, 333, 335, 535*

саддукеи *53-54, 77, 136, 168, 171, 183, 413-414, 567*

самаряне *68, 103, 106, 177, 190, 369, 440-442, 452, 457, 473 474, 484*

Святой Дух *59, 79, 81, 112, 128, 137-138, 140, 147-148, 156-162, 164, 167 168, 171, 181, 190, 203, 206, 215, 220, 229, 231, 234, 281, 285, 289, 291, 294 295, 310 311, 313-316, 322, 325 326, 329, 337, 339, 341, 344 345, 351 352, 355, 357 359, 363, 374-376, 382, 407, 425, 445, 451-452, 454-455, 460, 467, 483 484, 507, 517, 519, 540-541, 567, 569-570*

семья *298, 525*

сикарии *265*

синагога *66-68, 77, 102-103, 107-109, 132, 137, 148, 160, 183, 185, 200, 215, 217, 227, 232, 236, 246-247, 306-311, 319, 327-328, 333-335, 337-338, 341, 383, 442, 451, 473*

синкретизм *379, 513, 523*

синоптики *74, 80, 95-97, 120, 146, 151, 273, 279, 281, 367, 370, 386, 389-390, 393-403, 405-406, 408-409, 419, 425, 427-428, 431, 436, 439, 441, 445, 449-453, 455-458, 460, 462-464, 466 467, 474 477, 480*

синоптическая проблема *386, 399, 405, 407, 462, 465*

солецизмы *541*

сотериология *42, 283, 287, 353, 364, 369, 373, 501*

социниане *364, 371*

старейшины *197, 307-308, 326, 330, 333-334, 338, 499*

супралапсарианство *366*

таинства *42, 49, 313-319, 325, 336, 345, 375-376, 390, 452, 474*

теория богодухновенности *143, 407*

теория взаимозависимости *396*

терапевты *68, 379*

трактарианцы *29, 39, 317*

ультрамонтанство *28-29*

филактерии *110*

христология Павла *356*

христофания *211, 214*

Царство Христа *13, 339, 416*

церковная дисциплина *15, 325, 337, 530*

эллинисты *67, 114, 165, 190, 195, 199, 240, 248, 307, 315, 335, 372, 384, 404, 438, 492, 541, 547*

эоны *95, 515, 533*

эрастиане *340*

языческое христианство *141, 145, 190, 217, 228, 285, 338, 346 347, 379, 435, 456*

язычество *8, 41, 48-49, 51, 53, 59-60, 65, 67, 133, 136-137, 218, 227, 251, 286, 337, 340, 372, 378-379, 382, 491, 514, 520, 528, 556-557, 560, 563*

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ, ПЕРЕРАБОТАННОМУ ИЗДАНИЮ 5

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕРАБОТАННОМУ ИЗДАНИЮ 6

ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ 8

ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ

§ 1. *Природа церковной истории* 10
§ 2. *Подразделения церковной истории* 13
§ 3. *Источники церковной истории* 16
§ 4. *Периоды церковной истории* 17
§ 5. *Польза церковной истории* 21
§ 6. *Долг историка* 22
§ 7. *Литература по церковной истории* 26

ГЛАВА I

ПОДГОТОВКА К ХРИСТИАНСТВУ В ИСТОРИИ ИУДЕЙСКОГО НАРОДА И ЯЗЫЧЕСКОГО МИРА

§ 8. *Центральная роль Христа в истории мира* 47
§ 9. *Иудаизм* 49
§ 10. *Закон и пророчество* 54
§ 11. *Язычество* 57
§ 12. *Греческая литература и Римская империя* 60
§ 13. *Соприкосновение иудаизма и язычества* 66

ГЛАВА II

ИИСУС ХРИСТОС

§ 14. *Источники и литература* 69
§ 15. *Основатель христианства* 75
§ 16. *Хронология жизни Христа* 82
§ 17. *Страна и народ* 99
§ 18. *Апокрифические предания* 116
§ 19. *Воскресение Христа* 121

ГЛАВА III

ЭПОХА АПОСТОЛОВ

§ 20. *Источники и литература об эпохе апостолов* 131
§ 21. *Общие особенности эпохи апостолов* 135
§ 22. *Критическая реконструкция истории апостольской эпохи* 142
§ 23. *Хронология эпохи апостолов* 149

ГЛАВА IV

АПОСТОЛ ПЕТР И ОБРАЩЕНИЕ ЕВРЕЕВ

§ 24. *Чудо Пятидесятницы и день рождения Христианской Церкви (30 г. по Р. Х.)* 156
§ 25. *Церковь в Иерусалиме и служение Петра* 169
§ 26. *Личность Петра: вымысел и реальность* 174
§ 27. *Иаков, брат Господень* 181
§ 28. *Подготовка к благовестию среди язычников* 190

ГЛАВА V

АПОСТОЛ ПАВЕЛ И ОБРАЩЕНИЕ ЯЗЫЧНИКОВ

§ 29. *Первоисточники и литература об апостоле Павле и его служении* 191
§ 30. *Павел до обращения* 195
§ 31. *Обращение Павла* 202
§ 32. *Служение Павла* 215
§ 33. *Миссионерское служение Павла* 219
§ 34. *Иерусалимский собор и согласие между иудейским и языческим христианством* 226
§ 35. *Реакция консерваторов и победа либералов — Петр и Павел в Антиохии* 238
§ 36. *Христианство в Риме* 243

ГЛАВА VI

ВЕЛИКАЯ СКОРБЬ

§ 37. *Разрушительный пожар в Риме и гонения Нерона* 254
§ 38. *Иудейская война и разрушение Иерусалима (70 г. по Р. Х.)* 263
§ 39. *Последствия разрушения Иерусалима для христианской церкви* 271

ГЛАВА VII

АПОСТОЛ ИОАНН И ЗАВЕРШЕНИЕ АПОСТОЛЬСКОЙ ЭРЫ. ОБЪЕДИНЕНИЕ ЕВРЕЙСКОГО И ЯЗЫЧЕСКОГО ХРИСТИАНСТВА

§ 40. *Литература об Иоанне* 273
§ 41. *Жизнь и личность Иоанна* 278
§ 42. *Апостольское служение Иоанна* 285
§ 43. *Предания об Иоанне* 289

ГЛАВА VIII

ХРИСТИАНСКАЯ ЖИЗНЬ В АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ

§ 44. *Духовная сила христианства* 291
§ 45. *Духовные дары* 294
§ 46. *Христианство в лицах* 296
§ 47. *Христианство и семья* 298
§ 48. *Христианство и рабство* 299
§ 49. *Христианство и общество* 301
§ 50. *Духовное состояние собраний. Семь асийских церквей* . . . 302

ГЛАВА IX

ПОКЛОНЕНИЕ В АПОСТОЛЬСКУЮ ЭПОХУ

§ 51. *Синагога* 306
§ 52. *Христианское поклонение* 309
§ 53. *Составные части богослужения* 310
§ 54. *Крещение* 313
§ 55. *Вечеря Господня* 317
§ 56. *Святые места* 319
§ 57. *Святое время — день Господень* 319

ГЛАВА X

ОРГАНИЗАЦИЯ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ

§ 58. *Литература* 323
§ 59. *Христианское служение и его взаимосвязь с христианской общиной* 325
§ 60. *Апостолы, пророки, евангелисты* 328
§ 61. *Пресвитеры или епископы. Ангелы семи церквей. Иаков Иерусалимский* 330
§ 62. *Диаконы и диакониссы* 335
§ 63. *Церковная дисциплина* 337
§ 64. *Иерусалимский собор* 338
§ 65. *Церковь и Царство Христа* 340

ГЛАВА XI

БОГОСЛОВИЕ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ

§ 66. *Литература* 343
§ 67. *Внутреннее единство апостольского учения* 344
§ 68. *Различные типы учения апостолов* 346
§ 69. *Богословие еврейского христианства.* Часть I. Иаков и Евангелие закона 348
§ 70. *Богословие еврейского христианства.* Часть II. Петр и Евангелие надежды 351

§ 71. *Языческо-христианское богословие. Павел и Евангелие веры* 353
§ 72. *Иоанн и Евангелие любви* 367
§ 73. *Еретические извращения учения апостолов* 378

ГЛАВА XII

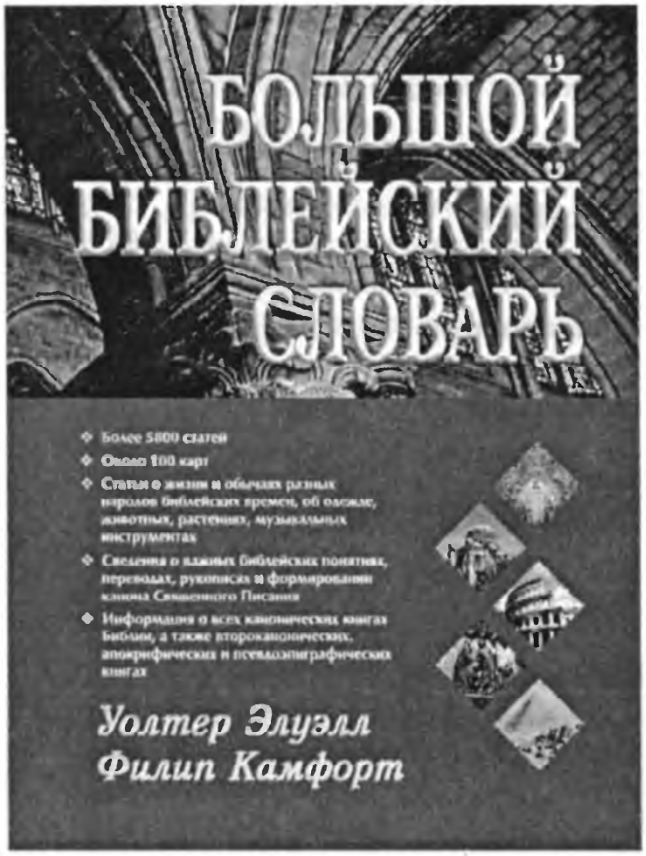
НОВЫЙ ЗАВЕТ

§ 74. *Литература* 381
§ 75. *Возникновение апостольской литературы* 382
§ 76. *Характерные особенности Нового Завета* 383
§ 77. *Литература, посвященная евангелиям* 385
§ 78. *Четвероевангелие* 388
§ 79. *Синоптики* 394
§ 80. *Матфей* 409
§ 81. *Марк* 419
§ 82. *Лука* 433
§ 83. *Евангелие от Иоанна* 451
§ 84. *Критический обзор проблемы Иоанна* 476
§ 85. *Деяния апостолов* 482
§ 86. *Послания* 493
§ 87. *Соборные послания* 494
§ 88. *Послания Павла* 499
§ 89. *Послания к фессалоникийцам* 503
§ 90. *Послания к коринфянам* 504
§ 91. *Послание к галатам* 507
§ 92. *Послание к римлянам* 508
§ 93. *Тюремные послания* 510
§ 94. *Послание к колоссянам* 511
§ 95. *Послание к ефесянам* 516
§ 96. *Сравнение и доводы в пользу достоверности посланий Колоссянам и Ефесянам* 520
§ 97. *Послание к филиппийцам* 524
§ 98. *Послание к Филимону* 527
§ 99. *Пастырские послания* 530
§ 100. *Послание к евреям* 537
§ 101. *Апокалипсис* 548
§ 102. *Заключительные размышления. Вера и критика* 566

ИМЕННОЙ И ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛИ 573

Религиозное издание. ЛР №030588 от 27 января 1999 г.
Подп. в печ. 23.02.10. Формат 70×100 1/16. Объем 37 п.л. Тираж 999. Зак. 3075
Издание религиозной организации «Христианское общество "Библия для всех" Российского союза евангельских христиан – баптистов»
(195009, Спб., ул. Лебедева, 31, пом. 9Н).

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография "Наука"».
199034, С.-Петербург, 9 линия, д. 12.

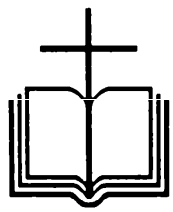


Издательство «Библия для всех» предлагает вашему вниманию

БОЛЬШОЙ БИБЛЕЙСКИЙ СЛОВАРЬ

Формат 20×25 см, 1520 страниц, цветная вклейка с картами

- В словарь вошли практически все личные имена, географические названия и термины, встречающиеся в Библии, в том числе из второканонических книг (в общей сложности более 5800 статей).
- В словаре содержится информация о жизни и обычаях разных народов, а также развернутые статьи о животных, растениях, музыкальных инструментах, одежде и по многим другим темам, связанным с повседневной жизнью библейских времен.
- Включены обширные статьи, посвященные всем каноническим книгам Библии, а также второканоническим, апокрифическим и псевдоэпиграфическим книгам, важным библейским понятиям, переводам, рукописям и канону Писания.
- Достаточно широко представлена библейская терминология богословского характера. Детально рассматриваются такие ключевые понятия, как искупление, оправдание, святость, праведность, и многие другие; даются пояснения в отношении оборотов, вызывающих трудности для понимания.
- Для лучшего ознакомления с географией в словарь включены около девяноста карт внутри статей и цветная вклейка с картами.
- В статьях, посвященных именам собственным, указывается значение исходного еврейского или греческого имени.
- Для удобства читателей после перекрестных ссылок приводятся номера страниц, на которых находятся соответствующие статьи.
- В конце словаря помещен англо-русский указатель, содержащий практически все библейские термины и имена собственные (включая варианты их написания по разным английским переводам).
- Русское издание снабжено указателем, позволяющим найти комментарии словаря практически на каждый стих Библии.



Симфония на канонические книги Священного Писания с еврейским и греческим указателями в двух томах (1520 и 368 страниц)

Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель на канонические книги Священного Писания (560 страниц)

Симфония с еврейским и греческим указателями, как и Полная симфония, содержит практически все слова Библии, но по ней, кроме поиска стихов, можно устанавливать, во-первых, какое еврейское или греческое слово соответствует слову русской Библии, а во-вторых, какими способами переводились в нашей Библии еврейские и греческие слова. Определение еврейских и греческих слов производится на основе нумерации Джеймса Стронга, присвоившего каждому слову еврейского и греческого текста Библии индивидуальный номер. В качестве примера здесь приведена статья «Ветвь» из Симфонии с указателями. Номера еврейских или греческих слов помещаются в правой колонке, а сами слова, соответствующие этим номерам, и список их переводов на русский язык перечисляются во втором томе симфонии.

ВЕТВЬ (6)

Чис	13:24	**виноградную в.** с одною кистью ягод,	(2156)
Ис	11:1	и в. произрастет от корня его;	(5342)
	14:19	как презренная в.,	-"-
Ин	15:2	Всякую у Меня в.,	(*2814*)
	15:4	Как в. не может приносить плода	-"-
	15:6	извергнется вон, как в., и засохнет;	-"-

Однако гораздо более подробную информацию о еврейских и греческих словах можно получить из **Еврейско-русского и греческо-русского словаря-указателя**, также использующего нумерацию Стронга. Помимо списка переводов, в нем содержатся сведения о значениях и грамматических особенностях исходных библейских слов, а также словарные комментарии Стронга. Еврейские слова приводятся с произношением. Ниже даны примеры из Словаря-указателя, относящиеся к статье «Ветвь».

2156 זְמֹר, זְמֹרָה, זְמוֹרָה

(5) *зэмор**а́**, зэмор**а́**, зэм**о́**р*

сущ. м., ж.р.; от 2168; *прут* (отрезаемый для *прививания*); [в Иез 8:17 намек на языческий обряд персов, державших пучки ветвей при поклонении восходящему солнцу]

ветви$_1$; ветви виноградной лозы$_1$; виноградную ветвь$_1$; виноградные ветви$_1$; черенки$_1$

5342 נֵצֶר

(4) *н**е́**цер*

сущ. м.р.; от 5341 в зн. *зелени* как яркого цвета; *росток, отпрыск*; перен. *потомок*

ветвь$_2$; отрасль$_2$

2814 **κλῆμα** (4)

сущ. сред.р.; от *2806*; *побег, черенок, росток* (как *отламываемый*, напр. чтобы привить к другому дереву)

ветви$_1$; ветвь$_3$



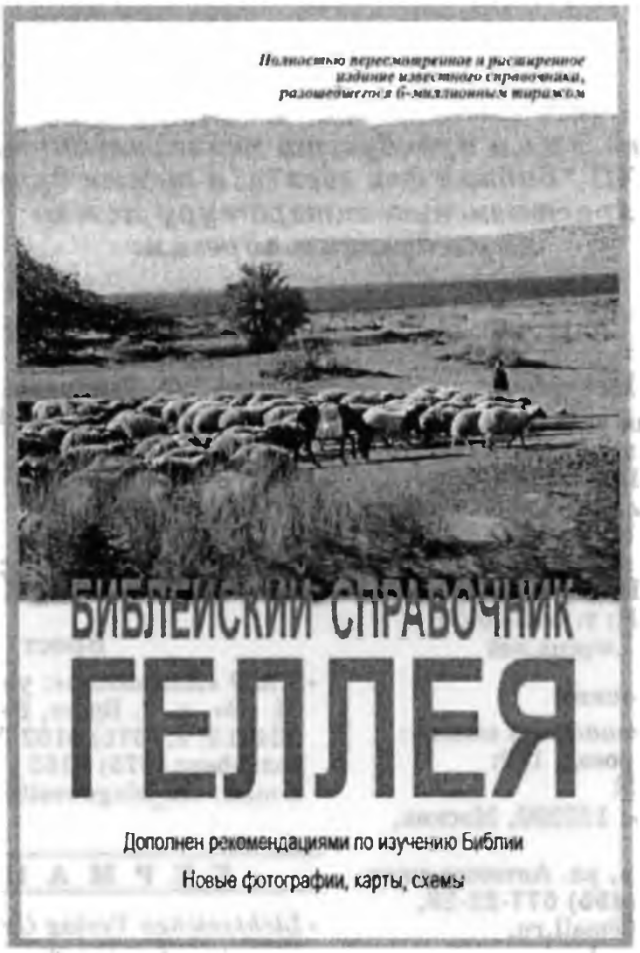
ВЛАСТЬ ТЬМЫ В ЦАРСТВЕ СВЕТА. РАССКАЗ ИЗ ВРЕМЕН СВ. ИОАННА ЗЛАТОУСТА. *Ф. В. Фаррар.* 621 с., т. п. Предлагаемая вниманию читателей книга принадлежит перу замечательного английского духовного писателя, чье имя хорошо известно всему христианскому миру. Со свойственным ему мастерством изложения автор воспроизвел обстановку и атмосферу IV века по Р. Х., показав на фоне церковной, культурной и социальной жизни эпохи судьбу одного из величайших деятелей того времени — знаменитого святителя и вселенского учителя святого Иоанна Златоуста. Богатая всевозможными испытаниями и превратностями жизнь Иоанна Златоуста, воссоздаваемая пером Фаррара, предстает перед читателем ярко и зримо. Читая о борьбе и победах Церкви над язычеством, проникавшим в нее под воздействием императоров и неверных служителей, читатель становится не только свидетелем, но и участником совершавшихся тогда событий.



НА ЗАРЕ ХРИСТИАНСТВА. *Ф. В. Фаррар.* (670 с., твердый переплет.) Роман, первоначально названный автором «Сценами из времен Нерона», полно и образно описывает обстановку в римской империи в I в. н. э. Основное внимание автора сосредоточено на действительных событиях языческой и христианской истории. Фаррар подводит читателя к ответу на вопрос, каким образом религия, столь низкая на человеческий взгляд по своему происхождению и столь слабая в своих земных средствах, какой именно было христианство, одержала столь изумительную победу над могуществом, славой и разумом древнего цивилизованного мира.



КОНСУЛЬТИРОВАНИЕ МОЛОДЕЖИ. *Джош Мак-Дауэлл, Боб Хостетлер.* (510 с., переплет.) Учебник, содержащий результаты исследований и оценок ведущих специалистов, призван помочь родителям, учителям, пасторам и молодежным служителям поддержать подростков на сложном пути взросления. Учебник прост в использовании. Каждая из 50 глав посвящена конкретной проблеме и состоит их пяти разделов: определение проблемы, объяснение ее причин, описание ее следствий, библейский взгляд на проблему и методика ее устранения. Эта книга даст возможность помочь молодежи решить их основные, общераспространенные проблемы — от мелких сложностей до серьезных травм и кризисов.



БИБЛЕЙСКИЙ СПРАВОЧНИК ГЕЛЛЕЯ. Пересмотренное издание (784 стр.). Теперь знаменитый библейский справочник пересмотрен и усовершенствован. Он стал еще яснее, еще доступнее, еще полезнее. Хотя это издание «Библейского справочника» было пересмотрено и расширено, в нем сохраняется личный стиль доктора Геллея, обращающегося к читателю вдумчиво и от всего сердца. Здесь вы найдете: полностью обновленные фотографии, карты и схемы; практические планы чтения Библии; полезные советы по изучению Библии; современные археологические сведения, необходимые для понимания библейского текста; рассказ о том, как до нас дошла Библия, и краткую историю Церкви; обновленные и усовершенствованные указатели; дополнения, подготовленные специально для русского издания.

Заказать и приобрести книги, изданные РО «ХО "Библия для всех"», а также другую христианскую литературу можно по следующим адресам:

РОССИЯ

Санкт-Петербург

- **ХО «Библия для всех»**
  Отдел продаж и «Книга почтой»:
  193012, Санкт-Петербург,
  ул. Грибакиных, 40; т. 368-43-37;
  e-mail: sales@bible.org.ru
- *Магазин «Христианская книга»:*
  195009, Санкт-Петербург, ул. Лебедева, 31, пом. 9Н; т. 542-70-05;
  e-mail: bfe@mail.wplus.net

Москва

- *Магазин «Христианская книга»:*
  Мукомольный проезд, 1/2;
  т. (499) 259-71-28
- *«Книга почтой»*: 123290, Москва, а/я 40
- *Магазин «Сирин»*, ул. Автозаводская д.19, к. 1, тел. (495) 677-22-28,
  e-mail: sirinbook@mail.ru,
  Internet: www.sirinbook.ru

Новосибирск

- *Издательство «Посох»*: 630049, Новосибирск, а/я 540. Магазин «Посох», ул. Каменская, 60

УКРАИНА

Киев

- *Магазин «Христианская книга»*
  Киев, ул. Попудренко 34-а,
  т. (044) 501-80-81.
  E-mail: word@i.com.ua
  Книга-почтой, а/я 120, Киев - 02125
- *Магазин христианской книги «Книжная полка»*: Киев, ул. Хоривая, 1/2; тел. (044) 416-79-53

Одесса

- *Центр «Христианская книга»:*
  Интернет-магазин: www.kniga.org.ua
  E-mail: kniga@kniga.org.ua
  Тел.: (048) 719-44-72
- *Издательство «Христианское просвещение»:*
  Одесса, ул. Добровольского, 152а;
  тел./факс: (0487) 11-41-60;
  e-mail: ihp@paco.net
- *«Книга почтой»*: а/я 105, Одесса, 65025, Украина

БЕЛАРУСЬ

Брест

- *ХМО «Благовест»*: ул. Халтурина, 31 «В», к. 2. Брест, Беларусь, 224013; т. (375) 0162 20-97-55, тел.\факс (375) 0162 20-96-66;
  e-mail: clc_blagovest@brest.by

ГЕРМАНИЯ

- *Lichtzeichen Verlag GmbH*
  Ehlenbrucher Strasse 15
  32791 Lage, tel. 05232/960120,
  fax 05232/960121
  e-mail: info@lichtzeichen-verlag.de
- *Bild & Medien Vertreibs GmbH*
  Muensterstrasse 17
  D-33428 Harsewinkel,
  tel. 05247-10259, fax 05247-408760,
  e-mail: info@bild-medien.com

США

- *ABC Book Store*
  5111 College Oak Dr.,
  Suite «C», Sacramento, CA 95841
  tel/fax 1-916-3321589
- *Церковь «Вифания»*
  tel./fax 1-916-3691620
- *Ruth Publishing L.L.C.*
  tel. 1-877-7884552 (распространитель по США и Канаде)
- *Publishing Co. Lyubov.* 8621 NE 34th Way, Vancouver, WA 98662, tel. (360) 896-6403. www.nashiknigi.com

ФИЛИП ШАФФ

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

Христианство нисходит с небес как сверхъестественный факт, который был давно предсказан, которого ждали и который несет в себе ответ на глубочайшие потребности человеческой природы. Его пришествие в мир греха сопровождается знамениями, чудесами и необычайными явлениями Духа ради обращения неверующих иудеев и язычников. Христианство навеки обосновалось среди нашего греховного рода, чтобы постепенно сделать его царством истины и правды — без войн и кровопролития, действуя тихо и спокойно, словно закваска. Скромное и смиренное, внешне непритязательное и непривлекательное, но неизменно сознающее свое божественное происхождение и свою вечную участь, не имеющее серебра и золота, но богатое сверхъестественными дарами и силами, обладающее крепкой верой, пламенной любовью и радостной надеждой, носящее в глиняных сосудах непреходящие небесные сокровища, христианство выходит на подмостки истории как единственно истинная, совершенная религия для всех народов мира.

В апостольском христианстве заложены живые семена всех последующих периодов, действующих лиц и тенденций истории. Оно устанавливает высочайший уровень учения и дисциплины; оно служит источником вдохновения для всякого подлинного прогресса; перед каждой эпохой оно ставит особую проблему и дает силы, чтобы эту проблему решить.

I Апостольское христианство

9785745410062

РУБ 389.00

ИЯ ДЛЯ ВСЕХ»
анкт-Петербург