

Часть первая

ИИСУС ДО ХРИСТА

ВСТУПЛЕНИЕ

Ни Иисуса, ни Савла из Тарса (св. Павла*), ни самого зарождения христианства нельзя понять без познания исторического фактора, который оставался непонятым в течение почти двух тысяч лет, — движения агитации за Царство Божье, достигшего своей высшей точки в массовом иудейском восстании против Рима 66—70 гг. Эта агитация была порождена уверенностью евреев, которая держалась в течение первого века, что пока Бог не установил свое Царство, его решение должно быть приближено с помощью собственных действий.

Это оставалось непонятым по той простой причине, что после разгрома евреев в восстании против Рима истинная природа идеи Царства Божьего скрывалась и евреями, поскольку это могло принести бедствия, и верующими в Иисуса, стремившимися к созданию христианской Церкви, поскольку Иисус, проповедовавший Царство Божье, должен был быть отделен от «активистов» следующего за ним поколения, осуществивших то, что пытался сделать он. I век стал в результате этого вакуумом. Даже светские историки в качестве отправного пункта берут ту область, которая определяется в основном христианской теологией: несмотря на иудейское происхождение Иисуса и его ближайших последователей, мифология Церкви обязывала исследователей ее истории подсознательно изучать каждый блок событий независимо друг от друга, с одной стороны, происхождение христианства, с другой — Иудейская война против Рима.

Несомненно иронично выглядят белые пятна в еврейской историографии первого века, в ходе которого евреи превратились в народ диаспоры. Традиционное объяснение разгрома иудеев в римс-

*Павел — это римское имя **Савла. В** своих посланиях он называет **себя** Павлом.

кой войне как божественного наказания за грехи исключало любые светские версии этой исторической темы, а впоследствии привело к признанию de facto христианской трактовки событий

Однако документы, описывающие традиционный христианский сюжет, — четыре евангелия и Деяния апостолов, — несмотря на их натуралистическую атмосферу и наличие многих подтвержденных фактов, являются от начала до конца мифологическими. Нельзя комплексно понять генезис христианства без понимания его исторического фона.

Вне обстановки реальной жизни нельзя понять деятельность Иисуса, отношения между Савлом и Иисусом и роль, которую играли семья и последователи Иисуса в Храме, разрушенном вместе с еврейским государством в 70 г., нельзя также понять их влияние на распространение новой религии.

Основным источником антиисторического искажения евангелий был радикальный сдвиг перспективы, свойственной теологическому толкованию распятия Иисуса, т. е. момента самого зарождения новой веры. Провал светской миссии Иисуса и его унижительная смерть вызвали перемену мировоззрения — ведь сама его смерть привела к убеждению, что Иисус был Воплощением Бога. Богом Вселенной. Светочем Мира и Спасителем Человечества. Документальные воспоминания были должным образом преобразованы и подогнаны под картас развивающегося культа. Этот сдвиг *систематически* искажал евангелия: их основополагающие идеи были тесно переплетены с еврейской жизнью, но вместе с тем Царство Божье, Мессия, Сын Давидов и Спасение были вырваны из их реального контекста — национального сопротивления языческой Римской империи.

Трансформация, о которой идет речь, обострялась пренебрежением к «Матери Церкви», проявленным самой семьей и учениками Иисуса. Поскольку эта Церковь была разрушена в катаклизме, уничтожившем еврейскую нацию, свидетельства о ней в евангелиях не сохранились, ибо они выходили за рамки возвеличивания личности Иисуса, составляющего суть христианства.

Савл тоже с жаром верил в Царство Божье, у него тоже было видение, подобное тому, которое испытал Симон-Камень*, увидевший Христа не только воскресшим, но и прославленным по правую руку от Бога. Однако выводы Савла отличались от заключений Симона-Камня и немногочисленной свиты Иисуса, бежавшей в Галилею после распятия его на кресте.

* Камень — прозвище Симона. По-гречески «камень» — петрос, отсюда имя, которое получил в евангелиях Симон, — Петр (апостол Петр). — *Примеч ред*

Воскресение и прославление Иисуса были истолкованы его ближайшими сподвижниками на иудейском фоне. Царство Божье, о котором, по их мнению, возвестил Иисус, было отложено по необъяснимой причине, но лишь на короткий срок — ведь Иисус вновь придет, это случится скоро, и на этот раз Царство обязательно будет восстановлено.

Но ЦИШИ верил в несколько иное Царство Божье — небесное и вселенское, далекое от необходимости восстановления еврейской независимости и равнодушное к национально-религиозному еврейскому сопротивлению Риму. Более того, его захватила идея, что уникальное событие воскресения и прославления Иисуса — Сына Божьего неизбежно приобретает космическое значение, оно должно стать прелюдией к Царству Божьему.

Проблемой для Савла была лишь его задержка.

Если Царство Божье, космическое событие, вызванное к жизни Творцом Вселенной, начиналось воскресением и прославлением Иисуса, почему же оно не было завершено? Как вообще могло оно начаться, не будучи мгновенно осуществленным?

Почему мир все еще выглядел по-прежнему?

Для Савла эта проблема не имела ничего общего с теологией, она относилась к реальной жизни. Начав с расчета, что Царство Божье наступит не позднее чем через 40 лет после воскресения Христа, Савл вывел целый букет идей для заполнения разрыва между воскресением и установлением Царства Божьего. Этим идеям суждено было стать сутью религии, которая возникла спустя много лет после его смерти и которую он никак не мог предвидеть. Что же касается его исходной позиции, его замешательства из-за задержки с наступлением Царства Божьего, то они должны были стать бессмысленными через одно-два поколения после его смерти, а изобретенная им теория для объяснения этой задержки стала ненужным архаизмом вместе с самой идеей Царства Божьего, замененной ныне Вселенской Церковью.

Савл умер за несколько лет до того, как смог бы убедиться в крахе своих расчетов, поскольку его послания были помещены в другой каркас — каркас Вселенской Церкви.

Глава первая АГИТАЦИЯ ЗА ЦАРСТВО БОЖЬЕ

Каждое из первых трех евангелий представляет Иисуса как провозвестника Царства Божьего, которое «близко». «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1:35)]Вот о чем говорят нам евангелия и история Иисуса Христа. Эта формула, обращающая на себя внимание своей простотой, является и древней, и исторически подлинной, особенно с того момента, когда она стала противоречить, как мы увидим, интеллектуальной конструкции, воздвигнутой над ней.

Концепция Царства Божьего — ключевой момент агитации, которая сплавляла евреев с I в. примерно до 135 г., привела к крушению Иудейского государства в войне против Рима 66—70 гг., вспыхнула в неудачном восстании Бар Кохбы 132—135 гг. и привела к созданию христианства.

Сегодня ее значение изменилось: эволюция христианства превратила эту фразу в метафору этического поведения или в упорядочивающий аспект теологии.

Но для поколения эпохи деятельности Иисуса эта концепция была вполне очевидной, реальной и динамичной. Она означала трансформацию Богом естественного мира в такой мир, в котором воля Бога будет прямо управлять человеческими делами, а затем последует восстановление благополучия евреев — избранного народа.

Идея Царства Божьего имела глубокие корни в прошлом еврейского народа. В остром конфликте с хитросплетениями язычества, в котором большой диапазон естественных явлений объяснялся разной степенью божественности, интерпретируемой сложной мифологией, религия Израиля нашла прибежище в простой идее, что существование всего во Вселенной подчинено единственному Существо, которое само ничему не подвластно — ни другому существу, ни предсуществующему порядку, ни судьбе, ни риску.

Это высшее существо — Яхве или Иегова. — само впервые явилось иудеям, которые в силу Договора с ним стали считать себя его народом. Таким образом, Яхве с самого начала, хотя он и был Создателем Вселенной, поклонялся только один, его собственный народ. Иудейские писания — Ветхий Завет Библии, составлявшийся в течение тысячелетия, — воплощают эту первую фазу национальной еврейской истории.

Союз евреев с Яхве стал их громадным успехом, приведя к освобождению евреев из Египта, покорению Ханаана, созданию ве-

ликого поселения, династий победителей. Но затем последовал спад в результате завоевания и угнетения иудеев великими державами; этот спад достиг своей крайней точки в Вавилонском пленении в 582 г. до н. э., когда высшие классы общества были фактически изгнаны из страны и переселены в Вавилон.

Эти превратности судьбы еврейского народа трудно было объяснить. Особую загадку составило возвышение Яхве, бывшего вначале местным Богом, до положения всемогущего Бога — Создателя Вселенной. Как можно было объяснить его кажущуюся беспомощность? Если его Договор с собственным народом был вечным, что же тогда произошло?

Ответ классических древнееврейских пророков был следующим: несмотря на болезни мира и катастрофы, постигшие избранный народ, обязательно наступит День Яхве. После череды ужасных бедствий и пугающих изменений на земле и в небесах будет создан новый мир, очищенный и возрожденный, причем все враги евреев, включая великие империи — Ассирию, Вавилон, будут растоптаны ужасной мощью Яхве.

Но пророков переполняло и этическое чувство, порожденное осознанием вины за невыполнение воли Создателя. Вот почему он наказал собственный народ. Страдания евреев надо было как-то объяснить, а поскольку Создателя трудно в чем-либо обвинить, то вину следовало возложить на самих евреев.

По заявлениям пророков, евреям было предопределено суровое наказание, хотя оно и не повлечет за собой их уничтожение.

Некоторые переживут все беды, а после них возродится новое поколение, приятное Яхве, и оно вступит с ним в новое соглашение, смоделированное по образцу старого договора, заключенного Яхве с человечеством после Потопа, а позднее — с евреями через Авраама, Исаака, Иакова и Моисея. Яхве передаст свой дух избранным людям избранного народа, потомкам оставшихся в живых, Иерусалим станет бесподобным городом, поклоняющимся Яхве с непорочным сердцем при неслышанном ритуальном блеске. Израильтяне объединятся, старая ненависть будет прощена, и будет создан новый, процветающий Израиль. И хотя это в основном касается только евреев, язычники тоже, так сказать, мимоходом будут купаться в сиянии Яхве и его Торы — ядра древнееврейских писаний.

В Торе не упоминаются воскресение мертвых, уничтожение смерти или завершение обычной истории с наградами и наказаниями, распределяемыми свыше. Конец света наступает в естественном мире. Эта приземленность характеризовала «классическую» фазу евреев из «обычной» истории. Хотя надежды, воплощенные в

идее Конца света, включали в себя политические и сверхполитические мотивы, Конец света остался фактически связанным с этим миром и до, и во время Вавилонского пленения, закончившегося в J>20_г. до н. э. Таким образом, в Царстве Божьем основными владельцами всех благ должны были стать иудеи, и это не означало конца земной истории, т. к. в раннем классическом периоде Царство Божье было банальным: Царем должен был быть Яхве. Отсюда вытекали все остальные обстоятельства.

Однако, хотя и очевидно, что существовала естественная напряженность между представлением о Яхве как о вневременном Создателе Вселенной и историческим фактом, что это представление лелеял в то время лишь один народ — евреи, никогда ранее не наблюдалось такой активности.

После депортации еврейских высших классов в Вавилон в 582 г. до н. э. евреи были политически спокойны; и после того, как персы, разбив Вавилон, восстановили через пятьдесят лет еврейскую элиту в анклав размером около 1200 кв. миль вокруг Иерусалима, обеспечивая их религиозную автономию в течение двух веков, евреи не занимались никакой политической деятельностью.

Именно в период, когда греческая культура, в течение длительного времени проникавшая на Ближний Восток, набрала политическую силу в III в. до н. э., евреи вновь начали играть активную политическую роль, и этот период длился до создания Римской империи, примерно до времени рождения Иисуса.

Греко-македонские завоевания, начатые Александром Великим, изменили облик Ближнего Востока и всего мира. Греческая культура стала носить характер эпидемии, уничтожая самобытность всех наций, с которыми столкнулись греки, растоптав такие нации, как вавилоняне, гарамейцы, египтяне, и много малых народов, разбросанных по огромному ареалу. Изменив образованные классы покоренных народов, она везде создала новую индивидуальность образованных людей. Эллинизм стал культурной федерацией, стоящей над политикой, даже при том, что именно эллинистические правительства проводили культурную экспансию. Например, он в течение одного поколения смёл древних египтян, и как только они потеряли вкус к обучению своих потомков древнему и сложному письменному языку, египетский народ в культурном плане стал крестьянским, лишенным руководящей верхушки.

Эллинизация означала значительно больше, чем создание нового правительства или культивирование греческого языка. Эллинистические учреждения в регионе, охватывающем Египет, Индию и Среднюю Азию, стали главной основой осмысленной жизни — общественной и частной. Эллинизация не только разрушила еги-

петское общество, но и разгромила персидское государство и трансформировала персидское общество, — хотя персы сумели выжить и сохранить свою индивидуальность, •— она придала самому Риму его духовную форму.

Помимо-персов единственными народами, уцелевшими во время эпидемии эллинизации, были-евреи и-римляне. Римляне полностью поглотили греческую культуру, покорив греков военной силой, а евреи некоторое время духовно сопротивлялись ей, а затем, переварив некоторые ее элементы, интегрировали ее в собственные традиции.

Вскоре после завоеваний Александра Великого в III в. до н. э. древнееврейские писания были переведены на греческий язык, что явилось огромной и беспрецедентной акцией. Еврейская элита в Палестине так же, как и евреи во всей диаспоре, была с головой погружена в греческий язык. Кроме того, еврейская элита была на время полностью отлучена от иудаизма.

После столкновения с греческой культурой Царство Божье начало приобретать новый, динамичный вид. В нем хотели бы видеть закуску планов будущего: на волне фантастических эмоций начала формулироваться новая перспектива — учреждение реальной жизни Царства Божьего. Поскольку трудно было представить огромный масштаб власти Яхве, определяющей специфические изменения в мире, люди начали думать о человеческом существе, воплощающем и передающем волю Бога, поскольку цари, священники и разного типа лидеры символизировали сложные социальные процессы. Возникло ощущение, что как Яхве во время его превращения в единого Бога нужно было иметь агентов на земле в виде ангелов и т. д., так и Царству Божьему требуется агент будущих перемен — их провозвестник.

Таким агентом был-Мессия. Первоначально слово это означало лишь «помазанный» (маслом). Помазание было частью старинной церемонии возведения на престол древнееврейского монарха. Эта церемония применялась и правителями в других странах (Киром в Персии). В конечном итоге понятие «помазанный», «Мессия» стало метафорой человека, который, как истинный пророк, выполнял Божью волю.

В обычном смысле Мессия вначале был потомком славного царя Давида из плоти и крови, которому в древнееврейских писаниях была обещана вечная власть (2 Цар, 7:12 и ел.), и считалось, что он просто провозглашает Царство Божье, изменение сегодняшнего естественного мира. Но благодаря греческим завоеваниям, преобразовавшим Средний Восток, включая и еврейский мир, земные идеи показались многим евреям неадекватными. Царство Божье,

наступление которого возвестил Мессия из плоти и крови, подчинилось идее сверхъестественного мира и открылось фантастическому воображению, поскольку Мессия из другого мира, из небесных высот должен был завершить прошлую Историю и инициировать будущую. Простота монотеизма дополнилась новой теорией, включавшей в себя битву между добром и злом — конфликты, ужасы, войны между ангелами и демонами, частично или полностью сверхъестественных героев, а также идею о тысячелетии, за которым последует всеобщее воскрешение мертвых, общее воздаяние, Последний суд.

- Апокалипсис, фантастическое восприятие всех этих отклонений, был порожден коллизиями между евреями и греками; он получил наиболее яркое выражение в Книге Даниила, в последней части древнееврейских писаний. Даниил ввел в земные представления Торы то, что можно назвать элементом вертикального устремления.
- Апокалипсическая концепция громадного катаклизма, обозначающего разрушение нечестивого обычного мира и наступление Царства Божьего, должна была изменить духовную жизнь и послужить предостережением для человечества.

Характерной была реакция на все это одного из преемников Александра Великого (селевкидского царя Сирии — Палестины Антиоха IV Епифана, который стремился положить конец агитации за Царство Божье на обоих уровнях — на этом свете и на том). В 166 г. до н. э. иудаизм впервые был подвергнут основательным нападкам со стороны Антиоха IV, что было частью осуществлявшейся под его руководством кампании по систематической эллинизации евреев. Антиох IV запретил изучение Торы, обревание, цевые предписания и/традиционные жертвоприношения. Изначалу он добился некоторых успехов; у него было тесное сотрудничество с еврейской аристократией, очарованной обаянием греческой культуры и полной страстного желания приспособить совершенную простоту иудаизма к изящному космополитизму греческих правителей. На самом деле Антиох IV стал не более чем мишенью того, что по существу было уже еврейской гражданской войной.

Именно это сочетание угнетения со стороны язычников и отступничества от своих принципов самих евреев привело к возрождению евреев как нации. Маккавеи, которые полностью отвергли эллинизм и добились успеха в борьбе против Антиоха IV и евреев-эллинизаторов, основали династию Хасмонеев, а также новое еврейское государство — первое за много веков. В течение трех поколений Хасмонеи процветали: территориально их государство фактически вышло за границы владений еврейских царей, когда те находились на вершине своей власти. Однако именно военный три-

умф Маккавеев привел их к гибели. Сами они вместе с многочисленной еврейской диаспорой укреплялись, начиная еще с вавилонского плена, а впоследствии столкнулись с Римом — величайшим из всех образцов эллинистической цивилизации.

Римская республика, которая расширялась по всему Средиземноморью и далеко за его пределы, неминуемо втянулась в ситуацию соперничества и интриг между различными еврейскими правителями и их союзниками. Рим проник на всю еврейскую территорию, постепенно приобретая гегемонию через посредство различных правителей, пользовавшихся его покровительством. В 63 г. до н. э. Домпей проложил себе дорогу в иерусалимский Храм: теперь эта поначалу никому не известная личность, в придачу — идолопоклонник, находился в святой обители иудаизма. Палестина оказалась под новым режимом.

Конец еврейского суверенитета, символизированный завоеванием Иерусалима римлянами в 63 г. до н. э. и угасанием мужской хасмонейской линии, изменил идею Царства Божьего, превратив ее из простой визионерской мечты в «рассадник» с семенами практических действий. Это стало главным фактором повседневной политики и «предысторией» Иисуса и Иоанна Крестителя.

Несомненно, какое-то время абсолютность римского правления была замаскирована. В период конфликта между Помпеем и Юлием Цезарем еврейский правитель Ирод Великий появился в качестве фаворита победившей политической группировки. Женившись на хасмонейской принцессе, Ирод правил евреями в пользу римлян на протяжении тридцати трех лет. Таким образом, сохранялась видимость независимости или, по крайней мере, политической обособленности; местная жизнь была более или менее нормальной, иностранными же делами управляли римляне.

Ирод Великий (правил с 37 по 4 г. до н. э.) жил на широкую ногу: огромные суммы расточались на роскошные постройки; очень тяжелым было налогообложение. Но религиозные чувства населения были буферизованы режимом Ирода на фоне реальности римского правления; сам же Ирод рассматривался внешним миром, а также евреями диаспоры как действительный иудейский царь, — слабое, несколько уродливое воплощение еврейской монархии.

Вместе с тем царственный стиль правления, которым Ирод поражал внешнюю Палестину, был полностью языческим, что усилило недоверие к нему со стороны набожных евреев из-за его происхождения (он происходил из семьи эдомитов (идумеев), лишь недавно обращенных в иудаизм), а также из-за его слепого увлечения интеллектуалами и изысканными аспектами греческой культуры. Его личные интересы в большой степени подкреплялись его пуб-

личной расточительностью, которая породила огромное экономическое давление на его подчиненных и зажгла первые искры политической агитации.

Правление Ирода Великого сфокусировало озлобленность евреев в организованном движении, которое стало самым энергичным элементом еврейской жизни вплоть до того момента, когда римляне в 70 г. разрушили Храм. Еще до этого события представители такого движения стали известны как zeloty, а также .sикарии («кинжальщики» — из-за того, что они прятали у себя под одеждой кинжалы); оформилось реальное движение, которое просуществовало на протяжении нескольких поколений. В настоящее время zeloty назывались бы непримиримой оппозицией; это были экстремисты, которые отказывались принимать языческое правление. Их истоки можно обнаружить в отрывке из еврейских апокрифов (1 Мак. 2:27—30):

«И воскликнул Маттафия в городе громким голосом: всякий, кто ревнует по закону и стоит в завете, да идет вслед за мной! И убежал сам и сыновья его в горы, оставив все, что имели, в городе. Тогда многие, преданные правде и закону, ушли в пустыню и оставались там, сами и сыновья их, и жены их, и скотьГих».

Их вдохновение, в сущности, было религиозным: с их точки зрения, подчиниться Риму означало отказаться от монотеизма, следовательно, это было бы формой отступничества. В конечном счете их позиция основывалась на известном «законе царской власти» из Второзакония (17:14—15), который запрещал евреям подчиняться власти язычников. Из-за своей непримиримости — разумеется, связанной с их последним кровавым поражением — эти экстремисты вошли в общепринятую историю с дурной репутацией. Как правило, их соотносят с теми, кого в текстах, связанных с этим периодом, называли «разбойниками», «преступниками» и т. д., т. е. словами, которые, как указано выше, почти неизменно означают воинственных бунтовщиков, восставших против иноземной власти Рима и его вассалов.

Занимая крайние позиции еврейского политического спектра, они вышли на поверхность политической жизни после завоевания Иудеи Помпеем в 63 г. до н. э., и на протяжении долгого времени им, несомненно, симпатизировала большая часть населения, в том числе и популярная религиозная партия фарисеев: фактически они были экстремистским крылом фарисеев!

После римского завоевания именно фарисейские старейшины пришли к римлянам и сказали, что ввиду предписания Моисея ими не должен править никто, кроме священников их Бога, т. е. евреями не должен править царь. Легко представить себе реакцию римлян

на это требование: во всяком случае, на просьбы со стороны еврейских «умеренных» никакого внимания не обратили, и экстремистская оппозиция таким образом неизбежно усилилась.

Именно идолопоклонство Ирода и кровопролитие впервые вызвали появление общественной оппозиции, непримиримой к введенным римлянами в Иудее всем характерным институтам эллинистического мира — гимнасиям, аренам и, что самое возмутительное, идолам (статуям), служившим объектами поклонения: все это было оскорбительно и отвратительно для благочестивых иудеев. Когда это движение начало принимать организованную форму, одной из первых его публичных акций стала попытка убить Ирода. Десять «кинжальщиков» в Иерусалиме попытались пустить в дело свои кинжалы, однако их заговор был предан и их подвергли жесточайшим пыткам и смертной казни.

К концу своей жизни Ирод был награжден большим золотым орлом, которого нужно было установить над великими воротами Храма таким образом, чтобы он сверкал в лучах солнца. Этому решительно воспротивились два учителя Торы, Иуда бен Сарифай и Матфей бен Маргалот, которые вместе с 40 юношами стащили орла на землю, — все они были казнены. После смерти Ирода страна начала кишеть «бандами разбойников». Еврейская Пасха в 4 г. до н. э. была отмечена большой резней пилигримов в Иерусалиме.

Вопрос о преемнике Ирода оставался открытым в течение целого десятилетия. Римляне не позволяли его старшему сыну (Архелаю) вступить в эту должность; они держали его в положении испытуемого. Он оказался неудовлетворительной кандидатурой не только для римлян, но и для евреев тоже; в 6 г. н. э. он был изгнан. Иудея — Самария была реорганизована как аннексированная провинция Сирии, находившаяся на попечении императорского прокуратора при его полной финансовой и военной власти над ней, включая также и право наказания смертной казнью. Этот прокуратор (Колоний) был первым в той линии, которая включала в себя и самого знаменитого из всех прокураторов — Понтия Пилата, известного вынесением приговора Иисусу и его казнью.

Когда Иудея — Самария была включена непосредственно в сферу римского управления, естественно, понадобилась перепись: император Август приказал послу Сирии провести ее. Перепись людей рассматривалась всеми набожными иудеями как акт, противоречащий воле Яхве; даже тогда, когда перепись произвел Моисей, это произошло только потому, что Яхве специально приказал ему сделать это. Через несколько столетий, когда перепись произвел Давид, Яхве наслал на евреев смертоносную чуму (2 Цар. 24); в Библии имеются такие пророчества, как, например, пророчества

Осии (2:1), в Торе (Быт. 15:5, 22:17, 32:12) содержатся недвусмысленные утверждения, говорящие о том, что израильтян столько, что они «как песок морской, которого не исчислить от множества» (Быт. 32:12).

Кроме того, перепись была дополнительной мерой по включению Иудеи — Самарии в сферу непосредственного управления со стороны языческой власти — таким образом, согласно римскому праву, эта территория была, в сущности, конфискована. Это полностью противоречило иудаистскому учению, согласно которому Яхве обещал эту землю евреям (Лев. 25:23).

Именно эта перепись (начальная точка повествования Евангелия от Луки) спровоцировала движение активного мессианства, которое достигло кульминации во время римско-иудейской войны 66—70 гг. Эта перепись, наряду с включением Иудеи — Самарии в сферу римского управления, послужила началом карьеры Иуды Галилеянина, выделявшегося среди тех многих активных проповедников Царства Божьего, которые появились после смерти Ирода и действовали вплоть до войны против римлян и позже.

До тех пор, пока царствование Ирода не закончилось, брожение, связанное с предсказанием апокалипсиса, оставалось пассивным. Отдельные индивиды не решались что-либо сделать, чтобы помочь Яхве, целью Маккавеев была защита иудаизма от совместной атаки со стороны греков и евреев-отступников. Сами Маккавеи не намеревались устанавливать Царство Божье. Один только Яхве мог трансформировать мир и восстановить суверенитет еврейского народа (Дан. 7:14, 18,27).

Несомненно, пользу от этого получили бы не все евреи: Иисус и Иоанн Креститель призывали людей к «покаянию» — только праведные и набожные, как прошлого, так и нынешнего поколения, могли разделить Царство Божье. Праведные, которые уже умерли, воскреснут, чтобы участвовать в новом порядке мира. Эта концепция обрела новую востребованность и агитационную остроту к концу царствования Ирода Великого; после его смерти она стала центральной осью восстания против римлян и поддерживавшего их высшего класса евреев.

Несомненно, именно Иуда Галилеянин осуществил на личном примере теорию и практику религиозно-политического восстания против Рима. Будучи мыслителем и еще только учась этому делу, он тем не менее был человеком действия. Его взгляды в сущности совпадали со взглядами крупной группировки евреев, известной как фарисеи, которые отличались от аристократов, священствующих саддукеев, главным образом, своим пластичным отношением к писаниям.

Галилеянин выделялся исключительной решимостью воплотить свои взгляды в жизнь. То, что он сделал, — это, так сказать, усвоил первую заповедь «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» и применил свою интерпретацию ее в действии. По его мнению, эта заповедь в условиях того времени обладала безоговорочной простотой: если нельзя принять другого бога, кроме Яхве, Бога Вселенной, и если Яхве — это единственный правитель евреев, то нельзя терпеть никакой формы преданности кому-либо другому.

Но если нельзя терпеть никакого чужого правительства, если римляне вынуждены были прибегнуть к прямому управлению страной, даже без «фигового листка» в виде иудейского царя, то оставался только один выход — ликвидация римского правления; и не просто внутреннее сопротивление римлянам, а активное восстание.

Несомненно, действовавшее *вне* Галилеи лицо, по кличке Галилеянин, строило свою тактику по образцу Давида и ранних Маккавеев: он прятался в пещерах Восточной Иудеи и из этих и подобных им засад неожиданно нападал на небольшие вооруженные римские отряды, на путешествующих должностных лиц и известных личностей; он также отбирал собственность у богатых евреев и разорял нееврейские территории, шадя основное еврейское население, чья добрая воля была очень важна для движения. Судьба его неизвестна, он, несомненно, был убит, а его окружение со временем рассеялось (Деян. 5:37).

Вся семья Иуды прославилась своей непримиримостью. Его отец Хезекия с группой «бандитов» был казнен Иродом, а Иуда, его сыновья и внуки провели жизнь в упорном сопротивлении идолопоклоннической римской власти. Разумеется, именно политический элемент их деятельности стал причиной их неблагоприятной репутации: большая часть информации о них просочилась через труды еврейского историка Иосифа Флавия, который, находясь на службе у римлян, использовал любую возможность, чтобы оклеветать их. Тем не менее в одной из нейтральных ремарок он обобщает их философию: «Снова другие [зелоты] не называют никого Господи, кроме Бога, даже при том, что они достойны пытки и убийства»¹.

Движение Иуды Галилеянина против римлян, в аспекте наступления Конца света, было кризисом: его борьбу против переписи населения, против римской оккупации страны, против языческой власти в целом со всеми ее несчастьями можно было убедительно приписать страданиям Мессии, которые должны были сопровождать наступление Конца света. Перепись населения просто проверила веру людей и их готовность к Царству Божьему. С этого момента истинными евреями можно было считать лишь тех евреев, которые отказались подчиняться римскому императору.

Провозглашение Иудой Галилеянином исключительной власти Яхве было первым шагом к освобождению Израиля в период Конца света. Оно усилило акцент Первой заповеди на начале Царства Божьего тем, что подтекст ее подавался как один из десяти, и политическим заострением фразы: «Услышь, о Израиль!» — что разрушило рутинный аспект ритуальной формулы, повторяемой ежедневно, и вынуждало индивида обратить внимание на его осведомленность в этих подтекстах.

Позиция Иуды Галилеянина ни в коей мере не была лишь вопросом веры. Хотя она и выкристаллизовалась из древнееврейских писаний, в практическом плане она была новацией. (Мы увидим подтексты этого взгляда на фразу: «Услышь, о Израиль!» — в карьере Иисуса.)

Говоря точнее, нововведение Галилеянина уходило корнями в древнее прошлое, предшествующее еврейской монархии; положение о том, что Израиль «становится похож на другие нации», имеющие царя, вошло в явное противоречие с принципом, что народ Яхве должен управляться только Яхве (1 Цар. 8:18, Суд. 8:23). Но применение древнего принципа к современной ситуации должно было привести к взрывоопасным результатам. Агитируя народ и угрожая ему карами за уплату налогов римлянам и подчинение тем самым власти смертных и язычников вместо власти Бога, Галилеянин становился как светским, так и религиозным бунтарем. Мы видим в евангелиях отзвуки позиции Иуды Галилеянина в поведении Иоанна Крестителя {Лк. 3:7 и ел., Мф. 3:7} и Иисуса, который также «возбуждал народ».

Конечно, вечная природа Бога не противоречит его вторжению в историю, а следовательно, трансформация им мира в Царство Божье не требует изменения трактовки его воли. Таким образом, предостережение: «Слушай, Израиль, Господь наш Бог — один Бог» — не должно было вызвать светского движения с целью поддержки решения Бога установить свое Царство.

Возникает вопрос темперамента, поскольку иудаизм, требующий отправления определенных установлений, также обязывает набожных евреев повторить предостережение: «Слушай, о Израиль». Это происходило в течение веков до Иуды Галилеянина и, конечно, делалось религиозными евреями, не согласными с ним, т. е. «квиеристами». Но если бы вы имели темперамент Галилеянина, то это предостережение могло бы рассматриваться вами также как трубный призыв к действию. Таким образом, деятельность Галилеянина показала контраст, только в иных отношениях, между непреходящим значением Яхве и специфическими преходящими действиями от его имени. Отказываясь от пассивности, связанной

с чистой верой, Галилеянин призывал народ к действию по убеждению, что Царство Божье, а следовательно, и владычество народа Яхве — израильтян будет осуществлено лишь тогда, когда Израиль в реальной жизни добьется абсолютного суверенитета, воплощенного в призыве: «Слушай, о Израиль!»

Широкая концепция, лежащая в основе этого, была обобщена во фразе «форсирование конца», а «активисты», ревностные приверженцы Яхве, имели в виду, что они заставят его завершить его собственную работу. Естественно было назвать таких «активистов» «ревнителями», «зелотами» — само это слово имело отношение к потустороннему миру, проявляемое в религиозном рвении. Финеес, сын Елеазара, сына Аарона, был «ревнителем» своего Бога (Чис. 25:13), а поскольку Финееса считали инкарнацией пророка Илии, который должен будет вернуться когда-нибудь в качестве предтечи Мессии (Мал. 4:5), концепция «фанатизма» к Богу сама по себе вызвала мессианистские настроения.

По мере того как Тора становилась все более священной, за столетия до Вавилонского Изгнания, то, что было рвением по отношению к Яхве, постепенно превращалось в ревностное отношение к слову Яхве — к Торе. Как и во многих других явлениях, в предприятии Галилеянина были повторены многие мотивы восстания Маккавеев.

Примерно в это время конфликт между Израилем и его соседями был усилен распространением имперских культов по всему Восточному Средиземноморью, особенно в Риме, где стало обычным поклонение императорам как божествам. Сам этот имперский культ возник из-за упадка древних языческих богов. Олимпийский пантеон к тому времени стал бледной тенью, не вызывающей никаких эмоций. Таким образом, появление императоров в качестве объектов поклонения соединилось с традиционным отношением к героям, и после невероятных военных успехов Александра Великого он был обожествлен сам, а позднее — и его преемники. Для всего этого региона обожествление правителей стало эндемическим. Таким образом, заострение внимания на первой заповеди и ее превращение в политическое оружие усилило противоречие между евреями и язычниками. Оно сделало необратимым раскол между ними. На фоне обожествленных местных правителей всех сортов непоколебимая настойчивость Иуды Галилеянина в отыскании подтекстов первой заповеди превратилась в политику. Между метафизикой римского имперского культа и неизбежным наступлением Царства Божьего не могло быть никакого компромисса. Простое понимание того, что первая заповедь, нарушенная требованием императора почитать его как Бога, дол-

жна была усилить борьбу за религиозную свободу, очень подходило для тех, кто выбрал действие

Фактически именно это понятие свободы — на протяжении всего периода ранней Римской империи — было величайшим достижением в деятельности Иуды Галилеянина. Но было бы анахронизмом думать, что свобода, которой искали сторонники активных действий, была порождением политического честолюбия светских бунтовщиков «Активисты» имели в виду не просто политическую свободу, на самом деле здесь подразумевалось освобождение Израиля, связанное с Концом света. Для участников борьбы против Рима эта концепция не требовала анализа, поскольку религия и политика сплелись в единую ткань.

Иуда Галилеянин был не только знаменитым повстанцем — ведь в Иерее больше выделялся некий Симон, бывший раб Ирода, отличавшийся приятной внешностью и физической силой, наряду с ним стал известен пастух со странным именем Асронгас, обладавший гигантским ростом и исключительной силой. Оба были казнены, но Иуда Галилеянин держался, так сказать, «в стороне», в горах и пустынях, даже после того, как римский генерал Вар подавил в 4 г до н.э. восстание и тысячи мятежников были распяты.

По мере нарастания римского угнетения «твердолобые» один за другим стали выдавать себя за обещанного Мессию.

Зелоты, особенно сами фарисеи, в основном, как указано выше, явно или тайно поддерживаемые главным течением фарисеев, должны были постепенно, используя растущий фанатизм, усиливать оппозицию Риму, что привело к катастрофической для иудеев войне 66—70 гг.

Называли ли себя сторонники Галилеянина «зелотами» изначально или нет, но позже они были известны именно под этим именем. (Само это слово употреблено по отношению к одному из приближенных Иисуса в Евангелии от Луки (6:13—16)).

В любом случае показательное присутствие реального зелота среди учеников Иисуса. Появление вышеупомянутого зелота в окружении Иисуса — не случайно. Были и другие.

Если даже отбросить искушение рассматривать таинственное прозвище, данное Иакову и Иоанну, сыновьям Зеведеевым, — Воаннергес, т.е. сыны Громы, как явное указание на их неистовую натуру, интригующим является необычное имя, данное самому Симону-Камню как раз в тот момент, когда Иисус накануне решающего действия в Иерусалиме делает его фактически своим заместителем.

В знаменитом отрывке (рассматриваемом римско-католической церковью как установление Божье) Иисус говорит Симону-Камню, когда тот впервые признает его Мессией.

— Блажен ты, Симон, сын Ионин и отдам тебе ключи Царства Небесного и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах (Мф 16 17, 19)

Помимо простого смысла, вложенного Иисусом в эту древнюю метафору, где он открыл Симону-Камню свой статус, наше внимание привлекает забавное имя — Бар Иона, обычно переводимое как «Симон, сын Иоанна»

Итак, Иуда Галилеянин, как упоминалось выше, держится «в стороне» Эта странная фраза разъясняется замечанием в Талмуде о племяннике знаменитого раввина Иоханана бен Заккаи, которого прозвали «человеком с кинжалом» и который возглавлял барьоним Иерусалима

Слово «барьоним» происходит от арамейского слова со значением «открытая страна» Так назывались люди, жившие в чистом поле за пределами городов — отверженные, лица вне закона и экстремисты, которыми была переполнена страна Сам Савл был по ошибке принят капитаном римской когорты за такого человека с кинжалом

«Так не ты ли тот Египтянин, который перед семи днями произвел возмущение и вывел в пустыню четыре тысячи человек разбойников?» (Деян 21 38)

Из контекста ясно, что эти *барьоним* во всех отношениях напоминали зелотов Их, несомненно, считали фракцией той же самой оппозиции Риму Но и зелоты, и *барьоним* были связаны с так называемой «четвертой школой философии», упомянутой Иосифом Флавием помимо фарисеев, саддукеев и эссенов Поскольку в знаменитом отрывке из Евангелия от Матфея слово «бар» не должно переводиться как арамейское «сын кого-либо», то имя Бар Иона, по всей вероятности, следует понимать как отзвук первоначального прозвища Симона-Камня — те Симон Бэрион — Симон-экстремист, человек с кинжалом, человек вне закона, т е приверженец идей, выраженных Иудой Галилеянином или кем-то вроде него, к примеру Синомом Зелотом

Жизнь «в стороне» нельзя понимать как простую географическую категорию с точки зрения благочестивого еврейства «бегство из города» воспринималось как способ избежать вероотступничества, или греха, или в самом крайнем случае — нечистоты жизни среди идолопоклонников Ввиду господства Рима для таких правоверных евреев существовало лишь два пути следовать Торе (т е второзаконному «закону верности», упомянутому ранее) победить римлян или спастись бегством Поскольку весь известный мир был римским и подчинялся власти «Господина мира», единственным

способом избежать вероотступничества было отречение от всех и уход в пустыню, чтобы очиститься, как это делали древние иудеи.

Точнее, был и третий путь — путь квиетистов, согласных терпеливо ждать, пока Бог не сочтет удобным освободить свой народ от языческого ига. Это означало разрешить себе погрузиться в грех без всяких оправданий, кроме своей собственной слабости. Этот путь квиетистов, естественно, обладал тем преимуществом, что он не волновал власти; отдельные квиетисты могли даже получить возможность безвредно пресмыкаться. Они были идеальными с римской точки зрения. И хотя евреи-квиетисты — приверженцы Яхве также испытывали отвращение к беззаконию языческого владычества, они не прибегали к насилию.

Политическая свобода была лишь одним аспектом «свободы», за которую хотели умереть религиозные бунтовщики. Начиная с движения Галилеянина, оказавшего сопротивление римской переписи 6 г., до самоубийства при Масаде последних оставшихся в живых участников римско-иудейской войны 66—70 гг., свобода, которой искали люди Яхве, означала полную отмену всех институтов, введенных языческим Римом. Например, в 73 г. лидер масадского гарнизона должен был повторить мотив Иуды Галилеянина: «С самого начала мы боролись за достижение свободы». Для него погибшие — счастливицы: «Они пали в борьбе за свободу»². Таким образом, тема, воплощенная в обращении «активистов» к двум поколениям иудеев, была фактически темой их полной свободы под покровительством Яхве.

Освобождение Израиля в Конце света, которое выразилось в чудесах, сотворенных Богом во время Исхода из Египта, на этот раз, безусловно, проявится в значительно более грандиозном масштабе. Когда Бог подавал знаки свободы тем, кто бежал в пустыню в день Галилеянина, эти «знаки» реально оказывались «знаками», подаваемыми Богом израильтянам, забывшим свои доводы в пользу ухода из Египта и упрекающим Моисея за свои страдания в пустыне. Так, согласно Иуде Галилеянину, Яхве мог бы «приблизить конец», если бы евреи продемонстрировали свою готовность ускорить наступление Конца света путем сотрудничества с Яхве в реализации его великого плана.

Идеи о Царстве Божьем и спасении евреев в Конце света имели свое логическое продолжение. Если Яхве, устраняя несправедливости во вселенной, вернул бы также и благополучие евреев, то со стороны Израиля было бы совершенно естественным править миром от лица Яхве. Итак, израильтяне и их Бог будут управлять вселенной.

Это представление об управлении миром Израилем от имени Яхве появилось при правлении преемников Александра Великого (пример-

но в 165 г. до н. э., по Даниилу) и распространилось позднее³. «Активисты» пропаганды Царства Божьего заявили, что роль Израиля заключается в совершении Последнего суда над всеми идолопоклонниками в целом и над угнетателями Израиля в частности. Фактически это было сутью национальной надежды, высоко поднятой зелотами. Она ясно отражается в евангелиях. Иисус сказал: «Вы, последовавшие за Мною, — в паки бытии, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф. 19:28, также Лк. 22:28). «А мы [паломники из Эммауса] надеялись было, что Он есть Тот, который должен избавить Израиля» (Лк. 24:21). Они спросили Иисуса: «Не в сие ли время, Господи, восстанавлиаешь Ты царство Израилю?» (Деян. 1:6).

Разумеется, детали установления Царства Божьего не были согласованы. Некоторые верующие думали, что Царство Божье — просто реформированный естественный мир, поставленный под прямое управление Яхве, а другие верили в сверхъестественное Царство не от мира сего.

Савл из Тарса, современник Иисуса, верил именно в такое, полустороннее, Царство, в котором нет места национально-религиозному сопротивлению иудеев Риму. Как мы увидим, влияние Савла должно было постепенно сыграть решающую роль в формировании христианства, но на это ушло много десятилетий.

Зелоты сконцентрировались на старомодной, чисто национальной теории Конца света в реальном мире, сфокусированной на реставрации Израиля. Деятельность зелотов возродила идею Мессии из плоти и крови, и, поскольку угнетение римлян делалось невыносимым, концепция Мессии ко времени Иисуса и Савла стала конкретной и актуальной.

Находя опору в рвении масс, зелотское движение, естественно, проникло и в храмовую среду. Нижние слои духовенства, возможно с самого начала, присоединились к зелотам; и именно они в поколении, пришедшем после Иисуса, должны были начать войну против римлян, отказавшись от ежедневных жертвоприношений в Храме в честь римского императора и римлян. Этот обряд был установлен высшими классами в качестве публичной демонстрации верности империи. Низшие же категории священников находились в состоянии постоянного брожения. Мессианская идея воспламеняла также и отдельных аристократов.

Мессианская идея по сути своей была опровергнута ее провалом. Посмертная карьера Иисуса была уникальной, поскольку специфические обстоятельства его смерти, в конце концов, привели к совершенно другому типу движения; как мы увидим, оно находится абсолютно вне орбиты традиционных иудаистских идей.

В течение многих лет появлялись мессии и пророки, и все они выполняли задание одного Бога, чье вмешательство было «близко», но все они один за другим кончали поражением и смертью.

В то же время распад многочисленных мессианских движений, распространенных в этот период, никогда не мог поколебать религиозное убеждение в том, что как бы ни складывалось положение в данный момент, все будет в порядке: Яхве добьется цели и спасет Израиль вслед за появлением *настоящего* Мессии.

На протяжении всего периода римской оккупации Палестины вплоть до войны 66—70 гг. и после нее ожидание Мессии вызывало самые сильные чувства, и устойчивое нарастание рвения объяснялось убеждением, что Царство Божье в Конце света зовет к действию.

Эмоции, связанные с этой идеей, усиливались другим убеждением, корни которого — в хронологии. Это было убеждение в том, что Царство Божье «близко», т. к. мир вступает в пятое тысячелетие (по европейскому летосчислению). Уже до I в. предпринимались попытки точно определить наступление Конца света⁴. Как сказал Иисус, вслед за Иоанном Крестителем, «исполнилось время» (Мк. 1:14—15) и «приблизилось Царствие Божье». В этих словах мы можем слышать отзвуки преобладающего убеждения, что 5000 г. от сотворения мира, согласно Торе, вместе с шестым тысячелетием должен принести и наступление Царства Божьего.

Несомненно, эта перспектива усилила отвращение к римлянам. Существуют доказательства, что, хотя алчность и несправедливость римской администрации носили массовый характер, она не стала хуже прежнего или хуже, чем в других местах; но теперь, при лихорадке, связанной с агитацией за Царство Божье, подогретой еще больше расчетами, определяющими приход Миллениума, т. е. тысячелетнего Царства Божьего, многим должно было показаться, что появился наконец выход из положения. Таким образом, теперь не Мессия должен был своими действиями предварить Миллениум, а установление Царства Божьего будет сопровождаться появлением Мессии.

До второй четверти I в. тысячелетнее Царство Божье могло казаться слишком отдаленным, чтобы возлагать на него особые надежды в плане действий, но появление Иисуса (примерно в 30 г.) могло совпасть с направлением тысячелетних размышлений по поводу Миллениума, в которых 30-й год был особо выделен как начало нового тысячелетия и, следовательно, — Царства Божьего.

Сам Иуда Галилеянин считался Мессией (как мы узнаем из уст Гамалиила в Деяниях апостолов — 5:36 и ел.); во время войны с Римом 66—70 гг. его внук Менахем вел себя фактически как царь Иудейский, будучи в этом контексте Мессией Конца света.

Представление о Мессии, происходящем из дома Давидова, имело глубокий исторический резонанс: поскольку военный Мессия должен был считаться отпрыском древнего царя, это представление, хотя и могло быть метафизически сфальсифицировано, было воспринято простыми людьми, как мы увидим, совершенно буквально.

В волнениях по поводу Царства Божьего проявились и другие факторы.

Римляне, индифферентно относившиеся к религии подчиненных им народов, преследовали одну экономическую цель: выжать из них налоги не только для государства, но, что особенно характерно для первого века существования империи, — на содержание различных проконсулов, префектов, легатов и прокураторов, представлявших Рим в провинциях.

Нося притеснительный характер, налогообложение Ирода Великого шло на поводу у римского прокураторского режима: надо было платить разные виды земельного налога, а подушный налог взимался с каждого ребенка мужского пола старше четырнадцати лет и с каждого ребенка женского пола старше двенадцати лет. Освобождались от налогов лишь престарелые. Кроме того, подлежали налогообложению годовые доходы, скот и экспорт-импорт. Существовала плата за торговлю, пошлины за пользование мостами и гаванями, городские налоги.

Настоящим бичом была жестокая система налогов в сельском хозяйстве, отмененная задолго до этой эпохи Юлием Цезарем и восстановленная римлянами, вошедшими в Палестину. Частные подрядчики покупали концессии у государства, что давало им право собирать налоги; им разрешали собирать столько, сколько они могли, а в качестве правительственных чиновников они имели возможность выжимать непомерные суммы из беззащитного населения. Среди бесчисленных сторонников религиозных «активистов» были представители состоятельных слоев, разоренные системой сельскохозяйственных налогов.

Помимо разорения от сборщиков налогов — «мытарей», по Версии Короля Якова*, евреи подвергались грабежу со стороны наместников и прокураторов, приобретавших свои посты с помощью широко распространенного взяточничества и возмещавших таким способом свои расходы. Это положение еще больше осложнялось авантюристами всех мастей, которые толпами хлынули в провинции. Когда надо было платить новые тяжелые налоги, ростовщики обыч-

*Имеется в виду английский перевод Библии (16! 1) — так называемая Authorized Version, — сделанный при короле **Якове I**. — *Примеч ред.*

но брали за ссуду 50%, и, если эта сумма не выплачивалась, людей продавали в рабство.

Зверства, которыми сопровождалось управление Святой Землей евреев язычниками, усугублялись, короче говоря, абсолютно светским фактором — хищной эксплуатацией.

Разросшийся мятеж был поддержан всеми людьми, не имевшими собственности или потерявшими ее — оставшимися без работы солдатами, рабами, пастухами, согнанными с земли крестьянами. С самого начала движение религиозных «активистов» сопровождалось социальными сдвигами. Как в начале ярость мятежников была направлена против огромных роскошных зданий в греческом стиле, построенных во множестве Иродом Великим, так при внезапном начале войны с Римом в 66 г. предпринимались нападения на роскошные дворцы аристократов и представителей власти.

И все же доминирующим был религиозный мотив: если даже экономическое угнетение со стороны Рима было ненамного хуже правления Хасмонеев или в недавнем прошлом — Ирода Великого, как думают некоторые исследователи, то компонент религиозного оскорбления придавал ему абсолютно другое измерение. Хотя правящие классы Иудеи искусно приспособились к иностранному правлению, от которого они пострадали меньше или вообще не пострадали благодаря своим обычаям, образованию и интересам, массы людей были приведены в ярость одновременно на двух уровнях.

В то же время сама всеобщность сопротивления делала трудной его организацию. Тот факт, что религии изнутри и извне ничего не угрожало, а сопутствующий ей квиетизм создавал реальную возможность для благочестия, был главным затруднением. Трудно было найти конкретную цель, которая бы объединила будущих мятежников, еще труднее было обосновать легитимность лидера движения.

Иуда Галилеянин, в конце концов, выдвинулся просто благодаря своему толкованию Торы, но ведь то же самое мог сделать любой набожный еврей. Вожди вынуждены были соперничать друг с другом в обосновании своей законности. Иуда Галилеянин стремился превзойти принцип Маккавеев, провозглашавших свой личный статус равным царскому достоинству, благодаря их религиозному рвению. Галилеянин и его преемники также считали само собой разумеющимся, что, будучи защитниками Яхве, они обладают законным правом создания династии эпохи Конца света, которая построит мост для перехода от обычного мира к Царству Божьему.

В результате Галилеянин основал партию с четко сформулированной идеологией и твердой организацией, все члены которой были спаяны простой религиозной идеей. Его династический ряд дол-

*ен был остаться стержнем еврейского движения сопротивления, которое в конечном итоге должно было вовлечь основную массу населения в войну против Рима.

Конечно, существовали глубокие параллели между Маккавеями и Иудой Галилеянином. Они боролись за сохранение иудаизма; основатель движения Маккавеев — священник Маттафия демонстрировал такое же рвение, как и Галилеянин, убивая евреев, которые в своем стремлении к эллинизации подвергали насмешкам слово Божье — Тору. Однако Маккавеи боролись против попытки стереть иудаизм с лица земли; но после их победы религиозная мотивация движения атрофировалась, и они стали обычными политиками.

С другой стороны, Галилеянин и его «активисты» не нуждались в защите своей религии от римлян, которые гарантировали евреям религиозную свободу (за исключением сумасшедшего Калигулы в поколении после Иисуса). Тем не менее это был такой компромисс, который Галилеянин не мог принять. Его экстремистская позиция в вопросе о кризисе Конца света означала, что всемогущество Яхве не допускает языческого правления, все равно терпимо оно или нет для его приверженцев, а римское правление было именно таким допуском идолопоклонничества и вероотступничества. «Активисты» Галилеянина не шли ни на какие переговоры, и такая концепция была бессмысленна для них. Это обстоятельство само по себе сделало их более суровыми, чем были Маккавеи.

Более того, к моменту, когда римляне в 6 г. н. э. ввели прямое правление в Иудее — Самарии, эллинизация была более глубокой, чем чистая политика, которая портила людей во всем Восточном Средиземноморье, воспринята еврейской элитой, как и бесчисленными простыми евреями.

Еврейское общество, щепетильно сопротивляясь политической смиренной рубашке, которую пытался надеть на него Антиох IV и его еврейские союзники, было более готово усвоить ее культурное содержание. Оно ухитрилось сделать это без отказа от собственных традиций, приспособив разные элементы эллинизма — литературу, идеи, учреждения — к всеобъемлющим объятиям монотеизма.

Среди еврейской элиты знание греческого языка было *правилом хорошего тона*; а в Александрии и других грекоязычных центрах греческое наследие систематически адаптировали к еврейским традициям. Набожные евреи (такие, как Филон из Александрии) деловито демонстрировали единство между правильно понятой Торой и памятниками греческой культуры (Платон, Аристотель, Плотин, Пифагор и т. д.).

Поэтому ко времени установления в 6 г. н. э. незамаскированного политического господства римлян иудаизму больше не пришлось

сталкиваться с той угрозой, которая существовала при Антиохе IV. Для Иуды Галилеянина оскорбительным было не поведение римлян, а сам факт их присутствия.

Само по себе это явление было решающим разрывом с вековой традицией. Начиная с первого разрушения Иерусалима и до появления Антиоха IV евреи в течение 400 лет были покорными; и даже позже, когда был подавлен первоначальный порыв к независимости Маккавеев и целый ряд иудейских царей был покорен чужеземными завоевателями, сам факт иностранного правления не вызывал еврейского сопротивления.

Нельзя переоценивать тот факт, что по своему характеру движение «активистов» Галилеянина было целиком религиозным; в принципе оно охватывало все еврейство, которое, считая себя избранным народом Яхве, должно было соответствовать требованиям своей избранности.

Разумеется, это не имело ничего общего с национальной принадлежностью, хотя чистокровные евреи отождествлялись со своей религией. Но еврейские вероотступники — квиетисты, желавшие жить в мире с Римом, должны были быть изгнаны или убиты, тогда как язычники, принявшие Тору, приветствовались. Для zelotes оставшейся части Израиля, которые должны были выиграть от установления Царства Божьего, важно было не только уцелеть в вооруженной борьбе с их врагами, но и лично воскреснуть среди праведников, павших в битве.

Можно сказать наверняка, что многие евреи, особенно саддукеи, не верили ни в загробную жизнь, ни в личное воскресение.

Естественно, ожидания Царства Божьего сопровождались усилением религиозного рвения; и даже древние пророки (Исайя, 32:15, 44:3; Иезекииль, 11:19, 36:26) обещали дар «Духа» в качестве компонента перехода к раю, перенесенного в будущее. Таким образом, когда религиозное рвение интенсифицировалось под влиянием владычества римлян и Конца света, казалось, был «под рукой», все евреи, естественно, задумались о необходимости для себя обладать «Духом».

Вот почему в Деяниях (2:17 и ел.) многое взято из Иоилия (2:28 и ел.), где Бог говорит: «...излию от Духа Моего на всякую плоть...», что служило прелюдией к великому изменению. (См. также Рим. 5:5, 8; Гал. 3:2 и др.) Иудея, Самария и Галилея были в самом деле переполнены «пророками» всех мастей, все чувствовали свою «избранность» Богом в переходный период, связанный с Концом света, для роли, требовавшей от них быть исполненными «Духом».

Волнения из-за наступления Конца света заставили также верующих заявить о своем постижении хода истории, ведь они дол-

жны были обладать способностью предсказывать события реальной жизни: в Деяниях апостолов, например, сказано, что один из «пророков», который пришел к Антиоху из Иерусалима, «встал и Дух предсказал ему, что во всем мире наступит великий мор» (11:28).

Иными словами, в спекуляциях о событиях переходного периода между разгромом светской языческой власти и возникновением Мессианского Царства, которое, по предположению ученых, предшествует самому Царству Божьему, наверняка не было ничего ясного и четкого. Не существовало никакого ограничения в бесконечных комбинациях сил, вовлеченных в прямое вмешательство Яхве. Это могли быть ангелы, различные процессы разложения среди врагов Яхве, различные народы, участвующие в совместном нападении на народ Израиля с Востока, и так далее.

В общем, еврейские мистики полагали, что действительно спасению, которое считалось само собой разумеющимся при появлении вестника Царства Божьего, будет предшествовать эра «Страшного суда» — «угрызений совести Мессии».

Поскольку точных предсказаний не существовало, форма и природа этого Суда Божьего достаточно часто менялись. Пострадает не только Израиль, но и все народы, живущие на земле, и даже сам естественный порядок. Звезды будут сбиты с их путей, справедливость исчезнет с лица земли, произойдут природные катастрофы, социальные сдвиги, распространятся болезни, наступит голод и т. д.

В особенности все эти ужасы произойдут в Иудее, в святилище евреев, став последней яростной атакой языческой власти. Несомненно, исторической моделью таких спекуляций было гонение Антиоха IV на иудаизм два столетия тому назад. Эти представления владели сознанием тех, кто болезненно переживал покорение Иерусалима Помпеем в 63 г. до н. э., был свидетелем бунтов после смерти Ирода в 4 г. до н. э. (примерно во время рождения Иисуса), а также жил при римском прокураторском режиме, когда религиозные чувства были раздражены римским контролем над самим Храмом.

Постоянное возбуждение довлело над двумя поколениями. Например, всего через несколько лет после смерти Иисуса Калигула приказал установить в Храме собственную статую, которой следовало поклоняться как Богу, и лишь его смерть предотвратила всеобщее восстание.

Конечно, общую идею искупления Израиля, исходящего от космических сверхсил, от врага самого Бога, можно проследить в Священном Писании (Иезекииль, Даниил). При римской оккупации Иудеи и Самарии этим врагом Бога был, естественно, Рим, который символизировал «Четвертое Царство» Даниила. Именно эта прав-

доподобная, но на самом деле надуманная идентификация, в которой Рим стал воплощением худших предчувствий о гибели, угрожающей Израилю, наложила свой отпечаток на волнения по поводу Конца света в I в. н. э.

Рим был естественным современным воплощением зла, олицетворенного в главных исторических врагах Израиля: Амалёке и Вавилоне, разрушителе Иерусалима, которого символизировал Эсау-Эдом в текущем веке. Здесь роль Ирода Великого облегчила перенесение ненависти с Эдома на римлян. Таким образом, космическая роль, когда-то приписанная Антиоху IV, могла быть перенесена на римлян, чей император приобрел черты тирана эпохи Конца света. Развившийся культ императоров, естественно, помог сфокусировать эту ненависть.

Поскольку существовало значительное расхождение акцентов на периферии центральных тем, разные группы по-разному идентифицировали главных виновников космической драмы: так, например, эссены трактовали испорченность собственного народа (продажность священников) как знак того, что основная масса иудеев сами были своим главным врагом, которого надо было победить в Конце света, тогда как основные религиозные «активисты» (зелоты) при всей своей яростной враждебности к еврейской аристократии считали своим главным противником римлян.

Поведение римских наместников определенно оправдывало такую идентификацию, поскольку они постоянно угрожали святынищу и как защитники государства, естественно, возглавляли преследование и убийство тех, кто «форсировал Конец». Было легко и естественно отождествить Рим с «Четвертым Царством», упомянутым в Книге Даниила, особенно при описании «Дней Гнева», которые представлялись как испытание и очищение богоизбранного народа в начале искупительного кризиса. Некоторые естественные внешние события, такие, как длительный голод при императоре Клавдии (предсказанный пророком в Деяниях апостолов), также должны были подкрепить правильность мнения о том, что сдвиг в наступлении Конца света наконец-то произошел.

«Активисты» интерпретировали эти ужасы таким образом, чтобы извлечь из них нужный для них урок. Если евреи продолжали покорно подчиняться римским язычникам, то эти ужасы можно было прямо рассматривать как Божью кару за вероотступничество.

С другой стороны, если бы евреи увидели просвет и под давлением устойчиво нарастающего языческого угнетения восприняли бы идею сопротивления, то «боль Мессии» преобразилась бы в очищение. Простые страдания, бедствия и т. д. антиримского сопротивления стали бы не более чем испытанием того остатка вернос-

ти, который следовало сберечь. Поскольку большинство евреев приняли языческое иго, на них лежал Божий гнев: а если это так, то невозможно точно указать время Конца света. Но если бы руководство «активистов» было понято, и массы людей, воодушевленных рвением к Яхве, развязали бы священную войну против Рима, то этот кризис закончился бы. Искупление свершилось бы.

Сама эта священная война была, конечно, уже запечатлена в писаниях. Еврейских «добровольцев», руководимых первоначально самим Яхве, поддержали бы также священник или харизматический лидер. Действительно, уже по определению, священная война была не более чем продолжением служения Богу. Эта древняя идея была просто восстановлена Маккавеями, побуждаемыми нападками Антиоха IV на иудаизм. Сам Маттафия был, конечно, харизматической фигурой; его сын Иуда Маккавей — после увещевания своих отрядов ссылками на чудеса, совершенные Богом в прошлом, — молился. Он реорганизовал армию (Исх. 18:21—26), устранив из ее рядов всех трусов и калек (Втор. 20:5—8). То, что армия уменьшилась по количеству, еще ничего не значило, поскольку, в конце концов, «с неба приходит сила» (1 Мак. 3:18 и сл.).

Даже пророки после Вавилонского плена представляли Яхве фигурой, лично оказывающей помощь своему народу во время столкновений с его врагами. Эта идея должна была быть воспринята теперь в апокалипсической версии, где Бог не только действовал в человеческом плане против врагов Израиля, но и боролся против демонических сил, направляющих этих врагов. Таким образом, когда «активисты» вступили в долговременную кампанию против римлян, они уже имели в своем распоряжении хорошо отработанную концепцию священной войны, которую можно было легко объединить с войной эпохи Конца света против языческой мировой силы.

Концепция священной войны послужила основой движения, которое, начиная с Иуды Галилеянина, набрало достаточно сил, чтобы вовлечь основную массу населения в кровавую бойню 66—70 гг. Многие детали ведения этой войны, дошедшие до нас, наводят на мысль о том, что и еврейская армия, и ее функционирование были смоделированы по писаниям. Например, в Галилее Иосиф Флавий, будучи военачальником еврейских войск до перехода к римлянам, созвал совет из семидесяти видных деятелей, открыто скопированный с семидесяти старейшин пустыни (Исх. 24:1; Чис. 11:16).

Пустыня была классическим прибежищем всех врагов государства; сторонники Иуды Галилеянина до их успехов по вовлечению масс народа в войну против Рима выходили из пустыни в населенные районы только ради совершения партизанских вылазок. За ис-

ключением таких вылазок они в любых ситуациях могли казаться частью обычного населения.

Пустыня — место испытаний и суда, где Бог открылся своему народу; в нее надо было отступить для возобновления борьбы во имя Яхве против сил язычников. Периодически повторяющаяся тема «ухода в пустыню» следует понимать политически. Поскольку римские власти были слишком слабы, чтобы контролировать пустынные районы, то удаление в пустыню было не только формой социального протеста, но и первоклассной политико-экономической и военной стратегией. В эпоху воинственной набожности пустыня, которую чтили по традиции как место пребывания аскетов, испытаний (Втор. 8:2) и встречи с Богом (Втор. 32:10), была идеальным естественным прибежищем.

Конечно, существовала глубоко укоренившаяся традиция отождествления древних и будущих событий. Основной моделью был Исход евреев из Египта, осуществленный Богом. В конечном итоге это происходило в пустыне, где Израиль, чудесным образом освобожденный, впервые увидел Яхве. В более поздний период, при возросшем угнетении со стороны язычников, пустыня неизбежно должна была превратиться в место спасения евреев при Конце света. Так, Маттафия, вождь Маккавеев, убежав с сыновьями в пустыню для подготовки нападения на языческую власть, подал пример всем будущим «активистам»: основным его призывом была бескомпромиссная готовность отдать свою жизнь за Бога (I Мак. 2:27).

Маккавеи были призваны хотя бы на короткий срок восстановить политический суверенитет евреев, а после вхождения Палестины в римскую орбиту пустыня должна была сыграть ту же роль для «активистов», проводивших агитацию за Царство Божье. Однако на этот раз с появлением Иоанна Крестителя и Иисуса результаты оказались совершенно другими.

Глава вторая ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ И ИИСУС

В евангелиях Иисус представлен в очень неясной тесной связи с Иоанном Крестителем — темной, загадочной фигурой, вырисовывающейся в самом начале карьеры Иисуса и пользующейся практически той же формулой, что и Иисус: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3:2).

Образ Крестителя остается непоправимо смутным. Все, что мы знаем о нем, содержится в евангелиях и в труде Иосифа Флавия, нашем единственном источнике всего этого периода. (В евангелиях — около пятнадцати упоминаний о Крестителе и одно — в труде Иосифа.)

Иосиф характеризует Крестителя как «хорошего человека», чье обращение к евреям состояло только из нескольких прекрасных советов относительно добродетели, справедливости и набожности. Он объясняет смерть Иоанна от руки тетрарха Ирода Антипы невероятными страхами последнего перед тем, что этическая проповедь Крестителя могла привести к движению за свержение Ирода, во избежание чего он схватил Иоанна, заточил его в тюрьму и убил. Иосиф выдвигает особый пункт о невиновности Крестителя: по его мнению, все, чего тот хотел, так это — очистить крещением тела тех, чья добродетельная жизнь уже очистила их души, и таким образом сделать их приятными Богу. Именно красноречие Крестителя, заключает Иосиф, привлекало к нему людей и встревожило Ирода.

В Евангелии от Иоанна проповедь Крестителя передана лишь как простой призыв «покаяться», приведенный выше, а также заявление, что выполнению обетования (которое, подобно Царству Божьему, было частью еврейской веры) будет предшествовать великое очищение огнем. Он призывал своих слушателей просто измениться, что позволит им жить в соответствии с Божьей волей; это раскаяние подготовит и тело, и душу к приходу Мессии, который должен возвестить установление Царства Божьего.

Таким образом, вклад Иоанна в агитацию за Царство Божье вылился в угрозу наказания и в объявление благой вести о его неминуемости (первоначальный смысл слова «евангелие»).

Вероятно, смысл страстного призыва Иоанна следует расшифровать так: «Раскайтесь так, чтобы могло прийти Царство Божье», т. е. его крещение было эффективным средством создания такого Царства, а также способом обеспечить доступ в Царство для отделившегося грешника.

В различные периоды становилось популярным представление, что Иоанн Креститель был связан с эссенами, монастырской сектой, члены которой совершали ежедневные ритуальные омовения, жили в уединении и имели главный монастырь, возможно, близ Мертвого моря. Касаясь этого вопроса, Иосиф Флавий ясно говорит о связи их с Иоанном, но существуют некоторые важные различия, заставляющие сомневаться в этом факте. Похоже, что крещение Иоанна было обрядом, через который люди проходили только один раз, в качестве посвящения новообращенного, «раскаявшегося», тогда как у эссенов это были простые ежедневные омовения. Если здесь и имело место сходство с сектантами из монастыря или монастырей Эйн Геди в Кумране, с их общей жизнью и их ритуалом, то евангельский текст скрыл его от нас — эта вероятность, разумеется, вполне допустима.

В ином случае Иоанн был бы нетрадиционным явлением своего времени. В те времена пустыня была излюбленным местом встреч всех недовольных. Это не была просто дикая местность — у Марка, например, пустыней названа нижняя долина Иордана близ Мертвого моря. Она покрыта густой растительностью, включая настоящие деревья; а в том месте, где по христианской традиции проходило крещение Иисуса Иоанном, река Иордан напоминает бурную американскую или европейскую реку. Слово «пустыня» просто означало, что территория была в основном не заселена, за исключением монастыря, нескольких становищ пилигримов и т. д.

Что касается одежды и еды Иоанна, то он «носил одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, и ел акриды и дикий мед» (Мк. 1:6). Это было традиционно для пророков. Саранча и дикий мед — великолепная еда, которую все еще потребляют многие люди. Илия, иудейский пророк, был «волосатым мужчиной, носившим семейную мантию и кожаный пояс на бедрах».

Короче говоря, по внешнему виду Иоанна, как он представлен в евангелиях и работах Иосифа, пожалуй, можно заключить, что он соответствует пророческой традиции классического иудаизма. Иоанн проповедовал, потому что его вдохновил Бог.

Что касается самого крещения, то мы можем увидеть из евангелий, что оно обладает тремя качествами: это был обряд очищения, напоминающий обычные иудейские омовения; это был ритуал посвящения в реальное братство кающихся грешников, вероятно, ожидающих скорого установления Царства Божьего; это было также иудейским крещением новообращенных, вводившим неевреев в иудейскую общину, так же, как и крещение Иоанна восстанавливало качество сына Авраамова в тех, кто впал в грех.

Ничего не известно о том, как именно совершал ритуал крещения Иоанн и какова его личная роль в нем. Хотя Иосиф и евангелия

сходятся на факте крещения, во всем другом они расходятся. Иосиф пишет об этом лишь как о символе морального события, тогда как авторы евангелий, несомненно осмысливавшие в свою эпоху христианское крещение, приписывали ему практическую действенность против греха. Однако дело в том, что такие подробности ускользают от нас

Евангелия единогласно связывают появление Иисуса в качестве пророка с крещением его Иоанном. Эта ассоциация — не просто хронологическая последовательность, нам внушают, что фактически Иисус приобрел статус Мессии вследствие крещения его Иоанном, хотя значение этого акта остается неясным.

Очевидно, что хотя карьера Иисуса в какой-то мере зависела от Иоанна, но в евангелиях, когда бы ни возникал вопрос об Иоанне, делаются попытки гармонизовать все объяснения в пользу приоритета Иисуса при сохранении в то же время почтительного отношения к статусу Иоанна как предшественника (предтечи) Иисуса. Именно противоречивость этого факта, как нам кажется, гарантирует его действительность, а также высвечивает его историческое, т. е. неапологетическое, значение.

При создании древней христианской традиции проблема крещения Иисуса Иоанном представлялась, очевидно, чрезвычайно деликатной. Ведь с момента, когда во всей христианской традиции началось подтверждение истинности Иоанна как «предтечи» Иисуса, для ранних хронистов огромным препятствием должно было стать крещение Иисуса. Это являлось проблемой особенно потому, что значительная группа сторонников Иоанна пережила его и, очевидно, существовало намерение пропагандистов христианства привлечь их в свои общины, сохраняя при этом положение о подчинении Иоанна Иисусу.

В конце концов, если Иисус был крещен Иоанном, то этот акт следовало расценивать как «крещение покаяния для прощения грехов» (Мк. 1:4), а это могло только означать, что либо Иисус был грешником, как все другие, либо он стал Мессией в результате крещения. Поскольку оба представления, разумеется, были не совместимы с христианской идеей, то попытка скрыть очевидный смысл *крещения Иоанна* породила много двусмысленностей, неясностей и противоречий в евангелиях. Говоря проще, крещение Иоанном Иисуса не могло быть придумано христианами, которые были заинтересованы не в возвеличивании оригинальности Крестителя, а в полном стирании его, и, несмотря на все попытки скрыть этот факт или смягчить его, он ясно выступает в евангелиях.

По сообщению Марка и Луки, Иисус еще до ареста Крестителя Иродом Антипой начал произносить свои собственные проповеди.

Марк сообщает об аресте Крестителя, происшедшем в период уединения и медитаций Иисуса, когда, вероятно, вышло осознание им его миссии. Таким образом Марк дает понять, что, когда «голос вопиющего в пустыне» был заглушен, Иисус с жаром взялся за выполнение собственной миссии провозглашения Царства Божьего и собственной роли провозвестника, попросту повторяя тему Иоанна. Так, согласно объяснению евангелий, Иоанн был тройной причиной карьеры Иисуса:

- 1) во-первых, именно слава Иоанна привела Иисуса на берега Иордана;
- 2) арест Иоанна продвинул вперед общественную карьеру Иисуса как продолжателя роли Иоанна;
- 3) Иисус осознал свое призвание после крещения Иоанном.

С точки зрения развития событий в объяснении их евангелиями версия Марка — самая простая: Иисус был крещен Иоанном в реке Иордан (Мк. 1:9). Это заявление настолько неприкрашено, что оно не нуждается в украшателстве. Искажение его в остальных евангелиях, скорее всего, является результатом попыток объяснить этот очевидный и простой факт.

Более сложным является, к примеру, рассказ Матфея. Поскольку писания делают мессианство Иисуса не зависимым ни от чего, кроме его действительного рождения, Матфей вынужден представить крещение Иисуса как таинство Божьей Воли. По Матфею, Иоанн выражает удивление по поводу того, что его просят окрестить Иисуса, говоря, что Иисусу следовало бы крестить *его*. Иисус просто отвечает: «Оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду», т. е. выполнить Божий план (Мф. 3:15). Подразумевается, что позднее они могут продолжить свою деятельность, как и прежде, а Иисус может подтвердить свое истинное превосходство.

Сообщение о Крестителе в четвертом евангелии непонятно и противоречиво. У Иисуса больше последователей, чем у Иоанна (Ин. 3:26, 4:1), и все же никто не получает его свидетельства (Ин. 3:32), он крестит (3:22, 4:1) и не крестит (4:2) и т. д. Эти любопытные несоответствия наводят на мысль, что их, разумеется, нельзя отнести на счет неуклюжести автора или редактора, но что они порождены реальной трудностью с материалом первоисточника; должны были существовать какие-то документы или воспоминания из среды приверженцев Иоанна Крестителя, т. е. из общины, которая все еще отличалась от христиан и которую последние, несомненно, старались привлечь к себе.

В любом случае предпринятая в синоптических евангелиях попытка сделать вид, что контакт Иисуса с Крестителем был кратким,

абсолютно искусственна и противоречит здравому смыслу. Очевидно, что простое заявление у *Марка* после сообщения о крещении Иисуса Иоанном о том, что Дух немедленно «ведет Его в пустыню» (Мк. 1:12), предполагает, что между двумя героями не было дальнейших личных отношений, что бы ни говорилось об этом в других евангелиях. Совершенно ясно, что Креститель и его последователи очень интересовались ранними христианами, которые заимствовали так много у них, включая само крещение (см. гл. 5) и, вероятно, соблюдение поста, общую молитву и т. д.

Согласно первоначальной версии Иисус был попросту окрещен Иоанном, т. е. он был его последователем, учеником, сотрудником или кем-то вроде подчиненного, хотя, вероятно, это подчинение носило личный характер. Эти простые отношения постепенно сводились на нет и искажались более поздними доктринальными требованиями, которые сдвинули получение Иисусом мессианского статуса сначала к его рождению (Святой Дух), а затем — к его предшествовавшему существованию в качестве Слова и т. д. Тот факт, что в четвертом евангелии отсутствует какое бы то ни было конкретное упоминание о действительном крещении Иисуса и в то же время описаны другие обстоятельства, показывающие зависимость Иисуса от Иоанна, надо воспринимать как доктринальное исправление синоптических евангелий.

Если же взглянуть на легенду о Крестителе — Предтече, так сказать, с функциональной точки зрения, то она и в основном подразумевает, что традиция Крестителя была просто поглощена христианской общиной, и далее мы должны поверить, что, согласно древней традиции, Иисус вначале был подчиненным Иоанна и, несомненно, был окрещен им. Чтобы быть уверенным в своей правоте, можно допустить, что реальный акт крещения следует, вероятно, понимать просто как символ, пришедший из более поздней христианской практики, когда крещение было уже прочно утверждено, символ иерархических отношений между Иоанном и Иисусом.

Развитие доктрины в формирующейся в течение длительного времени после Иоанна Крестителя и Иисуса религии естественно привело к сведению на нет почти всей достоверной информации о Крестителе. Если Иосиф упоминает о нем только в связи с чем-то (правлением Ирода Антипы), то в евангелиях о нем говорится лишь в связи с крещением Иисуса. Из-за тенденциозности, по разным причинам, этих двух сообщений мы остаемся в неведении о самом Крестителе и о его движении.

В любом случае внезапно появляется Креститель с цитатой из речи пророка Исаи: «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему» (Мк. 1:3; из Ис. 40:3). Эту

тему неоднократно поясняет также Иисус: «Немедленно после того Дух ведет Его в пустыню. И был Он там в пустыне сорок дней» (Мк. 1:12, 13 и параллели). Короче говоря, всякий, кто, подобно Иоанну Крестителю, обратил внимание на призыв Иуды Галилеянина и пренебрег переписью, должен был подражать Маттафии и его сыновьям: оставить собственность, уйти в пустыню и, если нужно, рискнуть жизнью.

Широко известным было презрение «активистов» к смерти. Римляне фактически вычеркнули их из своего сознания. Их фанатизм и готовность пожертвовать всем ради своего дела как бы автоматически подготавливали их к мученичеству. Удивительным было количество людей, готовых действовать таким образом, т. е. поражала массовость движения. Эта готовность к смерти была обобщена в знаменитой формуле — «нести крест». На фоне сопротивления римлянам, будучи неоднократно повторенной в евангелиях, эта формула особенно горька, хотя, как мы увидим, вскоре после смерти Иисуса она приобрела совершенно другое значение.

«Активисты» отождествляли свое восстание против римлян с предмессианским испытанием, которое должно было очистить Израиль и выявить тех, которые переживут Конец света. Соответственно их временная задача состояла в вовлечении массы иудеев в священную войну против власти язычников. С точки зрения «активистов», послушные, миролюбивые иудейские аристократы и священники были самыми опасными врагами; изменив всему, такие квиетисты стояли на пути осуществления божественного плана.

Но проримски настроенные иудейские аристократы были не способны контролировать римскую машину вымогательства. И хотя на непрерывную агитацию ушла жизнь двух поколений, «активисты» сумели в поколении после Иисуса начать национальное восстание, которому предшествовало отстаивание своих целей в партизанской войне и многократные попытки римлян уничтожить бесчисленные центры мятежа по всей стране.

Итак, резюмируем: два поколения религиозных «активистов» создали мощный сплав двух простых идей: достижения национальной независимости и надежды на Царство Божье.

Среди евреев не было расхождения в толковании этой фразы. Религиозные «активисты» ничем не отличались от других набожных евреев в смысле их взгляда на мир. Их отличала только степень личной активности. Считалось само собой разумеющимся, что исход всего действия в любом случае полностью зависит от Божьей воли. Разумеется, это предполагало полное слияние политики с религией. В глазах монотеистов в те дни различие между этими двумя понятиями было бы nonsensom. Религиозных «активистов» от-

дичало лишь одно качество — полная самоотдача личности, основанная на рвении в служении Богу, чему сопутствовала уверенность в победе, а в случае смерти — в воздаянии в будущем мире — Царстве Божьем.

Поскольку эта основная концепция — Царство Божье — так глубока, глухое молчание евангелий о его подлинном смысле и особенно неудача в попытке соединить его с распятием Иисуса приобретают первостепенное значение,

В конце концов, странно, что эта могучая, «активистская» идея, приведшая не только к казни Иисуса, но в следующем поколении к войне против Рима и распаду иудейского государства, упомянута только в очень краткой и осовремененной форме, непонятных ссылок в первых трех евангелиях. Если вы ничего не знали о значимости движения за Царство Божье, вы бы, вполне вероятно, могли прочесть и перечесть евангелия, не уделив ему никакого внимания. В конечном итоге Царство Божье так и не наступило и ко II в. сама его идея в иудаизме погасла.

Это полностью изменило перспективу верующих в Иисуса, поскольку первоначальная вера в Царство Божье как во всемирный переворот была трансформирована в возвеличивание Иисуса. И этот драматический сдвиг может быть точно определен событием, происшедшим вскоре после распятия Христа, — видением Симона Камня (Петра) на Галилейском море.

Мы увидим, что это видение, породившее другие видения, включая видение Савла из Тарса, полностью изменило перспективу верующих и в Царство Божье, и в особую роль Иисуса. Все разнородные элементы, собранные позднее для создания Нового Завета, вдохновлялись видением воскресшего и прославленного Иисуса.

В случае с четырьмя евангелиями, три из которых вошли в обращение спустя много десятилетий, это привело к особенно головоломной ситуации. Воспоминания, которые, несомненно, начало собирать стареющее первое поколение, были неосознанно поданы в свете космического возвеличивания Иисуса. Вопрос о сознательной фальсификации не стоял — попросту тексты выбирались и редактировались исходя из их уместности. Если бы возникло желание сфальсифицировать факты, мы бы знали теперь еще меньше, чем знаем.

В то же время основной факт вознесения Иисуса дается нам как главный критерий для оценки исторической вероятности различных элементов в евангелиях. Давайте возьмем в качестве отправной точки распятие Иисуса и пройдем еще раз через евангелия, чтобы убедиться, что мы способны понять его смерть. Мы рассмотрим два уже установленных факта:

1) вышеупомянутое изменение перспективы ранних хронистов, вращающееся вокруг воскресения и прославления Божественного Спасителя;

2) компиляция и редактирование евангелий в тот период, когда развившаяся христианская секта откололась от материнского дерева иудаизма, с которым отождествляли себя первые поколения ее членов. Христианская община, достигшая осознания собственной отдельной идентичности, одновременно столкнулась с возрастающей злобной враждебностью со стороны иудеев, особенно ученых раввинов, которые были ее главными противниками в течение всего периода формирования раннего христианства. То, что можно назвать истинно иудейскими элементами в ранней вере, было искоренено или подавлено греческими элементами частично вследствие уничтожения иудейского государства римлянами в 70 г. н. э., что, в свою очередь, усилило отвержение иудеями новой секты.

Соответственно евангелия были написаны в свете этой перспективы, что являлось основным фокусом всей христианской мысли. Формулу, которую можно считать описанием этого процесса литературного преобразования, обобщил сам Савл, чьей единственной заботой был «распяты́й и прославленный Христос» (1 Кор. 1:18, 23—24). Эта лапидарная формула объясняет не только мировоззрение первых поколений христиан, но и быстроту, с которой аутентичные воспоминания о земной карьере Иисуса были подчинены и приспособлены к Савлову трансцендентальному видению Царства Божьего.

Принимая во внимание эту перспективу, давайте рассмотрим евангелия с двойкой точки зрения; последовательное возвеличивание Иисуса, завершенное примерно к этому времени, и раскол между иудаизмом и новой христианской религией. При исследовании сложных, не согласующихся друг с другом элементов, внесенных этой перспективой в евангелия, мы получим наш кардинальный критерий: *все, что противоречит этой перспективе, возможно, является историчным*. То есть любой фрагмент, противоречащий доминирующей евангельской тенденции возвеличивания Иисуса и проповеди его универсальности в качестве спасителя всего человечества и акцентирующий различие между ним и иудаизмом, будет таким образом считаться возможным, конечно, при равном соотношении других деталей.

В их настоящем виде тексты всех четырех евангелий представляют собой загадку, не разгаданную в течение веков, поскольку по традиции евангелия объяснялись методом, удовлетворяющим верующих, и лишь в Новое время она стала поддаваться реалистическому анализу. Тексты евангелий читались без затруднений, поскольку

ку не было известно, что отсутствуют некоторые их элементы, которые утеряны, а традиционное объяснение было вполне убедительным.

Поскольку, как нам известно, в ту эпоху агитация за Царство Божье вращалась вокруг вооруженного сопротивления Риму, а Иисус был казнен римлянами как претендент на власть, ясно, что исключение причинных факторов из евангельских текстов объясняет их несостоятельность в качестве исторического обоснования и изумление (при наивном чтении евангелий), возникающее из-за непонимания причины казни Иисуса римлянами.

С этой точки зрения в евангельских текстах с их домашней атмосферой обнаруживается недостаток связности, который скрашивается лишь благочестием. Но первостепенным должно быть сознательное или неосознанное желание переосмыслить значение казни Иисуса. Сама природа евангелий, их очарование на самом деле возникает как раз из этого сочетания обыденных деталей и конечной загадочности, которую нужно было компенсировать традицией. Давайте же бросим взгляд на евангелия.

Какое удивительное впечатление производят евангелия, если воспринимать их наивно! Какая очаровательная беспорядочная смесь загадок, противоречий, недоговорок и намеков! Рассказ идет о человеке, Иисусе, но фактически о нем не сообщается ничего личного. Кажется, что Иисус движется в вакууме, так как о поведении всех других сообщается весьма скудно. Мы никогда не видим, какова его повседневная жизнь или какими были взаимоотношения его с товарищами. Несмотря на обстоятельное отображение атмосферы, есть много туманного и неопределенного в событиях, затемняющего их связь, а разумность деятельности Иисуса остается неуловимой. Суть этой истории фактически составляют анекдоты, которые как бы повисли в воздухе, такие, как высказывания и притчи Иисуса. В любом случае смысл их символичен, но даже когда их можно понять, они так далеки от реальной жизни, что не могут высветить ни его характер, ни ситуацию, в которой они были бы уместны. Мотивы этих высказываний и притчей показаны редко, если не обращать внимания на их детскую и явно фальшивую простоту. Иисус — всегда в какой-то монументальной позе, он исцеляет, проповедует, страдает. Но нет даже и намека на его внутренние мысли и чувства или даже на его истинные цели.

Но, возможно, в самом деле, что, хотя евангелия сосредоточены на пересказе какого-то сюжета, этот сюжет не предназначен для отображения понятия личности, а, скорее, нацелен на постепенное раскрытие темы. И как же много несоответствий в представлении этой темы! Иисус всюду изображен как квинтэссенция доброты, и

все же он приходит к жестокому и насильственному концу; его называют вечным и божественным, но приводится подробная генеалогия, показывающая его связь с иудейским царским домом. Он даже имеет семью, включая мать, четырех братьев и, по меньшей мере, двух сестер, которые так далеки от мысли о его божественности, что полагают, что он сошел с ума; он — набожный иудей, но кажется, что он то дружен с иудеями, то враждебен им; у него есть ученики, которых считают способными учить, но самих учеников учат при помощи притчей, которых они не только не понимают, но считают отталкивающими. В разных местах Иисус, как кажется, то обращается исключительно к иудеям, то — ко всему миру; он кажется смиренным, но все же претендует на большее величие, чем Соломон, и по этой причине считает себя правой рукой Бога; он запрещает брань и тем не менее постоянно разносит своих противников в пух и прах и т. д.

Фундаментальной проблемой жизни Иисуса является его гибель; но до обсуждения причин его казни по обвинению в подстрекательстве к мятежу давайте рассмотрим существенный вопрос: кому он объявил об установлении Царства Божьего? Кто должен был извлечь пользу из этого?

Если говорить другими словами, вопрос можно сформулировать так: намеревался ли он объявить установление Царства Божьего для всего человечества? Было ли оно всемирным? Разумеется, для религии это очень важный вопрос: давайте попытаемся прояснить его, хотя бы только в исторических рамках.

Мы видели, что сама настойчивость, проявленная Иисусом при объявлении наступления Царства, и тот очевидный факт, что, согласно самим евангелиям, это было его главной проповедью, справедливо ставят его в рамки иудейской традиции. В иудейской «Шёмоне Эсре», упомянутой ранее, каждый день возносится молитва не только за само Царство Божье, но и содержится почти все, о чем заявляет Иисус бескомпромиссно и даже экстравагантно.

Это вселяет большое беспокойство, поскольку, как указано выше, евангелия придали форму перспективе религии, возникшей после Иисуса, так сказать, над его мертвым телом и, более того, вызвавшей последующий взрыв враждебности к иудеям, прямо противоречащей собственным заявлениям Иисуса и ситуации в Палестине в период его жизни.

Весьма странно, что евангелия, особенно от Матфея, склонны действительно преувеличивать как иудейское происхождение Иисуса, так и его библейство, т. е. его привычку ссылаться на авторитет иудейского Священного Писания (Ветхого Завета). Это попросту означало, что *самая ранняя* община, возникшая, несомненно, в

иудейской среде и до коагуляции деиудаизированного христианства, была хорошо знакома с исторической иудейской религией, поскольку надо было доводить до конца пришествие Мессии, возвещающего Царство Божье.

В любом случае, видимо, не следует сомневаться в том, что говорит сам Иисус. Он не только провозглашает уникальную законность Торы, цитируя главную молитву иудаизма:

«Один из книжников, слыша их прения и видя, что *Иисус* хорошо им отвечал, подошел и спросил Его: какая первая из всех заповедей? Иисус отвечал ему: первая из всех заповедей: слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею... Вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповеди нет» (Мк. 12:28—31).

Он не только демонстрирует свою веру в абсолютную и вечную непреложность иудейской Торы:

«Но скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона падет» (Лк. 16:17). «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не пройдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не пройдет из закона, пока не исполнится все. Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном. Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф. 5:17—20). Кажется, что он видел смысл своей миссии только для иудеев. «Идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 10:5—6), — напутствует он апостолов. Реально доходит он до утверждения о том, что его миссия не была предназначена ни для кого, кроме иудеев: «...а женщина та была язычница, родом сиропиникиянка; и просила Его, чтобы изгнал бесов из ее дочери. Но Иисус сказал ей: дай прежде насытиться детям, ибо нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам» (Мк. 7:26—27). Это аналогично другой цитате: «А она, подойдя, кланялась Ему и говорила: Господи! помоги мне. Он же сказал в ответ: нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам. Она сказала: так, Господи! но и псы едят крохи, которые падают со стола господ их» (Мф. 15:25—27).

Главное, и это ясно, что дело не в сострадании Иисуса, а в структуре его мысли, поскольку он проявляет личное сострадание к неиудею в качестве исключения, так как, по его же утверждению, его миссия предназначена исключительно для тех, кто принимает Тору (закон), ставя ее в центр жизни, и кто на самом деле — единственные

люди, для которых сама идея Царства Божьего имеет хоть какой-то смысл. Это — единственные люди, чье раскаяние будет значимым, так как они выражают его в рамках структуры мысли, веры и надежды, соединяющих раскаяние с вознаграждением за него.

Для язычников времен Иисуса концепция Царства с его материализацией иудейским Богом и возвещанием иудейским Мессией была бы бессмысленной. Это положение очень живо выражено в древнем отрывке из Евангелия от Матфея, где автор, сообщая об утешении Иисусом двенадцати апостолов тем, что они будут сидеть на двенадцати тронах, вынося приговоры двенадцати коленам Израиля, несомненно, предполагает факт установления Царства Божьего лишь для иудеев (Мф. 19:28). Тот же вывод безошибочно следует и из высказывания воскресшего Иисуса, приведенного в тексте Деяний апостолов: «Посему они, сойдясь, спрашивали Его, говоря: не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю?» (Деян. 1:6). Это фактическое допущение, что Царство Божье предназначено только для Израиля, тоже должно быть очень древним.

Выражаясь точнее, иудейский Бог был не просто одним богом среди других, а всемогущим Богом Вселенной, поэтому не существовало никаких помех на пути к обращению. Однажды иудейский Бог вырвался за пределы чисто локального окружения, где он фигурировал в качестве Бога отдельного народа (такого, как Ваал для ханаанцев или Дагон для филистимлян, кого древние иудеи считали исключительно сильными, хотя и низшими богами), и стал не просто высшим среди других богов, но единственным Богом. Любой человек на свете мог стать иудеем, если он принимал это простое убеждение и ритуалы, сформировавшиеся в ходе истории культа единого Бога. Но в любом данном историческом окружении это будет означать нахождение пути к этому единственному Богу через, так сказать, вестибюль иудаизма, и руководством на этом пути принятия универсального иудаизма, в конечном счете и иудаизма Иисуса, была одна лишь Тора.

Даже чудеса Иисуса, которые, казалось бы, должны были способствовать росту доверия к нему лично в качестве, по крайней мере, признака его статуса, просто приписывались обычно одобрению и поддержке божественной силы.

«И приступило к Нему множество народа, имея с собою хромых, слепых, немых, увечных и иных многих, и повергли их к ногам Иисусовым; и Он исцелил их; так, что народ дивился, видя немых говорящими, увечных здоровыми, хромых ходящими и слепых видящими; и прославлял Бога Израилева» (Мф. 15:30—31).

Это вовсе не Иисус «прославлен» способностью исцелять, а именно Бог Израилев. То же можно сказать и относительно специ-

фических утверждений, приписываемых Иисусу; ведь безошибочно зафиксированы следы первоначальной идентичности его последователей и других евреев. Мы увидим позднее (гл. 6), что ближайшие последователи Иисуса во главе с его братом гордились своей принадлежностью к набожным иудеям. «И каждый день единодушно пребывали в храме... находясь в любви у всего народа» (Деян. 2:46—47, 5:13 и т. д.). Само это заявление, записанное в момент, когда оно соответствовало интересам новой религии, отрицало ее иудейское происхождение, поскольку объектом миссионеров стали массы греко-римского мира, и оно могло стать достаточным для указания на в основном иудейского содержания собственной проповеди Иисуса. И тем не менее на всем протяжении евангельского текста Иисус, казалось бы, занят постоянными спорами с иудеями. Если же Иисус действительно был набожным иудеем, что могло бы быть причиной ссоры?

Весь этот вопрос был очень затемнен исключительной ролью, приписываемой в евангелиях фарисеям. Кажется, что они — главные противники Иисуса. И действительно, в Новом Завете само это слово превращено в синоним педантичного лицемерия.

Это — грубое искажение обстоятельств эпохи, в которую жил Иисус.

Фарисеи и саддукеи представляли две доминирующие тенденции в иудейской жизни вплоть до разрушения Храма в 70 г. (которое пережили только фарисеи). Они отличались друг от друга своим отношением к Торе. Начиная с Ездры (444 г. до н. э.) Тора была непререкаемым религиозным источником религиозной власти для всего еврейского народа. Однако, поскольку она была зафиксирована в письменном виде, очевидно, с ее помощью невозможно было решить каждую специфическую проблему, которая могла возникнуть по ходу времени.

Саддукеи, будучи аристократической и священнической группой, считали, что Тора должна по мере необходимости дополняться решениями священников. Ибо сфера действия Торы имеет тенденцию со временем постепенно сокращаться.

С другой стороны, фарисеи считали, что Тора связывает верующих не только коллективной клятвой представителей народа эпохи Ездры, но также тем, что она — прямое выражение воли Бога. Они увеличивали сферу действия Торы, развивая концепцию устного Закона, который был столь же древним, как и слова написанной Торы, и в равной степени обязывающим.

Саддукеи были консервативными защитниками древнего текста, считая фарисеев новаторами, действовавшими как нарушители общественного порядка. Являясь просто аристократами, священни-

ками высокого ранга, деловыми людьми и так далее и имея соответствующие интересы, саддукеи придерживались старомодного, буквалистского взгляда на религию, позволявшего им заниматься государственными делами и бизнесом, не заботясь о доктрине. Для фарисеев насущным был устный Закон — живое, вечно меняющееся сердце религии, а саддукеи вообще отрицали его существование.

Саддукеи были тесно связаны с правительством и особенно с Храмом, которым они управляли до его разрушения в 70 г. После разрушения Храма саддукеи как группа фактически полностью исчезли, хотя их воззрения пережили их на некоторое время и позднее, раз или два, отдавались эхом в жизни иудеев,

Не будучи очень многочисленными, фарисеи принимались за представителей масс даже теми, кто не полностью подчинялся их дисциплине. Они превратили и синагогу, и систему обучения в могущественный канал внедрения религии в жизнь людей. Они не были политической партией как таковой, хотя, естественно, события заставляли их предпринимать соответствующие действия для осуществления своих целей. Именно они помогли иудаизму пережить падение Иерусалима в 70 г. и даже общий раскол иудейского народа в 135 г. Они — отцы того иудаизма, который исповедует еврейская диаспора вплоть до наших дней. Во времена Иисуса фарисеи, не занимаясь политикой, в основном находились в оппозиции, находя множество сочувствующих среди тех, кто был раздражен правлением саддукеев.

Короче говоря, историческая роль фарисеев в жизни еврейского народа полностью отличалась от той, которая навязывается впечатлениями от евангелий. Мы не только не понимаем общую причину того, почему Иисус был враждебно настроен к фарисеям или они — к нему, но мы не понимаем сами тексты, которые раскрывают это положение, невзирая на совершенно иное соотношение. неизбежно складывается впечатление, что различные евангельские рассказы о спорах и полемике в какой-то степени неправдоподобны, или, скорее, они правдоподобны лишь в условиях той ситуации, которая, как мы знаем, развилась в среде самих авторов евангелий после смерти Иисуса. Проблемы, с которыми столкнулась раннехристианская Церковь в спорах с иудейскими раввинами, были перенесены в обстоятельства жизни Иисуса, трансформированные в духе развивавшейся традиции. Они не имеют отношения к Иисусу.

Верно, что в некоторых случаях Иисус настаивал на более строгом толковании Торы (как в случае с браком, который в противоположность Моисею он считал расторгимым, Мк. 10:2—9), тогда как в других случаях он был более снисходительным (в отношении

правил соблюдения еврейской Субботы). Еще в целом ряде аспектов и в более общем плане он расширяет иудейские правила так, чтобы подчеркнуть *идеальную суть*, например, когда он ослабляет закон «око за око» фразой: «А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5:39 и т. д.).

Однако по-настоящему странно, что в ранней традиции, созданной спустя длительное время после смерти Иисуса, подчеркиваются его противоречия с фарисеями; и, несмотря на то, что в период написания, редактирования и составления евангелий иудеи были вовлечены в ожесточенную полемику с новой сектой, ранняя традиция тем не менее показывает нам Иисуса, ведущего собственный спор с фарисеями его времени в чисто фарисейском духе. Он рассматривает все с позиций фарисеев, поддерживает свои толкования ссылками на Тору, занят теми же проблемами и отличается от них, не выходя за пределы их «территории». Например, защищая своих учеников, которые собирали колосья в Субботу, он ссылается на Давида и его изголодавшихся солдат, поедающих в Храме хлеба предложения (Мк. 2:23); и фарисеи, и Иисус призывают к одним и тем же авторитетам.

Настаивая на строгости брачных уз (Мк. 10:6 и далее), он делает это Святым Духом, как это раскрывается в Торе, и оправдывает Моисея, пошедшего на послабление в данном деле, жестокосердием иудеев. Когда он опровергает обязательность происхождения Мессии от Давида, а следовательно и то, что он сам есть «Сын Давидов», он ссылается на того же Давида (Мк. 12:35—37).

Даже отношение Иисуса к обременительным диетическим законам иудеев, смягчения которых с его стороны мы, естественно, могли бы ожидать, оставалось ортодоксальным. Вот широко известный отрывок, который обычно приводится для доказательства противоположного: «Слушайте Меня... и разумеете: ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его, но что исходит из него, то оскверняет человека» (Мк. 7:14—15).

За этим следует отрывок, который звучит так, будто Иисус был против многих иудейских ритуалов, таких, как омовение перед едой, мытье «чаш, кружек, котлов» и т. д. (Мк. 7:4).

Итак, если эти частные случаи должны быть истолкованы как проявление систематической оппозиции иудейскому церемониалу, становится совершенно непонятным, почему традиция ранней Церкви постепенно уничтожала весь иудейский ритуал, не ссылаясь на Иисуса. Наоборот, в борьбе Савла против «иудаистов» в раннехристианский период он не мог основывать свое ослабление бремени иудейского ритуала, включая главный иудейский обряд обрезания,

тем, что якобы сказал по этому поводу Иисус. Вот почему вышеприведенное надо воспринимать как нечто специфическое, ускользающее от нас, но что было, вероятно, частью его общего подхода к иудейскому ритуалу с точки зрения его духа, а не буквы; такой подход разделяли многие поздние раввины.

Иисус не отвергал никаких ритуалов современного ему иудаизма и не вводил никаких ритуальных реформ; он нигде не говорит об обряде обрезания и ритуальных нововведениях. Он даже не крестил, как Иоанн, и, когда отправлял апостолов выполнять их миссию, как мы увидим, он не дал им никаких инструкций относительно крещения.

Иисус никогда ничего не говорил против благоговения перед Храмом. И хотя евангелия хранят молчание по этому поводу, несколько их ссылок воспринимается совершенно однозначно. В частности, в четвертом евангелии упоминаются несколько посещений Иисусом Иерусалима по великим иудейским праздникам (Ин. 2:13, 5:1, 7:2), а Марк после сообщения об исцелении Иисусом прокаженного (1:40—44) рассказывает, что Иисус посылает исцеленного в Храм для принесения жертвы, как предписано Торой (т. е. Лев. 14). Матфей также указывает на необходимость правильного жертвоприношения в Храме после заключения мира с братом, предполагая, по меньшей мере, законность такого акта.

Эти несколько отрывков свидетельствуют о том, что, что бы ни проповедовал Иисус, он не нападал на культ Храма *как таковой*; если бы он отверг культ Храма *как таковой*, то авторы и редакторы евангелий, работая над их текстами в момент, когда универсализм христианства и его раскол с иудаизмом стали предметом веры, вряд ли проигнорировали бы такой удобный случай, чтобы проследить это мнение об Иисусе. Невозможно объяснить эти отрывки, как и отрывок из Деяний апостолов, где упоминается усердие первых последователей Иисуса в Храме, не допуская, что в ранней традиции не чувствовалось никакого противоречия между такими действиями и взглядами Иисуса.

Он даже одобрил фарисеев: «Тогда Иисус начал говорить народу и ученикам Своим и сказал: на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте» (Мф. 23:1—3).

Это равнозначно подтверждению Иисусом религиозной власти фарисеев в противоположность саддукейскому духовенству. Он продолжает выговаривать им за их лицемерие — это так, но и здесь дело в том, что точка зрения Иисуса заключается в принятии власти фарисеев. Он и сам действует как фарисей, призывая своих соотечественников фарисеев жить согласно их собственным добродетелям.

Даже в ежедневной практике Иисуса так много случаев, зафиксированных в евангелиях, соблюдения им фарисейских обычаев, что мы еще раз видим его в рамках общей иудейской традиции. Он преломлял хлеб и заботливо благословлял хлеб и вино, отмечал иудейскую Пасху и говорил: «Великий *Халлель*». Когда он сказал, что «суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2:27), он, очевидно, воспользовался фарисейским приемом спора для оправдания определенного действия или определенной категории действий в выражениях самой Торы, так же как и сами фарисеи, как отмечено в Талмуде, пользовались тем же аргументом *a fortiori*, как Иисус в отношении Храма и поедания Давидом священных хлебов предложения для доказательства общеизвестной истины, что требования жизни перевешивают чисто ритуальные ограничения. Даже подбор слов в замечании Иисуса — почти копия высказывания раввина Симона бен Менассии: «Суббота была дана для вас, а не вы были даны для Субботы». Та же идея выражена более энергично раввином Ионатаном в Вавилонском Талмуде: «Оскверните Субботу, чтобы быть в состоянии соблюдать многие другие праздники».

Теперь мы видим, что все то, что Иисус и говорил, и делал, в основном совпадало с фарисейской традицией, и именно поэтому он учил в синагогах и приглашался на религиозные праздники; и если мы еще раз вспомним, что тенденция евангелий заключается в бичевании фарисеев — общее обозначение для иудейских властей в момент редактирования евангелий, т. е. после разрушения Храма в 70 г. и исчезновения любой другой организованной иудейской власти, — мы можем быть лишь разочарованы недвусмысленным отождествлением Иисуса с иудейской традицией в течение его жизни. Таким образом, не вдаваясь в нюансы юридических споров, распространенных в иудейской общине давным-давно и совершенно независимых от факта, что в самих евангелиях упомянуто существование хороших и плохих книжников, следует еще раз отметить, что упор Иисуса на дух, а не на букву Торы точно соответствовал твердо установленным иудейским идеям, наиболее заслуживающим внимания у пророков. Однако эта пророческая традиция на самом деле столь же стара, как и сама законническая традиция, или даже старше ее; это нечто вроде органичной параллели.

Короче говоря, все случаи, в которых кажется, что Иисус идет дальше обычных представлений своего времени — относительно брака, Субботы, любви к ближнему и т. д., — не являются установлением новой доктрины. Это просто продолжение действия основных принципов в приложении к конкретным случаям в рамках общепринятой Торы.

Несмотря на отражение общей атмосферы конфликта между Иисусом и фарисеями, которых обычно представляют как его архиврагов, евангелия очень неопределенны в оценке степени этой враждебности. Например, у Марка можно обнаружить явные признаки первоначальной приверженности фарисеев Иисусу. То же относится к книжникам. А у Луки проявляются различные степени их дружелюбия к Иисусу (Лк. 7:36, 11:37, 13:31—33, 14:1, 17:20).

Очевидно, что к моменту окончательного редактирования евангелий, когда они в основе своей были враждебны официальному иудейству, в них уже содержались эти противоречивые элементы, идущие от самой ранней традиции. И эта традиция либо не точно раскрывает степень враждебности между Иисусом и популярной иудейской партией, либо эти противоречия пережили согласованное влияние более поздних редакторов. Лука зафиксировал удивительный факт (Лк. 13:31—33): фарисеи фактически дружески предупреждают Иисуса, желая помочь ему скрыться от Ирода.

Этот факт служит достаточно яркой иллюстрацией этой драмы. То, что это противоречит всей структуре евангельской традиции, говорит об очевидной достоверности данного эпизода.

Раз сделан особый упор на эти положения, остается еще один вопрос: еврейские пророки до Иисуса говорили о заключении нового союза с Яхве — союза, который, по мнению пророков, обладал определенной гибкостью, будучи чем-то вроде бесконечно возобновляемого договора с Богом. В Книге Бытия (9:17) говорится о радуге как о знамении союза (завета) между Яхве и «всякою плотью на земле», Ноем и его потомками. Из этой же книги (17:11) мы узнаем, что обряд обрезания является знамением союза между Яхве и потомками Авраама. В Исходе (24:8 и далее) союз между Яхве и народом во главе с Моисеем скреплен кровью после передачи евреям каменных скрижалей с Десятью Заповедями на горе Синай.

В самой пророческой традиции (Иер. 31:31 и далее) делается ссылка на новый союз, который заключил Бог с домами Израиля и Иуды; и этот союз будет длиться значительно дольше, чем договор с евреями, заключенный при их исходе из Египта, поскольку Бог запечатлит свой Закон в сердцах народа, и будут Бог и его народ едины. В этом же духе Малахия (3:1) объявляет о скором пришествии «Ангела завета, Которого вы желаете».

Таким образом, существовала длительная традиция создания договоров между евреями и Богом; эти договоры не отменяли друг друга, но в некотором смысле укрепляли друг друга по известным направлениям. Они вдохнули новые силы и укрепили основной договор между Богом и еврейским народом. Следовательно, не было никаких причин, даже с точки зрения иудейской традиции, чтобы

Иисусу следовало отказать в праве заключить новый договор с Богом. Вопрос заключается в том, сделал ли он это. Самую очевидную поддержку этого предположения можно видеть в словах, приписанных ему Марком: «Сие есть кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая» (Мк. 14:24).

Теперь, даже если считать, что Иисус действительно произнес эти слова, их вряд ли можно оценивать как отмену Торы; самое большее — они соотносятся с обрядом, совершенным при Моисее, и с обновленным кровью договором с Богом. Это, несомненно, подтверждается вышеупомянутым отрывком из Деяний апостолов (2:46, 47), в котором говорится об учениках Иисуса, прилежно молящихся в Храме. Похоже, что ученики гордились своим скрупулезным выполнением установлений Торы, и поэтому не может быть и речи о том, что они поняли слова Иисуса как отмену Торы.

Существует несколько других отрывков, требующих комментариев.

«От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищаются им, ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф. 11:12—13). Этому заявлению вторит и Лука:

«Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благоденствует, и всякий усилием входит в него» (Лк. 16:16).

Эти два отрывка кажутся загадочными, поскольку то, о чем в них идет речь, относится к Иоанну, а не к Иисусу. И если Тора останавливается на Иоанне, то новации вводит он, а не Иисус. В любом случае все это не связано с миссией Иисуса.

Однако при забавности фразеологии (см. гл. 5) речь, вероятно всего, идет не о полной отмене Торы, а о простой оговорке, касающейся реального сообщения о Царстве Божьем. Это может отчасти объяснить необычный обратный порядок слов в отрывке из Матфея, где пророки имеют приоритет перед Законом. Смысл обоих отрывков — поскольку они относятся к чисто доктринальным аспектам миссий Иоанна, и Иисуса — может просто заключаться в том, что Царство было объявлено ранее пророками и Торой, пока не появился Иоанн, за ним последовал Иисус, который пришел выполнить ту же задачу. Таким образом, Тора здесь рассматривается просто с точки зрения конкретной проблемы провозглашения Царства Божьего; это не вопрос об отмене Торы.

Наша информация о деталях убеждений Иисуса чрезвычайно скудна, поэтому, конечно, совершенно законно предположить, что, не намереваясь упразднить Тору, он в то же время мог желать дополнить ее, сделав упор на субъективные чувства индивидуума и т. д., опять-таки в согласии с установленной пророческой традицией,

упомянутой выше. Возможно, его личный интерес концентрировался на глубине личной эмоции, а не на внешнем виде. Он определенно считал, что кардинальный аспект религии — любовь, о чем свидетельствует цитирование им Высшей Заповеди (Мк. 12:28—34), на основе книг Второзакония и Левит, хотя он неукоснительно следовал самой сильной традиции фарисейства. После разрушения Храма в 70 г. раввин Иоханан, ученик известного раввина Хиллеля, подчеркивал, что слова о нежной доброте стоят больше, чем жертвоприношения и Храм.

Любое предположение, выходящее за пределы акцентированной Иисусом религии любви, является необоснованной спекуляцией. Если и существует различие между этими двумя типами религии, то, похоже, ни одна из них не могла быть приемлемой для Иисуса и его поколения, для которых традиционная структура иудаизма была достаточно емкой, чтобы вместить в себя множество различных акцентов.

Короче говоря, невозможно рассматривать Иисуса иначе, чем как набожного иудея, однако иудея пророчествующего, т. е. он мог выходить за рамки закона.

Верно, что есть ряд отрывков, которые кажутся противоречивыми поведению Иисуса в целом. Однако при более тщательном рассмотрении их мы видим, что столкнулись со случаем «лоскутного одеяла» евангелий, в которых эти примеры дошли до нас: они либо вырваны из контекста, либо являются включениями, происходящими из более ранней традиции.

Одно из самых известных изречений Иисуса, к примеру, иногда считается доказательством его решимости разорвать узы партикулярного иудаизма:

«Никто к ветхой одежде не приставляет заплата из небеленой ткани: иначе вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже. Никто не вливает вина молодого в мехи ветхие: иначе молодое вино прорвет мехи, и вино вытечет, и мехи пропадут; но вино молодое надобно вливать в мехи новые» (Мк. 2:21—22).

Секундное размышление покажет, что эта цитата, подобная замечаниям Иисуса о Субботе и законах питания, должна восприниматься как ссылка на определенный, давно забытый инцидент; поскольку, если бы всерьез была возможна его резкая интерпретация, т. е. если бы Иисус имел в виду, что надо отбросить в сторону «старые мехи» иудаизма, то ситуация оказалась бы непоправимо загадочной. Как уже говорилось, нигде в другом месте Иисус не проявил себя иудейским раскольником, но как в отрывке о хлебе для детей, который бросают псам, или более многословно в отрывке о бросании жемчуга перед свиньями (Мф. 7:6), который, несомненно, относится

к этой же теме, он демонстрирует свое полное отождествление с Израилем в исключительно захватывающей и яркой форме.

Более правдоподобно то, что этот отрывок касается поста, и в нем Иисус защищает своих последователей, которые постятся не по фарисейской модели: в этом выразилась его озабоченность не самой практикой поста, а тем, что он мог рассматривать пост как проявление чрезмерного набожного тщеславия. В самой Торе не акцентировался ни один пост, кроме Дня Искупления (после того, как козел отпущения изгонялся в пустыню на десятый день седьмого месяца; Лев, 16:29, 23:27). Все другое, что соблюдали набожные евреи, отказываясь от пищи в соответствии с несколькими рекомендациями, сделанными пророками и в исторических писаниях (таких, как Вторая книга Самуила 12:16, Исайя 58, Иеремия 14:2 и т. д.), было не более чем обычаем Иисусовой эпохи. Таким образом, Иисус мог отличаться от других иудеев способом соблюдения поста и в то же время никоим образом не возражать против Торы. Вот почему вышеупомянутый отрывок надо рассматривать в более широком контексте, чтобы понять его скрытый смысл; но поскольку этот более широкий контекст отсутствует, мы обязаны рассматривать его в качестве специфического дискуссионного положения, вырванного из контекста. В любом случае Марк не указывает никакого особого основания, по которому Иисус произнес эту фразу, и не раскрывает общую структуру, в которой ее надо понимать. В результате мы должны интерпретировать ее, с одной стороны, в рамках специфического содержания (т. е. оценки поста), а с другой стороны, как дополнение других высказываний Иисуса, которые, несомненно, сделаны в рамках его одобрения Торы.

Вот еще одна выдержка, засвидетельствовавшая то, что Иисус сказал некоторым фарисеям и что на первый взгляд предполагает его революционное отношение к иудаизму: «Но говорю вам, что здесь Тот, Кто больше храма» (Мф. 12:6).

Если это фактически и относится к Иисусу, а не к Богу, на это не надо обращать внимания: невероятно, чтобы Иисус действительно говорил таким образом и его немедленно не обвинили бы в богохульстве. Эта фраза имеется фактически только у Матфея. Отрывок же о нарушении празднования Субботы, аналогичный отрывку из Марка (2:25—28), противоречит сути отрывка из Марка, который, как единодушно считают ученые, был взят из того же примитивного источника (т. е. из Логий, или «Поговорок», Иисуса). Особый пункт о Храме должен быть частью последующего христологического возвеличивания личности Иисуса.

Существует также предсказание Иисуса о разрушении Храма (Мк. 13:1—2, 14:58), но в нем нет явного неуважения к Храму как

таковому — в нем просто возобновляется знакомая пророческая тема (Мих 3 12, Иер 26 18, а также апокрифический Енох—9028)

Еще один отрывок определенно звучит как акт схизмы по отношению к Торе «Иисус говорит ей поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение — от Иудеев Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин 4 21—24)

И здесь, хотя Иисус и говорит, что спасение идет от иудеев, он также указывает, что Тора устарела Но все независимые критики согласны в том, что этот отрывок — явный отзвук религии, возникшей *posie* Иисуса Следовательно, тот, кто выразил эту мысль в том виде, в каком она дошла до нас, не мог быть Иисусом, а был редактором или автором евангелия

Короче говоря, Иисус относился к обычаям, обрядам и Святому Храму так же, как и к Торе В принципе он не осуждал ничего, что было принято современным ему иудаизмом, хотя его главной тенденцией был упор на духовное содержание, а не на букву Торы, и в этом он следовал хорошо определенному направлению иудейской мысли

Вот почему *абсолютно неисторичным* является весь классический спор среди либеральных ученых о том, является ли Иисус «универсалистом» или «партикуляристом» Он никогда не имел возможности выбирать между этими двумя типами иудаизма Что касается непреходящей состоятельности Торы, то Иисус полностью оставался внутри иудейской ограды, независимо от ударения, которое он мог сделать на той или иной позиции в рамках его фактического принятия Торы

Именно искренняя идентификация Иисуса с Торой дает нам единственно возможную перспективу для понимания его нововведений или реформ в ее рамках Сама манера его критики современных обрядов является действительно многозначительной, только если считать само собой разумеющейся незыблемость структуры Торы Его так называемые нововведения на самом деле чрезвычайно убедительно показывают бесспорную прочность его иудейской почвы, а также то, что он читал проповеди только иудеям Исключения в его поведении точно фиксируются либо потому, что они призваны проиллюстрировать сострадание Иисуса, как в случаях с сиропфиникийской женщиной и римским центурионом, или сотником (слугу которого Иисус исцеляет, восхищаясь верой центуриона, какой Иисус не обнаружил даже «в Израиле» — Мф 8 10), или

потому, что они включают в себя более поздние редакторские поправки, внесенные в период, когда новая развивающаяся религия, отвергнутая большинством иудеев, уже пустила корни в языческую почву

Поразительно наивным примером этого поворота в сторону языческого мира является эпизод с другим центурионом, который в качестве свидетеля распятия Христа призван автором евангелия подтвердить статус Иисуса как «сына Божьего» и вовремя воскликнуть «Истинно Человек Сей был Сын Божий!» (Мк 15:39)

Ясно, что подобного рода факты являются пропагандой «post facto» Действительная проблема — в том, что иудейский мессианизм как таковой был бы просто непонятен неевреям, вопрос о «спасении» язычников мог бы возникнуть, если бы язычникам понадобилось стать иудеями и участвовать в обещании, данном избранному народу Поскольку же они оставались за барьером иудаизма, вопрос о привнесении в их среду проповеди был попросту вздором Короче говоря, Иисус появился в Израиле один, а в те дни иначе и не могло быть

Глава третья

СТОЛКНОВЕНИЕ С РИМОМ

В соответствии с заголовком мы вместо обсуждения значения проповеди Иисуса с точки зрения более поздних веков будем просто рассматривать его с позиции его собственного времени и его собственного народа. Взяв за отправную точку его несомненную преданность своей религии, давайте посмотрим, что это могло означать в бурном, угнетенном и разделенном обществе его эпохи.

В таком более широком смысле можно выявить противоречия между ним и иудейскими властями на почве того, что мы можем назвать сегодня социально-экономическим базисом. Как человек действия, он не мог заниматься толкованием священных текстов или соблюдением 613 писанных заповедей Торы и 1000 неписанных ее рекомендаций — тем, что поглощало внимание религиозных ученых, книжников и т. д. Бюрократическая заскорузлость религиозных школ могла казаться ему в каком-то смысле отвратительной, особенно потому, что они, без сомнения, ассоциировались с высокомерным характером официальных интересов.

Именно это могло получить отзвук в сентенции из Матфея: «Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф. 5:20).

Слово, переведенное здесь как «праведность» (*dikaiosyne*), употреблено в греческом тексте Нового Завета как противоположное по значению слову «грех» (*hamartia*) и другим, подразумевающим неведение или неуважение к Торе (*anomia*), а также нечистоту (*akatharsia*). Автор евангелия рассказывает нам, что Иисус не считал педантичность знатоков религии необходимой или достаточной гарантией одобрения в Царстве Божьем. В определенном смысле — это отзвук позиции Иоанна Крестителя, который думал, что Мессия не может появиться, пока иудеи не выполнят Тору во всех деталях, и он изменит все в их обычаях по своему, чтобы разрешить вновь избранным, новому Израилю, вновь крещенному, в чистоте получить в наследство Царство Божье.

Знаменитая фраза Иисуса: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные и Я успокою вас... ибо иго Мое благо и бремя Мое легко» (Мф. 11:28, 30) может быть понята, если мы вспомним, что он тоже намеревался исполнить Тору и волю пророков до мельчайших подробностей, т. е. это еще один путь обращения к духу Торы, который лежит в основании ее многочисленных юридических деталей.

Это, несомненно, было чертой, отделяющей Иисуса от его современников *в реишках* иудаизма. Он думал, что сложный анализ, который ведет к уразумению Торы, — очень извилистый путь к праведности. Следовательно, он делал ударение или даже чрезмерное ударение просто на сердечной и искренней верности принципам, которые лежат в основе Торы и являются предпосылками Царства Божьего.

Это понимание ведет нас дальше. Иисус явно питал отвращение к плохому книжнику, высокомерному в своем знании юридических формальностей и в то же время безразличному к духу Торы, но внимательное чтение евангелий показывает, что Иисус в каком-то смысле противился также и хорошему книжнику.

Если он отождествлял себя с так называемыми «ам ха-арес», т. е. с «людьми страны», простым народом Израиля, слишком занятым своими повседневными делами и не имеющим возможности уделять внимание Торе, уместное для религиозных эрудитов, то он мог бы вообще выступить против образованных классов.

По данному исследуемому вопросу даже хороший книжник в лице, скажем, раввина Хиллеля, известного своей терпимостью, был принципиально враждебен к распушенности, присущей трудящейся массе населения. Хиллель говорил: «Ни один ам ха-арес не может быть набожным», что звучит как эхо высказывания: «Но этот народ невежда в законе, проклят он» (Ин. 7: 49), вложенного в уста безымянных фарисеев.

Частью благочестивой условности было противопоставление этих «людей страны» детям Бога, т. е. знатокам Торы.

Таким образом, даже если в евангелиях мы ощущаем, что Иисус в основном был заодно с фарисеями, с социальной точки зрения он мог быть против официальных властей современного ему общества. В иудейском социальном спектре того времени Иисуса можно классифицировать как фигуру, выступающую на стороне простого народа против «высших классов» — богатых и образованных.

Это может быть и основным смыслом знаменитого замечания в Евангелии от Матфея: «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные... Ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9:12,13), с чем перекликается цитата из Луки: «Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее...» (Лк. 19:10)

Это, конечно, может быть также основное, хотя и искаженное значение фразы в Нагорной проповеди: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3). У Луки это предложение звучит даже проще: «Блаженны нищие [духом]*, ибо ваше есть Царствие Божие» (Лк. 6:20).

*В греческом подлиннике слово «духом» отсутствует, оно вставлено в синодальном переводе. — *Примеч. ред.*

Таким образом, мы можем окинуть взглядом социальную суматоху, которая приведет к казни Иисуса, попробовав сделать ее понятной.

И теперь все, что мы сказали ранее по поводу иудаистской природы проповеди Иисуса и той аудитории, которой она была предназначена, прямо помещает Иисуса в иудейский интеллектуальный мир его эпохи. Разумеется, этот мир был значительно менее монолитным, чем могло показаться; в нем проявлялось множество различных тенденций, акцентов и конкретных целей. И, прежде всего, именно интеллектуальный мир общины ощущал угнетение со стороны иноземной ненавистной власти, которая, как мы видели, в конечном счете сыграла решающую роль в ликвидации Иисуса.

Именно эта иноземная власть должна привлечь наше внимание. Римляне были безразличны к религиозным делам своих подданных, и, хотя они недолюбливали иудеев по целому ряду причин, считая их буйным и непокорным народом, занимающим важнейший аванпост империи, непостижимо преданным своему бестелесному Богу, нет никаких оснований думать, что их тревожило чисто религиозное движение в среде их подданных.

С другой стороны, если исходить из евангельского повествования, *кажется*, что Иисус занят исключительно абстрактной этикой и религией. Его знаменитая открытая ссылка на государственную власть: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мк. 12:17) — определенно звучит так, как будто она была задумана для сохранения статус-кво. Поэтому трудно на основе евангелий понять роль римлян в казни Иисуса.

То же самое можно сказать и о храмовых властях. Хотя и имеются общие признаки сопротивления Иисуса высшему иудейскому классу, но именно это обстоятельство, если исходить из евангелий, ускользает от нас.

Его высказывания кажутся предельно выдержанными в нормах иудаизма, и если его проповедь действительно подытожена в дошедших до нас евангельских текстах, то невозможно понять, почему храмовые власти или вообще иудейская аристократия оказались замешанными в заговоре с целью убить Иисуса.

Далее евангелия, не сообщая мотивации, указывают на поворотный пункт в карьере Иисуса, и это, каким бы загадочным ни казался сам факт, несомненно, имело место.

После сообщения об отправке учеников с их миссией (Мф. 10:5 и ел.), с инструкциями, которые излучают оптимизм и надежду на неминуемое установление Царства Божьего, в повествовании обнаруживается резкий разрыв.

Странствия Иисуса взад и вперед по Галилее, которые в любом случае не имеют видимого смысла, внезапно прерываются: вся его карьера сосредоточилась на решении идти в Иерусалим.

Вступление в Святой Город явно многозначительно. Причины, побудившие Иисуса прийти туда, подстегнули изобретательность многочисленных исследователей. Сообщение евангелий о том, что он делает там, настолько сухо и невразумительно, что целый ряд гипотез выглядел убедительным.

Здесь нет необходимости обсуждать их. В своей основе евангелия равнодушны к реальным, т. е. историческим, мотивам Иисуса. С их точки зрения, очевидно, что его вход в Иерусалим является вступлением к драме распятия, к воскресению и прославлению. Как мы увидим, эта выгодная позиция преобладает во всем Новом Завете.

В Евангелии от Марка, являющемся самой ранней версией деятельности Иисуса, вступление в Иерусалим — не только кульминация карьеры Иисуса, но и ее суть. Перемена настроения и взгляда, приведшая к этому, резюмирована в следующем отрывке:

«И пошел Иисус с учениками Своими в селения Кесарии Филипповой. Дорогою Он спрашивал учеников Своих: за кого почитают Меня люди? Они отвечали: за Иоанна Крестителя; другие же — за Илию; а иные — за одного из пророков.

Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Петр сказал ему в ответ: Ты Христос. И запретил им, чтобы никому не говорили о Нем. И начал учить их, что Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками и быть убиту, и в третий день воскреснуть. И говорил о сем открыто. Но Петр, отозвав Его, начал прекословить Ему. Он же, обратившись и взглянув на учеников Своих, воспретил Петру, сказав: отойди от Меня, сатана, потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Мк. 8:27—33).

У Марка все в этом отрывке кажется прологом к признанию. До этого мессианство Иисуса было, вероятно, скрытым; но позднее, по плану автора евангелия, он изображен страдающим Мессией, идущим к славе через распятие.

Но именно в этом плане автора евангелия самым явным образом обнаруживается более поздняя доктрина. Более позднее поколение, которое *знало* трансцендентальную цель распятия и прославления и знало, что Иисус — Мессия, должно было интерпретировать весь последний акт трагедии, как и всю жизнь Спасителя, таким образом, чтобы стало возможным воспринять то, что Савл назвал «камнем преткновения креста» и что без эзотерической расшифровки могло произвести впечатление лишь на иудеев эпохи Иисуса, будучи особенно позорным и непривлекательным.

Тот факт, что это экзальтированное толкование распятия является последующей доктринальной, так сказать, подчисткой событий, может быть продемонстрировано несколькими необъяснимыми отрывками: «Он был близ Иерусалима, и они думали, что скоро должно открыться Царствие Божие» (Лк. 19:11). И «Иисус же сказал ученикам Своим: истинно, говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное» (Мф. 19:23).

Эти слова показывают, что группа Иисуса, приближаясь к Иерусалиму, была полна восторженного ожидания долгожданного события и что, следовательно, предсказание Иисуса о его страданиях и смерти должно было быть внесено в текст евангелия позднее (Мк. 10:33 и ел.; 8:31, 9:31).

Та же тема дается, наоборот, в прямом утверждении, зафиксированном простой факт: последователи Иисуса были так расстроены крушением только что упомянутых надежд, что разбежались в разные стороны: «Тогда, оставив Его, все бежали» (Мк. 14:50). Учитывая благочестие времени, когда это было написано, данный текст надо рассматривать, конечно, как шедевр сдержанности. И хотя автор евангелия пытается смягчить поведение учеников Иисуса различными извиняющими обстоятельствами: мол, в любом случае Иисус все предвидел и надо было смириться с неизбежным, тем не менее остается в силе факт замешательства в рядах его учеников и их отказа от Учителя. Говоря исторически, это противоречит спокойному предсказанию Иисуса относительно его собственного страдания и смерти.

В соответствии с этим, поскольку деятельность Иисуса, как она описана в евангельском тексте, реально не объясняет его смерти, он, по-видимому, был казнен по другим причинам, которые были стерты. Давайте еще раз бросим взгляд на доктринальное приукрашивание в более поздних евангелиях. Игнорируя на момент более позднее толкование смысла распятия, зададимся вопросом: что могло бы быть практической целью входа Иисуса в Иерусалим?

Мы должны предположить, что вследствие своего провала в Галилее он решил искать решение проблемы в Иерусалиме. И, несмотря на некоторые содержащиеся в евангелиях указания на популярность там Иисуса, остается обратное впечатление, а именно — что он не встретил там достаточно широкого одобрения. И действительно, существует странно жестокий обвинительный акт в адрес городов Хоразин, Ветсайда и Копернаума, который определенно должен быть памятью о разочаровании Иисуса, если это не просто еще одно редакторское украшательство.

Далее, если мы посмотрим на признание в Иерусалиме с чисто духовной точки зрения, то на какой успех мог рассчитывать Иисус в искушенной, организованной, правительственной среде Иерусали-

ма, если он не произвел достаточного впечатления на простой народ Галилеи, чтобы обеспечить себе там достойное пребывание? Иерусалимская аристократия, не говоря уже о римлянах, вероятно, смотрела бы на него как на провинциального выскочку и проигнорировала бы его или сразу же отвергла.

Итак, резюмируем: на основе всего записанного в евангелиях — духовного учения Иисуса, провозглашения им Царства Божьего, его популярности среди народа — нельзя понять ни причины решения Иисуса торжественно войти в Иерусалим, ни того, почему, сделав это, он дошел до такого жестокого и позорного конца.

Чем внимательнее на все это смотришь, тем более запутанным все выглядит. При такой скудости информации трудно определить масштаб ее правдоподобия. Создается впечатление, что мы потеряли дорогу и у нас нет компаса. Но фактически этот компас можно найти. В самом ядре евангельского повествования, в его кульминации существует загадка — распятие и его причины. Но сама эта загадка — результат подсознательной маскировки, которой была подвергнута ранняя традиция.

Большая загадка, заключенная в самом событии распятия, — его мотивация — показывает движение сил, которые должны были вызвать радикальное изменение действительных фактов и придать им иной порядок в иной последовательности идей. Фактически они должны были выразить смысл казни Иисуса римлянами, который оказывал бы постоянное воздействие на историю.

Сама же головоломка проста. Она заключается в следующем: Иисус, набожный иудей, ссорится с другими иудеями, которые стали его врагами и решили его погубить, вследствие чего он в конечном итоге казнен, но вопреки нашим ожиданиям не иудеями, а римлянами. Вот что происходит на самом деле: римский прокуратор распинает политически безобидного иудея за то, что было объявлено, в первом пункте преступлением против иудейской религии, а во втором — преступлением против самого Рима, которое, как уже упоминалось, было определено объявлено мнимым. Но все же именно преступление против Рима послужило в конечном итоге причиной распятия Иисуса.

Теперь вспомним, что самое раннее Евангелие, от Марка, не было написано, пусть в самой примитивной форме, до поколения, появившегося после смерти Иисуса, или даже несколько позже, а окончательное согласование (в высшей степени несовершенное, как мы увидим) и редактирование ранних традиционных элементов, включенных в наши современные евангелия, были проведены еще позднее. Иудейская враждебность сделала невозможным распространение универсального христианства среди иудеев, зато ареной его стала вся Римская империя.

Помня соответственно о положительном факторе новой перспективы божественного Иисуса и об отрицательном факторе — враждебности иудеев к развивающейся христианской Церкви, мы сможем увидеть, насколько за загадочной природой распятия стоит явное выражение антииудейского чувства, особенно в Евангелиях от Матфея и Иоанна.

Именно из-за этой злобы, которой проникнуты евангелия, стало бытовать распространенное мнение об ответственности иудеев за гибель Иисуса. Эта идея, выражавшаяся с различной степенью интенсивности, была лейтмотивом христианства, начиная с момента его зарождения. Создается четкое впечатление, что свою злобу авторы евангелий направляют только против иудеев, в то время как римляне считаются безобидными существами. И действительно, иногда на наших глазах предпринимается попытка, так сказать, реабилитировать римлян и оправдать, насколько это возможно, их активное участие в казни Иисуса. Согласно евангелиям, римляне—невинные орудия иудейского заговора. Нам правдоподобно и многословно рассказывают о том, что римский прокуратор Понтий Пилат действительно возражал против осуждения Иисуса, но под давлением иудеев был вынужден уступить их приговору. Это, без сомнения, господствующий ветер в атмосфере евангелий.

Теперь зададимся вопросом, почему Пилат, закоренелый и загрубелый римский функционер, решил вмешаться и спасти какого-то иудейского мечтателя? Или же, наоборот, почему соотечественники Иисуса — иудеи — настояли на том, чтобы римляне казнили его? Мы увидим, что существует более или менее сознательное желание обвинить иудеев и оправдать римлян. И именно эта антииудейская злоба авторов евангелий, отчасти объясняющая дружеское отношение к римлянам, совершенно четко выявляет тот факт, что в конечном счете за реальную расправу над Иисусом тем не менее, бесспорно, ответственны римляне.

Если авторы евангелий были так враждебны к древним евреям и старались изо всех сил обвинить их в распятии Иисуса, почему, несмотря на отсутствие подробностей в повествовании, которые делают возможными различные домыслы, во всех четырех евангелиях сообщается, что именно римляне фактически приговорили Иисуса к распятию и сами привели приговор в исполнение?

Решающим документом является само распятие. Это было характерным римским способом смертной казни того времени; оно не использовалось иудеями для реализации смертного приговора. Иудейские власти имели право приговаривать к смерти через удушение, забивание камнями, сжигание у столба и обезглавливание.

Соответственно сам факт распятия Иисуса говорит о том, что это, бесспорно, дело рук римлян.

Кроме того, распятие было казнью явно восточного происхождения и считалось смертью *par excellence* ко времени, когда оно вошло в обиход у римлян, которые узнали о нем от карфагенян, а греки переняли его от персов. Первоначально распятием казнили рабов, а позднее — воров, уголовников в провинциях, политических бунтарей и т. д.

Но римским был не только способ казни; само обвинение, оправдывавшее распятие Иисуса, затрагивало, прежде всего, интересы римлян: ведь он был казнен как царь иудейский, то есть как соперник в борьбе за власть — вовсе не религиозная материя, а сохранение власти было важнейшей заботой римского государства.

Верно, что, как сообщают евангелия, характеристики, данные Иисусу древнееврейским трибуналом — синедрионом, послужили толчком к обвинению, состоявшему в том, что он выдает себя за Мессию, то есть помазанника, который должен прийти и быть предвестником Царства Божьего. Но если посмотреть на это сообщение евангелий более внимательно, то мы будем поражены тем фактом, что из различных обвинений, выдвигавшихся против Иисуса иудейскими властями (как мы увидим, весьма непонятных и противоречивых), обвинение в претензии на мессианство было единственным, казавшимся римлянам сколько-нибудь политически значимым, но оно не было оскорблением для иудейской религии.

Римские власти, конечно, проигнорировали все, что касалось внешних атрибутов иудейского Мессии из другого мира, и толковали все слова как пустое многословие или смягчение понятия «царь». Идентичность этих духовных и материальных функций в иудейском сознании заинтересовала римлян лишь в аспекте материальной претензии на власть, поскольку чисто религиозные взгляды иудеев их вовсе не интересовали. В любом случае, даже если обвинение против Иисуса в претензии на мессианство было вынесено иудейскими властями и даже если претензия на мессианство была богохульством в глазах иудеев, действительное обвинение было выдвинуто (за претензию на царскую власть) и смертный приговор был вынесен римлянами и был приведен в исполнение римской казнью.

Таким образом, нет никаких сомнений в систематических усилиях авторов евангелий воссоздать всю конструкцию *древнееврейской* юридической процедуры захвата, суда и казни Иисуса; и, на первый взгляд, эта конструкция производит впечатление связности, но это впечатление длится лишь мгновение: даже поверхностное исследование показывает, что вся конструкция суда над Иисусом ненадежна, противоречива и, прежде всего, тенденциозна. Давайте глянем на события, приведшие к аресту Иисуса и суду над ним, и посмотрим, какие можно сделать из них выводы.

Текст евангелий создает впечатление, что карьере Иисуса положили конец иудейские религиозные власти, которым в решающий момент помог своим предательством Иуда. Поскольку от Иосифа Флавия мы знаем, что храмовые власти не препятствовали совершению римлянами актов насилия, нет оснований ставить под сомнение вероятность ссоры Иисуса с консервативными личностями, контролировавшими Храм. Невероятным кажется не общий разлад между Иисусом и храмовыми авторитетами, а особые цели и методы, описанные в псевдоподробностях в евангелиях.

Нам говорят, что храмовые авторитеты воздержались от ареста Иисуса во время праздника еврейской Пасхи, когда Иерусалим был заполнен большой массой людей, «чтобы не произошло возмущение народа» (Мк. 14:2). Таким образом, причиной колебаний храмовых властей был страх; враги Иисуса попросту боялись остановить его агитацию.

Но это неадекватно. Ведь если бы общественное мнение в пользу Иисуса было достаточно весомо, чтобы запугать такой мощнейший институт власти, как Храм, стоящий на втором месте в Палестине после римских властей, то на чьей стороне в конечном счете был бы успех? Вероятно, источником раздражения последователей Иисуса был его реальный арест, а не окружающие обстоятельства. И почему в самом деле храмовым авторитетам нужно было опасаться Иисуса и его популярности? Была ли направлена против них его агитация? А если это было так, почему они не выдвинули против него чисто иудейские обвинения?

И, прежде всего, почему в евангелиях не сообщается о тревоге римлян, если их режим зависел от послушных местных властей? И почему сразу же не появился Пилат?

Если иудейские интриганы не могли использовать против Иисуса свою собственную полицию, почему они сразу же не вовлекли в дело римские власти? Если их страшила популярность Иисуса среди евреев, то не могло быть ничего проще, как свалить вину за все на римлян, которых и без того ненавидели.

Наверное, реальная проблема проста. Каким образом провинциальный иудей мог вызвать бешенство состоятельной, консервативной и власть предрежащей иудейской аристократии? Если же, с другой стороны, популярность Иисуса не была столь велика и симпатия к его ученикам была явно недостаточной, почему же иудейской аристократии надо было колебаться так долго, использовать различные уловки, чтобы избежать неприятной роли?

Все это странно и загадочно. Противоречия в деталях становятся еще туманнее из-за стиля повествования, который, будучи психологически бесплодным, кажется основанным на самых интим-

ных и тайных мыслях, чувствах и намерениях конспираторов. Особенно повествование в первых трех евангелиях создает впечатление, что рассказчик полностью в курсе всех их секретов; ведь как еще мог он узнать о том, что он, кажется, знает?

Сам по себе арест Иисуса очень странен. Его реальный механизм, по описанию, приводится в движение ренегатством и предательством Иуды Искарота.

Это — любопытная проблема. Многие поколения силились проникнуть в смысл предательства Иуды. Предлагаемая моральная проблема, воспринятая без ее понимания, породила огромное количество псевдопсихологических спекуляций. Мы склонны считать, что она действительно имела место, ибо она вызвала необычайное смущение в христианстве и вначале, и впоследствии. Как можно примирить предвидение Бога с восприятием предателя в качестве близкого друга?

Сами евангелия, содержащие все, что мы знаем об этом, не сообщают нам практически ничего.

Марк ничего не пытается объяснить, тогда как Матфей выдвигает в качестве мотивации предательства просто жадность Иуды (Мф. 26:15). Сообщается, что он рассчитывал на 30 сребреников — сумму, которая, как таковая, конечно, абсурдна, и, несомненно, эту подробность следует считать восполнением параллельного отрывка с целью продемонстрировать большую точность. Но если бы Иуда был заинтересован только в деньгах, ему было бы гораздо проще скрыться с казной учеников Иисуса, чем продавать своего Бога. В этом смысле приводимая цифра — 30, несомненно, взята из Захарии (11:12) и находится в русле общей поглощенности Матфея древнееврейскими писаниями.

В попытках вывести достоверный мотив предательства Иуды из скупого евангельского повествования фантазия ученых преступила все границы. Для того чтобы сделать понятным предательство Иуды, были выдвинуты самые экстравагантные, хитроумные и искусные теории. Например, Гёте разработал теорию, основанную на предположении, что Иуда был полон решимости подтолкнуть Иисуса к действию, подвергнуть испытанию его утверждения, *потому что* он верил в него. Он хотел заманить его в ловушку в момент реализации его целей. Действие Иуды было, таким образом, равносильно акту веры, и после совершения своего преступления он почувствовал необходимость покончить с собой.

В качестве объяснения предательства Иуды выдвигались также честолюбие и ревность. Но невозможно сказать, на что было направлено честолюбие Иуды или к кому он мог испытывать ревность и как можно удовлетворить ревность предательством своего Бога?

Все эти теории — просто спекуляции: без фактов они лишены всякого основания. Вероятно, наиболее правдоподобным из таких необоснованных объяснений можно считать то, которое рассматривает действия Иуды, непонятные в человеческой плоскости, как чистую персонификацию легенды, возникшей позднее, и которая действительно — лейтмотив евангелий, взятых в целом. Имя «Иуда» согласно этой интерпретации следует понимать просто как «иудей» *par excellens* и, следовательно, вся эта история — легендарный способ выражения христианской традиции, воплощенной в Новом Завете, а именно, что Иисус был погублен иудеями, которые передали его Пилату.

Существует другое хитроумное объяснение, считающееся вероятным некоторыми учеными, а именно, что слово «Искарriot» фактически означает «предатель», если производить его от ивритского корня *scr* — «предать»; в действительности оно представляет собой сентенцию Исаяи (19:4): «И предам Египтян в руки властителя жестокого, и свирепый царь будет господствовать над ними». Это же самое слово, как полагают, было использовано самим Иудой в его предложении священникам: «Что выдадите мне, и я вам предам Его?» (Мф. 26:15). Конечно, употребление такого слова авторами евангелий без его понимания должно означать, что окружение Иисуса имело арамейскоязычное происхождение. И это действительно наилучший аргумент в пользу историчности данного события.

Но все такие объяснения оказываются притянутыми за уши: они изначально создавались при явном отсутствии данных и основывались на непонятном элементе, искусственно привязанном к делу. Наверняка ни одна теория, как бы правдоподобна она ни была, не может заставить нас поверить в евангельскую версию истории Иуды — ведь она изначально бессмысленна по той простой причине, что, помимо мотивации Иуды, предательство не имело никакой объективной цели.

Евангелия говорят нам, что храмовые власти были встревожены простым фактом популярности Иисуса, *то есть* размерами народного движения, которое им не нравилось. Это явно подразумевает, что Иисус был знаменитостью, о ком массы должны были знать. Он был хорошо известной фигурой, читавшей проповеди толпам людей в огромном дворе Храма. Он был лидером достаточно крупного движения, способного возбудить враждебность властей, и иудейских, и римских; так почему же Иуда должен был сдавать его тем, кто жаждал захватить его? И еще один вопрос, не относящийся к необъяснимой низменности Иуды: что за информацию, как полагают, должен был он продавать? И чего она стоила?

Таким образом, в отношении Иуды существует любопытная непоследовательность и тенденция к противоречивости в дошедшем до нас евангельском тексте, которые фактически привели многих

ученых к отрицанию какой-либо историчности этого эпизода, заставляя рассматривать его либо как совершенные непонятный, либо как отражение какой-то более поздней легенды. Я*щпытаюсь показать вам далее, что существует другая, на мой взгляд, более правдоподобная причина и ренегатства Иуды, и позднейшего замалчивания основных фактов.

Теперь, переходя от «предания» Иудой Иисуса тем, кто пришел, чтобы схватить его, поставим следующий вопрос: кто осуществил арест?

Синоптические евангелия создают впечатление, что Иисус был арестован беспорядочной толпой «по повелению первосвященников и книжников и старейшин» (Мк. 14:43), то есть людей, служивших иудейским властям, которые были информированы Иудой.

Удивительной особенностью синоптического текста является, на первый взгляд, именно факт беспорядочности ареста. Хотя, вероятно, позднее Иисус был доставлен в иудейский синедрион и привлечен к суду, синоптическое повествование не создает впечатления упорядоченного акта, а чего-то наподобие экспромта. И все же, если власти Храма собирались судить его по соответствующему обвинению, почему же они не арестовали его и не доставили в свой трибунал обычным способом? Римские солдаты никогда бы не арестовали его, чтобы просто отвести в иудейский суд, разбирающий только религиозные дела.

Особое значение приобретает расхождение четвертого евангелия с синоптическим повествованием. У Иоанна сообщается, что Иуда сформировал «отряд воинов и служителей от первосвященников и фарисеев» (Ин. 18:3), а затем привел их в то место, где находился Иисус. Использованное здесь бесцветное или вводящее в заблуждение слово «отряд» весьма значимо, поскольку по-гречески («спейра») оно означает «когорту» и относится к римскому воинскому подразделению, размещенному в башне Антония в Храме. Чуть позже (Ин. 18:12) его командир назван «хилиархос», что переводится на латинский и английский языки словом «трибунус» (трибун) или «капитан»*. Совершенно ясно, что собранную Иудой беспорядочную группу людей обязательно должен был сопровождать вооруженный отряд римской полиции. Короче говоря, именно римская полиция фактически арестовала Иисуса и упоминание этого события здесь — самое убедительное доказательство ответственности Рима за арест Иисуса. Поскольку тенденция раннехристианской традиции состояла в том, чтобы снять вину с римлян, это явля-

*В русском синодальном переводе здесь употреблено слово «тысячачальник». — *Примеч. ред.*

ется подробностью, которая не могла быть изобретена после этого события.

Но как мог Иуда получить полномочия вызывать римскую когорту? Очевидно, что он не мог их получить. Таким образом, взаимоотношения между иудейскими и римскими властями остаются непонятными.

Подобно всем другим темным пятнам в этом сообщении и этой проблеме было уделено много критического внимания. Большинство ученых согласилось в том, что, поскольку четвертое евангелие в общем идет дальше всех в оправдании римлян и обвинении иудеев, оно должно отражать реальный факт.

С другой стороны, надо признать, что суть всех четырех евангелий — не только в распределении вины, но прежде всего — в возвеличивании Спасителя перед лицом его гонителей — и иудейских, и римских. Поэтому вполне допустимо, что четвертое евангелие просто создало свою, более драматическую историю и для усиления эффекта включило в рассказ деталь о римской полиции.

Но это неправдоподобно. Прежде всего, потому, что в целом четвертое евангелие никаким образом не акцентирует присутствие римлян; они как бы ускользнули в потоке повествования. Драматический эффект применения слова «хилархос» и т. д. незначителен. Будучи жизненно важным в качестве искомого исторического свидетельства, оно ничего не добавляет для возвеличивания Иисуса в этот решающий момент.

Значительно разумнее оценить его по его «объявленной стоимости», т. е. как деталь, основанную главным образом на тесном переплетении с ранней традицией, которая стремилась исключить, где это возможно, все враждебные ссылки на римлян. Давайте отойдем от этого эпизода и бросим взгляд на действительный суд, который, конечно, является решающим моментом.

Глава четвертая СУД НАД ИИСУСОМ. АНАЛИЗ

Теперь возникает вопрос: каковы были обвинения, предъявленные на суде Иисусу? Текст евангелий вовлекает в суд над Иисусом и иудеев, и римлян, хотя делается это противоречиво и двусмысленно: и процедура, и постановление суда повергают в глубокое смущение. Обвинения, выдвинутые против Иисуса, — явно не те, на основе которых он бы осужден. Нам говорят, что римляне, которые действительно приговаривают его, считают его невиновным, тогда как иудеи, которые не исполняют приговор, кажется, полны решимости уничтожить Иисуса по причинам, которые либо не беспокоят их, либо, с их точки зрения, не имеют основания.

Обозначим общие черты отчета синоптических евангелий об этом суде.

Предполагается, что Иисуса привела в дом первосвященника та же группа людей, которая арестовала его. Там же среди ночи собирается синедрион

Иисуса допрашивает первосвященник, ему делают очную ставку со свидетелями, с ним жестоко обращаются, и, наконец, он осужден на смерть за богохульство.

На следующее утро происходит еще одно заседание синедриона, который решает передать Иисуса Пилату: мы снова оказываемся у римлян.

До появления Пилата вновь открывается суд. Обвинение, которое приводится в Евангелии от Луки (23:2), звучит так: подстрекательство народа к мятежу, запрещение народу платить дань кесарю и выдача себя самого за Мессию*.

Это обвинение неоспоримо затрагивает сферу интересов римлян. Оно также полностью отличается от обвинений в богохульстве и т. д., которые предположительно слышались в ходе суда в синедрионе.

Чисто судебная часть разбирательства, затем — выступление Пилата, которое сводится к краткому допросу Иисуса, показ Иисуса и некоего Вараввы народу, смертный приговор, вырванный у Пилата под давлением иудеев, и истязания Иисуса перед распятием. За исключением подмены обвинений, этот общий сценарий более или менее подогнан, но лишь на первый взгляд. Это, так сказать, глобальное впечатление, убедительное лишь для некритичного читателя.

русском синодальном переводе: «за Христа **Царя**». —Примеч. ред.

Такое впечатление складывается, если пренебрегать явными несоответствиями в основных деталях между различными синоптическими отчетами. Фактически оно отражает только точку зрения Марка (за которым следует Матфей), а мнение Луки игнорируется.

Лука не только дает другой порядок событий, но и создает совершенно другое впечатление. Он говорит только об одном собрании синедриона (утреннем), не упоминает о свидетелях и ссылается только на мессианские заявления Иисуса. Вдобавок фактически не выносятся никакого приговора, исповеди Иисуса оказывается достаточно. Синедрион удивительно пассивен; он сделал только то, что принял к рассмотрению дело Иисуса до Пилата, не вынеся приговор и не осудив его. Вообще говоря, Лука гораздо больше, чем Матфей или Марк, создает впечатление такого случая, который касается только римлян, или в любом случае судится только ими, хотя Лука не показывает, что приговор в действительности был вынесен Пилатом. Иисус, по-видимому, оставлен для того, чтобы с ним разбирались евреи (несмотря даже, как мы увидим, на явный факт самого распятия).

Если внимательно разбирать Евангелие от Иоанна, создается еще одно впечатление. Несмотря на его большую антипатию к иудеям, у него совершенно не ставится вопрос о синедрионе. Согласно Иоанну, Иисуса просто «отвели... сперва к Анне; ибо он был тесть Каиафы, который был на тот год первосвященником...» (Ин. 18:13).

Это место озадачивает. По-видимому, оно указывает на то, что ранняя традиция была не уверена в действительном имени первосвященника, который, как предполагалось, председательствовал на иудейском суде над Иисусом. У Марка вовсе не упоминается Каиафа, хотя это имя встречается у Луки (3:2), а также в Деяниях (4:6). Неуклюжесть данного отрывка у Иоанна, по-видимому, означает то, что первоначальный текст, включенный в наше нынешнее евангелие, можно читать просто «к Анне», а имя Каиафы было включено уже позже, для того чтобы согласовать текст с Матфеем (26:57). В любом случае Анна просто спрашивает Иисуса «об учениках Его и об учении Его» (Ин. 18:19) (несомненно, туманнейшая формулировка) и после совершенно непредосудительного ответа Иисуса посылает его к Каиафе, у которого — достаточно странно — тоже фактически ничего не происходит. Иисуса просто взяли у Каиафы и ранним утром отвели к Пилату; таким образом, именно Пилат, в конце концов, должен был судить Иисуса (по подтексту Ин. 19:16) и должен был осудить его на казнь. О самом синедрионе, как сыгравшем в этом какую-то заметную роль, здесь не упоминается.

Из двух обвинений, которые были выдвинуты против Иисуса в четвертом евангелии: что Иисус — царь иудейский и что он объявил себя Сыном Божиим, первое, очевидно, является моментом,

значимым для римлян, в то время как второе является вопросом, безразличным для них, поскольку подразумевает какой-то ограниченный конфликт в пределах иудаизма. Однако, когда Пилат отказался разбираться в этом вопросе, иудеи заявили о мессианских претензиях Иисуса (Ин. 18:29 — 31) (версия о том, что он, дескать, «Царь Иудейский»), но затем необъяснимым образом стали настаивать на том, что он является «преступником», — и именно *в этом* пункте Пилат уступил им.

Когда Пилат спросил у Иисуса, является ли он царем, и Иисус допустил эту возможность, Пилат после этого вышел к евреям и сказал им, что он не нашел в нем никакой вины. И тогда Пилат предлагает в качестве компромисса освободить Иисуса ради праздника Пасхи. Иудеи отказались: они потребовали освобождения Вараввы. Пилат идет еще дальше по пути уступок: он предлагает высечь Иисуса, что, по крайней мере, спасло бы тому жизнь, в то же время дало бы иудеям удовлетворение в принципе. Но это не удалось: иудеи настаивали на требовании казнить Иисуса, потому что он сделал себя Сыном Бога (Ин. 19:5—7). Пилат допрашивал Иисуса по поводу этого нового обвинения и вновь нашел его невиновным (Ин. 19:8—11), хотя очевидно, что это уже выходило за пределы его компетенции и его интересов. Тогда иудеи снова подняли вопрос о политическом обвинении и, угрожая Пилату осуждением в Риме за недружественное поведение по отношению к власти Цезаря, убедили его занять свое место в суде и вынести приговор. Хотя стих «тогда наконец он [Пилат] предал его им на распятие» (Ин. 19:16) показывает, по видимому, что Пилат отдал Иисуса иудеям для распятия (что, как мы уже видели, совершенно невозможно), это утверждение противоречит замечанию, которое следует сразу после него: «Пилат же написал и надпись и поставил на кресте: Написано было: Иисус Назорей, Царь Иудейский» (Ин. 19:19). Соответственно в четвертом евангелии Пилат уже явно находится в центре этого важного действия.

Если мы сравним повествование о суде синедриона в четвертом евангелии со свидетельствами синоптических евангелий, то мы увидим, что суд синедриона у Иоанна, по существу, не говорит нам ничего. Двумя элементами, подчеркиваемыми в синоптическом повествовании, являются предсказание Иисуса о разрушении Храма и постройке его заново и его утверждение о том, что он Сын Человеческий (общепринятый синоним Мессии), грядущий на облаках небесных. У Иоанна первый элемент переносится в начало карьеры Иисуса, где он непостижим с точки зрения повествования о суде синедриона, в то время как второй элемент полностью опускается. Этот пропуск, возможно, объясняется последующим развитием чисто теологических аспектов жизни Иисуса, некоторым образом конфликтующим с

понятием Сына Человеческого, грядущего на облаках, сама древняя формула которого (поскольку не делается никаких ссылок на Воскресение и прославление Иисуса), очевидно, предшествует последующему центральному интересу нового культа. Мимоходом заметим, что это высказывание Иисуса, вероятно, подлинное по той же самой причине; это, возможно, воспоминание о весьма важной вере Иисуса в Царство Божье, провозвестником которого он был. Теперь давайте рассмотрим суд подробнее.

Во всех четырех евангелиях та манера, с которой иудеи просто призывают Пилата разобраться со случаем, предположительно интересным только для них самих, должна насторожить нас. Например, у Марка мы читаем:

«Немедленно поутру первосвященники со старейшинами и книжниками и весь синедрион составили совещание и, связавши Иисуса, отвели и предали Пилату. Пилат спросил Его: Ты Царь Иудейский? Он же сказал ему в ответ: ты говоришь. И первосвященники обвиняли Его во многом. Пилат же опять спросил Его: Ты ничего не отвечаешь? Видишь, как много прогив Тебя обвинений. Но Иисус и на это ничего не отвечал, так что Пилат дивился» (Мк. 15:1—5). Соответственно приходится предположить, что Пилат остался в распоряжении евреев в праздничный день, когда он, кроме того, должно быть, прекрасно знал, что не должно быть никакого суда. Затем он просто задал Иисусу прямой вопрос, связанный с главным обвинением, — утверждал ли тот, что он Мессия. Римское правосудие обязательно должно было вести подробный протокол. Абсурдность такого «допроса» перещеголяла прямой ответ Иисуса в утвердительной форме — «ты говоришь». Поскольку Иисус, описываемый в дошедших до нас текстах, всегда запрещал своим ученикам утверждать то, что он Мессия, его собственное признание в этом в тот момент, несомненно, выглядит очень странно.

Естественно, было много дискуссий о природе этого утверждения — «ты говоришь» или в более разговорной форме — «это ты так сказал». Но поскольку авторы этого евангелия затрагивали тот смысл, который может быть только утвердительным, ибо мы подготовлены к этому точно таким же недвусмысленным ответом Иисуса, который уже дан на предполагаемом суде, прошедшем до синедриона, когда первосвященник спросил его, Мессия ли он, и Иисус сказал: «Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (Мк. 14:62). Таким образом, ясно, что Иисус заранее признал обвинение, выдвинутое против него перед Пилатом, а также перед синедрионом.

Весьма странна одна любопытная параллель между двумя выступлениями — перед синедрионом и Пилатом. Мы не можем избавиться от ощущения того, что здесь неправдоподобно продублиро-

ваны те же самые данные. Например, в повествовании о суде перед синедрионом синоптическими евангелиями подчеркивается выдвигание обвинения в том, что Иисус объявляет себя Мессией, в то время как по существу никакого религиозного преступления, как мы уже видели, не могло заинтересовать Пилата. «Опять первосвященник спросил Его и сказал Ему: Ты ли Христос [то есть Мессия], Сын Благословенного?» (Мк. 14:61). Последняя фраза, разумеется, весьма специфична для иудеев.

Разделение суда у Марка организовано таким образом, чтобы подчеркнуть следующие три эпизода:

- отсутствие свидетельств (14:55 и ел.);
- допросы Иисуса (14:60 и ел.);
- оскорбительное обращение с Иисусом со стороны публики и слуг (14:65 и ел.).

Идентичные эпизоды просто повторяются в повествовании о суде Пилата в виде:

- показаний иудеев,
- допроса Пилатом и
- оскорблений со стороны солдат.

Очевидно, что это повествование представляет собой дубликат тех же самых фактов, всего, что там происходило, а поскольку действительной сердцевиной этого вопроса, очевидно, является осуждение Иисуса и его казнь римлянами по политическому обвинению, то мы вынуждены ощутить, что случайная параллель возникает из-за того, что суд синедриона здесь излишен. Этот суд перед синедрионом в действительности, по-видимому, является не чем иным, как искусственным приемом; он был введен для того, чтобы положить смерть Иисуса к дверям евреев, точно так же, как знаменитый эпизод с Вараввой, который мы теперь рассмотрим, был вставлен с целью сделать римского прокуратора гарантом невиновности Иисуса.

Это незначительный, хотя, возможно, интригующий, вопрос: каким образом первоначальный рассказчик мог знать то, что происходило в предполагаемую ночную сессию синедриона, так как Симон-Камень (Петр), который был единственным учеником, физически достаточно близким к этой сцене, чтобы кое-что отсюда извлечь для себя, был занят отречением от своего Господа в часы, когда начинают петь петухи (Мк. 14:53 — 72). Можно, конечно, предположить возможность, что информантом был Иосиф из Аримафеи или какой-нибудь другой член синедриона, который был обращен после воскресения, но этот суд никак не мог происходить перед глазами самих авторов евангелий.

Простого сопоставления Евангелий от Матфея, Луки и Иоанна совершенно достаточно для того, чтобы нарастающая тенденция к

обвинению иудеев в смерти Иисуса оказалась совершенно бесспорной.

У Матфея (27:11 — 19, 24—26):

Пилат настаивает на освобождении Иисуса, доказывает, что евреи действуют из зависти; сон его жены; он умывает руки; евреи принимают на себя его ответственность.

У Луки (23:6 — 16, 21—25):

Пилат посылает Иисуса к Ироду, и именно Ирод и его солдаты оскорбляют Иисуса, а не Пилат; Пилат недвусмысленно говорит, что Иисус невиновен; он не осуждает его и даже при настойчивости евреев фактически не осуждает его формально.

У Иоанна (18:38, 19:6, 12—16):

Пилат три раза объявляет Иисуса невиновным и лишь из личного страха перед императором предает Иисуса, но фактически не осуждает его формально.

Мы вынуждены отсюда заключить, что существует прогрессирующее развитие текстов евангелий в направлении переноса вины в смерти Иисуса на евреев; если мы проследим это развитие в обратном направлении, то наше мнение будет подкреплено, поскольку мы увидим, что выдвигание этого обвинения против иудеев имело место между Марком и четвертым евангелием, следовательно, ранние христианские записи, должно быть, всю ответственность за казнь Иисуса возлагали на римлян, а *не* на иудеев.

Эта общая тема еврейской вины в дальнейшем подчеркивается в знаменитом эпизоде с Вараввой. Весь этот эпизод очень необычен. Вот как он дан у Марка:

«На всякий же праздник отпускал он им одного узника, о котором просили. Тогда был в узах некто, по имени Варавва, со своими сообщниками, которые во время мятежа сделали убийство. И народ начал кричать и просить Пилата о том, что он всегда делал для них. Он сказал им в ответ: хотите ли, отпущу вам Царя Иудейского? Ибо знал, что первосвященники предали Его из зависти. Но первосвященники возбудили народ просить, чтобы отпустил им лучше Варавву. Пилат, отвечая, опять сказал им: что же хотите, чтобы я сделал с Тем, Которого вы называете Царем Иудейским? Они опять закричали: распни Его! Пилат сказал им: какое же зло сделал Он? Но они еще сильнее закричали: распни Его! Тогда Пилат, желая сделать угодное народу, отпустил им Варавву, а Иисуса, бив, предал на распятие» (Мк. 15:6—15).

Первое, что здесь останавливает на себе внимание, — это идея самого обычая, согласно которому римские власти были вынуждены освобождать обвиненного преступника по простому требованию еврейской толпы. Ни в одном классическом письменном источнике не только нет никакого другого свидетельства в пользу су-

уществования подобного обычая, но и по существу это представляется совершенно невозможным; данный эпизод следует классифицировать либо как всецело легендарный, либо как отражающий в противном случае исчезнувшее положение дел.

Юристы, разумеется, упражняли свои таланты на этом, как и на всех остальных аспектах римской юридической процедуры, но, хотя и были обнаружены примеры милосердия, они неприменимы к случаю с Вараввой. Можно вполне себе представить возможность осознанного помилования, но оно предположительно зависело от Сената, и даже, если сам император имел право выносить помилование независимо от Сената, тем не менее маловероятно, чтобы прокуратор принимал решение о помиловании, будучи на своем посту. Но даже если бы это было возможно, почему Пилат должен был поступить таким образом в отношении осужденного повстанца, выступавшего против римской власти?

Во всяком случае, это формирование веры в римский обычай освобождения узника для толпы по ее требованию было чисто литературным вымыслом, как показывает сопоставление следующих относящихся к делу отрывков:

Мк. 15:6 — 8:

«На всякий же праздник отпускал он им одного узника, о котором просили. Тогда был в узах некто, по имени Варавва, со своими сообщниками, которые во время мятежа сделали убийство. И народ начал кричать и просить Пилата о том, что он всегда делал для них».

Мф. 27:15 — 16:

«На праздник же Пасхи правитель имел обычай отпускать народу одного узника, которого хотели. Был тогда у них известный узник, называемый Варавва».

Лк. 23:17:

«А ему нужно было отпустить им одного узника».

Ин. 18:39:

«Есть же у вас обычай, чтобы я одного отпускал вам на Пасху: хотите ли, отпущу вам Царя Иудейского?»

Абсурдность такой привилегии евреев усиливается еще больше при том резком изменении настроения населения, которое, как показывают евангелия в других местах, было восторженным в отношении Иисуса.

Короче говоря, эпизод с Вараввой в представленных обстоятельствах имеет искусственный, театрально неестественный и тенденциозный характер, хорошо вписывающийся в общую антиеврейскую и антиримскую тенденцию евангелий, но ужасающе противоречащий всякой вероятности. Но «вероятность» здесь означает просто историческую возмож-

ность или факт, понятие, чуждое авторам и редакторам евангелий, которые были заинтересованы только в обнаружении случаев, служащих для назидания. Эпизод с Вараввой замечательным образом подходит к морализующей тенденции евангелий еще и с другой стороны. Он символизирует выбор, предложенный евреям между путем Бога и путем Сатаны: они выбрали Варавву — сына Сатаны, а не Сына Божьего: «Ваш отец диавол и вы хотите исполнять похоти отца вашего...» (Ин. 8:44)

Возможно, самым интересным самостоятельным по своему значению элементом во всем эпизоде с Вараввой является употребление слова «мятеж» в вышеупомянутом отрывке из Марка; несомненно, этот элемент имеет большое значение. В параллельном повествовании у Луки он смягчается до «произведенного в городе возмущения» (Лк. 23:19); это также производит странное впечатление, поскольку никакого дальнейшего упоминания о мятеже не делается, а к Варавве относятся по-другому, чисто как к убийце. (Я еще вернусь к этому в главе 7.)

Случайная ссылка в Евангелии от Матфея (27:19) на жену Пилата комментируется редко. Если о Пилате известно немного, то о его жене не известно вообще ничего; другие ссылки на нее обнаруживаются лишь в бесчисленных апокрифических легендах.

Возможно, самой разоблачающей подробностью во всей этой странно искаженной карикатуре на римскую юридическую процедуру является язык, приписываемый Пилату в вышеупомянутом отрывке из Евангелия от Матфея (27:24). Его необъяснимое благосклонное отношение к Иисусу выражается здесь в безусловном еврейской манере, в символическом жесте «умывания рук». Не только сам жест еврейский, но также и то, что символизирует собой (Втор. 21:6; Псал. 26:6), ответ же Пилата толпе, что он «умывает руки» по поводу крови Христа, в действительности содержит в себе цитату из еврейской Библии, где Давид, как предполагается, говорит: «Невинен я и царство мое вовек пред Господом в крови Авенира, сына Нирова» — и добавляет: «Пусть падет она на голову Иоава и весь дом отца его» (2 Цар 3:28, 29)*.

Едва ли есть необходимость говорить о том, что традиционное повествование евангелий не интересуется сообщением о малодушии Пилата, а интересуется осуждением иудеев за казнь Иисуса. Может быть, отражение этой сентенции выглядит ироничным, хотя оно и послужило причиной огромных разрушений на протяжении многих веков, тем не менее оно оказалось всего лишь поздней редакторской

*2-я Книга Царств христианской Библии соответствует 2-й Книге Самуила еврейской Библии, на которую ссылается автор. — *Примеч. пер.*

вставкой. Автор евангелия столь безразличен к мировой истории, что он действительно заставил римского правителя выражаться в чисто еврейской манере, т. е. словами, равнозначными цитате из еврейских писаний, и в таком виде, который на самом деле произошел из греческого перевода этих писаний (т. е. Септуагинты), поскольку это была именно та версия, с которой были знакомы сами авторы и редакторы евангелий. Естественно, толпа создает контрапункт в своей собственной манере, завершая тем самым чисто еврейскую цитату: «...кровь Его на нас и на детях наших» (Мф. 27:25).

Нельзя мириться со всеми этими вышеназванными странностями, считая их лишь результатом болезненных искажений. Сотни ученых «сломали зубы» о разные перестановки или нарушения текста (в основном — хронологические) в попытке восстановить логическую последовательность. Помимо общих вопросов правдоподобия слишком велики специфические трудности. Я опишу главные.

Начать суд в день еврейской Пасхи было нарушением иудейской традиции. В Евангелии от Марка описан арест Иисуса и его появление перед синедрионом, происходившие в ночь на еврейскую Пасху, так что мы должны предположить, что вместо празднования великого праздника все авторитетные лица носились по улицам, будучи занятыми в уголовном процессе.

Верно, что Иоанн приводит другую хронологию, но если рассматривать его версию, то возникает новая непреодолимая трудность. По Иоанну, синедрион рассматривает дело в суде ночью, но иудейская традиция не разрешала ночных слушаний, и нельзя было переносить их на тот же самый день, когда происходило дознание.

Далее, возникают некоторые сомнения по поводу права синедриона вообще выносить смертный приговор. Естественно, об этом много спорили, но в любом случае реальная суть проблемы заключается в другом. Даже если верно, что синедрион мог осуждать на смертную казнь за религиозные преступления (по мнению большинства ученых), то Иисус фактически осужден не на религиозной почве.

Когда его передают Пилату, начинается совершенно новый суд, как если бы он находился вне компетенции синедриона, как если бы синедрион не судил и не решал судьбу обвиняемого. Сами обвинения, как и характер приговора, отличают всю эту процедуру от обычной передачи еретика религиозным трибуналом светским властям. Как я покажу позднее, Иисус не был еретиком (как ни толкуй это слово) с точки зрения Торы; направленные против него обвинения, о которых мы узнаем из разных частей евангельского повествования, никак не связаны с Торой. Фактически он не богохульствовал, даже если правда, что он объявил себя перед иудеями Мессией. Провозглашение себя Мессией могло считаться уголовным

делом — частью подготовки мятежа, но это не было богохульством, ибо ожидаемый Мессия — это абсолютно нормальный человек, вдохновленный Богом. Таким образом, эта ситуация никоим образом не затрагивала интересов религиозной власти государства. Разумеется, она в большой степени была в ведении светской власти в лице римского прокуратора.

И еще одно обстоятельство: если бы Пилата просто поставили в положение, когда надо подтвердить решение, принятое иудейским трибуналом, то наказание было бы также традиционно иудейским, то есть — побиеие камнями, позорный столб, удушение или обезглавливание, как уже указывалось выше. Но Матфей и Марк, бесспорно, указывают на то, что *реальный* приговор, т. е. то, за чем последовала казнь, был вынесен Пилатом, и это было распятие — характерное для римлян наказание.

Появление Ирода (эпизод, упоминаемый лишь Лукой) совершенно абсурдно с исторической точки зрения — его надо считать попыткой снятия вины в убийстве Иисуса с римлян и возложения ее на иудеев. Ирод просто представляет иудейские власти. Исторически глупо воображать, что Пилат откажется от своей юрисдикции в вопросе, затрагивающем безопасность государства.

Ссылка на Ирода имеется также не только в Деяниях апостолов (4:27), что неудивительно ввиду идентичности авторства Деяний и Евангелия от Луки, но и в апокрифическом Евангелии от Петра, где Ирод выступает в роли одного из судей Иисуса, который фактически приказывает увести Иисуса на казнь. Не вдаваясь в обычные научные вопросы, связанные с авторством, датой и другой информацией об Евангелии от Петра, мы можем просто считать само собой разумеющимся, что существовала ранняя легенда, как-то связывавшая Ирода с преступлением и в конечном итоге возлагавшая на него всю вину. Она соответствует вымыслу о суде перед синедрионом и является еще одним способом переосмысления исторических воспоминаний в свете более поздней перспективы авторов евангелий.

Недостаточная точность в изложении допроса у Пилата делает его бессмысленным, если принимать это изложение за протокол подлинного допроса. Те же, кто принимает суд римлянина за пародию на правосудие, впадают в абсурд: почему римский чиновник должен был пародировать собственное правосудие? Бросается в глаза то обстоятельство, что, если Иисус был объявлен вне закона и разыскивался для ареста, его должны были обвинить в чем-то абсолютно определенном. Тогда почему проявилось колебание по поводу его обвинения, когда он предстал перед Пилатом?

К тому же весь портрет Пилата чрезвычайно далек от действительности. Если бы даже мы не имели отзывов о нем из других

источников, характеризующих его как исключительно жестокого, даже по римским стандартам, правителя, полного антипатии к иудеям, чью несговорчивость он считал необъяснимой, то все равно явно гротесковой выглядит пустая снисходительность и пассивность, приписываемые ему в евангелиях. Он, несомненно, не был бы тронут тяжелым состоянием какого-то мечтателя или религиозного реформатора (как представляют Иисуса евангелия), но еще менее вероятно, чтобы его смутило законное решение, вынесенное под давлением иудейской толпы.

Рассматривая евангельские тексты в соответствии с их значимостью, мы склонны прийти к выводу о том, что, если бы Пилат считал Иисуса невиновным, он просто оправдал бы его, а если бы думал, что тот виновен, он бы осудил его. Но по причинам, специфическим для авторов евангелий, они не признавались в том, что Иисус представлял настоящую опасность с римской точки зрения, и в то же время не могли сказать как о четко установленном факте об освобождении его Пилатом.

Вероятно, самым поразительным в сообщении о суде во всех четырех евангелиях является бесплодность приведенной информации. Изучив все факты, мы можем сказать с уверенностью, что Иисус был арестован, судим и осужден римлянами, вероятно, при поддержке властей иудейского Храма и распят римлянами по смертному приговору, вынесенному за подстрекательство к мятежу. Очевидно, что авторы и редакторы настоящих евангелий, по всей вероятности, не знали ничего, кроме этого. Когда авторы синоптических евангелий рассказывают нам, например, что иудеи выдвинули очень много обвинений против Иисуса, то туманность этого свидетельства показывает, что они не представляли себе сущности этих обвинений.

Из стилизованного, фрагментарного способа освещения суда, содержащегося в евангелиях, ясно одно: в соображениях хронистов идея воспроизведения с любой степенью точности реального римского или в данном случае — иудейского суда занимала последнее место. Их перспектива была совершенно другой.

Это не было просто забвением либо замалчиванием фактов; к тому времени евангелия достигли уже своей нынешней формы, христианская община уже приняла вполне определенные очертания во всех аспектах. Установились ритуал и культ; начался процесс догматизации религии. Земной путь Иисуса понимался только в свете трансцендентальных факторов. В глазах авторов евангелий их Спаситель был распят в результате ужаснейшего святотатства, которое, однако, было одновременно не более чем таинственной реализацией божественной воли. В конечном счете авторы евангелий не мог-

ли быть заинтересованы в чисто историческом отчете. Поскольку вся их перспектива была перспективой Воскресения и прославления их Спасителя, исторические элементы его действительной жизни на земле были интересны им лишь постольку, поскольку они согласовывались не только с этой перспективой, но и, несомненно, с ритуалистическими формами культа, который уже установился к тому времени, когда евангелия стали сравниваться и согласовываться редакторами.

К этому времени спор с иудаизмом длился уже долго, поэтому стал озлобленным. Что касается первого-второго столетия после Иисуса, то как простые иудейские сектанты ранние христиане, с одной стороны, несли на себе бремя отделения своего культа от культа иудаизма, а с другой стороны, они делали его совершенно ясным для эллинистического мира, у которого не было ничего общего с иудейскими смутьянами, подавленными в 70 г. Титом, сыном Веспасиана. Адриан, который подавил второе иудейское восстание 133 г, просто окончательно завершал римскую кампанию национальной ликвидации евреев.

Соответственно полное обвинение иудеев следует рассматривать в свете именно этой гораздо более поздней перспективы. Суд синедриона над Иисусом в том виде, как он описан в евангелиях в их нынешней форме, очевидно, был самым доказательным и доступным свидетельством активной вредоносной роли иудеев, способствовавших намерению Сатаны погубить Спасителя, в развертывавшейся божественной драме искупительного распятия.

В главе 12 я буду говорить о возможности исторического объяснения роли иудеев в гибели Иисуса. В этом же месте я хотел бы показать только то, что на основе дошедшего до нас повествования евангелий роль иудейских властей непонятна и что в своей нынешней форме оно может представлять собой только более позднюю редакторскую манипуляцию всем тем, что могло бы иметь место в действительно сти.

Короче говоря, повествование дошедших до нас евангелий содержит так много несовместимых противоречий, что любая попытка склеить их вместе посредством субъективных проекций того или иного рода неизбежно окажется тщетной. Нынешние тексты изучались с юридической точки зрения, конечно, множество раз; самые квазигирические исследования подтверждают, что здесь непостижимым образом была нарушена всякая форма правосудия, что Иисус стал жертвой юридического убийства.

Такие объяснения, которые в конечном счете вращаются вокруг понятия «недопонимания», могли бы иметь некоторый вес, если бы они обеспечивали нас какой-нибудь теорией насчет того, *почему*

Иисус был убит, почему правосудие было искажено, почему миссия Иисуса не была понята и т. д., но именно в данном вопросе эти* объяснения обманывают наши ожидания. Если бы там действительно было место какое-то недопонимание, то нынешние тексты евангелий были бы его первыми жертвами. Ибо, в конце концов, там должно было состояться нечто вроде суда. Единственный вопрос заключается в том, был ли Иисус, учитывая выдвинутые против него обвинения, достаточно важной, с точки зрения римлян, фигурой, чтобы оправдать его.

Возможно, именно молчание о виновности Иисуса, столь решительно, но безуспешно скрываемой в текстах евангелий, может дать нам какой-то намек. Если Иисуса судили, то его, должно быть, судили за что-то; он должен был сам защищаться или иметь защиту какого-либо рода; следовательно, дошедшая до нас евангельская традиция, затемняя его реальную защиту и не заменяя ее ничем, кроме неясностей, противоречий и стилизованного морализаторства, должна быть более позднего, вторичного происхождения. Действительная защита Иисуса, будь то в суде или в жизни, должно быть, была отталкивающей, неприемлемой для ранней христианской традиции, что привело к затемнению или опущению (осознанному или неосознанному) фактической стороны событий, и в то же время — несовместимой с созданием настоящего, существенно теологизированного повествования о поведении Иисуса.

Начав с понимания того, что у иудеев не было никаких причин для казни Иисуса, и в действительности они этого не совершили, мы должны спросить: почему же римляне убили Иисуса?

Глава пятая ВОССТАНИЕ

И РАСПЯТИЕ

Мы уже заметили некоторые странности, содержащиеся в повествовании евангелий о римском суде над Иисусом. Они составляют часть той мозаики-загадки, на которую я уже ссылался. Возможно ли заполнить остальную часть мозаики-загадки другими элементами, на которые намекается в евангелиях, или дедуктивным методом вывести из них? Давайте посмотрим, существует ли какой-нибудь путь заполнения пробелов, существующих в традиционном сюжете.

В чем заключалась суть деятельности Иисуса в Иерусалиме?

Основное содержание евангельского повествования таково: во главе группы людей Иисус вошел в Иерусалим; на некоторое время он захватил Храм; потом его предали; затем его судили, вынесли приговор и казнили за подстрекательство к мятежу.

Теперь, если мы снова примем за исходную точку распятие Иисуса, наше внимание неизбежно будет приковано к еще одному элементу в этом суммарном наброске краха Иисуса, который по своему подтексту гораздо больше потрясает, чем даже само распятие. *Иисус завладел Храмом.* Насколько это было возможно?

Иудейский Храм, считавшийся в древности самой великолепной святыней в мире, был огромным зданием. Разрушенный Навуходоносором в 586 г. до н. э., он был вновь отстроен в 518—516 гг. до н. э. по возвращении евреев из своего первого изгнания. Ирод Великий восстановил его в еще более величественном виде: более 200 ярдов в ширину и 450 ярдов в длину. Его перестраивание началось в 20—19 гг. до н. э. Масштаб восстановительных работ был так велик, что ко времени Иисуса — то есть спустя сорок шесть лет (согласно Ин. 2:20) — они еще не были закончены. Работа над надворными строениями и дворами в действительности продолжалась целых 80 лет; она не была закончена даже к 62—64 гг., а в 70 г. во время осады Иерусалима Храм был сожжен дотла.

Храм был духовным центром еврейской национальной жизни. У него был гигантский штат служителей — до 20 тысяч человек — для выполнения самых разнообразных функций.

Он был также огромной общественной сокровищницей. Как и другие святилища в восточном мире того времени (и даже в еще большей степени), он был в сущности национальным банком. Там находились огромные богатства в виде «денег на одежду», упоми-

наемые в Евангелии от Матфея (6:19)*, и вещи, отделанные драгоценным металлом, а также большие суммы денег и огромные вклады, сделанные индивидуальными кредиторами, среди которых были не только богатые люди, но и вдовы и сироты. Не допускалось, чтобы эти вклады лежали там бесполезным грузом. Храм не был хранилищем. Эти деньги постоянно находились в обороте. Евреи, как и другие народы эллинистического мира, унаследовали от Вавилона всю систему векселей, закладных и личных чеков, изобретенных задолго до этого, и огромные богатства Храма постоянно разблокировались в денежных переводах по всему миру. Хотя верно и то, что евреям не разрешалось проявлять какой-либо интерес к сделкам между евреями, при этом им не запрещалось получать прибыль от еврейских коммерческих предприятий, и этот запрет не распространялся на сделки между евреями и неевреями. С точки зрения сложной сети деловых отношений, которые преобладали по всей империи, должны были существовать способы обойти данный запрет на участие в прибыльных операциях между евреями.

Короче говоря, самой важной и солидной организацией в стране — и физически, и функционально — был Храм. Он был соответственно защищен. Его главной защитой был римский гарнизон Иерусалима, состоявший из когорты в 500—600 человек с обычным сопровождением из лагерной obsługi и кавалерийского взвода. Имелась и полицейская охрана Храма, очевидно довольно многочисленная, ввиду масштаба учреждения и людских толп, постоянно проходящих через Храм даже в обычное время. На большом же ежегодном празднике Пасхи скопление людей достигало огромной концентрации: десятки тысяч паломников приходили не только из Иудеи и Галилеи, но также со всех концов света. Вероятно, по случаю Пасхи римляне значительно усиливали свою стандартную когорту, вводя в Иерусалим большее количество войск. И хотя это не вполне определено, несомненно, что римляне держали в Форте Антония у границы храмового района крупный отряд, когда Савл был арестован (Деян. 21) за то, что привел в Храм нехристианского грека, выказав явное пренебрежение к закону иудейской чистоты. Так что похоже, что Форт Антония был оккупирован еще до того, как Иисус вошел в Иерусалим.

Сама природа праздника Пасхи пришлых людей-паломников, устремлявшихся на территорию громадного святилища, делала это подкрепление необходимым.

Общепринятым военным обычаем того времени было прятать кинжалы или короткие мечи в складках широких восточных одея-

*В русском синодальном переводе Библии говорится в общем о «сокровищах» без конкретизации. — *Примеч. ред*

ний и выхватывать их по сигналу и при нападении кого-либо. В условиях праздника Пасхи этот обычай, естественно, требовал особой бдительности.

Но даже если в это время в храмовой зоне не было значительных римских сил, то к западу от города наверняка размещались войска римлян. В любом случае захват Храма мог быть осуществлен лишь только в результате акта насилия — вооруженным путем. Иисус вряд ли мог зайти в Храм, перебраться замечаниями с охраной Храма и священниками, не говоря уже о находившихся там римских солдатах, и просто Б силу своего личного *духовного* авторитета фактически завладеть Храмом.

Большинство теологических интерпретаций эпизода о захвате Иисусом Храма объявляют его историческим, что естественно, поскольку верующие считают весь евангельский текст буквально исторически верным, но превращают это событие в духовное или символическое. С другой стороны, либеральные исследователи Нового Завета обычно ставят под сомнение историчность данного события, но их доводы в основном наивны: они заявляют, что это должна была быть крупная акция, требовавшая применения силы, и поэтому утверждают, что она никогда в действительности не имела места. Однако повествование об Иисусе в Храме — это такая центральная тема в евангельском рассказе, такой очевидный трамплин к его аресту и суду, что надо признать его историчность.

Давайте проясним скрытый смысл этой темы.

Существенную подсказку мы находим в следующем отрывке из четвертого евангелия: «Иисус пришел в Иерусалим и нашел, что в храме продавали волов, овец и голубей, и сидели меновщики денег. И, сделав бич из веревок, выгнал из храма всех, *также* и овец и волов; и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул» (Ин. 2:14—15).

Здесь слова «бич из веревок» при явном намеке на насилие столь же очевидно выражают стремление снизить ценность того огромного предприятия, которое должно было осуществиться в действительности. Если мы просто представим себе размер Храма, десятки тысяч паломников, входящих в него и выходящих из него, многочисленных служителей, многочисленную полицейскую охрану, римских солдат, а также обычную реакцию самих погонщиков быков, не говоря уже о менялах, то мы убедимся, что для достижения поставленной цели требовалось нечто большее, чем простая настойчивость. Эпизод, стоящий за этим фрагментарным сообщением в четвертом евангелии, должен был быть в корне другим. Автор евангелия смягчил его, придав его действительности спиритуалистический характер.

В других евангелиях эта тенденция зашла еще дальше; в Евангелии от Матфея просто говорится:

«Иисус... выгнал всех, кто продавал и покупал в Храме, и перевернул он столы денежных менял и места тех, кто продавал голубей» (Мф. 21:12).

В Евангелии от Марка автор описывает кажущееся совершенно невинным посещение Иисусом Храма: «[Иисус] вошел в Иерусалим и пошел в Храм, и когда посмотрел он вокруг на все, поскольку было уже поздно, он вышел к Бетани с двенадцатью людьми» (Мк. 11:11).

Это звучит так, как будто была вычеркнута последняя часть обвинительного заключения. За ней следует в равной степени бесцветная фраза «Иисус начал уходить» и т. д., хотя предложение, идущее сразу не после этой фразы, которое обычно переводится как: «он не позволял никому вносить что-нибудь в Храм» (Мк. 11:16), считается некоторыми учеными неточным: они требуют внести в эту фразу вместо «что-нибудь» слово «доспехи».

Должно быть, Иисус имел достаточно внушительный вооруженный отряд, чтобы захватить это громадное здание и удерживать его некоторое время, судя по его ссылке на «каждый день», который он проводил «уча» в Храме (Мк. 14:49 и параллели). Он должен был иметь достаточные вооруженные силы, чтобы противостоять не только римским солдатам или охране Храма, но также, вероятно, и многим другим иудеям, которые, несомненно, не испытывали симпатии к галилейскому выскочке (если всерьез воспринимать враждебность иудейской толпы после осуждения Иисуса, как это описано в евангелиях). Короче говоря, сторонники Иисуса должны были быть вооружены, чтобы противостоять вооруженному сопротивлению.

Дополнительно к «улика», подтверждающим это, которые содержатся в текстах всех евангелий (хотя предумышленные, но несомненные), древние авторы ссылаются на вооруженный характер предприятия Иисуса самым недвусмысленным образом. Например, римский историк Тацит просто считает само собой разумеющимся, что, с римской точки зрения, Иисус был врагом. Говоря о попытке Нерона обвинить на основании ложных слухов в поджоге Рима «тех, кого простые люди зовут христианами», он добавляет, что это название произошло от некоего Христа, «который был казнен прокуратором Понтием Пилатом в царствование Тиберия» (с. 101).

Мятежников против Рима и до, и после Иисуса обычно называли «разбойниками», что фактически соответствует по современной терминологии слову «мятежники». Определение «злодеи» встречается даже в евангелиях, например в Евангелии от Луки (23:40), где оно употреблено по отношению к «собратьям», распятым вместе с Иисусом.

Условный перевод всех изданий евангелий затемняет историческое значение этого ключевого слова, которое было именно в этом смысле применено и к Иисусу:

«Один из повешенных злодеев злословил Его и говорил: если Ты Христос, спаси Себя и нас. Другой же, напротив, унимал его и говорил: или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же? и мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал. И сказал Иисусу: помяни меня, Господи, когда прийдешь в Царствие Твое!» (Лк. 23:39—42).

Здесь замечание об их «товариществе» выражено ясными, конкретными терминами — ведь просто сообщается о том, что у них один и тот же приговор. Это — единственная причина, оправдывающая издевательское требование одного из разбойников, обращенное к Иисусу как Мессии, спасти себя и его. Почему же Мессии следует спасать случайного преступника? — В этом контексте явно невразумительна фраза: «а Он ничего худого не сделал», поскольку, согласно тем же евангелиям, Иисус признавал обвинение в том, что он — Царь Иудейский; поэтому данную фразу можно считать лишь ошибочной вставкой какого-то более позднего переписчика или редактора.

Но в евангелиях есть прямые свидетельства ношения оружия последователями Иисуса. Вот как выглядит в синоптических евангелиях сообщение об аресте Иисуса.

«Один же из стоявших тут извлек меч, ударил раба первосвященника и отсек ему ухо. Тогда Иисус сказал им: как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями, чтобы взять меня» (Мк. 14:47^8).

«Бывшие же с Ним, видя, к чему идет дело, сказали Ему: Господи! не ударить ли нам мечом? И один из них ударил раба первосвященникова, и отсек ему правое ухо» (Лк. 22:49—50).

«Первосвященникам же и начальникам храма и старейшинам, собравшимся против Него, сказал Иисус: как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями, чтобы взять Меня?» (Лк. 22:52).

«И вот, один из бывших с Иисусом, простерши руку, извлек меч свой и, ударив раба первосвященникова, отсек ему ухо. Тогда говорит ему Иисус: возврати меч твой в его место, ибо все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф. 26:51—52).

Хотя Матфей в последнем отрывке цитирует слова Иисуса: «Возврати меч твой в его место» и т. д., но это явно более позднее добавление — ведь оно не только противоречит логике соответствующей ситуации, но и еще одному высказыванию самого Иисуса, пережившему «полицейские» поправки более поздних редакторов и переписчиков и явно подразумевающему фон насилия:

«Тогда Он сказал им: но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч; ибо сказываю вам, что должно исполниться на Мне и сему написанному: и к злодеям причтен. Ибо то, что о Мне, приходит к концу. Они сказали: Господи! вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно» (Лк. 22:36—38).

Попытки объяснить это «символически» или «аллегорически» не могут преодолеть текстуальное свидетельство в сочетании с фактическим ходом событий, смутно воспринимаемым за пределами текстов.

Отрывки на тему «огня и меча» в Евангелиях от Матфея и Луки, хотя они не столь специфичны, как вышеупомянутые указания на фактическую вооруженность отряда Иисуса, явно подлинные. И, подобно другим, они также пережили все «пацифистские» попытки сгладить их: «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся! [...] Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение; ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех: отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей» (Лк. 12:49—53).

«Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его» (Мф. 10:34—36).

Существует любопытное упоминание в Евангелии от Луки (13:4) о 18 людях, убитых при падении башни Силоам. Она считается одной из башен городской стены Иерусалима и обнаружена во время раскопок, проведенных в Иерусалиме в 1913—1914 гг. Этот вывод был сделан и другими учеными в результате исследования и сравнения различных сообщений, сделанных Иосифом Флавием относительно городской стены поблизости от источника Силоам.

Кажется совершенно невероятным, чтобы в этих фортификациях, лишь недавно восстановленных Иродом Великим после штурма города Помпеем, башня могла просто упасть сама по себе. С другой стороны, если бы произошло землетрясение, то оно наверняка было бы упомянуто как важное предзнаменование. Существует также раввинская традиция, согласно которой ни одно здание никогда не рушилось в Иерусалиме, в одном из «десяти чудес, подаренных нашим отцам в святом месте», что, несомненно, надо понимать более прозаично как результат строительства всего Иерусалима на твердой скальной породе. Таким образом, вполне вероятно, что любопытная фраза о «восемнадцати убитых при падении башни Силоам» — эхо осадной операции, которая должна была быть проведена, без сомнения, римлянами, чтобы восстановить контроль над городом после его взятия Иисусом и

его мятежниками. Это была осада, проведенная с помощью обычного тарана и *тестудо* римлян. Почему же они не сделали нечто подобное такому акту против их собственного гарнизонного городка, пока их не вынудили к этому?

Это предположение об осаде, без сомнения, можно соотнести с «галилеянами», упомянутыми в том же отрывке (Лк. 13:1), кровь которых Пилат смешал с жертвами их.

Может быть, они были группой, захватившей и удерживавшей Храм в связи с другой операцией, направленной против башни Силоам, а два «преступника», распятые вместе с Иисусом, могли быть мятежниками, командовавшими в этих двух пунктах. И это не только объясняет мольбу соратника спасти их, но также позволяет удовлетворительно объяснить поведение второго «преступника», подчиняющегося воле Бога. Он готов «разделить чашу» с Иисусом, его руководителем и царем, и становится также понятным данное Иисусом обещание встретиться с ним в раю.

И даже если эта фраза была приукрашена Лукой с морализаторской целью создать религиозную легенду о «хорошем» и «плохом» воре, ясно, что здесь вновь звучит мрачное воспоминание об актах насилия.

Есть еще один отрывок, более убедительный по своей абсолютной и необъяснимой простоте. Поражает непринужденность, с которой без всяких объяснений сообщается обо всей операции в Евангелии от Марка:

«Тогда был в узах *некто*, по имени Варавва, со своими сообщниками, которые во время мятежа сделали убийство» (Мк. 15:7).

Оставлены без комментария слова «во время мятежа». Ни один комментатор еще не отважился объяснить эту простую фразу умно и без политической окраски. Она появляется вновь в параллельном отрывке у Луки, где Варавву бросают в тюрьму «за произведенное в городе возмущение и убийство» (Лк. 23:19). Очевидно, это попытка правдоподобным способом замолчать некоторое искажение или опущение в более раннем сообщении, которое было ближе к подлинным событиям.

Вышеприведенная цитата из Евангелия от Марка (15:7) наверняка не ставит точек над «i» в принадлежности Вараввы к мятежникам, но уточняет, что он просто был среди них. И эта скрытность может дать нам намек, поскольку его имя наводит на мысль, что Варавва (греческая орфография — Бар Абба — «сын отца» или, возможно, — «сын раввина») мог быть арестован римлянами ошибочно и на деле был одним из представителей храмовой иерархии. Конечно, она может служить и еще одним намеком: некоторые члены храмовой иерархии (более молодое поколение) сотрудничали с Иисусом.

В любом случае, если Варавва, второе имя которого, что является очень странным и затрудняющим ситуацию совпадением, было *Иисус* Варавва, действительно принадлежал к храмовой иерархии, то здесь мы сталкиваемся с пронизательным исследованием происхождения так называемого римского обычая освобождения узника по требованию толпы, который в других условиях весьма загадочен. Если это был просто единственный случай ошибочного ареста какого-то храмового сановника или его сына, которого освободили «на праздник», т. е. на период празднования Пасхи, то это могло быть зародышем традиции, превратившейся потом постепенно в упомянутый выше обычай.

Если это так, тогда вопрос Пилата в Евангелии от Марка (15:9) об освобождении Царя Иудейского может быть вызван простой путаницей имен. Услышав, как некоторые люди — те иудеи, которые сопротивлялись мятежу, или, возможно, сам избранный круг Храма требуют «Иисуса Варавву», он вначале думает, что они подразумевают Иисуса, и раздражен их смелостью. Позже, узнав, что они имеют в виду Варавву, члена мнимо проримской партии, арестованного по ошибке, он освобождает его. Разумеется, в евангелиях не содержится ничего более существенного для оправдания этой спекуляции, какой бы интригующей она ни была.

Теперь, когда мы приучены к идее насилия, которая повлекла за собой кульминацию карьеры Иисуса, мы будем лучше подготовлены для того, чтобы точно понять дальнейшие намеки на реальную природу его предприятия. А этих намеков существует большое количество.

Прежде всего, давайте рассмотрим все, что касается учеников Иисуса. Что, как предполагалось, должны были они делать? Чем руководствовался Иисус в их выборе, нигде вразумительно не объясняется. Единственно, к чему он призывает их, — это очищать от дьяволов (т. е. исцелять больных), понять его притчи и, возможно, распространять их. Но тут же ясно заявляется о том, что эти притчи были непонятны ученикам; и, когда они просят объяснить их, им говорят, что притчи специально *созданы* затруднительными для многих, хотя их объяснение было согласовано с ними.

«Вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах; так что они своими глазами смотрят и не видят; своими ушами слышат, и не понимают, да не обратятся, и прощены будут им грехи» (Мк. 4:11—12). Однако, к несчастью (игнорируя это забавно садистское объяснение неудачной попытки иудеев принять Иисуса или, скорее, — принять традиционные церковные требования), не только люди «внешние» не понимают эти притчи — явно озадачены сами ученики Иисуса.

И [Иисус] говорит им: не понимаете этой притчи? Как же вам уразуметь все притчи? (Мк. 4:13).

Эти мистические аллегории — единственное объяснение, предложенное евангелиями по поводу Царства Божьего. Судя по словам Иисуса, притчи, ускользающие от понимания масс, озадачивают и его учеников, призванных просвещать людей.

Ученики у Иисуса были на редкость неспособными: они полны колебаний, совершенно не понимают своего лидера или его миссии (Мк. 9:6, 10; 10:13—16, 28—31, 32), власть Учителя над ними была явно не достаточна (Мк. 9:18), они ссорятся из-за старшинства (Мк. 9:34; 10:35—45), один из них — Иуда — фактически предает Иисуса, а после его ареста все они оставляют его и спасаются бегством (Мк. 14:50). Даже Симон-Камень, который кажется фаворитом Иисуса, трактуется автором евангелия очень небрежно. Хотя признается, что он первым понял роль Иисуса-Мессии, но ему не удается уразуметь необходимость страдания (Мк. 8:27—34), он венчает свои недостатки тем, что фактически отрекается от Иисуса из страха (Мк. 14:66—72).

Легко сказать, что все ученики Иисуса были очень человечны: они были таковыми; странно порочащее их и тем не менее уклончивое обхождение с ними в самой ранней традиции намекает именно на это — чисто человеческую ситуацию, существовавшую до того, как оформился «официальный» миф о них. В концепции «ученичества» (по терминологии евангельского повествования) содержится что-то бессвязное. Сам этот институт как бы повис в воздухе, не выполняя какой-либо понятной функции. И действительно, то, что слово «апостолы» — синоним «учеников» — так редко употребляется в евангелиях, вызывает большое сомнение в историчности Иисусова института апостола, особенно в связи с тем, что, как мы видели, невозможно понять его суть. Конечно, возможно, что цифра 12 появилась несколько позже как символ еврейского окружения (двенадцать колен). Также вероятно, что к моменту смерти Иисус остался с двенадцатью главными последователями.

Но даже если сам Иисус и не учреждал апостолат, это явно древний институт, поскольку вышеприведенный отрывок из Евангелия от Матфея (19:28) о двенадцати апостолах, которые будут судить двенадцать колен Израилевых, явно принадлежит к самой ранней стадии христианской традиции, подразумевая, что только евреи войдут в Царство Божье.

Но еще раз надо сказать, что речь идет о современном тексте евангелий. Если мы вообразим, что ученики — не просто проповедники того слова, которое было для них так же непонятно, как и для тех, кого они агитировали, но были на самом деле заместителями Иисуса, то картина восстанавливается в своей реальной перспективе. Конечно, они могли не быть командирами в военном смысле слова, но были ответственны за организацию предприятия с военным фактором.

И лишь позднее, после того как глобальное предприятие Иисуса потерпело фиаско, подлинная функция его учеников была вымарана из традиционных текстов, оставив непонятную пустоту.

Фактически, только принимая предположение об организованном и военном характере движения Иисуса, мы можем понять, какова могла быть роль его протопоследователей. И в свете этого нам также станет совершенно понятной причина предательства Иуды. Если мы попытаемся объяснить его предательство психологически или функционально на основе канонического евангельского повествования, то оно остается абсолютно загадочным, как мы видели это выше. Если же мы в качестве отправной точки возьмем существование вооруженного конфликта между мятежной группой и могучими учреждениями, которые она атаковала, мы начнем понимать его цель.

Иуде действительно было что предавать — т. е. это была выдача убежища не просто популярного проповедника, учащего массы на огромной общественной площади, а лидера вооруженного восстания. Если история прихода Иисуса в Иерусалим и пребывания там только в течение дня и история его ночей в Вифании (в 1,5 милях от Иерусалима по пути в Иерихон) сохраняет элемент действительности, тогда, вероятно, это надо воспринимать в качестве какого-то преобразенного остатка другого воспоминания: после разгрома восстания и после того, как римская когорта и храмовая полиция сломали хребет мятежа и восстановили порядок, Иисус нашел убежище в каком-то укрытии, и именно его Иуда выдал властям.

Говоря точнее, этот путь не заводит нас в глубины психологической неразберихи. Ведь ничто не могло помочь достигнуть этой цели, поскольку при полном отсутствии информации нет предела многочисленным возможным психологическим объяснениям, но наше предположение создало ту точку зрения, которая делает предательство в любом случае функционально многозначительным.

Иуда — не единственный эксцентричный последователь Иисуса; ведь есть что-то странное, даже при неопытном взгляде на ситуацию, в самом их числе. Эти странности не только совпадают с впечатлением, что захват Храма должен был быть осуществлен с помощью вооруженного заговора, они дают намек на социальную основу движения Иисуса.

Вот отчет об их выборе: «[Иисус] призвал учеников Своих и избрал из них двенадцать, которых и наименовал Апостолами: Симона, которого и назвал Петром [Камнем], и Андрея, брата его, Иакова и Иоанна, Филиппа и Варфоломея, Матфея и Фому, Иакова Алфеева и Симона, прозываемого Зилотом, Иуду Иаковлева и Иуду Искариота, который потом сделался предателем» (Лк. 6:13—16).

«И поставил *из них* двенадцать, чтобы с Ним были и чтобы посылать их на проповедь, и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов; *поставил* Симона, нарекши ему имя Петр [Камень], Иакова Зеведеева и Иоанна, брата Иакова, нарекши им имена Воанергес, то есть «сыны Громы», Андрея, Филиппа, Варфоломея, Матфея, Фому, Иакова Алфеева, Фаддея, Симона Кананита и Иуду Искаротского, который и предал Его» (Мк. 3:14—19).

Мы уже узнали (гл. 1) значение слова «зелот» (упомянутого вновь в Деяниях апостолов, 1:13). Это опять приводит нас к явному факту насильственной смерти Иисуса; дается объяснение жестокости приговора.

Здесь трудно избежать вывода, что смерть Иисуса была так жестока и унизительна по причинам, которые в глазах римлян были исключительно *вынужденными*. Даже малейшая попытка заполнить социальный фон, на котором произошла казнь Иисуса, высвечивает глубину «непонимания», которым обычно объясняется распятие, то есть что якобы невежественные, слепые люди стремились уничтожить образец абстрактной и вневременной добродетели просто потому, что его миссия была выше их понимания.

Иисус и его последователи были вовлечены в организованное действие, уходящее корнями в обстоятельства их собственного специфического общества. Он справедливо оказался в длинном списке иудейских религиозных мятежников против идолопоклоннического римского государства.

Теперь мы можем увидеть кульминацию карьеры Иисуса в неожиданном свете; войдя в Иерусалим с достаточно большой группой вооруженных людей или имея достаточно народную поддержку для преодоления обороны центра, он дерзко посягнул на суверенную власть. Какими бы ни были его собственное толкование и его особая мотивация и конечная цель, этот акт вооруженного и организованного насилия неминуемо должен был обрушиться на его голову скорее возмездие римских властей.

И впоследствии надпись на его кресте «Царь Иудейский», с римской точки зрения, была простой констатацией факта; ведь для них во всем этом не было ничего сверхъестественного — распятие рассматривалось как основной акт наказания за мятеж.

Дерзкое предприятие Иисуса поставило под угрозу не только власть Рима. Захват Храма был направлен так же, или даже больше, против реального духовенства, руководившего им, а в более широком смысле — несомненно, против всей иудейской аристократии, которая, особо не желая этого, все же стала аванпостом римского государства в Иудее.

Ко времени, когда сторонники Иисуса захватили и удерживали Храм, он также стал жертвой бесчестных интриг иудейской арис-

тократии и духовенства. Несмотря на то, что, как указывалось выше, Иисус в принципе одобрял культ Храма и не имел никакой теории реформ, в его четкой и простой проповеди «покаяния» был заметен элемент социального протеста.

Во всех текстах евангелий звучит бесспорная нота возмущения условиями жизни бедняков. Совершенно очевидно, что Иисус был пророком народа; он представлял «скромность Израиля» и «народ страны». В структуре иудаизма он был на стороне угнетенных.

Таким образом, более чем правдоподобно, что его нападение на Храм имело дополнительный мотив протеста против социальной несправедливости, а также вдохновленной пророками неприязни к элементу идолопоклонства, воплощенному в римских и других монетах, хранимых в Храме. У Иосифа Флавия есть разоблачительный текст, создающий поразительную картину угнетения бедняков того времени богачами через Храм- он сообщает, что мятежники хотели «уничтожить квитанции ростовщиков и предотвратить требования уплаты долгов, чтобы привлечь на свою сторону множество благодарных должников и безнаказанно побудить бедняков к восстанию против богачей».

Действительно, отрывок из Евангелия от Марка (6:8), где ясно показано, что ученикам Иисуса запрещалось носить деньги, и где выражено удовольствие оттого, что в свое путешествие они не берут ничего, кроме посоха: ни хлеба, ни сумы, ни денег в поясах, может быть искаженным воспоминанием об отвращении Иисуса к деньгам как таковым.

В традиционном евангельском тексте истинные побудительные мотивы захвата Храма были до неузнаваемости затуманены. То, что осталось, — это банальные лозунги о превращении «универсального молебельного дома» в «логово бандитов», как будто это был лишь вопрос этической теории о распрях буйных времен. Вообще в синоптических евангелиях фактически главным мотивом негодования храмовых авторитетов является отсутствие у Иисуса раввинистического образования, необычайное простодушие этого объяснения явно прикрывает истинную подоплеку захвата Храма.

Насилие, учиненное при захвате Храма, обнаруживает существование фактора, имевшего глубокие корни в социальных конфликтах того времени и идеологизированного религией как должное. Давление на беднейшие классы со стороны средних слоев населения, которые служили посредниками между ними и храмовой иерархией, способствовало взрывному характеру движения, которое неминуемо должно было столкнуть Иисуса не только с римлянами, но и с иудейской аристократией.

Население подвергалось эксплуатации, к примеру, не только путем взыскания процентов и т. д., но, несомненно, и путем применения скользящей шкалы оплаты, при которой животные, закупаемые паломниками, продавались по максимальной цене, а те, кто поставлял скот для нужд Храма, всегда слышали, что их животные имеют пятна, делающие их непригодными для жертвоприношений и т. д.

Храм, неприступное и неуязвимое местопребывание социально-религиозных властей, должен был служить эффективным щитом, прикрывающим паразитирующих священников и представителей средних классов от ненасильственных народных протестов; Иисус попытался уничтожить этот щит, и это было частью его более масштабного плана — председательствовать при установлении Царства Божьего наперекор римской власти. Эта попытка привела к его падению.

Как мы видели, Иисус был также и теоретически всецело согласен с пророческой традицией, которая все еще жива в Израиле и которая уже полностью спиритуализировала отношения иудеев с их Богом. Так, вся храмовая торговля вином, маслом, фимиамом, дровами и животными для жертвоприношений могла показаться ему отвратительной и недопустимой, по крайней мере, в ее гипертрофированных формах, каким бы в принципе ни было его восприятие храмового культа. Таким образом, каким бы набожным иудеем ни считал себя Иисус, его предприятие должно было обязательно столкнуться с противодействием одновременно и римских, и иудейских властей.

Я боролся с искушением дополнить эту туманную картину убедительными, образными, тщательно обработанными деталями.

Как указывалось выше, фактически не существует никаких источников, содержащих полную биографию Иисуса-человека. Даже его специфические действия скрыты от нас из-за дефицита информации, а их произвольные фрагменты предстают перед нами лишь как отражения в искажающем зеркале ранней традиции. Фрагменты исторической действительности или вероятности, которые удалось восстановить, найдены погребенными под слоями более поздней традиции; они остаются изолированными и плохо связанными друг с другом.

Поскольку связное повествование невозможно, лучше всего довольствоваться теми заметными сюжетами, которые в соответствии с нашим главным критерием подлинности выглядят наиболее вероятными. Таким образом, мы возвращаемся к смерти Иисуса как к одному из наиболее неоспоримых, важных и значимых событий в его довольно-таки малоизвестной жизни. Теперь мы можем проследить наши шаги еще раз, чтобы убедиться, способен ли наш критерий помочь отыскать другие вероятные моменты.

Мы уверены в том, что присутствие в маленькой группе учеников Иисуса, по меньшей мере двух, а более вероятно — четырех zelотов или людей, симпатизирующих им, должно быть обнаружено. Далее, при рассмотрении вопроса о насилии как факторе движения во главе с Иисусом нельзя недооценить насилие, которое положило конец карьере Иоанна Крестителя. Оно заставляет нас сосредоточиться на важном моменте, который позволит завершить материал о Крестителе, изложенный во 2-й главе нашей книги. Сходство в том, что Креститель также был «бэрионом» — экстремистом, жившим «в стороне», в пустыне. Вероятно, в этом заключается реальное значение отрывка «И выходили к нему вся страна Иудейская и Иерусалимляне» (Мк. 1:5, также Мф. 3:5). Это звучит безобидно, но, разумеется, является формой подстрекательства к мятежу, вероятно, в форме призыва к подражанию, как мы увидим, в призыве самого Иисуса «не признавать никого и следовать за ним».

Ввиду насильственной смерти Крестителя совершенно невероятно, чтобы его послание было бы переиначено в то время в качестве простого увещания личной добродетели — увещания ожидания божественного чуда. Это, несомненно, приветствовалось бы ненавистными властями как форма набожного квиетизма. Безусловно, Иоанна считали опасным агитатором, т. е. насильственная смерть была естественным концом его жизни. Это очень убедительно показано в знаменитом отрывке в Евангелиях от Матфея и Луки:

«Из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя [...]. От дней же Иоанна Крестителя доныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие насилие восхищают его, ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф. 11:11—13).

«Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него» (Лк. 16:16).

Если принять идею, что Иоанн Креститель встретил свой конец по очень достойной, с точки зрения его палачей, причине, можно понять значение этих тайных слов. Скрытый подтекст ясен: до Крестителя люди удовлетворялись разговорами; он первым должен был что-то сделать.

Теперь мы можем понять, кто является «человеком насилия»: Иисус думает об агитации, начавшей усиливаться при Ироде и достигшей высокого уровня при его преемнике Архелаете (4 г. до н. э. — 6 г. н. э.) и позднее; он ссылается на zelотов — борцов за иудейскую независимость. Царство Божье, которое они пытались «взять силой», было попыткой восстановить национальное царство по милости Бога — другими словами, мессианскую теократию.

Теперь мы можем оценить внутреннюю природу замечания об Иоанне Крестителе, высказанного Иосифом Флавием: Креститель

не больше чем «хороший человек». Иосиф выразительно дает понять, что Креститель был политически абсолютно безвреден — в его отчете нет и намека на то, что Иоанн был воодушевлен какими-либо националистическими целями или вообще — политическими намерениями. То, в чем Иосиф хочет убедить латино- и грекоязычных читателей, которые, несомненно, до некоторой степени осознавали преобладание мессианских фанатиков в Иудее, так это в факте отсутствия Иоанна Крестителя в их рядах. А поскольку сам Иосиф резко выступал против всех форм мессианства, в которых он прозрел (и совершенно точно!) погибель своего народа, на него систематически нельзя положиться всякий раз, когда он говорит о них. Он знаменит своими защитительными и «безвредными» объяснениями поведения иудеев, чтобы не пробудить в сознании своих языческих читателей подозрение в непримиримости евреев.

В результате его портрет Иоанна как абстрактного моралиста изначально подозрителен. В среде, где все ожидали переворота событий, а власти преследовали за подстрекательство к мятежу, вряд ли возможно, чтобы чисто абстрактный проповедник, каким Иосиф попытался представить нам Крестителя, во-первых, мог появиться вообще или чтобы он поставил власти в такое положение, чтобы они не были вне себя от радости от внесения успокоительного компонента в бурлящий поток, который они пытались контролировать. Если бы его отвлеченные проповеди были столь безвредны, как они звучат, несомненно, его бы только приветствовали.

Но Иосиф проговаривается — ведь фраза, которую он произносит об Иоанне, неумышленно характерна. Он говорит, что Иоанн побудил иудеев обратиться к добродетели и справедливости между собой и к набожности перед Богом, призвав их «быть объединенными крещением». Но греческий эквивалент выражения «быть объединенными» безусловно подразумевает ритуал посвящения, который, в свою очередь, влечет за собой какое-то объединение. В этом случае с того момента, как Иосиф, сам того не желая, вынужден сообщить, что Ирод почувствовал необходимость вмешательства, это объединение, очевидно, должно рассматриваться как группа людей, призывающая к мятежу, и что именно влияние Иоанна на людей, как было объяснено, заставило Ирода заключить его в тюрьму и казнить.

Далее, основным фоном деятельности Крестителя должна была стать пустыня, т. е. территория «в стороне». Причина концентрации его учеников вокруг него заключалась в религиозном импульсе, который был приведен выше, а именно — в желании избежать осквернения их среды идолопоклонниками в соответствии с «законом о царской власти» и принять «хорошую жизнь». Существует

древняя версия жизни Крестителя, согласно которой он посоветовал своим сторонникам «оставить города». Эта программа, конечно, встревожила бы власти, если бы бегство из городов приняло внушительные масштабы. Это было бы «расколом народа», и власти, естественно, вмешались бы в ход событий, применив силу.

Это обстоятельство вместе с тем фактом, что кажущийся общепринятый призыв к очищению был фактически обрядом посвящения в группу, склонную к мятежу, как неумышленно раскрывает Иосиф, поясняется в следующем отрывке из Евангелия от Луки:

«Иоанн приходившему креститься от него народу говорил: порождения ехиднины! Кто внушил вам бежать от будущего гнева? Сотворите же достойные плоды покаяния и не думайте говорить в себе: отец у нас Авраам, ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму. Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь. И спрашивал его народ: что же нам делать? Он сказал им в ответ: у кого две одежды, тот дай неимущему, и у кого есть пища, делай то же. Пришли и мытари креститься, и сказали ему: учитель! что нам делать? Он отвечал им: ничего не требуйте более определенного вам. Спрашивали его также и воины: а нам что делать? и сказал им: никого не обижайте, не клеветайте, и довольствуйтесь своим жалованьем» (Лк. 3:7—14).

Эта речь, которая всегда расценивалась обычно как чистая проповедь общего свойства, как побуждение к доброй жизни, довольно-таки бесцветна и банальна, но она имеет некую значимость, если мы заметим, что слово, которое переводится здесь как «воины», в действительности означает «бойцы», «сражающиеся». Если допустить, что Иоанн не просто призывал какие-то анонимные толпы к лучшей жизни, а реально давал конкретные инструкции о проведении национальной партизанской кампании против ненавистного угнетателя, мы можем понять суть его речи.

Как описывается в приведенном отрывке, «толпы» просили Иоанна о совете, и представляют они, таким образом, массу приверженцев, последовавших за ним «в сторону» от городов, и они были наставляемы им, как искупить свои грехи, т. е. как противостоять идолопоклонникам. Этим также объясняется любопытное включение в состав действующих лиц данной драмы сборщиков налогов — мытарей, выделенных как категория лиц, ищущих совета: слово, переведенное как «сборщики налогов», надо понимать как показатель одобрения налогов в достойном деле. Только сверхпоборы римлян, производимые с исключительно нечистыми намерениями, вызывали ненависть.

Короче говоря, Иоанново крещение было примером того, о чем выше уже было дано разъяснение; для учеников и последователей

фанатичных антиримских движений среди иудеев предполагалось, что крещение должно быть ритуалом посвящения в новый Израиль. Вот почему, когда «массы» обратились к нему для крещения и очищения, заявив о своих особых привилегиях как детей Авраама, он особо проигнорировал их старомодный иудейский статус, якобы предоставляющий им какой-то приоритет в Царстве Божьем. Грех служения римским идолопоклонникам довел их до уровня варваров, а крещение Иоанна означало очищение их от главного греха и их закрепление в *Новом Израиле*. Главное и особое — но не общее — значение этой фразы — «крещение во имя Господа». Иоанн имел в виду признание Бога в качестве истинного и единственного Правителя Мира, и Царя нации, т. е. Мессии, призывая в то же время к отречению от фальшивых богов этого мира. Как сказал Иоанн, согласно труду Иосифа, иудеями мог править только Всемогущий Бог, который послал его.

Совершенно ясно, что это — логическое заключение из «закона о царских привилегиях» Второзакония, упомянутого ранее. Оно ясно характеризует крещение Иоанна как фактическую клятву в вассальной подчиненности единственному истинному Богу и его Мессии и формирует «путь закона», по которому пошли Иоанн Креститель и Иуда Галилеянин.

Таким образом, предостережение Иоанна «воинам», описанное у Луки (3:14), должно быть воспринято как некая «накачка», проведенная армейским капелланом. Фактически крещение в новой армии Бога было воинской клятвой. Таково происхождение использования слова «тайнство» в более поздней христианской Церкви: тайнство означало воинскую клятву в вассальной верности, и крещенческая исповедь Иоанна была клятвой воинов, вступающих в армию борцов за Мессию.

Впоследствии Новый Израиль, как предвещали и Иоанн Креститель, и zeloty, должен был быть полностью обновлен крещением Иоанна в новом договоре с древним национальным, а ныне — вселенским Богом евреев. А те «дети Авраама», которые не давали клятву и, таким образом, не совершили обряда во славу армии Мессии, должны были считаться вероотступниками и язычниками.

Между прочим, древнее происхождение фрагмента о Боге, который «может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму», демонстрируется игрой слов на иврите в греческом переводе: «камни» на иврите — «абаним», а «дети» — «баним».

В этом заключается значение крещения Иоанна как примера древнего иудейского крещения, предписанного для всех новообращенных в иудейскую веру. Поскольку неперерожденные евреи, все еще служившие римским идолопоклонникам, считались вероотступниками, их следовало рассматривать как язычников, ищущих обращения в иудаизм.

На языке той эпохи это крещение было, таким образом, первым внешним признаком желания «свободы», за возбуждение которого в народе был обвинен Иоанн. «Эта свобода» была фактически Царством Божиим, в противоположность царству этого мира, т. е. язычеству, идолопоклонству, мирской власти и безнравственности.

В то же время, несомненно, что Иоанн, как и его ученик Иисус, верил в неминуемость материальной трансформации вселенной, вовлеченной в установление Царства Божьего; он думал, что его крещение благодаря повторному посвящению, было способом избежать «грядущего гнева» — то есть Последнего суда. Это было «омовением ради спасения» — спасения, понимаемого в дохристианском конкретном смысле как избавление от разрушения, на которое обречено все, пребывающее в «этом мире» греха и насилия.

В результате — панегирик Иисуса в адрес Иоанна Крестителя как величайшего из людей глубоко знаменателен. На него слишком просто было ссылаться как на оценку возвещения Иоанном прихода кого-то еще; это должно означать, что Иисус видел в нем отца движения, примером которого были зелоты, первого результативного лидера, возвысившегося в кампании за восстановление древней независимости евреев. Другими словами, глядя на это с нашей точки зрения, Иоанна следует считать представителем той же формы политико-религиозного диссидентства, к которой принадлежал и Иуда Галилеянин; он был соперником или, возможно, преемником последнего.

Совершенно другая картина начинает вырисовываться в отношениях между Иисусом и Иоанном, — ведь они оба были проповедниками неминуемого прихода Царства Божьего, оба были не в ладах с властями и оба были казнены ими.

Но их методы, вероятно, были разными. Если верно, что Иоанн погиб, когда вовлек своих последователей в массовый выход из государства, тогда как Иисус был распят за то, что решил взять приступом Царство Божье в самом Иерусалиме, святой цитадели его религии, а также главном городе светского режима, то скрытый смысл всего этого прямо свидетельствует о том, что Иисус после присоединения к Иоанну или же после временного сотрудничества с ним позднее разошелся с Иоанном в стратегии. Отношения между Иисусом и Иоанном, установленные посредством крещения Иисуса руками Иоанна, *должны были кончиться разрывом.*

Давайте рассмотрим этот любопытный вопрос крещения, имеющий кардинальное значение для христианской религии, которая развилась после смерти Иисуса, но которой сам Иисус никогда не пользовался. Я уже упоминал любопытное противоречие в четвертом евангелии, касающееся отношения Иисуса к крещению: т. е.

что Иисус крестил (Ин. 3:22; 4:1), но и не крестил (Ин. 4:2). Следует вспомнить, что на протяжении первых трех евангелий нет ни одного случая, где бы Иисус был показан крестящим либо проповедующим крещение, за исключением знаменитого стиха: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19). Эти слова вложены в уста воскресшего Христа, и все независимые критики согласны в том, что этот евангельский стих нельзя приписывать Иисусу. Следовательно, решающим является отрывок из четвертого евангелия:

«Когда же узнал Иисус о дошедшем до фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, — хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его, — то оставил Иудею и пошел опять в Галилею» (Ин. 4:1—3).

Здесь — немедленное отрицание крещения — «Сам Иисус не крестил, а ученики Его» — несет в себе убежденность. Ко времени написания этого крещение уже стало основным ритуалом посвящения в христианскую общину, и первоначальный автор четвертого евангелия, и его более поздний редактор никак не могли ошибиться, приписывая это основное установление Спасителю, *пока нельзя будет не отрицать важности традиции, которой они придерживались.*

Эта простая фраза приобретает все большую значимость, поскольку появляется она в форме исправления прежнего заявления (Ин. 3:22) о том, что Иисус *действительно крестил* и фактически крестил больше последователей, чем это когда-либо делал Иоанн (Ин. 4:1).

Ввиду этого противоречия представляется разумным предположить, что раз Иисус крестил больше последователей, чем Иоанн, набожный автор евангелия, таким образом, символично намекал на результаты проповеди Иисуса, т. е. на размер христианской общины его времени.

В тот момент, когда ему напоминают о личной практике Иисуса, он вносит исправление прямо в текст. Таким образом, почти нет сомнений в том, что какой бы ни была практика Иисуса во времена его ученичества у Крестителя, он не использовал крещение в период собственной кампании.

В четвертом евангелии есть упоминание о споре между учениками Иоанна и «иудеями» по поводу очищения:

«Тогда у Иоанновых учеников произошел спор с Иудеями об очищении. И пришли к Иоанну, и сказали ему: равви! Тот, Который был с тобою при Иордане и о Котором ты свидетельствовал, вот Он крестит, и все идут к Нему. Иоанн сказал в ответ: не может человек ничего принимать *на себя*, если не будет дано ему с неба. Вы сами мне свидетели в том, что я сказал: не я Христос, но я послан пред Ним. [...] Ему должно расти, а мне умяться» (Ин. 3:25—28, 30).

Долгое время ученые думали, что в оригинале в этом любопытном отрывке должно было стоять не «иудеи», а «последователи Иисуса». Вряд ли такая замена произошла просто в результате ошибки переписчика: ведь весь отрывок — явно один из тех, которые предназначались для установления иерархических отношений между Иисусом и Иоанном в пользу Иисуса. Но отношения между двумя группами, зафиксированы, как кажется, нечетко, даже если мы проигнорируем упомянутый выше единственный отказ Иисуса использовать крещения в отрывке об Иисусе, покидающем Иудею. Следует предположить, что невразумительное, необъяснимое, немотивированное и явно излишнее упоминание фарисеев в вышеприведенной цитате из Евангелия от Иоанна (4:1), возможно, приоткрывает правдоподобную причину ухода Иисуса из Иудеи без вмешательства в это учеников Иоанна. Соответственно в первоначальном источнике должен был быть такой текст: «Когда же узнал Господь, что... то оставил Иудею». Но то, о чем узнал Иисус, мог быть не сам спор, поскольку он был его участником; в этом отрывке речь должна идти о том, что ему стало известно, что сам Иоанн узнал обо всем этом.

То есть существуют две причины, почему Иисус покинул Иудею, узнав, что Иоанну стало известно о том, что он собрал вокруг себя больше учеников, чем тот.

Это или:

а) он хотел избежать соперничества с Иоанном или б) декларация Иоанна, содержащаяся в первоначальном источнике, должна была быть совершенно иной. Иоанн не мог ручаться за Иисуса, как явствует из вышеприведенного текста. Он должен был отречься от него. Он сказал не: «Ему должно расти, а мне умяться» (Ин. 3:30), а что-то *совершенно обратное по смыслу*. И Иисус, услышав это, естественно, решил уйти. Этот факт подчеркивает значение спора «об очищении», который в другом контексте звучит как незначительная деталь в гомилетике*.

Причина разрыва Иисуса с Иоанном после тесного сотрудничества с ним в течение долгого периода заключалась в том, что он более не разделял его взглядов на способ или функции крещения, которое, как мы видали, было ритуалом посвящения в группу, организованную на религиозной основе для оппозиции официальным кругам. Спор происходил между Иисусом и последователями Иоанна или самим Иоанном, после чего Иисус ушел.

*Гомилетика (от греч. homíleo — общаюсь с людьми) — раздел богословия, рассматривающий вопросы теории и практики проповеднической деятельности. — *Примеч. ред.*

Невозможно понять этот уход иначе как полный разрыв. Если Иисус покинул Иоанна действительно из-за изменения своих взглядов на крещение, если мы согласимся, что крещение — не просто фрагмент абстрактной теологии, а практическая проблема, возникшая между решительными людьми, то мы должны предположить, что сначала деятельность Иисуса рядом с Иоанном была настоящим сотрудничеством.

Таким образом, когда Иисус читал проповеди и совершал крещение в Пирее, он выступал в качестве ученика Иоанна; он совершал не свое крещение, т. е. он не развертывал собственное движение. Когда же он покинул Иоанна, он перестал быть его последователем и начал новое дело, которое дошло до нас, по крайней мере в ритуальном аспекте, т. е. в организационной форме, и характеризовалось некрещением.

Короче говоря, упомянутое очищение это — крещение, а разногласия между Иоанном и Иисусом относительно него, учитывая его согласие в главном — в неминимости Царства Божьего, должно было возникнуть из-за расхождений в программе. Если Креститель оставался «за чертой», «в стороне», в пустыне, проповедуя собственный способ подстрекательства к мятежу, то Иисус вернулся в города, назад в цивилизацию, общаясь с «мытарями и грешниками», и пытался проповедовать, чтобы «возмущать народ» (Лк. 23:5) среди оседлого населения Галилеи и Иудеи.

Таким образом, разрыв между Иисусом и Иоанном, который так туманно обрисован в четвертом евангелии, стал историческим фактом огромного значения. Его сохранение в тексте евангелий, несмотря на его противоречие со всей эволюцией официального взгляда христианства на взаимоотношения этих двух личностей, подтверждает его историчность.

В наших евангелиях были сохранены и другие признаки расхождений между двумя движениями: Креститель описан аскетом, тогда как постоянно подчеркивается, что жизнь Иисуса полностью противоречила этому образу жизни.

«Ибо пришел Иоанн, ни ест, ни пьет; и говорят: в нем бес. Пришел Сын Человеческий, ест и пьет; и говорят: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам» (Мф. 11:18—19, также Лк. 7:33—34).

Еще один отрывок:

«Ученики Иоанновы и фарисейские постились. Приходят к Нему [Иисусу] и говорят: почему ученики Иоанновы и фарисейские постятся, а Твои ученики не постятся?» (Мк. 2:18).

Похоже, что это показывает явную осведомленность о разделении этих трех групп или, скорее всего, о выделении из широкого

круга фарисеев последователей Иоанна и Иисуса, а также осведомленность об основном различии ритуалов помимо расхождений по крещению.

Дополнительный интерес в этом тексте вызывает пропуск имени Иоанна. По-видимому, имеется в виду, что Иоанн уже исчез со сцены по причине его смерти или заточения в тюрьму, оставив своим последователям право продолжать его движение.

В Евангелии от Матфея содержится еще один очевидный намек на раскол между этими двумя людьми (Мф. 11:2—6). В нем рассказывается, что Иоанн, будучи заточен в тюрьму, посылал посланцев к Иисусу с вопросом о том, он ли действительно долгожданный Мессия? Иисус ссылается на сведения (совершаемые им чудеса), вероятно, в качестве «указателей» его статуса. Этот эпизод кончается его словами: «Блажен, кто не соблазнится о мне».

Фактом высшей важности надо считать неспособность хрониста описать здесь реакцию Иоанна или его учеников. Это лишь может означать, что ответ на претензии Иисуса, как бы их ни интерпретировали, т. е. как нечто вроде кода, относящегося к мессианскому статусу, был сдержанным, чтобы не сказать прямо — отрицательным. Иначе набожный хронист, очевидно, в восторге повторил бы уже озвученное в других местах утверждение, что Иоанн фактически был Предтечей Иисуса и сам заявил о своем предназначении.

Вероятно, главная причина путанности настоящего текста в том, что один из первоначальных документов был создан в среде Крестителя и, таким образом, должен был быть сокращен и урезан, чтобы он отвечал целям христианского автора. Как указывалось выше, целью объединения разных текстов была необходимость сохранить власть Иоанна над его все еще существующим движением, подчиняя его движению Иисуса. Это сделано в соответствии с интересами более поздней христианской общины для гармонизации требований двух лидеров. Таким образом, предпринимаются усилия, чтобы подчеркнуть также и божественность миссии Иоанна:

«Подшли к Нему [Иисусу] первосвященники, книжники и старейшины и говорили Ему: какою властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал власть делать это? Иисус сказал им в ответ: спрошу и Я вас об одном, отвечайте Мне; *тогда* и Я скажу вам, какою властью это делаю. Крещение Иоанново с небес было, или от человеков? отвечайте Мне. Они рассуждали между собою: если скажем с небес, — то Он скажет: почему же вы не поверили ему? а сказать: от человеков — боялись народа, потому что все полагали, что Иоанн точно был пророк. И сказали в ответ Иисусу: не знаем. Тогда Иисус сказал им в ответ: и Я не скажу вам, какою властью это делаю» (Мк. 11:21—33, также Мф. 21:23—27 и Лк. 20:1—7).

Помимо коварной казуистики, продемонстрированной Иисусом в этом эпизоде, вероятно, самым важным является не только то, что Иисус думал о божественной власти Иоанна, но и то, что первосвященники сами были вынуждены перейти в оборону из-за популярности Крестителя. Это — показатель силы движения, а также еще один намек на то, что сам Иисус пользовался широким народным одобрением

С другой стороны, связь между двумя личностями держится под тщательным контролем: если иногда сообщают, что об Иисусе думали, как о воскресшем Иоанне, то в других местах утверждают, что Иоанн «не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете» (Ин. 1:8). Благодаря настойчивой тональности этого замечания мы должны допустить, что оно — древко стрелы, точно нацеленной против оставшихся еще учеников Крестителя. Здесь мы сталкиваемся с намеком соответственно не о самом Крестителе, а о его последователях, кого ранние христиане намеревались поглотить, естественно, на своих условиях.

Вероятно, еще одно указание на существование связи между ними надо искать в любопытном замечании Иисуса о Крестителе, после восхваления его в качестве величайшего из рожденных людей: «но меньший в Царстве Небесном больше его» (Мф. И: П). И все же этот довольно-таки своеобразный комплимент может быть более понятен, если его перевести по предложению некоторых ученых так: «И все же его младший брат на небесах более велик, чем он» — и предполагается, что его «младший брат» — сам Иисус. То есть, следуя за Иоанном в возвещении Царства Божьего, Иисус рассматривал себя лидером.

Перед нами стало вырисовываться некое подобие движения, отличавшегося оппозиционностью по отношению к мирскому порядку того времени, идолопоклоннической Римской империи и ее вассалам, но, вероятно, подход к этой проблеме был иным. Поскольку мы можем добраться до сути деятельности Иисуса, лишь исходя из абсолютно разных перспектив, отраженных в источниках, написанных после его обожествления, то у нас нет возможности рассмотреть подробности, которые бы не были сфальсифицированы или позабыты.

Если верно, что Иоанн Креститель обратился к иудеям с призывом отречься от жизни под эгидой языческого бога и крестил в Навуим Израиль тех, кто ожидал Мессию, и если верно, что Иисус был некоторое время заодно с ним в этом деле, но в конце концов изменил свои взгляды и ушел искать решение проблемы в святой город, который являлся единственным местом, где такое решение могло проявиться, то мы в данном случае сталкиваемся с понятной программой действий.

;

i

ПО

Представляется возможным некое соединение таких противоположностей, как явно квиетистские заявления Иисуса — «кроткие и мягкие» — и его высказывания в духе «огня и меча».

ј

Иисус мог попросту покинуть движение Иоанна и, к примеру, организовать свое движение, более динамичное и направленное прямо против центра мирской и религиозной власти в Иерусалиме. В этом случае следует приписать его квиетистские заявления в том виде, как они сохранены в евангелиях, тому периоду, когда он все еще искал поддержку своему новому предприятию. Это также объяснило бы любопытную двусмысленность или секретность его намерений — его предостережение ученикам ничего не сообщать о его особом статусе, его языке притч, т. е. намеках, и его передвижениях, как бы перелетах по стране, — все это подходит к описанию того, кто избегает внимания.

Похоже, что его позиция резко изменилась:

«Что говорю вам в темноте, говорите при свете; и что на ухо слышите, проповедуйте на кровлях [...] а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем моим Небесным» (Мф. 10:27, 33).

«Для того ли приносится свеча, чтобы поставить ее под сосуд или под кровать? [...] Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным» (Мк. 4:21, 22, также Лк. 8:16 и ел., Мф. 5:14 и ел.).

Это звучит так, будто весь проект осуществлялся уже открыто и теперь Иисус — открыто провозглашенный лидер движения мятежников. Начав с проповедей за «лучшую справедливость», он в какой-то момент изменил свои намерения и двинулся к Иерусалиму и к смерти.

Вот отрывок, в котором обобщен этот переход:

«И сказал [Иисус] им [ученикам]:

когда Я посылал вас без мешка и без сумы и без обуви, имели ли вы в чем недостаток? Они отвечали: ни в чем. Тогда он сказал им: но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч» (Лк. 22:35—36).

Это «но теперь» чревато полным переворотом.

Трудность состоит в том, что невозможно определить последовательность наслоений в разных блоках, составляющих евангелия; некоторые элементы в них, в конце концов, пришли со времени, когда Иисус был действительно связан с Крестителем и, таким образом, могут быть эхом собственного призыва Крестителя к исполнению центрального общего для всех лозунга: «Покайтесь, ибо близко Царство Божье!»

Одним из самых известных увещаний Иисуса является следующее:

«Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды? Взгляните на птиц небесных: они ни

сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть? И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, маловеры! Итак, не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам. Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний *сам* будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы» (Мф. 6:25—34).

Это звучит явным отголоском неприятия существующего порядка, характерного для Иоанна. Если вы воспринимаете это поучение как вневременное правило поведения, значит, вы неправильно понимаете деятельность Иисуса. Поскольку он думал о необходимости установления Царства Божьего, он мог выдвинуть и этот особый вид отречения в качестве средства возвещения или, возможно, средства ускорения его установления. Он полагался на Бога в специфическом контексте пространства и времени — как на участника движения, вооруженного программой, которую он по необходимости менял, осознав, что вневременная неприязнь к деньгам как таковым не могла более способствовать достижению его цели.

Однако в любом случае, был ли Иисус квиетистом до соединения с Крестителем или же он стал им после ухода от Иоанна, а затем бросил и это занятие, чтобы совершить финальный бросок на иерусалимский Храм, он принял определенное решение и продолжил поход на Иерусалим не только как провозвестник Царства, а как герольд Царства, приносящего *власть*. О нем могли думать как о провозвестнике Мессии, если не как о самом Мессии (см. ниже).

Выше мы уже показали, почему, с точки зрения римлян, его вступление в город и захват Храма были мессианскими — ведь Иисус вошел в город и реально осуществил суверенность «Царя Иудеев», захватив Храм и удержав власть внутри него.

А теперь посмотрим, был ли этот вход в Иерусалим мессианским также с иудейской точки зрения.

Конечно, нет сомнений в том, что авторы евангелий намеревались описать это событие как мессианское: в начале Евангелия от Марка (11:1—11) оно отчетливо отмечено, как таковое, в выражениях древнееврейского пророка Захарии (9:9), на которого есть ссылка и в следующем отрывке:

«Все же сие было, да сбудется реченное через пророка, который говорит: Скажите дочери Сионовой: се, Царь твой грядет к тебе кроткий, сидя на ослице и молодом осле, сыне подъяремной» (Мф. 21:4,5).

Если здесь принять версию евангелий, то это является подтверждением того, что люди фактически приветствовали Иисуса как Мессию. Иллюстрацией могут служить отрывки «Осанна»:

«Многие же постлали одежды свои по дороге, а другие резали ветви с деревьев и постлали по дороге. И предшествовавшие и сопровождавшие восклицали: осанна! благословен Грядущий во имя Господне! благословенно грядущее во имя Господа царство отца нашего Давида! осанна в вышних!» (Мк. 11:8—10).

«Народ же, предшествовавший и сопровождавший, восклицал: осанна Сыну Давидову! благословен Грядущий во имя Господне! осанна в вышних!» (Мф. 21:9).

«Все множество учеников начало в радости велегласно славить Бога [...] говоря: благословен Царь, грядущий во имя Господне! мир на небесах и слава в вышних!» (Лк. 19:37—38).

Теперь, когда значение всего этого открыто и ясно, фраза, которая неоднократно повторяется — «Осанна в вышних» — выглядит бессмысленной. Как правило, слово «Осанна» употребляется в качестве транслитерации ивритского слова со значением «спасите нас» и, как предполагается, является ссылкой на Псалом 117:25: «О, Господи, спаси же!» Но его также можно принять за аналогичное арамейское слово со значением «освободи нас», появившееся во всех сирийских вариантах в качестве эквивалента «освободи нас!» в арамейской речи времен Иисуса.

Но независимо от перевода совершенно абсурдна сама идея «спасения» или «освобождения» «в вышних» или на небесах. Оба эти понятия имеют ценность только на земле — они представляют собой гневный протест со стороны «толпы», следовавшей за Иисусом и двигавшейся перед ним. Абсурдность вышеприведенного отрывка из Евангелия от Луки подчеркивается контрастом с другой сентенцией из того же евангелия, где эта нелепость устранена такими словами: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!» (Лк. 2:14).

В Евангелии от Марка, процитированном выше, слова «в вышних» следует, по-видимому, считать неким видом вставки со стороны редактора или переписчика, чтобы снять обвинение Иисуса в мессианизме. Таким образом, целью авторов было ослабление звучания этого отрывка, который после вставки слов «вышних» выглядел следующим образом:

«Благословен — в вышних — Грядущий во имя Господне! Благословенно — в вышних — грядущее во имя Господа царство отца нашего Давида!»

Смысл данных слов полностью восстановится, когда мы удалим это апологетическое вмешательство, стремящееся создать впечатление, что какие-то набожные пилигримы попросту восклицали, что Мессия и его царство получили благословение свыше на небесах и что здесь не было ничего неприемлемого для властей.

То же самое относится и к приведенной выше цитате из Евангелия от Матфея: «Осанна Сыну Давидову!», которая лишена смысла. Выражение «Сыну Давидову» должно быть взято из предыдущего стиха. После внесения поправок весь текст будет иметь такую редакцию: «Народ же... кричал Сыну Давидову: Освободи нас!»

Здесь цель переписчика — еще более явная: он пытался затемнить мессианский выкрик толпы, адресованный Иисусу, путем трансформации значения выражения «освободи нас!» устного арамейского языка Иисуса в слова: «Спаси же!» из ивритского псалма 117:25, т. е. он пытался истолковать этот выкрик как призыв толпы к Богу «помочь Сыну Давида», что звучит гораздо более невинно.

В Евангелии от Луки (19:37, см. выше) «Осанна» пропала вообще. Она была просто пропущена и, чтобы сделать исправление резонным, в предыдущие строфы были вставлены слова «все множество учеников начало [...] славить Бога».

Теперь ясно, что именно благодаря этой искусственной замене арамейского словосочетания «Оша на»—«освободи нас!» ивритским псалмным «хоши ана» — «спаси нас!» в четвертом евангелии появляется запись о «пальмовых ветвях», которые несут в мессианской процессии. Букеты, которые готовились к Празднику Кущей, назывались в устной речи «хошаннас», и их главным элементом была пальмовая ветвь. Как написано в Евангелии от Марка, никто из пилигримов не нес в руках пальмовых ветвей, а усыпали землю покрытыми листьями ветвями, которые они срезали с деревьев. Представление же о том, что люди несли ветки в своих руках, — показательный пример невежества поздних греков в иудейских делах: ведь единственный текст об Иоанне был переведен и отредактирован на греческом языке.

В результате такой многократной защитительной манипуляции слова реального и шумного одобрения были перепутаны, что незаметно для людей, которые могли повторять их наизусть с детства. Это — один из многочисленных способов, с помощью которых события, приведшие к кульминации карьеры Иисуса, были стерты до такой степени, что сама кульминация стала и гротескной, и темной.

Короче говоря, учение Иисуса адресовалось не кружку личностей, а народу, жаждавшему освобождения от иноземного ига. Его иудейские приверженцы имели в виду не то, что Савл позднее назвал «освобождением от рабства», т. е. от греха и злых духов, а совершенно буквальное освобождение от мирского угнетения. Если смотреть

на Иисуса с нашей точки зрения, то он играл роль национального лидера, одного из многих, как мы видели, выросших среди иудеев на протяжении их долгого угнетения Римом.

Разумеется, ничто из вышеприведенного не может решить вопрос, над которым размышлял сам Иисус, а именно — считал ли он себя Мессией или просто провозвестником Царства, вдохновленным Богом и выполняющим мессианскую функцию, не будучи сам Мессией.

Тот факт, что, согласно тогдашним иудейским представлениям, Мессия, несомненно, был таким же человеком, как и другие, вероятно, делает этот вопрос не столь уж важным. Бар Кохба, руководитель второго иудейского восстания против Рима в 133 г., приветствовался как Мессия раввином Акибой. В любом другом смысле вопрос об уникальном статусе Бар Кохбы никогда не поднимался.

Вопрос лишь в одном: думал ли Иисус о себе как о Мессии или нет? К сожалению, тенденциозная перспектива евангелий скрывает его мнение на этот счет.

Из-за того, что авторы евангелий в качестве отправного пункта брали Воскресение Иисуса (как делали и его самые ранние ученики), они, очевидно, обязательно связывали свое предположение с жизнью Иисуса и, естественно, делали еще одно предположение, что он вряд ли осознавал свою собственную миссию.

Но по этому вопросу свидетельства евангелий в целом ставят в тупик. Знаменитый «мессианский секрет», т. е. постоянное предостережение Иисуса его ученикам (по крайней мере, в какой-то период его кампании) хранить молчание о его статусе, нельзя понимать иначе как способ, примененный за неимением лучшего авторами евангелий, для примирения отношения восставших и прославляющих Иисуса в молитвах его более поздних последователей с тем историческим фактом, что Иисус в действительности никогда не претендовал на роль Мессии.

Никогда о нем не сообщалось, что он прямо говорил: «Я — Мессия», и, несмотря на потоки аргументов, вызванных этим упущением, кажется, нет серьезных оснований полагать, что, если бы он так думал, он бы так не говорил.

Существуют отдельные отрывки текста, которые серьезно подкрепляют это предположение. Вот один из них — из Евангелия от Марка, приведенный выше в качестве переменчивого мнения о неминувости наступления Царства Божьего. Иисус сказал: «Истинно говорю вам: Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божием» (Мк. 14:25).

В этом провозглашении мессианского праздника Иисус абсолютно ничего не говорит об особом месте, отведенном на нем для него, и если бы существовало какое-нибудь упоминание о таком знаме-

нательном высказывании, то нет сомнения в том, что хронист почитал бы обязательным для себя упомянуть о нем.

Есть еще один, несколько неясный, отрывок, который является здесь самым убедительным. Я уже цитировал его раньше как указание на драматическое изменение умонастроения, которое направило жизненный путь Иисуса по совершенно иному направлению, но он имеет также огромное значение и по отношению к точке зрения Иисуса на свою собственную личность. Практически его интерпретируют как безусловное отречение от мессианства:

«И пошел Иисус с учениками Своими [...] Дорогою Он спрашивал учеников Своих: за кого почитают Меня люди? Они отвечали: за Иоанна Крестителя; другие же — за Илию; а иные — за одного из пророков. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Петр сказал Ему в ответ: Ты Христос. И запретил им, чтобы никому не говорили о Нем. И начал учить их, что Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками и быть убиту, и в третий день воскреснуть. И говорил о сем открыто. Но Петр, отозвав Его, начал прекословить Ему. Он же, обратившись и взглянув на учеников Своих, воспретил Петру, сказав: отойди от Меня, сатана, потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Мк. 8:27—33).

Теперь ясно, что структура этого отрывка показывает желание хрониста разъяснить данный инцидент, который в Евангелии от Марка является загвоздкой всей карьеры Иисуса, в свете божественного плана раннего христианства, по которому Иисус все предвидит.

Однако с исторической точки зрения то, что Иисус фактически запретил Симону-Камню по непонятным причинам раскрывать кому-либо свое мессианство, а затем, однако, резко разругал его за приверженность к собственному мнению, должно означать, что в то время, как некоторые ученики Иисуса могли поверить в его мессианство, нет ни одного явного подтверждения заявлений самого Иисуса по этому поводу.

Короче говоря, редакторы евангелий пытались примирить собственное убеждение в мессианстве Иисуса с фактами его карьеры. Поскольку они не могли поверить в то, что он сам не разделял их уверенности, им надо было изобрести сногшибательную секретность его призвания и вообразить, что он намекал на свой статус теми знаками, которые нельзя было расшифровать.

Традиционное, т. е. апологетическое, объяснение этого факта состоит в том, что Иисус был, несомненно, Мессией и, естественно, знал об этом, но поскольку его мессианство было такого типа, который являлся совершенно новым для Израиля, то его не следовало раскрывать из опасения вызвать страх, возбуждать презрение или сопротивление его слушателей.

Это представляется невероятным. Прежде всего, нет никаких свидетельств наличия в иудейском мессианизме веры в страдающего Мессию. Для того чтобы избавиться от этого препятствия, высказывались предположения (в основном среди ученых, не верящих вовсе в историчность Иисуса) о возможности существования некоторых иудейских сект, чьи мессианские концепции искажались представлениями об умиравших и воскресавших богах из тайных языческих культов.

Трудность в данном случае — в абсолютно полном отсутствии таких сект. Мифологи, не верящие в существование Иисуса, были вынуждены отыскивать иудейскую основу того, что они считают «мифом» его агонии, тогда как, с другой стороны, апологетически мыслящие ученые чувствуют необходимость согласовывать более позднюю христианскую теологию с фактами жизни Иисуса.

В любом случае, помимо полного неправдоподобия индивидуального создания новой концепции Мессии, которую апологетические ученые приписывают самому Иисусу, реальное положение заключается в том, что если бы в действительности новая концепция Иисуса была исторически возможна, то она должна была быть подробно объяснена в самих евангелиях, что никогда не происходило. Должна была существовать какая-то попытка со стороны Иисуса объяснить свои взгляды на Мессию, а точнее, являлись ли они новыми? И как иначе могли понять это его последователи?

Следовательно, во время своей жизни, до образования более поздних взглядов его последователей, Иисус мог выражать только те идеи, которые поняли бы, по крайней мере, его близкие друзья.

И, кроме того, как мы видели, Иисус действительно старался взять штурмом Царство Божье. Отсюда следует, что, даже если он не представлял себя реальным Мессией, его роль была, конечно, воинственной. Она соответствовала современной ему иудейской концепции военного Мессии; и раз в любом случае в иудейской мессианской вере не было места пацифистскому Мессии, то объяснение этого следует искать в эволюции христианского учения, в потребности смягчить политические элементы карьеры Иисуса.

Именно удаление целого элемента насилия из евангелий оставило висющим в воздухе «мессианский секрет», создав еще одну трудность для апологетов, которые позднее были вынуждены защищать пацифистскую версию деятельности Иисуса, выдвинув в то же время претензию на его мессианство.

Выражаясь точнее, эта особая стадия в развитии теории была сравнительно короткой, поскольку она была разумной, только пока вера в Иисуса ограничивалась лишь ближайшими сторонниками, которые компенсировали провал его предприятия неистовой верой в немину-

емость его возвращения одновременно с установлением Царства Божьего. Как только вера в его мессианство была перенесена на эллинистическую почву, она была быстро перекрыта его обожествлением и, таким образом, утратила свою значимость.

Но существуют и другие, более безошибочные признаки — и в Деяниях апостолов, и в Евангелии от Луки (те у одного и того же автора, как отмечено выше), которые ясно свидетельствуют о том, что в течение жизни Иисуса его не считали Мессией. Оба этих источника особенно значимы, ибо и Евангелие от Луки, и Деяния были написаны на основе тщательной отработки событий карьеры Иисуса и кем-то, кто был всецело убежден в мессианском статусе Иисуса или в его возвышении *после* Воскресения. Например, в Евангелии от Луки мы читаем:

«И сказал [Иисус] им о чем»⁷ Они сказали Ему что было с Иисусом Назарянином, Который был пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом» (Лк 24 19). В то же время в Деяниях есть такой абзац:

«Мужи Израильские¹ выслушайте слова сии Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете [] Сего Иисуса Бог воскресил, чему все мы свидетели. Итак Он, быв вознесен десницею Божиею и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите [] Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (Деян 2 22, 32, 33, 36).

А также:

«Он [Бог] послал сынам Израилевым слово, благовествуя мир чрез Иисуса Христа, Сей есть Господь всех. Вы знаете происшедшее по всей Иудее как Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил, благотворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом, потому что Бог был с Ним» (Деян 10 36, 38).

Во всех этих отрывках, где не упомянуто мессианство Иисуса в течение его жизни, создается яркое впечатление, что хронист не расширил это притязание на мессианство на собственную жизнь Иисуса и что сам Иисус в результате не представлял себя Израилю в качестве Мессии. Фактически эти отрывки из Евангелия от Луки и из Деяний просто подтверждают тот вывод, к которому мы пришли ранее, а именно, что Иисус выступил перед народом, главным образом, как посланец Царства, «говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1 15).

Мы вновь возвращаемся к портрету Иисуса, нарисованному в евангелиях. Это портрет старомодного пророка, вдохновленного Богом и побуждающего свой народ идти по стопам Бога, чтобы об-

легчить установление Царства Божьего Он не претендовал на мессианство

Мы видим, что набожными руками в событийный ряд внесены поправки для устранения тех аспектов предприятия Иисуса, которые, видимо, были неудобоваримы для поздней христианской теории Насилие, сопровождавшее движение Иисуса, его антиримские политические последствия и, прежде всего, вероятно, его материальный крах были либо забыты, либо уничтожены в новой перспективе религиозного прославления Иисуса Вот почему, как я часто подчеркивал, важны те самородки исторической вероятности, которые вставлены в текст Даже исходя из настоящего текста, мы вряд ли можем осознать, что что-то заставило Иисуса, как мы видели, изменить свои взгляды и предпринять попытку установить Царство с помощью массового восстания против власти Рима и его местных вассалов, и это привело к его уничтожению Очень соблазнительно поискать основание, приведшее к изменению его взглядов Мы можем найти его вне евангелий

Иосиф Флавий рассказывает нам, что Понтий Пилат пытался установить знамена римских легионов внутри Храма Теперь на этих знаменах — медальоны с заменяемыми портретами императора В основном римские войска размещались в городе, в Форте Антония стояла лишь одна когорта, но поскольку это место считали частью территории Храма, которая, по мнению евреев, должна была охватывать всю храмовую гору, то евреи резко реагировали на помещение этих светских изображений Иосиф впечатляюще описывает их ужас и ярость Они были полны решимости заставить Пилата совершить их массовое убийство, если он не уберет знамена с изображением императора А Пилат, озадаченный тем, что он, должно быть, считал бессмысленным фанатизмом, в конце концов, уступил

Дело в том, что иудеи считали установку в храмовом приделе изображений богов для поклонения исполнением пророчества, обнаруженного у Даниила (11 31), то есть «мерзость запустения [] стоящую, где не должно» (Мк 13 14) У Даниила (12 11) это осквернение святилища должно было предшествовать тому последнему периоду, который, по расчету автора книги Даниила, продлится примерно три с половиной года — более 1290 дней В конце этого периода надо было ожидать смерти Мессии, а также разрушения Святого Города в мессианской войне, которая продолжится до Конца света и завершится полным уничтожением Князя Мира — противника Бога и безбожников вообще, с помощью еще одного потопа, типа того, который стер с лица земли человеческую расу во времена Ноя

В любом случае многие иудеи толковали действие Пилата как осквернение святого Храма, предвидение которого содержится в

Книге пророка Даниила. Вот так выглядит апокалипсическая речь Иисуса:

«Когда же увидите мерзость запустения [...] стоящую, где не должно, — читающий да разумеет, — тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; а кто на кровле, тот не сходи в дом и не входи взять что-нибудь из дома своего; и кто на поле, не обращай назад взять одежду свою. Горе беременным и питающим сосцами в те дни» (Мк. 13:14—17, также Мф. 24:15). Это показывает, что Иисус и его современники ожидали, что вслед за этим разрушением последует уничтожающий потоп в соответствии с пророчеством Даниила.

Это наводит на мысль, реально может создать нам конкретный повод повести разговор о карьере Иисуса и, выделив перемену его настроения в структуре его общей оппозиции к социально-политическому порядку, пролить некоторый свет на мотивацию перехода на путь насилия в поисках достижения его целей «на том свете».

Мы увидели любопытную несостоятельность евангельских текстов о суде над Иисусом — и иудейских, и римских, — хотя в то же время они раскрывают жесткую суть истины, а именно, что было предъявлено обвинение в подстрекательстве к мятежу, а наказанием стало распятие — и то и другое осуществили римляне. Я сказал «жесткую суть», но лучше было бы назвать это оазисом в пустыне, ибо все синоптическое повествование о въезде Иисуса в Иерусалим создает у нас общее впечатление почти полной бессодержательности. Многословность и повторения в рассуждениях не уменьшают это впечатление, а лишь усиливают его. Если бы мы судили по евангельской традиции, то мы обязаны были бы поверить в то, что она из всего, что должно было случиться, не сохранила почти никакой надежной информации. События, которые, должно быть, вызвали огромные потрясения и привели к такой мучительной смерти самого Иисуса, а всех его последователей — к горькому разочарованию, дошли до нас в виде мимолетных мельканий теней.

Едва ли возможно, чтобы память последователей Иисуса, чьей преданности ему было, в конце концов, достаточно, чтобы положить начало вере в его воскресение и мессианство, не смогла сохранить живое, хотя, несомненно, болезненное воспоминание о решающей неделе его жизненного пути. Именно этот пробел в памяти — наиболее поразительное доказательство процесса, на который мы так часто ссылались, то есть доказательство изменения всех взглядов на карьеру Иисуса, учитывая перспективу его триумфального прославления, приведшего к стиранию основных фактов, относящихся к его деятельности в Иерусалиме, включая его мотивацию прихода туда.

Фактически, как мы видели, надпись на кресте Иисуса предоставляет возможность более сжатого объяснения его смерти. С римс-

кой точки зрения, обвинение за объявление себя «Царем Иудейским» было вполне адекватной причиной для казни Иисуса. Его вина была совершенно ясна и приговор —• убедительным также и с иудейской точки зрения, если иметь в виду и светское, и религиозное содержание статуса, который автоматически оказался бы у того, кто пытался бы действовать как Иисус, даже не претендуя на звание Мессии.

Значимость этого титула открыто подчеркивается в маленьком эпизоде между Пилатом и «иудейскими первосвященниками», описанном в четвертом евангелии:

«Пилат же написал и надпись, и поставил на кресте. Написано было: Иисус Назорей, Царь Иудейский [...] Первосвященники же Иудейские сказали Пилату: не пиши: Царь Иудейский, но что Он говорил: Я Царь Иудейский. Пилат отвечал: что я написал, то написал»(Ин. 19:19,21,22).

Логика Пилата ясна. Когда же иудейские власти, пытаясь оправдать недоброжелательство иудеев к римлянам, возлагали всю вину за мятеж только на Иисуса, Пилат напомнил им, что, с его точки зрения, захват власти Иисусом не был простым проявлением индивидуального фанатизма, а носил коллективный характер. Иисус был провозглашенным Царем и в течение какого-то времени фактически пользовался суверенитетом с согласия значительной части общины. Краткость его правления ничего не значила, ведь простое намерение провозгласить себя иудейским Царем было достаточной причиной для вмешательства римлян.

Вышеприведенный отрывок из четвертого евангелия отзывается эхом в обсуждении участи Иисуса «первосвященниками», отраженном в другом любопытном тексте, где призыв Иисуса к значительной части населения подтверждается обратным путем:

«Тогда первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать? Этот Человек много чудес творит. Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом. Один же из них, некто Каиафа, будучи на тот год первосвященником, сказал им: вы ничего не знаете, и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» (Ин. 11:47—50).

Это высказывание отличается подлинным звучанием. Разумеется, трудно понять, как ход обсуждения на этом тайном совете мог стать известным ученику Иисуса, но с исторической точки зрения, по крайней мере, возможно представить себе проведение подобного собрания в Храме, исходя из здравого смысла.

На самом деле, несмотря на явное стремление хрониста использовать этот эпизод для обвинения во всем иудеев, вышеприведенная дискуссия могла вовсе не предполагать действительной враждеб-

ности к Иисусу Довод Каиафы — это выбор меньшего зла, он выглядит человеком, предпринявшим попытку спасти нацию от последствий ее собственной горячности

Роль Иисуса в качестве национального иудейского пророка, сконцентрировавшего в себе враждебность своего народа в отношении римлян, ярко описана в Евангелии от Луки

«И шло за Ним великое множество народа и женщин, которые плакали и рыдали о Нем Иисус же, обратившись к ним, сказал дщери Иерусалимские¹ не плачьте обо Мне, но плачьте о себе и о детях ваших, ибо приходят дни, в которые скажут блаженны неплодные, и утробы неродившие, и сосцы непитавшие¹ тогда начнут говорить горах падите на нас'и холмам покройте нас'» (Лк 23:27—30)

«И весь народ, шедшийся на сие зрелище, видя происходившее, возвращался, бия себя в грудь» (Лк 23:48)

Здесь римляне выступают одновременно и врагами Иисуса, и врагами еврейского народа Подтверждается идентичность Иисуса и иудеев, в противоположность другой, без сомнения, более поздней традиции, согласно которой иудейская толпа — по непонятным причинам — требовала пролития крови Иисуса, когда его по приказу Пилата должны были распять Здесь же Иисус выступает как бы *ex cathedra* (с амвона) как национальный вождь Кроме того, в этом тексте содержится некое положительное свидетельство того, что, несмотря на признаки неудачи попытки Иисуса повести на штурм Рима весь еврейский народ, он тем не менее пользовался значительной поддержкой масс

Едва ли вышеупомянутый отрывок — выдумка автора Евангелия от Луки, в котором, как и в других трех евангелиях, также описывается иудейская толпа, принуждающая Пилата действовать

Само сохранение этого фрагмента свидетельствует о его историчности И действительно, хотя можно подумать, что он — всего лишь эмоциональное украшение, изобретенное автором евангелия, он таковым не является Вся суть раннего христианства заключалась в том, что все презирали и отвергали Иисуса Следовательно, это не просто назидательная подробность — она должна быть достоверной

Существуют другие примеры глубокого и абсолютно мирского уныния, о котором, должно быть, вспоминают самые ранние свидетели крестной катастрофы

«И, взяв с Собою Петра и обоих сыновей Зеведеевых, [Иисус] начал скорбеть и тосковать Тогда говорит им Иисус душа Моя скорбит смертельно, побудьте здесь и бодрствуйте со Мною И, отойдя немного, пал на лице Свое, молился и говорил Отче Мой¹ если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф 26:37—39)

«И, находясь в борении, прилежнее молился, и был пот Его, как капли крови, падающие на землю» (Лк 22:44)

В этих и параллельных им отрывках содержится проблеск меланхолии, который следует расценить как запоздалое воспоминание о мироощущении окружения Иисуса во время трагической развязки. Естественно, нельзя претендовать на точное определение деталей кто мог подслушивать Иисуса¹? И тем не менее эта слегка приукрашенная форма, несомненно, скрывает что-то значительное.

То же относится и к забавному инциденту, отмеченному в Евангелии от Луки, когда Иисус после его воскресения приближается к двум апостолам, идущим в Эммаус (где-то в семи милях от Иерусалима) и разговаривающим по пути между собой:

«[Иисус] сказал им о чем это вы, идя, рассуждаете между собой, и отчего вы печальны¹? Один из них, именем Клеопа, сказал Ему в ответ: неужели Ты один из пришедших в Иерусалим не знаешь о происшедшем в нем в эти дни¹? И сказал им о чем¹? Они сказали Ему что было с Иисусом Назарянином, Который был пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом, как предали Его первосвященники, и начальники наши для осуждения на смерть и распяли Его. А мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля» (Лк 24 17—21)

Этот инцидент, кажущийся столь тривиальным, поразителен, ибо содержит напоминание об обезкураженном состоянии ближайших последователей Иисуса после его распятия, и дает нам еще одно подтверждение того, на что они возлагали надежды, а именно — на спасение Израиля, он также демонстрирует их пошатнувшуюся веру в Иисуса как в человека, призванного осуществить это спасение.

Таким образом, это — древний фрагмент, который должен относиться к периоду, наступившему сразу же после распятия Иисуса, до того периода, как среди рассеянной группы его учеников стала укрепляться вера в его воскресение «И говорит им Иисус: все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь, ибо написано: поражу пастыря, и рассеются овцы» (Мк 14 27 и параллельные источники)

Как мы видели, сохранение такой детали в процессе стирания всей ранней традиции, делавшей усиленный акцент на волевое спокойствие Иисуса, дает основание предполагать, что она была твердо укоренена в какой-то ранней традиции, которая слишком явно проявилась, чтобы ее можно было сфальсифицировать.

Но, разумеется, трагическую развязку карьеры Иисуса нельзя было обобщить более пронизательно, чем это сделано в первых двух евангелиях, где в собственные уста Иисуса прямо и красноречиво вложено отчаяние учеников Иисуса «Боже Мой¹ Боже Мой' для чего Ты Меня оставил¹?» (Мк 15 34, Мф 27 46)

Должно быть, этот крик отчаяния историчен. Он приводится в обоих евангелиях в родной для Иисуса арамейской речи, которая

должна быть самым древним слоем палестинской традиции и, вероятно, используется в тех случаях, когда реальные слова или отрывки речей стали настолько священными, что их вспоминали в первоначальном виде. Налицо явное и непоправимое противоречие с систематической тенденцией авторов евангелий представлять Иисуса во все времена неизменно спокойно общающимся с божественной волей перед лицом страданий.

Невозможно представить, чтобы первые поколения христиан могли придумать этот крик отчаяния как некую назидательную подробность в процессе окутывания их Спасителя многочисленными легендами. Поэтому его упоминание в Евангелиях от Марка и Матфея свидетельствует об абсолютно устойчивом куске традиции, сохранившемся после всевозможных апологетических изменений. Если добавлять к этому еще что-либо, то следует сказать, что наш вывод усиливается еще больше тем очевидным фактом, что в древнейшей традиции отсутствует утверждение о действительных физических муках Иисуса на кресте; поэтому тем более важно свидетельство о его моральной агонии ввиду совершенного общения с Богом, которое, естественно, приписывалось ему.

Формулировка крика Иисуса происходила, чтобы быть точным, из 24-го псалма, который завершается на более бодрой ноте. Поэтому некоторые ученые пытались найти объяснение ноты отчаяния в самой фразе, звучащей душераздирающе, а в действительности являющейся чистым намеком мудрецам, сделанным с целью поднять их настрой. Это объяснение придает выкрику Иисуса характер книжной отсылки. Если бы такое было мыслимо, то тогда невозможно объяснить, почему авторы Евангелий от Луки и Иоанна, которые, в конце концов, находясь довольно близко от первоначальной ситуации, не смогли описать ее. Нам ничего не говорит и происхождение этой фразы из псалма. И Иисус, и его самые ранние биографы были вдохновлены древнееврейскими писаниями в целом и, несомненно, псалмами в частности. Таким образом, мы вынуждены рассматривать крик отчаяния Иисуса на кресте по сути как достоверный.

Конечно, автор Евангелия от Луки уже достиг определенного прогресса в превращении финальной сцены в сентиментальную, вложив в уста Иисуса фразу, соответственно сформулированную в виде доверительного обращения к отцу: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23:46), а в четвертом евангелии христологический процесс зашел так далеко, что крест стал своего рода тронem, с которого Иисус объявляет о завершении Божественного Плана (в соответствии со взглядами Иоанна): «[Иисус] сказал: совершилось! И, преклонив главу, предал дух» (Ин. 19:30). Но именно эта озабоченность Луки и Иоанна потусторонним миром подтверждает еще

более зримо подлинность горького выкрика Иисуса, нашедшего отражение в двух других евангелиях.

А теперь, раз понятно, что Иисус сыграл определенную роль в реальной жизни, которая практически давала римлянам основание для наречения его «Царем Иудейским», становится очевидной необходимость радикальной переоценки значения мятежного движения в чисто светском духе. Примечательно, что спустя длительное время после казни Иисуса все еще действовало полицейское предписание, выданное Веспасианом против «давидидов». Двое двоюродных племянников Иисуса (сыновья его брата Иуды) были осуждены властями Палестины и приведены на суд, проводившийся самим императором Домицианом, вторым сыном Веспасиана.

«Теперь из семьи Господа там все еще оставались в живых внуки Иуды, его брата, и на них донесли как на членов семьи Давида. Их привели к кесарю Домициану, ибо, как и Ирод, тот боялся пришествия Христа. Он спросил их, были ли они из дома Давидова, и они согласились с этим. Тогда он спросил их, сколько у них имущества, или сколько у них денег, и они сказали, что все, чем они владеют, это 9 тыс. динариев (около 100 долларов) на всех поровну, и они утверждали, что не обладают этим имуществом в деньгах, а такова стоимость 39 плетр (около 25 акров) земли, за которую они платят налоги и живут на ней своей собственной работой. Тогда они показали ему свои руки, в качестве свидетельства тяжести своего труда, а также свое тело и грубую кожу на их руках, изборожденную морщинами от непрерывной работы. Их спросили о Христе и его Царстве, его нраве, о его происхождении и времени появления, и они объяснили, что это не земной мир, а небесный и ангельский, и произойдет это в Конце света, когда он придет во славе, чтобы судить живых и мертвых, и вознаградит каждого человека по делам его. В этом Домициан не осудил их вообще, но, презирая их как простой народ, освободил их и издал декрет о прекращении преследования церкви» (*Евсевий. История церкви*, 111. 18.4 — 20.7).

«Давидиды» во время царствования преемника Домициана Траяна все еще находились в розыске.

Теперь мы можем рассмотреть вопрос о значении личности Иисуса со светской точки зрения, то есть с точки зрения римлян.

Поскольку римляне едва ли могли беспокоиться по поводу множества судебных разбирательств по делу «активистов» движения Царства Божьего, которых они распинали, ясно, что «суд» над Иисусом — если бы они его совершили — и идентификация его как «Царя Иудейского» были бы естественным способом объяснения казни Иисуса: она знаменовала бы собой крах националь-

С другой стороны, с точки зрения разрастания группы последователей Иисуса, все больше подпадавшей под влияние идей Савла, притязание на царство, провозглашенное в пользу Иисуса как потомка царя Давида и связанное с мессианской программой, было бы бессмысленно, если бы он считался Сыном Божиим и Спасителем мира. Таким образом, совершенно естественной была надпись на кресте, оставшаяся загадкой для христианского учения, дошедшего до настоящего времени. Ее наличие во всех четырех евангелиях, несомненно, означает, что о ней знали повсюду, и, несмотря на ее бессмысленность для новой религии, ее невозможно было опустить.

Резюмируя, можно сказать следующее:

В туманных и искаженных воспоминаниях о земном жизненном пути Иисуса мы можем неясно различить облик визионера, который к тому же был и человеком действия и пытался с помощью своего авторитета привести в движение механизм Божьей воли.

Он самым непосредственным образом принадлежал традиции религиозных патриотов, которые происходили из иудейских провинций Рима, боровшихся с гнетущим бременем Римской империи. Мы видим, что его предприятие потерпело провал и сам он погиб, его последователи рассеялись, а его движение, несомненно, было потоплено в крови.

Но, разумеется, этим не закончилось; его имя должно было сохраниться как средоточие совершенно другой религии, развившейся среди народов, которых он никогда не знал. Идея этой новой религии, где он сам предстал в качестве Бога, была чем-то таким, на что у него не могло быть никогда даже малейшего намека.

Каким же образом была преодолена эта пропасть между его реальной жизнью и той религией, которая возникла на основе его имени?

ХРИСТОС ПОСЛЕ ИИСУСА

ВСТУПЛЕНИЕ

Как же так случилось, что все, что делалось Иисусом в рамках иудаизма и еврейских национальных интересов, столь радикально уклонилось от своих истоков?

Каким образом была преодолена пропасть между жизнью Иисуса и религией, названной по его самому известному титулу, являвшемуся греческим переводом того слова и понятия, которое ранее было многозначительным только для иудеев?

Если Иисус умер иудеем, почему же его последователи не были иудеями?

Я попытаюсь ответить на эти вопросы, рассмотрев сперва традиционные объяснения (содержащиеся в евангелиях, Деяниях и Посланиях Савла), каждое из которых было создано некоторое время спустя после смерти Иисуса, а затем сосредоточусь на Посланиях Савла, которые содержат не только самую суть христианства, но и его структуру.

Иисуса и религию, названную по одному из его титулов, связывает не его деятельность при жизни. Именно его смерть, или, скорее, его распятие положило начало процессу формирования новой религии, или, говоря точнее, не сам факт его смерти, а убеждение в его воскресении стало кардинальным элементом новой религии.

Еще точнее: начало этому процессу положило не убеждение в воскресении Иисуса как человека (как в случае с Лазарем), а его обожествление. Благодаря этой сумрачной детали можно ясно различить контуры данной эволюции.

Обожествление Иисуса — самый ясный элемент этой эволюции, на котором можно заострить внимание. Оно стало прямым результатом видения одного человека, а именно Симона-Камня (Петра), которым он поделился с другими.

Глава шестая

«МАТЕРЬ ЦЕРКОВЬ»

Евангелие от Луки заканчивается простой картиной вознесения Иисуса: «И когда благословлял их [учеников], стал отдаляться от них и возноситься на небо. Они поклонились Ему и возвратились в Иерусалим с великою радостью...» (24:51—52). Вот и все. По-видимому, последователи Иисуса основали небольшую общину, из тех, кто верил, что он — Мессия, и оставался в Святом Городе, ожидая его возвращения. Ясно, что для них это означало установление Царства Божьего.

Однако между этими событиями нет связующего моста. Когда в Деяниях мы, к своему удивлению, читаем, что один из братьев Иисуса, Иаков, был одним из тех самых братьев, которые, согласно Иоанну (7:5), «не веровали в Него», мы никак не можем понять, как же это случилось.

Что особенно удивительно, так это — судьба учеников Иисуса. Как мы уже ранее видели, повествование об их миссии само по себе, по-видимому, необычайно бессмысленно. Независимо от того, указывает ли эта бессодержательность функции на замалчивание их отчасти военной роли или нет, об их поведении во время казни Иисуса и после ни разу не упоминается; их поведение в этот переломный момент совершенно забыто самой ранней традицией. Они не только «все покинули» Иисуса и рассеялись, но — что еще удивительнее — они не появились и во время суда над ним (это, несомненно, еще одно указание на вымышленность данного эпизода в евангельских повествованиях), не присутствовали они также и на его казни и не похоронили его.

Куда же они могли подеваться? Точнее, как они могли оказаться не вовлеченными непосредственно в последнюю развязку? Почему их не арестовали?

Следует ли придавать особое значение отречению от Господа Симона-Камня? Историчность этого эпизода вызывает некоторое сомнение: возможно, это было более позднее изобретение или, может быть, это — своего рода символическая выдумка, которая, конечно, делает этот эпизод показательным как результат развития поздней традиции, а возможно, и доктринальных споров, которые, несомненно, играли определенную роль в формировании послеапостольской доктрины.

Опять же посмотрим на небольшую группку последователей Иисуса, мирно поклоняющихся в иудейском храме (см. Деяния); по-видимому, они должны были довольно скоро вернуться из Гали-

леи в Иерусалим. Ясно, что кульминационный пункт деятельности Иисуса обойден молчанием; возможно, единственный способ объяснить отречение Симона-Камня в тот момент, когда начинают петь петухи, заключается в том, что оно символизирует воспоминание о том, как последователи Иисуса избежали его участи. Они ухитрились обмануть римское правосудие, отмежевавшись от соучастия, а затем спаслись бегством.

Давайте постараемся рассмотреть, как они оправились от горького упадка духа, который они, должно быть, испытывали после распятия Иисуса, сделавшего провал с установлением Царства Божьего еще мучительнее. Это — фундаментальный вопрос. Каким образом вера в воскресение Иисуса развилась в христианство?

Я дам здесь только самый общий набросок некоторых бросающихся в глаза моментов, взятых из имеющихся у нас документов, написанных через много лет после смерти Иисуса и, более того, отредактированных и скомпилированных спустя более чем сто пятьдесят лет в виде руководства в вере для уже основанной христианской общины, занятой своим культом, а не своей земной историей.

Противоречия в евангельских текстах по поводу открытия пустой могилы Иисуса и явная бесплодность одного и того же заявления, которое мы находим в них о том, что могила, куда был помещен Иисус вечером в день его кончины, была найдена пустой на третий день после этого происшествия, показывает, что, согласно самым древним преданиям, не было свидетелей физического воскресения Иисуса. Очевидно не только это — первые несколько веков после смерти Иисуса оставалось неизвестным даже примерное местонахождение гробницы Иисуса. Она была «определена» только св. Еленой, матерью императора Константина в 326 г. н. э. в результате «божественного вдохновения».

Самое древнее предание опирается на появление Иисуса как видения перед некоторыми его учениками, первоначально — перед Симоном-Камнем, а затем — перед другими. То есть источником вдохновения для веры в воскресение Иисуса является не предание об обнаружении пустой гробницы. Фактически само обнаружение пустой гробницы осталось бы необъяснимым без детально разработанных доказательств истинного значения этого факта. В любом случае это значение стало бы очевидным, если бы кто-то увидел Иисуса впоследствии.

По самой логике этой ситуации ясно, что именно убеждение в новом появлении Иисуса привело к историям о помещении тела Иисуса в гробницу, которая позднее оказалась пустой. Эта логика просто подтверждается тем, что детали, касающиеся рассказа о гробнице, не совпадают друг с другом.

У нас нет в распоряжении действительных данных о воскресении Иисуса в виде свидетельских показаний, заслуживающих или не заслуживающих доверия. Евангельские тексты не дают нам описаний самых ранних впечатлений учеников Иисуса; напротив, мы не видим в них ничего, кроме ритуально стилизованного отчета о том, как самая древняя Церковь спустя пятьдесят и более лет после этих событий выражала свои взгляды на воскресение Христа.

Самое древнее свидетельство о появлениях Иисуса после смерти принадлежит Савлу из Тарса и относится к периоду, отстоящему на двадцать пять лет от смерти Иисуса; к тому же оно изложено весьма неопределенно.

«Я [...] принял [...] что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братии в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили; потом явился Иакову, также всем Апостолам; а после всех явился и мне, как некоему извергу» (1 Кор 15:3—8).

В этом тексте Савл излагает основное содержание древнейшей веры. В ней практически отсутствуют какие бы то ни было детали из тех, что появились значительно позже в евангелиях. Очевидно, Савл не обладал знаниями о таких подробностях. Слова «он явился» слишком просты, чтобы предполагать их предварительную тщательную проработку, а факт использования Савлом одной и той же фразы в применении к нему самому (в то время как в других обстоятельствах он говорит, что никогда не видел Иисуса во плоти) сам по себе очень знаменателен. «Явился» — это то же самое слово, которое относили к видению, «явившемуся» вначале Симону-Камню, и оно точно определяет это видение.

Совершенно обычное качество этих видений характеризуется самой обнаженностью этого слова. Понятие «он явился пред...» или «был увиден», соответствующее значению использованного греческого слова (*orphte*), предполагает полную независимость любых легендарных сцен, зафиксированных во вторичных или третичных слоях евангелий; включение этих сцен является более поздней попыткой поддержать обстоятельными подробностями явление Иисуса после его распятия в таких эпизодах, как обед с учениками и т. д., о чем мы читаем в Евангелиях от Луки и Иоанна. Как указывалось выше, Савл пользовался этим же словом при описании собственного видения Иисуса; в результате, поскольку в случае с Савлом не возникает вопрос о его личной встрече с Иисусом, мы должны прийти к выводу, что Симон-Камень и другие ученики Иисуса попросту испытывали непреодолимое чувство присутствия их лидера, что

фактически могло породить характерные галлюцинации или в любом случае — эмоциональное толкование какого-то визуального феномена.

Более пространный и стилизованный рассказ о видении Иисуса, составивший основу ранней традиции, помещен в Евангелии от Матфея:

«Одиннадцать же учеников пошли в Галилею, на гору, куда повелел им Иисус, и, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились. И приблизившись, Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына, и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:16—20). Здесь цель всего рассказа раскрывается в последнем предложении. Оно ведет нас к новому подтверждению христианской веры, сформировавшейся при жизни поколений уже после смерти Иисуса. Однако здесь интересны детали, касающиеся признания в существовании, вероятно, неизбежных сомнений среди некоторых его учеников.

В историческом плане это ведет к вероятности того, что вера в воскресение Иисуса, поддержанная видениями, распространялась лишь постепенно, начавшись, несомненно, с Симона-Камня и, согласно каталогу Савла по этим видениям, повлияв, прежде всего, на двенадцать ближайших учеников, а затем — на весь круг последователей Иисуса. Сомнения в воскресении Иисуса должны были иметь самое солидное обоснование в ранней традиции, — об этом свидетельствует знаменитый отрывок из четвертого евангелия:

«Фома же, один из двенадцати, называемый Близнец, не был тут с ними, когда приходил Иисус. Другие ученики сказали ему: мы видели Господа. Но он сказал им: если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю. После восьми дней опять были в доме ученики Его, и Фома с ними. Пришел Иисус, когда двери были заперты, стал среди них и сказал: Мир вам! Потом говорит Фоме; подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра мои; и не будь неверующим, но верующим. Фома сказал Ему в ответ: Господь мой и Бог мой! Иисус говорит ему: ты поверил, потому что увидел Меня; Блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20:24—29). Нет необходимости подчеркивать глубокое значение последней сентенции для Церкви. С тех пор она, естественно, была краеугольным камнем. Сама ее необходимость для утверждения веры показывает, насколько приведенный эпизод далек от любой мыслимой исторической сцены, даже если бы фраза, приписываемая Фоме: «Господь мой и Бог мой!» — не была бы полностью понятна в устах любого иудея из окружения Иисуса.

Инцидент, который, так сказать, может дать нам ключ к механизму запуска веры в воскресение, — это любопытный отрывок в конце четвертого евангелия:

i

«После того опять явился Иисус ученикам своим при море Тивериадском. Явился же так: были вместе Симон Петр и Фома, называемый Близнец, и Нафанаил из Кань Галилейской, и сыновья Зеведеевы, и двое других из учеников Его. Симон Петр говорит им: иду ловить рыбу. Говорят ему: идем и мы с тобою. Пошли и тотчас вошли в лодку, и не поймали в ту ночь ничего. А когда уже настало утро, Иисус стоял на берегу; но ученики не узнали, что это Иисус. Иисус говорит им: дети! есть ли у вас какая пища? Они отвечали Ему: нет. Он же сказал им: закиньте сеть по правую сторону лодки, и поймаете. Они закинули, и уже не могли вытащить *сети* от множества рыбы. Тогда ученик, которого любил Иисус, говорит Петру: это Господь. Симон же Петр, услышав, что это Господь, опоясался одеждою, — ибо он был наг, — и бросился в море, а другие ученики приплыли в лодке, ибо недалеко были от земли, локтей около двухсот, таща сеть с рыбою. Когда же вышли на землю, видят разложенный огонь и на нем лежащую рыбу и хлеб. Иисус говорит им: принесите рыбы, которую вы теперь поймали. Симон Петр пошел и вытащил на землю сеть, наполненную большими рыбами, *которых было* сто пятьдесят три; и при таком множестве не порвалась сеть. Иисус говорит им: придите, пообедайте. Из учеников же никто не смел спросить Его: кто Ты?, зная, что это Господь. Иисус приходит, берет хлеб и дает им, также и рыбу. Это уже в третий раз явился Иисус ученикам Своим по воскресении своем из мертвых» (Ин. 21:1—14).

Это полностью противоречит предшествующей главе четвертого евангелия, которая является его естественным окончанием и где даются ссылки на появление в Иерусалиме воскресшего Иисуса... В последней же главе дошедшего до нас текста четвертого евангелия место действия с появлением Иисуса быстро переносится назад в Галилею, и при этом меняется и перспектива. Здесь говорится уже не о славных апостолах, вдохновленных духом Христа в качестве его заместителей на земле, а о бедных рыбаках, обескураженных провалом своей кампании против Иерусалима и отправившихся домой, чтобы заняться прежними профессиями.

Этот поворот перспективы очень крутой и совершенно не согласуется с прославляющей тенденцией в евангелиях, на которую я ссылался. Отсюда, в соответствии с нашим критерием подлинности, следует признать этот эпизод более убедительным, несмотря на его стилизацию в духе общей тенденции.

Ограничение появления Иисуса после смерти рамками Иерусалима подтверждено двумя отрывками в Евангелии от Луки (24:13—53), главой 20 в четвертом евангелии (вышеприведенным отрывком) и зак-

лчением сохранившейся версии Евангелия от Марка. Однако при тщательном их изучении эти отрывки можно считать вторичными (что доказывается как структурой текста, так и логическими соображениями) по сравнению с более древним преданием, согласно которому эти события происходят в Галилее, куда, без сомнения, бежали сторонники Иисуса, потерпев фиаско в Иерусалиме.

Существует некоторая пуганица относительно количества и порядка «явлений» Иисуса перед учениками. Наиболее вероятно, что самым первым надо считать его появление перед Симоном-Камнем (Петром), а затем, несомненно, и перед другими учениками («двенадцатью»),

Неуверенность описания этих основных подробностей в самом древнем предании можно увидеть, сравнивая вышеупомянутые отрывки из Первого послания Савла Коринфянам с данными о явлениях Иисуса, приведенными в евангелиях: с одной стороны, список Савла слишком длинен, ибо он включает 500 учеников, затем — брата Иисуса Якова, затем — всех апостолов, не упомянутых в евангелиях, а с другой стороны, он слишком краток, ибо в нем пропущен эпизод из Евангелия от Луки с учениками, шедшими по дороге в Эммаус. Кроме того, кажется, что Савл абсолютно не владеет информацией о вторичных легендах, относящихся к гробнице Иисуса, помещении туда его тела и об его исчезновении.

Тот стиль, которым в евангелиях изложено все остальное, создает однозначное впечатление, что суть всего предания, то есть вера Симона-Камня, а также, без сомнения, других ближайших спутников Иисуса в его воскресение, основанная на появлении его в видении, была в целом явно преувеличена в соответствии с самой природой евангелий и Нового Завета с помощью поздних деталей назидательного характера. Они были призваны обосновать власть первоначальной Церкви «апостольской традицией» и таким способом оправдать само существование Церкви, которая, как мы уже видели, была последним, о чем мог думать Иисус.

Вышеупомянутое свидетельство о наличии сомнений среди самых первых учеников Иисуса, конечно, исключение из этого правила. Рассказ об их сомнениях, особенно забавный сюжет о Фоме Неверующем, сохраняя минимум знаний в информационном вакууме первого после смерти Иисуса поколения, подтверждает постепенность распространения веры в его воскресение.

Явления Иисуса не требуют объяснений, то есть объяснений как чего-то сверхъестественного. Для достижения нашей цели вполне достаточно проследить возникновение веры, которую вызвали эти «явления». Если подходить с исторической точки зрения, то важно различать, видел ли действительно Симон-Камень видение или же просто

думал, что видел его. Но поскольку мы воспринимаем эту историю с подачи документов, регистрировавших веру исторических личностей, для нас не важно, был ли Симон-Камень прав или нет. Видение — это просто то, что, как вы думаете, вы видели.

Что же касается «объективной» основы для субъективного впечатления, то в евангелиях или вообще в Новом Завете нет ничего, что дало бы повод даже для начала такой дискуссии, поскольку в то время между такими понятиями не было четкой демаркационной линии. Вера в чудеса, которая и сегодня широко распространена, в тот период была еще большей.

Конечно, воскресение Иисуса не считалось простым возобновлением жизни в земном теле. Оно не было, так сказать, дублированием собственных чудес Иисуса, воскресившего из мертвых Лазаря и дочь Иаиры. В тех случаях можно сделать предположение об их преждевременной смерти, затем, в соответствующее время, наступала их нормальная смерть. Воскресение же Иисуса было чудом совсем другого порядка. Оно навечно обеспечило ему неуязвимость перед лицом смерти и было истолковано как эквивалент его прославления по правую руку (одесную) от Бога; именно это составляет главный смысл его чудесных «явлений» перед учениками и другими людьми, а также демонстрирует их нефизическую природу. Это — еще и напоминание о некоем любопытном факте: хотя божественность Иисуса ко времени создания и редактирования евангелий была уже хорошо обоснована, долгие годы после его смерти сохранялось впечатление о нем — исключительно как о человеке; ссылка на его божественность встречается лишь один или два раза, как бы искусственно, — в упоминании его титула в евангелии или когда кто-то посторонний (типа римского центуриона) напоминает, что он — Сын Божий.

В любом случае ясно, что ученики Иисуса не были подготовлены к его воскресению. Как мы видим в Евангелии от Марка (8:31, 9.10 и 32), при объяснении им Иисусом, что нужно делать в будущем, они были совершенно сбиты с толка. Единственное предположение, которое мы вправе сделать, заключается в том, что Иисус никогда не говорил ничего подобного, но после принятия новой веры древнейшие хронисты не могли допустить, что их Господь чего-то не предвидел, поэтому по мере развития веры вносились соответствующие поправки. В этом смысле кажется явно странной настойчивость, с которой и евангелия, и Савл стремятся показать, что все совершалось во исполнение Священного Писания. Ведь никакой веры в смерть и воскресение Мессии среди иудеев не зафиксировано и, разумеется, ее признаков нет и в еврейской Библии.

Далее, самые ранние евангельские тексты показывают, что вначале ученики Христа вернулись в Галилею. Это выражено самым

сжатым образом во фразе, которая вложена в уста Иисуса в Евангелии от Марка: «По воскресении же Моем, Я предварю вас в Галилее» (Мк. 14:28). В соответствии с этим мы видим Симона-Камня и группы других учеников Иисуса подавленными крахом своего движения и потрясенными страшной смертью на кресте своего вождя; убитые горем, они уходят в Галилею. Вышеприведенное псевдопредсказание Иисуса в Евангелии от Марка: «Все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь; ибо написано: поражу пастыря, и рассеются овцы» (Мк. 14:27) — фактически обобщает то, что должно было произойти: в качестве художественного вымысла, преследующего цель унижить первых вдохновителей апостольской традиции, эта цитата кажется бессмысленной.

В результате мы можем представить, что после того, как они оставили арену своего поражения, полные горя и, несомненно, в том настроении, которое сохранено в вышеупомянутом отрывке из Евангелия от Луки: «А мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля» (Лк. 24:21), они тем не менее не могли поверить, что все закончилось. Несмотря на это явное свидетельство их непонимания произошедшего и их побег, которые в значительно смягченном виде передают сам факт их полного разгрома, они не могли покорно согласиться с очевидным вердиктом событий.

Кажется, Симон-Камень был первым, кто увидел воскресшего Иисуса, или, скорее, как мы полагаем, он ему причудился в славе. Первенство Симона основано на авторитете Савла и на рассказе в четвертом евангелии (Ин. 21) о чудесном улове рыбы, воспроизведенном выше, а также на фразе в Евангелии от Луки (24:34) и на еще одной фразе в четвертом евангелии (20:6). (Различные женщины, фигурирующие в рассказах о пустом гробе, упомянуты там с целью закругления легендарного рассказа о гробе, который, как мы убедились, абсолютно вторичен по отношению к начальному воспоминанию в традиции видения Симона.) Раз принимается факт видения Иисуса Симону, можно уже считать, что спусковой механизм сработал; легко представить себе увеличение числа видений впоследствии в силу хорошо известной заразительности коллективных видений и галлюцинаций. Давайте же посмотрим на условия, способствовавшие вспышке новой веры.

Потрясенные поражением, ученики Иисуса идут назад в Галилею, но не оставляют надежд. Они или, по крайней мере, некоторые из них (исключая сомневающихся) не могут смириться с его полным отсутствием — его смертью. Для объяснения самого первого импульса, который должен был развиваться с такой сложностью, мы должны лишь вообразить то состояние эмоционального напряжения, которое, очевидно, и привело к видению сначала у

Симона-Камня, без сомнения, самого близкого к Иисусу из всех его последователей, а затем у некоторых других, за которыми постепенно последовали остальные члены этой группы. Этого достаточно для наших целей. В любом случае надеяться больше не на что, ввиду полного пробела в нашей информации об этом периоде. Нам не только трудно объяснить, как группа учеников Иисуса, вначале ушедшая в Галилею, вернулась и обосновалась в Иерусалиме, где должна была возникнуть «Матерь Церковь», но мы почти в той же степени находимся в неведении о начале миссионерского движения, распространявшего новую веру в других местах.

Нас неоднократно предостерегали: основной источник путаницы в изучении этого необычайного феномена — почему ученики Иисуса были неевреи — в том, что начальной точкой отсчета для более поздней Церкви стала практически обанкротившаяся вера. Эта вера была частью движения, начатого Иисусом, и поддерживалась им и его первыми учениками. После неудачи с установлением Царства Божьего и с разгромом этого движения Римом не было основания для новой веры. Прославление Иисуса, послужившее отправной точкой новой религии, было изначально чуждо всему, в чем был заинтересован Иисус. Древняя Церковь, возникшая над его распятым телом и сделавшая центральной темой воскресение и прославление Спасителя, отказалась от подлинной жизни Иисуса и его собственных целей.

Евангелие Иисуса, как мы видели, было провозглашением неминуемости Царства Божьего, доступного для тех, кто раскаялся; это было трансформировано Церковью в Евангелие Христа — доктрину спасения через его смерть и воскресение. В древнейшей церковной проповеди индивидуальное спасение зависело от личности Христа, в то время как древнейшая проповедь, которую мы можем извлечь из хитросплетений евангелий, содержащаяся в Евангелии от Матфея, глава 10 (инструкции Иисуса ученикам) хранит молчание о самом Иисусе. В этих инструкциях Иисус ничего не говорит о неминуемости периода испытаний и бедствий до наступления Царства Божьего, так же как в них нет и намека на то, что его собственная смерть в каком бы то ни было смысле станет предпосылкой его пришествия.

Короче говоря, сам крест отмечает демаркационную линию между христианством как религией и ее происхождением в жизни и деятельности Иисуса, между пред историей религии и самой религией. Никакого христианства вообще не возникло бы без смерти Иисуса. Как писал в своей эпиграмме французский ученый Альфред Луази: «То, что Иисус провозгласил, было Царством Божьим, то, что случилось, было Церковью». Или вот выражение Савла: «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15:14).

Крест был главным символом всего механизма спасения, и именно сильное отвращение к кресту вынудило Савла сказать: «Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости, а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:22—23). Именно динамизм этого противоречия привел его к трансформации катастрофы в высокий символ надежды.

Но для самих иудеев Крест оставался большим затруднением, поскольку само понятие провалившегося Мессии было для них противно логике, но и распятие считалось наказанием того, кто был проклят Богом согласно Второзаконию (21:23) и по свидетельству Савла: «{ибо написано: проклят всяк, висящий на древе}» (Гал. 3:13). В результате среди иудейских учеников Иисуса в Палестине распятие оставалось тем, чем оно должно было остаться для иудеев вообще, — скандалом, который, по сути, можно было лишь извинить и который в лучшем случае должен был быть компенсирован или перекомпенсирован воскресением, которое устраняло позор смерти Иисуса и смягчало ситуацию.

Из-за этого основного и, прежде всего, скрытого изменения перспективы переход от деятельности Иисуса к вере в Христа — вере в индивидуальное спасение через распятие Спасителя и его прославление — абсолютно неясен, особенно потому, что самым удивительным в происхождении рождающейся секты является, как указывалось раньше, ее не знающая компромиссов идентичность с иудаизмом. Каковы бы ни были импульсы, приведшие начальную группу учеников в Иерусалим, источником информации об этом являются лишь Деяния апостолов и Послания Савла. Как мы увидим, между ними имеются глубокие расхождения.

Давайте подчеркнем и важную хронологическую деталь: хотя евангелия были созданы на поколение позже, чем Послания Савла, они описывают события, которые произошли значительно раньше написания Посланий Савла. Деяния, также написанные позднее Посланий Савла (по крайней мере, на сорок лет), частично совпадают с ними по отображению событий. В более широком смысле в силу того, что версия зарождавшейся религии, принадлежавшая Савлу, была в конечном итоге успешной, все содержащееся и в евангелиях, и в Деяниях, вероятно, испытало на себе влияние его идей в той или иной форме.

Мы уже отмечали тот факт, что последователи Иисуса во главе с его братом Иаковом были ревностными молещиками в иерусалимском Храме. Достаточно странно, но это — доминирующая мысль, на которой заканчивается Евангелие от Луки, где после передачи последних слов Иисуса, обращенных к его ученикам, хронист продолжает так: «И возвратились в Иерусалим с великою радостью. И пребывали всегда в храме, прославляя и благословляя

Бога» (Лк. 24:52—53). Несомненно, это простая сентенция — лейтмотив описания маленькой общины, образовавшейся в Иерусалиме на основе общей преданности Иисусу. Она часто повторяется:

«Руками же Апостолов совершались в народе многие знамения и чудеса» (Деян. 5:12). «Все же верующие были вместе и имели все общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого. И каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога и находясь в любви у всего народа» (Деян. 2:44-^7).

«И все единодушно пребывали в притворе Соломоновом, а народ прославлял их» (Деян. 5:12, 13).

«И всякий день в храме и по домам не переставали учить и благовествовать об Иисусе Христе» (Деян. 5:42).

И дело не только в посещении сторонниками Иисуса Храма; проблема приобретает особое значение, когда мы встречаем неумышленные признания в совершении ими ошибок при пунктуальном соблюдении законов ритуальной чистоты.

«Но Петр [Симон] сказал: Нет, Господи, я никогда не ел ничего скверного или нечистого» (Деян. 10:14).

«И когда Петр [Симон] пришел в Иерусалим, обрезанные упрекали его, говоря: ты ходил к людям необрезанным и ел с ними» (Деян. 11:2,3).

«Некоторые, пришедшие из Иудеи, учили братьев: если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись» (Деян. 15:1).

Также сделано недвусмысленное заявление о том, что не только многие фарисеи были членами маленькой группировки:

«Тогда восстали некоторые из фарисейской ереси уверовавшие и говорили, что должно обрезывать язычников и заповедовать соблюдать закон Моисеев» (Деян. 15:5).

Даже священники примкнули к ним:

«И слово Божие росло, и число учеников весьма умножилось в Иерусалиме; и из священников очень многие покорились вере» (Деян. 6:7).

И группа в целом поздравляет себя «за рвение к Торе».

«Они же, выслушав, прославили Бога и сказали ему: видишь, брат, сколько тысяч уверовавших Иудеев, и все они ревнители закона» (Деян. 21:20).

Эти тексты показывают, что последователи Христа были набожными иудеями в течение жизни целого поколения после смерти Иисуса, и они гордились этим. Они привлекли в свою общину представителей профессиональных религиозных классов и не отошли в сторону даже от обременительных церемониальных законов.

Но это было еще не все, ибо они не только посещали Храм, фактически они проповедовали, что *Иисус* был *Мессией* (Христом). Мы уже видели, что вера в мессианство человека, с точки зрения Торы, не была богохульной, равно как не было богохульством заявить это о себе. Это могло считаться остроумием, ляпсусом, манией, наваждением или заблуждением, но вопрос о благочестии не возникал. Следовательно, не было причин для иудея следовать примеру Иисуса в послушании Торе, лелея в то же время веру в божественность отдельного человека. Поскольку в этой иудейской среде не мог возникнуть вопрос об идолопоклонстве Иисусу, такая вера была в основном частным делом.

Верно, что результатом этой веры в сознании членов самой первой иерусалимской общины было убеждение в том, что Иисус, выбранный Богом в качестве его Мессии, собирался появиться вновь. Это было, так сказать, первое смещение, первая трансформация первоначальной надежды Иисуса и его учеников. Они теперь ожидали возвращения Мессии во славе вместо установления Царства Божьего. Именно это возвращение во славе должно было возвести установление Царства. Таким образом, хотя в практическом смысле внимание концентрировалось на том же самом, произошла резкая перемена. С точки зрения потенциала веры ученики Иисуса поняли теперь божественный промысел через призму их отношения к Иисусу *лично*. И этот факт сам по себе заложил основу будущего возвеличивания Иисуса, его постепенного подъема от иудейского Мессии до вице-бога, властителя космоса и самого Бога, по крайней мере, в одном из его аспектов.

Давайте взглянем на мгновение на ситуацию маленькой группки учеников Иисуса, несомненно ставшей ядром более крупного объединения, что должно было оправдать внимание к ней римских властей.

Хотя, эмоционально говоря, видение Симона-Камня стерло из памяти унижение позорной смерти Иисуса на кресте, все же существовал полный вакуум идей; ведь, в конце концов, Иисус ничего не создал: ни новой веры, ни нового обряда. В результате у его учеников не осталось ничего, кроме иудаизма. Именно видение Симона-Камня должно было дать толчок новой цепи событий. Именно в этот момент произошло слияние простого, прямого факта видения, в которое поверили, и толкования этого факта. Я уже цитировал его толкование Савлом из Тарса: «А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна» (1 Кор. 15:17); оно придало этому слиянию факта и его толкования лапидарную формулировку.

Теперь трансформация скорби оплакивающих Иисуса привела к новой ситуации. Во что бы ни верили Иисус и его ученики раньше, Царство Божье было уже заменено верой в самого Иисуса. Как мы увидим, это была первая из трех стадий в возвеличивании Иисуса — от иудейского мессианства до Господа Вселенной, до божественности.

Главную роль здесь сыграло специфическое истолкование казни Иисуса. Надо было как-то объяснить его позорное распятие. Внутренне и само по себе воскресение было драматическим объяснением. Тот, кто был воскрешен из мертвых и воссел во славе по правую руку от Бога, должен быть отмечен какой-то великой целью. Тогда стало ясно, что он был избран Богом как часть космического плана.

Ближайшие ученики Иисуса все еще верили, во что верил сам Иисус, т. е., в общем, в догмы иудаизма, а именно в то, что Яхве должен был вмешаться в историю, уничтожить языческие власти, вернуть счастье евреям и очистить этот мир. К этому теперь добавилась еще вера, что избранничество Иисуса через его воскресение означало, что Царство Божье будет сопровождать его славное возвращение. Все это укладывалось в рамки основных позиций иудаизма.

Легко проследить стадии этого раннего смещения: «Господи, восстанавлиешь Ты царство Израилю?» (Деян. 1.6). Это — простое подтверждение древней веры, которую разделяли все активисты Царства Божьего, в то, что оно вернет счастье евреям. И чуть позже. «Иисуса Назаря, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него...» (Деян. 2:22). Это повторяет тему того же автора: Иисус характеризуется одним из идущих в Эммаус как «пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом... А мы надеялись было, что он есть тот, Который должен избавить Израиля...» (Лк. 24.19, 21). Это была не более чем традиционная иудейская идея о пророке, усиленная убежденностью в том, что именно он «должен избавить Израиля». Это древнее воззрение надо было подтвердить видением Симона-Камня, а затем превратить в концепцию о том, что Иисус, начинавший пророком, был специально создан Богом: «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса...» (Деян. 2:36).

Таким образом, вначале не чувствовалось особого различия, ибо был переставлен лишь один элемент. Вера в Царство Божье все еще существовала. Но теперь оно было связано с личностью Иисуса, которому было предназначено великое будущее: божественным решением он должен быть поднят, чтобы воссесть по правую руку от Бога, и, таким образом, гарантировалась действенность его роли как Мессии. В практическом плане это, прежде всего, означало, что первоначальное убеждение в том, что Царство Божье будет установлено, теперь было связано с личностью Иисуса; Царство будет установлено после возвращения Иисуса.

Таким образом, какое-то время вера в Царство Божье сохранялась, его просто связали с другим убеждением. Ранние верующие в видение Симона-Камня (в отличие от предшественников, которые

были убеждены в устраивающем их толковании библейских текстов) знали, что Царство Божье должно было наступить *тогда же*, и это ассоциировалось с неодолимым и очевидным фактом избранности Иисуса, так сказать, в полном виде; верующими в видение это воспринималось как яркое проявление Царства Божьего. Таким образом, провозглашение смерти Иисуса в тесном переплетении с его воскресением быстро предстало для тех, кто поверил в него, как демонстрация конечного и действительно неминуемого триумфа Бога.

Этого убеждения придерживалась горстка людей, находившихся рядом со сценой видения в Галилее — их было, вероятно, не более дюжины. Они недолго оставались в Галилее; они пошли в Иерусалим. Несомненно, им казалось очевидным, что если Царство Божье вскоре должно наступить, то, прежде всего, это произойдет в Иерусалиме — тот же довод, что побудил самого Иисуса идти туда.

Должно быть, после предыдущих паломничеств ученики Иисуса имели в Иерусалиме знакомых: ведь они обедали там в скромном домике. Они без труда создали бы собственную синагогу, не привлекая к себе постороннего внимания, — ведь для осуществления этого требовалось лишь 10 иудеев.

Эта группа очень мала. В нее входят Симон-Камень, чье видение было принято другими (сама его кличка Камень могла возникнуть благодаря этому основному видению), а также Иаков (Старший), и Иоанн бен Зеведей, и брат Иисуса Иаков (Младший), известный под именем Иаков Праведный, который, должно быть, извлек некоторую выгоду из своего родства с Иисусом, хотя в начале деятельности Иисуса он был определенно против нее (о чем мы узнаем из Евангелия от Марка и Матфея): ведь еще раньше у него было собственное видение (1 Кор. 15:5,7).

У них — внешность обычных иудеев; они «прилежно» посещают службы в Храме, где вскоре Иаков Праведный прославится своим благочестием. В принципе их ничего не выделяет. Характерное для них убеждение, что Иисус, казненный римлянами за призыв к мятежу, затем воскрес, никоим образом не означало отказа от иудаизма. Это была как бы эксцентричная, личностная причуда, хотя она, без сомнения, имела, как мы увидим, и политический аспект.

Верующие в видение Симона-Камня — с этого момента я буду называть их «иисусистами» — все еще верят в «Единого», Яхве, Бога Израиля. Их единственным писанием является еврейская Библия. Они разделяют общую для фарисеев веру в воскресение умерших, в Судный день и, конечно, в неминуемое установление Царства Божьего. Они знают о себе, как и все другие, что они грешны и нуждаются в Божьем милосердии. В их сознании — картины божественного мира с сонмами ангелов и подземного мира, населенного

Сатаной и злыми духами. Для них земля — арена столкновения «сил». Как все набожные иудеи, они считают себя промежуточным звеном между Богом и миром. Божественные атрибуты более или менее персонифицированы — «Мудрость», «Слово» («Хохма», «Мемра»). Для них Иисус был Мессией, Сыном Давида, т. е. иудейским Мессией, потомком великого царя Давида, который, как ожидается, вернется и будет править полностью обновленным миром как Сын Человеческий. Для них этот Мессия должен был спуститься с небес и судить праведных и неправедных (Мф. 25:31—32).

Основой, ядром иудаизма является Тора. И лишь позже, конечно, вопрос примата Торы должен был стать причиной раскола новой веры. Для первого сообщества иисусистов этот вопрос и не возникал: Тора была чем-то само собой разумеющимся.

Это иисусистское сообщество не только разделяет, как и все «активисты» Царства Божьего, ту же идею Конца света, у них — идентичная позиция динамичного ожидания. И иисусисты, и другие «активисты» Царства Божьего верят в абсолютный суверенитет Яхве, а также в его активную помощь в восстановлении владычества Израиля. Все они ненавидят римлян как язычников, которые почитают людей в качестве богов. Они лелеют Тору и Храм как абсолютные ценности и резко настроены против уплаты римских налогов.

В результате — Иисус был казнен, как и бесчисленные другие zeloty.

Обе группы ненавидят духовную аристократию. И в конечном итоге обе следуют за «людьми земли» против богачей и сильных мира сего. Короче говоря, для обеих этих групп врагами являются три категории людей, язычники в Святой Земле, «мытари», собиравшие налоги для римлян, и прегрешившие против Торы.

Для иисусистов из Иерусалима единственная проблема в мессианстве Иисуса заключалась в его противоречии с традиционной ролью Мессии. И все же, если добавить библейскую основу к видению Симона-Камня, эту проблему можно было бы обойти, и можно было бы найти гармоничное объяснение и мессианству Иисуса, и его явному провалу.

Иисусисты быстро нашли убедительное объяснение этого противоречия. Иисус, пришедший как Мессия, чтобы уничтожить римлян и спасти свой народ, умер как мученик за Израиль, а также за израильские грехи, ибо его народ не откликнулся. Его предали в руки римского прокуратора. Все уладится, когда он вновь явится, на этот раз, как гарантировал видение Симона-Камня, по правую руку от Бога.

В этой тесной конструкции явно не было места для язычников. Само оправдание Израиля влекло за собой не только разрушение Рима, но и наказание всех язычников вообще: «Когда же приидет

Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы» (Мф. 25:31—32). Иисус в качестве мессианского судьи был соответственно предназначен судить все человечество с точки зрения возрождающегося Израиля.

В то же время иерусалимские иисусисты несколько отошли от первоначального образа Иисуса как посланца, подобного классическим пророкам, пришедшим выполнить волю Яхве. Древние пророки были обычными людьми.

Сам же факт видения, восприятие Иисуса не как человека, которого все они знали, а как существо, воскрешенное по милости Бога и восславленное по его правую руку,—этот факт был шагом в сторону трансцендентализации Иисуса. Первоначальный, довольно-таки простой взгляд на Иисуса, который, будучи воскрешенным, мгновенно перешел из рожденного на земле в небесное состояние, уже превращал Иисуса в не простого человека. И все же это можно было легко усвоить тогдашнему еврейству, которое наряду со старомодным понятием чисто человеческого Мессии допускало в своем воображении апокалипсических Мессий, игравших сверхчеловеческие роли. Таким образом, фигура Иисуса, которого живые люди помнят как реального человека, была подвергнута некоему возвеличиванию людьми, охваченными напряженным ожиданием трансцендентальных событий, Иисус начал свое возвышение в Иерусалиме. Но это еще не было явным. Его «вовлеченность в это дело» в любом случае нельзя было ощутить в чисто еврейской среде. Характером своего существования иерусалимские иисусисты оставались полностью объединенными с окружением Храма.

Вначале иерусалимские иисусисты, должно быть, были поражены быстрым просачиванием новостей о видении в различные части еврейской диаспоры. Эти новости о видении, несомненно, сопровождались объяснением, что смерть Иисуса *была замыслена* так, чтобы он воскрес и вновь вернулся, т. е. это было мнение, которое «воспринял» Савл, присоединяясь к иисусистам сразу же после распятия. Когда взгляды иерусалимской общины перекинулись в многочисленные группы новообращенных и полуобращенных в иудаизм язычников — «богобязанных» и других, — это, казалось, также произошло по Божьей милости. Прошло несколько лет, прежде чем иерусалимские иисусисты почувствовали необходимость реагировать на успех идей «эллинизации», смешанных с собственными идеями в диаспоре.

Очевидно, действительно, иерусалимские иисусисты не имели намерений евангелизировать язычников: это показалось бы непонятным набожным иудеям, чьи мысли все еще вращались вокруг судеб Израиля, Царства Божьего и иудейского Мессии. Обращение в новую веру, которое в конечном итоге действительно началось, было связано с

изгнанием некоторых грекоязычных иудеев после казни их вождя Стефана. Именно эти ученики Стефана впервые начали «проповедовать Господа Иисуса» язычникам в Антиохии после первоначальной активной работы с иудеями диаспоры (Деян. 11:19—21).

Гармонизирующий все автор Деяний (см. Критическое приложение) вводит в повествование особое происшествие, чтобы перекинуть мостик от первоначальной антипатии иерусалимской общины к самой идее пропаганды их взглядов среди язычников. Деяния, упоминая об обращении Корнилия, римского центуриона, вводят эту идею, указывая, что Бог должен был подготовить Симона-Камня к этому специальным откровением (Деян. 10:1, 11:18).

Если, в конце концов, они приняли как факт возможность выгодно для себя сообщения язычникам их особого мнения об Иисусе, то они должны были выдвинуть, по крайней мере, в качестве первичного требования обращение в иудаизм язычников путем обрезания (Деян. 11:22), «двери веры», открытой Богом «язычникам» (Деян. 14:27).

Эта уступка — не реальная в любом случае, поскольку такое обращение попросту делало язычника полным иудеем, не влекла за собой никаких изменений взглядов иерусалимских иисусистов, которые оставались непоколебимыми в своем фундаментальном мнении о том, что Израиль, как и прежде, — избранный народ. Жизненная необходимость этого понятия показана самим Павлом даже в момент развития идей, способствовавших вовлечению язычников, когда он использует мощную метафору, сравнивая язычников с «дикой маслиной», пересаженной на иудейство, и увещевая их помнить о том, что не они поддерживают «корень», а именно корень поддерживает их (Рим. 11:17, 38).

Сама эта метафора действительно может быть соблазнительным способом раскрыть перед его наставниками в Иерусалиме выгоду и оправданность распространения их идей среди язычников, открыв перед ними еще одну «дверь веры».

Что касается остального, что отличало иерусалимских иисусистов от их окружения, то это было чувство некой избранности, ибо только они постигли истинную роль Иисуса в установлении Царства Божьего, которого ожидали бесчисленные иудеи. Именно им одним, как они, несомненно, полагали, принесет счастье великий день Яхве, предреченный классическими пророками, за что сражались zeloty, кинжальщики и «активисты» всех видов. В бурлящем Израиле той эпохи эта идея была довольно распространенной.

Первоначально не существовало никакой организации, да ее и не могло быть, поскольку не было причин думать о продолжении деятельности группировки последователей Иисуса, так как сама мысль о продолжении ее, очевидно, была антитезой надежды и стра-

стного желания, которые, в первую очередь, и привели их в Иерусалим. Эта маленькая, семейного типа группа не могла долго действовать — она на этой стадии состояла из «братьев», «верующих», всех с одним сердцем, одной душой (Деян. 4:32). Возможно, их поведение, как и поведение других иудеев, направлялось, несколькими этическими предписаниями. Из этого древнего периода, без сомнения, вышли Нагорная проповедь и целый набор правил для обычного поведения. Они могли быть нужными для самоуважения:

«Вы — соль Земли... Вы — свет мира...»

«Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф. 5:13—14, 20).

Сначала к реальному Иисусу, которого они все знали, не проявлялось никакого интереса. Ожидая Конца света, не было оснований что-то писать об Иисусе из плоти и крови, о его личности, или его карьере, или об его отношениях с друзьями и врагами, или даже о чудесах Конца света, приписываемых ему.

Единственным заметным различием внутри маленькой общины, даже спустя десятилетие после смерти Иисуса, было деление на апостолов, пророков и учителей (1 Кор. 12:28); там еще не существовало никакой бюрократии и учреждений для направления и регулирования мыслей членов общины. Не существовало священников и иерархии. Программа группы заключалась в простом ожидании Иисуса — воскресшего Мессии, который спустится с небес, сметет языческую власть и установит Царство Божье. Необходимости в организации не было.

И все же, учитывая рост группы и задержку Второго пришествия, чувствовалась некоторая нужда в администрации. В самом древнем документе (очень поздно) упомянуто только два аспекта организации: общее хранение всех вещей и их распределение в соответствии с индивидуальными потребностями (Деян 4:32). Несомненно, это взрастило семена Церкви как учреждения. Церковь зародилась в чреве этой общины.

«Примитивный коммунизм», который традиционно приписывается этой стадии эволюции Церкви, был, точнее говоря, более поздней идеализацией (принесение Варнавы в дар общине его собственности описывается как исключение из правил) (Деян. 4:34—37). Само руководство общиной должно было одобрить как похвальную существующую традицию бедности и добрых дел, что означало действия для общего блага и для пользы бедняков.

Поскольку возвращение Воскресшего и Вознесшегося ожидалось с минуты на минуту, первые иисусисты не вели никакой пропаганды, хотя, разумеется, излагали свои взгляды. В храмовой среде они не могли оставаться инкогнито, поскольку они, как извест-

с

но, были связаны с неудачным замыслом Иисуса и печально известным столкновением с властями, хотя нет подтверждения какой-либо новой их деятельности, которая могла бы заставить усомниться в их спокойной жизни в Иерусалиме.

При отсутствии организации важными стали личные качества: харизма — благодать, дарованная «Духом» некоторым «святым»; ее тут же связали с воскресшим Иисусом, который, в отличие от старомодного пророка, чья власть шла от Бога, обладал Духом благодаря своему прославлению. Именно Дух, а не бюрократия, иерархия или какая-либо организация, создал стимулы для действия. Это произойдет задолго до того, как те, кто вдохновлен Духом, будут заменены действительной организацией, и даже до того, как первоначально избранные функционеры образуют группу их Учителей, руководителей.

Таким образом, вначале, до того как возникнет любой вопрос такой организации, приходит понимание того, что администрация и власти общины находятся полностью под покровительством Духа (1 Кор. 12:28). В основном понятие «Духа» употреблялось, когда речь шла о спонтанной или, по крайней мере, псевдоспонтанной психической деятельности. По своей природе она не была ограничена ничем, т. е. ее нельзя было обююкратить. Она знаменовала ту стадию групповой жизни, которая предшествовала любой форме организации. Что бы ни происходило в жизни ранней общины, оно реализовывалось внутри и для себя как символ свободнопроистекающих решений.

Дух мог проявиться по-разному, в основном — в форме экстаза и пророчества, в виде наставления слушателей при «объяснении» библейских текстов или, возможно, воспоминания о том, что сказал Иисус или что могли подумать о его речах, и в явлениях типа глоссолалии, т. е. бормотание на публике объяснялось как возвешение великих и таинственных идей на каком-то «неизвестном языке» (конечно, для посторонних это могло выглядеть тривиальной попойкой) (Деян. 2:13). Несомненно, «вождение Духом» знаменует начало пропаганды, т. е. ясное выражение и развитие самосознания, отличного от прежних точек зрения, и зачатки организации, которая стала необходимой в результате отсрочки Второго пришествия. Чтобы сохранить себя в окружающей обстановке как группу, как сообщество, имеющее характерное отличие, ранняя община должна была организовать себя, чтобы просто выжить.

Первый основной толчок, который должен был привести к прорастанию веры, о чем не подозревали ни Иисус, ни первые иисусисты, произошел в иерусалимской общине. В иудейской среде чистое мессианство Иисуса было соединено с трансцендентальными элементами. Однако долго оно не смогло процветать. Казалось, оно требовало воплощения в практическом смысле. Таким обра-

зом, от вознесения Иисуса отказались в среде, в которой оно началось. И хотя его вознесение затмило его человечность (например, его биологическое происхождение от царя Давида), само оно было ограничено концепциями, которые были обоснованы только в иудаизме.

Иерусалимский Храм был целью паломничества иудеев во всем мире, и интенсивное общение иерусалимских иисусистов с бесчисленным количеством других иудеев, которые постоянно приезжали, было естественным. Таким образом, преемственная, более или менее сплоченная группа иисусистов быстро растворилась среди грекоязычных иудеев из диаспоры, чье близкое знакомство с языческой культурой, несомненно, облегчило им веру в личное воскресение. Именно они должны были принять первоначальное Вознесение Иисуса и, как мы увидим, расширить его до бесконечности.

Именно с того момента, когда такие иудеи диаспоры под влиянием иисусистов остались в Иерусалиме (несомненно, в особой синагоге с региональными ассоциациями), можно считать, что началось постепенное образование нового типа общины. Кажется ясным, что раз до них дошли сведения о видении, причина их пребывания в Иерусалиме была проста: они ждали Второго пришествия вознесшегося Иисуса, который на этот раз, конечно, принесет с собой Царство Божье.

Взгляды иерусалимских иисусистов не изолировали их от движения за Царство Божье, которое начало волновать страну и должно было завершиться кульминацией в восстании 66—70 гг. Поскольку сторонники Иисуса могли «прилежно» молиться в иудейском Храме, их взгляд на Царство Божье как просто вариант общей веры не нарушил единства иисусистов с их собратьями-«активистами» в растущей волне восстания.

Именно иисусисты диаспоры («эллинисты», по Деяниям) расширили эту идею далеко за пределы ее первоначального объема, восприняв изначальный урок, усвоенный первыми верующими из видения: Бог избрал Иисуса как Мессию, призванного скоро вернуться. Началось брожение, которое привело к возвеличиванию личности Иисуса и подчеркивая небольшое различие между непосредственным окружением погибшего вождя Иисуса и обычной массой иудеев, жившей в рамках традиционных иудейских идей—имеются в виду саддукеи, фарисеи и т. д., — усугубило это небольшое отличие, подняв его на более высокий уровень значимости. Сперва изначальное ядро иисусистов, должно быть, повлияло лишь на небольшое число иудеев диаспоры; но затем, постепенно, по мере роста этого числа, когда сторонников Иисуса среди евреев диаспоры стало больше по сравнению с первоначальным ядром, прежняя гармония пылкого ожидания Второго пришествия начала истощаться из-за пережитков первоначальной группы и необходимости учитывать реальную жизнь в ожидании Второго пришествия Христа.

А поскольку грекоязычные иудеи с более широким диапазоном идей, с философской основой и интересами на этой грекоязычной основе начали неизбежно не только распространять первоначальное простое понимание роли Иисуса, но и проецировать его за пределы иудейской традиции, разрыв между ними и их соверующими расширился до раскола. Однако достаточно любопытно, что изначальное отличие зарегистрировано на светской почве. Возникали споры из-за распределения пищи за общинными столами, т. е. община, должно быть, была слишком мала для обеспечения таких столов (Деян. 6:1—7).

Иерусалимские иисусисты должны были в ранней традиции символизировать «двенадцать», для уравнивания «семерки», т. е. грекоязычных иудеев диаспоры. Позднее «двенадцать» считались «апостольским» элементом, представлявшим «Слово Божье», а «семерка» олицетворяла материальные службы, т. е. будущий диаконат. Но тем не менее, хотя по традиции (т. е. по Деяниям) грекоязычная «семерка» представлена в более скромном виде, именно пристрастие грекоязычных иудеев к пропаганде возбудило скандал. Группа представлена фигурой Стефана, с кем «спорили» члены некоторых региональных синагог (Деян. 6:9, 10) и кто был обвинен в осуждении и Храма, и Торы.

Стефан был привлечен к суду иудейскими властями (синедрионом). Он не только защищал свои взгляды, но и выражал их, как кажется, в особенно резком виде, что завершилось жестоким обвинением иудеев как таковых за отказ принять Иисуса в качестве Мессии. Его приговорили к смерти путем забивания камнями за веротступничество¹. Таким образом, спустя немногим более 10 лет после казни Иисуса в иисусистской среде пустила корни идея о том, что Тора и культ — суть иудаизма — были заменены в принципе Воскресением Иисуса и следствиями из него.

Иисусистская община была расколота, а грекоязычные иудеи —^L сторонники Стефана — были депортированы из Иерусалима. Они рассеялись, некоторые из них — сначала недалеко, в провинции Иудея и Самария, а чуть позднее — дальше на север, в Антиохию в Сирии и на Кипр. Именно в Антиохии, в великой столице, некоторые иудеи диаспоры сделали первый шаг, выйдя за пределы иудейской среды. Именно там в первый раз, пока некоторые грекоязычные иудеи (жители Кипра и Кирении) обращались только к евреям, другие из их числа, приехав в Антиохию, разговаривали с греками, объявляя им Господа Иисуса (Деян. 11:19—21). В Антиохии же возникло и слово «христиане». В то время, если быть точным, оно означало то же, что и слово «иисусисты», то есть тех, кто верил в Иисуса как в Мессию («Христос» было греческим переводом древнееврейско-арамейского слова «Мессия»).

Грекоязычных иудеев, покинувших Иерусалим, была, видимо, небольшая горсточка. Они ездили только домой или в те места, где чувствовали себя как дома.

Упомянутых ранее греков нельзя назвать обычными греками. Обычно язычники не могли понять ни идею Царства Божьего, ни концепцию «раскаяния», ни воскресение иудейского Мессии, и в этой связи — идею единого всемогущего Бога.

Язычники, к которым обращались изгнанники из Иерусалима, это были многочисленные «богобоязненные», собиравшиеся вокруг бесчисленных синагог по всей территории Средиземноморья. Где бы евреи ни селились, их регулярные обряды и их незапамятная древность привлекали огромное число язычников, которые хотя и были очарованы иудаизмом, но ненавидели обрезание и еврейские законы питания. Соответственно именно такие «богобоязненные» должны были первыми услышать на своем языке «благую весть» от грекоязычных иудеев.

Новый, преувеличенный взгляд на Иисуса, несостоявшегося националистического вождя и будущего Мессию, «повешенного на дереве» римлянами, распространился очень быстро, от Палестины до Сирии, до самого Рима и до Египта. Где бы ни были иудейские общины, а они были разбросаны по всему Восточному Средиземноморью и за его пределами, для евреев, возвращавшихся из паломничества в Иерусалим, было естественно привести радостную новость об «активисте» Царства Божьего, который реально был воскрешен из мертвых и которого *видели*, окруженного ореолом. Должно быть, в равной степени быстро распространилось слово «христиане», используемое по отношению к определенной группе иудеев. В любом случае маленькие группки и собрания, в основном связанные с иудейскими синагогами в первом-втором поколениях, должно быть, изобиловали спекуляциями, питаемыми идеей о том, что воскресение Иисуса было неотъемлемой частью божественного плана.

Само существование таких общин в обществе, продолжавшем жить обычной жизнью, делало необходимым появление некоего культа. Чистое чувство не может оставаться долго в виде просто чувства: ему должно быть придано некое общественное, то есть социальное, выражение. Сознание отличия от других иудеев, если оно возникло как причуда особой веры, само по себе стимулировало коагуляцию и идей, и обрядов. В свою очередь, практическое применение такого культа укрепляло связь тех, кто разделял ту же веру: культ стал проявлением общности.

Пропусту это означало, что личность Иисуса-Мессии, *raison d'être** общины, прежде всего, вскоре превратилась в фокус кристаллиза-

**raison d'être* (фр.) — в силу существования. — Примеч. пер.

ции культа. В ранний период верующие, «святые» в качестве группы концентрировались на Иисусе и на страстных желаниях, которые они связывали с его властью. Теперь они жаждали не только Царства Божьего, как и другие иудеи, чье воображение было разожжено напряжением эпохи, но и возвращения *Иисуса* с Царством.

Это вскоре должно было сжаться в простой факт его пришествия, ожидаемого с горячим энтузиазмом. И чтобы реализовать это желание, было вполне естественным взывать к его имени, а это вначале означало, что, молясь Богу, иисусисты эмоционально избирали Иисуса гарантом ответов на их молитвы.

Таким образом, когда маленькая община находила новичка, то он или она должны были выражать свою преданность ей, демонстрируя веру во имя воскресшего Иисуса. Соответственно взывание к его имени становилось эмблемой новой ассоциации. Это стало ядром раннехристианского ритуала. Возник механизм, позволяющий новичку приобретать статус члена общины.

Каждый человек той эпохи считал само собой разумеющимся, что в самой сути имени незримо присутствует какая-то сила. Более того, по воспоминаниям иерусалимских иисусистов, своими сверхъестественными прозрениями о Конце света Иисус показал, что самой его личности присущ некий аспект божественной силы. Подтверждение о существовании веры в могущество, присущее именам, можно часто встретить в евангелиях и Деянии.

«Именем Моим будут изгонять бесов» (Мк. 16:17).

«Не Твоим ли именем бесов изгоняли?» (Мф. 7:22).

«Во имя Иисуса Христа... ходи» (Деян. 3:6).

«Имя Его укрепило сего [человека]» (Деян. 3:16).

О древности такого поворота в умонастроении свидетельствует старинная формула: «Прииди, о, Господи!» (или же: «Пусть придет Господь!» — «Маран ата!» по-арамейски).

Таким образом, само имя Иисуса Назарянина оправдало и усилило его применение для культовых целей. Фигура Иисуса с гала не только целью общения, но его инструментом. Разумеется, это происходило на фоне обычной практики синагог. В конце концов, все первые иисусистские общины состояли из набожных евреев, которые, естественно, группировались вокруг синагог. Таким образом, самые ранние иисусисты наравне с другими иудеями читали библейские тексты, пели псалмы и вместе молились.

Безусловно, они стремились выбрать те отрывки из писаний, которые представляли интерес для них, т. е. те пророчества, которые считали главными и которые стремился реализовать Иисус. Очень скоро они начали обращать свое внимание на определенные отрывки из древнееврейских писаний и соединять их вместе в виде

основных «заветов», соответствующих истине их веры. Несомненно, они отдавали предпочтение исполненным надежды псалмам, тем из них, которые превозносили обещание, ибо это было их первой заботой. Их молитвы также, должно быть, концентрировались соответственно на мольбе о возвращении «во славе» их Мессии — в смысле: «Прииди, Господи!»

Таким образом, даже при том, что основа их молебствий и мольбы оставалась иудейской и себя в нескольких первых поколениях они осознавали иудеями, такие общины набирали динамику, которая, по-видимому, по своей природе имела тенденцию к расколу между ними и иудаизмом. Сам факт формирования их надежд на фоне иудейской традиции в это время имел мало общего с реальной эмоциональной целью их поведения. Эта цель, связанная с динамическими изменениями, которые ожидалась во вселенной, имела тенденцию к отрыву от нормативного иудаизма, если, разумеется, они не будут осуществлены.

В то же самое время, какой бы ни была их вера в особую роль Иисуса, иисусисты в Иерусалиме продолжали разделять общий взгляд на будущее Царство Божье, ставший обычным среди фарисеев и низших слоев духовенства в противоположность проримской позиции квиетистов в отношении иудейской аристократии и высших слоев духовенства. Эта перспектива Конца света, сопровождаемого полным восстановлением владычества евреев во всем мире, естественно, означала усиление оппозиции Римской империи — главной преграде на пути осуществления божественного плана.

Поскольку все иудейские «активисты» верили в это, то в борьбе против римлян не существовало разделения между иерусалимскими иисусистами и другими активистами, такими, как zeloty, кинжальщики и т. п. Для «активистов» идеи Царства Божьего не трудно было понять распятие Иисуса с политической точки зрения; ведь, в конце концов, он погиб как национальный герой — жертва языческого угнетения.

Первоначальный национальный взгляд на воскресшего Иисуса, естественно, не распространялся среди язычников — ведь основная конструкция национальной идеи была полностью иудейской. Отсюда, хотя центральное положение Храма создало сеть отношений между палестинскими иудеями и иудеями диаспоры, все же моста, связывающего их с язычниками, не существовало; он был создан только после вытеснения грекоязычных иудеев из Иерусалима.

Соответственно в возвеличивании Иисуса были три стадии. Первая стадия предусматривала небольшой сдвиг традиционных ценностей: от Иисуса — мессианского самозванца и глашатая Царства Божьего до Иисуса-Мессии, который появится в ближайшем

будущем и установит Царство Божье. Первое возвеличивание Иисуса было все же в пределах человеческого масштаба, второе усиление создало угол повышения, что позднее должно было по своему ходу привести к еще одному виду усиления. Третья же стадия возвеличивания Иисуса, возникающая некоторым образом из усиления второй стадии, вращалась вокруг Иисуса и его божественности, значимость которой вышла далеко за пределы истории, включая, конечно, и еврейскую историю.

Мы находим свидетельство эволюции этой третьей фазы в Посланиях Савла из Тарса, который позднее стал известен как святой Павел, апостол неевреев.

Послания Савла значительно позже должны были составить ядро Нового Завета. Их соответственно можно считать главной движущей силой религии, формирование которой было ускорено идеями Савла. Мы увидим, как Савл на фоне агитации за Царство Божье среди иудеев способствовал, используя свой опыт, утверждению основных элементов того, что должно было стать христианством.

Савл разработал все свои идеи, которые были унаследованы от каких-то неизвестных предшественников, в период после распятия Иисуса в течение какого-то времени до вспышки иудейского восстания против Рима в 66 г. Они не могли обрести своей значимости до разрушения Храма в Иерусалиме в 70 г. Как мы увидим, это событие расчистило путь победе его идей.

Савл также горячо верил в неминуемое наступление Царства Божьего, но внес два изменения в общую веру, которые должны были пережить неудачу материализации Царства Божьего. Прежде всего, он связал формулу вступления в это Царство с фигурой Иисуса как Сына Божьего и отказался от иудейского национально-религиозного неприятия Рима. Два этих элемента, вместе взятые, должны были заменить иудейский народ всей человеческой расой в качестве объекта пропаганды новой веры.

Послания Савла делают его единственной идентифицируемой личностью в Новом Завете, хотя и о нем многое неизвестно.

И все же его Послания по своей глубокой страстности должны были оказывать постоянное воздействие на иисусистские общины, постепенно формировавшиеся на огромных территориях Римской империи. В течение его жизни все еще можно было думать о Царстве Божьем как о чем-то, что просто откладывалось, и именно эта отсрочка, представлявшая для Савла мучительную загадку, должна была закончиться прорастанием христианской веры и ее воплощением в универсальную Церковь.

Роль Савла в формировании всех институтов христианства была основополагающей, что было непредвиденным для него, поскольку-

ку он думал о предстоящем Конце света. Это делает еще более поразительным его безразличие к Иисусу-человеку. Буйное творческое начало, заложенное в ту концептуальную вселенную, которую он построил символическим портретом Иисуса Христа — Сына Божьего, Светоча Мира, Спасителя Вселенной, резко контрастирует с тем, что он говорит об Иисусе-человеке. Вот все, что мы узнаем об Иисусе из Посланий Савла:

«[Иисус] родился от жены, подчинился закону» (Гал. 4:4).

«[Он] родился от семени Давидова» (Рим. 1:3).

«Иисус Христос сделался служителем для обрезанных — ради истины Божией, чтобы исполнить обещанное отцам» (Рим. 15:8). Он избрал Апостолов (Гал. 1:17, 19).

«Он был оскорблен и распят» (Рим. 15:3; 1 Кор. 15:3; Гал. 2:20,3:13 и т. д.).

Он создал евхаристию в ночь, «в которую предан был» (1 Кор. 11:23—26).

Упоминание об евхаристии, конечно, бесценно для истории этого главного таинства. Савл также делает несколько замечаний об Иисусе после его смерти:

«[Он] воскрес в третий день» (1 Кор. 15:4).

Он появился перед Симоном-Камнем, перед апостолами и другими (в видениях), включая самого Савла (1 Кор. 15:5—8).

Сейчас он сидит по правую руку от Бога, ожидая великий день, когда он придет вновь (Рим. 8:34).

После беглого просмотра резюме Савла из того, что он считает важнейшими элементами жизни Иисуса, становится понятным, что пропущена природа смерти Иисуса, «воспринимавшаяся» как часть его «покорности Богу». Было снято все напряжение реальной жизни, а вся борьба «активистов» Царства Божьего сведена к «оскорблению и распятию Иисуса».

Поучительно наблюдать за тем, как Царство Божье, призванное заменить естественный мир и восстановить счастье и благоденствие евреев, во что в то время верило множество иудеев, включая Иисуса, испарилось и денационализировалось Савлом, который (в то же время) сохранил в качестве ключевой идеи решение Бога, который завершает процесс с озорным блеском в глазах, когда считает это нужным.

Теперь возникает вопрос: как идеи Савла преобразовались в христианство?

Глава седьмая

ПРОБЛЕМА САВЛА

Как заманчиво было бы получить ясное представление о Савле! Если бы только нам удалось увидеть человека за его страстными, убедительными, логическими посланиями! Они настолько яркие, несмотря на их отдаленность во времени, что мы часто чувствуем их реальную близость, и даже у самых современных читателей они могут затронуть мощную струну. Конечно, о близком знакомстве здесь не может быть и речи; послания не могут раскрыть личность их автора. Они незаменимы для оценки времени Савла и его темперамента, но они — не часть его автобиографии, а реальные послания.

Было бы самонадеянностью «анализировать» Савла. Анализ попросту невозможен без подсознательного материала, без мечтаний и свободных ассоциаций, без различной поддержки данных, которые может предоставить только живой объект.

Вряд ли помогут скудные сведения о личности Савла. Он часто ссылается на что-то, что он называет «шипом в его теле», а себя называет «не вовремя рожденным», он упоминает знаки Иисуса Христа на своем теле (Гал. 6:17) и указывает на свой низкий рост, на свой ужасный голос, но ни одна из этих черт не составляет всего портрета. Его портрет нельзя дополнить, вероятно, подлинным описанием того, что был он «абсолютно лысым, с кривыми ногами, брови его возвышались над длинным носом, а лицо было красным и вульгарным»¹. Немного мы можем почерпнуть также из предположения, что он должен был объявить себя «очищенным» от проказы (храмовыми священниками в Иерусалиме) (Деян. 21:20—27).

Конечно, его чувства к женщинам также могли бы быть золотой жилой, если бы мы знали, какими они были. В настоящее время нет практически ничего, на что мы можем опереться в этом плане, несмотря на распространенную тенденцию превращать Савла в некоего женоненавистника. Она основана на его самом известном замечании: «лучше жениться, чем сгореть».

Единственными женщинами, которых особо упоминает Савл, являются женщины «канонического» возраста, которые слишком стары, чтобы стать матерями или женами. Вдовы — истинные вдовы, как он их называет, — если им свыше шестидесяти лет и у них был только один муж (1 Тим. 5:3, 9), могут быть приняты в общину, но им следует пребывать в молитвах «дневно и ночью». Если же женщины «хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у

мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви» (1 Кор. 14:35). Из этих высказываний много не почерпнешь.

Мог бы помочь его рассказ о собственном «обращении», но он столь скуден (лишь упомянут факт), что, как бы он ни был интересен в негативном смысле, он ничего нам не говорит. Наверняка может помочь тройное упоминание об этом в Деяниях: оно — личностное, обстоятельное и правдоподобное, вероятно, исходящее от самого Савла.

В первом свидетельстве в Деяниях сказано, что «внезапно осиял его свет с неба. Он упал на землю и услышал голос [Иисуса], говорящий ему: Савл, Савл! что ты гонишь Меня? Он сказал: кто Ты, Господи? Господь же сказал: Я Иисус, Которого ты гонишь... Люди же, шедшие с ним, стояли в оцепенении, слыша голос, а никого не видя. Савл встал с земли, и с открытыми глазами никого не видел... И три дня он не видел, и не ел, и не пил» (Деян. 9:3—9).

Второе упоминание не менее определенное — здесь люди, бывшие вместе с Савлом, видят свет, но не слышат голоса. Савл же не мог видеть из-за яркости света (Деян. 22:3—16). Третье упоминание, значительно более беглое, не противоречит первым двум. Отсутствие реакции спутников на то, что пережил Савл, несомненно, означает, что это событие было «частным».

Конечно, такое скудное сообщение может быть принято как описание приступа эпилепсии, и многие исследователи так и думали. И все же это невозможно утверждать с полной уверенностью, хотя потеря слуха, падение и длительное голодание могут привести к такому заключению. Тем не менее внезапный характер этого эпизода и острая боль, которая, несомненно, сопровождала его, показывают, что ему предшествовал длительный период психологических мучений. Мы имеем право предположить, что «обращение» Савла было для него выходом из какой-то муки. Но что же это могло быть?

Наконец, редко обсуждавшейся проблемой является жизнь Савла до его «обращения» по дороге в Дамаск. Не сохранилось ни одного его послания, которое было бы написано в первые 14—35 лет после обращения. Что же он делал все это время? Что он чувствовал по поводу борьбы не на жизнь, а на смерть иудеев против Рима?

Говоря прямо, имеющиеся сообщения о ранней деятельности Савла — чепуха. Представление о том, что Савл мог преследовать иисусистов, — абсурдно, потому что, с одной стороны, вождь иерусалимских иисусистов — Иаков Праведный был правоверным священником Храма, в котором все иисусисты вместе с многочисленными фарисеями и священниками продолжали прилежно молиться. А с другой стороны, потому что невозможно представить,

как это Савл, не занимая никакого официального поста, мог «преследовать» кого-либо.

Нам говорят:

«Савл терзал церковь, входя в дома и влача мужчин и женщин, отдавал в темницу» {Деян. 8:3}.

«И по всем синагогам я многократно мучил их и принуждал хулить Иисуса и, в чрезмерной против них ярости, преследовал даже и в чужих городах» (Деян. 26:11).

Кажется, мы сталкиваемся здесь с простодушным описанием жития святого, очень далеким от реальных событий и без какого-либо интереса к фактической стороне дела.

В этом смысле, когда Савл сообщает об аналогичных своих преследованиях (Гал. 1:13), мы склонны считать это литературным украшением и средством усиления контраста между тем, что было до и после его обращения. Это действительно проливает некоторый свет на особо хаотичные фрагменты документов, соединенных вместе по прошествии длительного времени после этих событий, чтобы создать для возникающей общины опору на некую традицию, как бы тенденциозно она ни была представлена.

Далее, в Деяниях зафиксировано странное совпадение: во время последнего визита Савла в Иерусалим (53—58 гг.) римский центурион ошибочно принимает его за Февду, александрийского еврея, который возглавил мятеж и увел «четыре тысячи человек разбойников» в пустыню (21:38). Февда явно претендовал на мессианский статус.

В любом случае, как нам кажется, Савл мог быть другом или же учеником Февды², чье появление совпало с поглощением Иудеи Римской империей, когда вновь возник вопрос об уплате прямой дани Риму. (Она была отменена в 41 г., когда Иудея среди некоторых других территорий была передана иудейскому царю Агриппе I после смерти императора Гая, а Агриппа I умер в 44 г.) В Деяниях (5:34—37) связаны также Февда и Иуда Галилеянин, основатель движения zelotim, что является анахронизмом. «Увод в пустыню», как отмечено выше, был военной мессианской антиримской операцией. Это был один из способов разрушения общества. Несомненно, Февда был кем-то вроде zelota или кинжальщика, хотя для римлян, без сомнений, все мятежники были кинжальщиками.

Ввиду репутации иисусистов как мятежников, т. е. продолжателей светской деятельности Иисуса, весьма значимо, что Савла так же называли «язвою общества, возбудителем мятежа между Иудеями, живущими по вселенной, представителем Назорейской ереси...» (Деян. 24:5). «Все они поступают против повелений кесаря, почитая другого царем, Иисуса» (Деян. 17:7). Связывание Савла и Фев-

ды будет важно в качестве указателя на его деятельность до того, как он начал играть свою более известную роль.

Что касается ухода Савла в «Арабию» по прошествии двух лет после его обращения, то, как пишут многие переводчики, здесь имелась в виду не современная Аравия, а Араба в нижней долине Иордана — укромная ниша мятежников, довольно близко от Мертвого моря. И вряд ли в Арабе он мог предаваться чистым размышлениям, или диалогам с собственной душой, или раздумьям по поводу личного спасения, или созданием абстрактных схем спасения человечества. Если бы он занимался только этим, то вряд ли возбудил бы враждебность языческого царя Набатии, находившегося в Петре? И трудно объяснить: почему в Дамаске его врагами были исключительно евреи? (2 Кор. 11:32). Таким образом, Савл, как и другие ему подобные (Сила), иногда представлен как zealot.

Сам Савл упоминает, что его принимали за zealota в различных общинах диаспоры. И, может быть, стоит рассмотреть еще раз его замечание о своей исключительной ревности к традициям отцов (Гал. 1:14). Если здесь он использует слово «ревностный» в смысле, имеющем отношение к zealotам, которых первоначально называли «ревнителями по закону» (1 Мак. 2:27), то это может служить указанием, затемненным веками непонимания и неправильного перевода, на его первоначальные связи.

Подоплека личных настроений Савла подтверждает это предположение о его ранних интересах. Он родился в зажиточной семье. Его отец был родом из Гуш-Халава (Гишала) в Палестине, очага zealotской непримиримости; он купил* и завещал в наследство Савлу звание гражданина Тарса³ в Киликии (теперь — это местность в северо-западной части современной Сирии). Это был суеливый город, через который в Сирию устремлялись потоки грузов со всей Малой Азии, а затем растекались по Плодородному Полумесяцу, включая Палестину.

И если иудеи диаспоры принимали Савла за zealota, не мог ли он действительно быть им когда-то? Не может ли это проглядывание иной ситуации, эти фрагменты, ускользнувшие от апологетической тенденции автора Деяний и вставлявшиеся незаметно в дошедшие до нас тексты, представлять собой воспоминания о предыдущей деятельности Савла? Деятельности zealota, измененной только в связи с поражением инициативы Иисуса, когда Савл направил внутрь его мятеж против власти этого мира — Рима, обобщив и трансцендентализовав мессианскую надежду? Или же, если он преследовал

*Скорее, он получил статус гражданина за то, что делал палатки (наверное, для армии). **Покупка** этого звания маловероятна. — *Примеч. ред.*

иисусистов, встав в оппозицию к ним, не мог ли он быть бойцом в пользу конкурирующей «тенденции» — например, Иоанна Крестителя? Или таким, как Февда, за кого принял его римский центурион?

Или он мог вовсе отойти от физического сопротивления? Не мог ли он под воздействием поражения Иисуса оставить полнокровное, активное сопротивление в этом мире воинствующих мессианистов ради того, что легко могло стать далеко идущим переворотом, то есть ради немедленного установления Царства Божьего, на этот раз с помощью воскресения Иисуса, которое было воспринято им взрывным образом как блестящий выход из потрясшего его разочарования вследствие самого фиаско?

В конце концов, мы недооценивали значение характера Савла и должны взглянуть на его Послания, чтобы понять, можем ли мы извлечь какие-то выводы из этой истории в психологическом плане!

На первый взгляд, история деятельности Савла представляется последовательной: будучи набожным иудеем, он преследует «Матерь Церковь». И вдруг по дороге к Дамаску он поражен видением воскресшего Иисуса, говорившего с ним с небес. После обращения Савл становится миссионером среди язычников, проповедуя новую веру и вступив в борьбу с яркой оппозицией иудеев. Его арестовывают в Иерусалиме во время беспорядков в иудейском Храме и отправляют в Рим, где он умирает. Но он живет в своих произведениях.

Все приведено в порядок. Но даже беглый взгляд на традиционный рассказ вызывает тревогу, ведь чем больше всматриваешься в прошлое Савла, тем необычнее все выглядит. Говоря по правде, суть дела — в чувстве Савла к Иисусу или (поскольку он лично не знает Иисуса) знаменательно его отношение к деятельности Иисуса. Таким образом, внезапное превращение ненависти в любовь требует от нас возвратиться к смерти Иисуса и понять ее значение для Савла.

Хотя в Посланиях Савла нельзя найти никакого глубокого психологического «материала», общее впечатление совершенно ясно. Больше всего его мучили две вещи — страх смерти и маниакальная забота о соблюдении мелочей. Эти две озабоченности переплетаются; именно они должны составить матрицу для репгения его проблемы.

Для Савла отвергать что-то было просто. Как можно победить смерть? Это то, что, по его мнению, и привело к радикальному провалу Торы: она не смогла гарантировать бессмертия. И все же существовал один элемент, который поддерживал надежду. Если смерть была платой за грех, а избежать греха можно беспрекословным подчинением воле Бога, тогда у безгрешного человека мог появиться шанс избежать смерти. Конечно, это относилось к случаю Иисуса, а воскресение Иисуса было доказательством того, что Бог

фактически отменил смерть для него, а заодно и для всех тех, кто верит в него и кого каким-то образом можно объединить с ним.

Испытывая болезненный страх смерти, Савл должен был быть охвачен страстной надеждой при первых сообщениях о видении Симона-Камня на Галилейском море. Тогда его здравый смысл вновь заявил о себе. Как такое могло произойти? Но, вероятно, могло в конце концов?!

Если Савл не просто преувеличивает свою прежнюю враждебность к иисусистам, используя ее как риторический прием для усиления значения своего ареста, то, без сомнения, его рьяность в этом деле может быть приписана напряжению, созданному притягательностью новой веры в тот момент, когда он о ней услышал. Из-за своего болезненного страха смерти и стремления к бессмертию, он, должно быть, почувствовал возможность воскресения из рассказа об испытании, постигшем его товарища-мессианиста Иисуса. В таком случае его первая реакция должна была сводиться к ужасающему и очаровывающему неверию: тогда он действительно проявил враждебность и фактически боролся с ней из-за ее привлекательности для него.

Болезненный страх смерти был переплетен у Савла с его в равной степени болезненной и, следовательно, неизбежно нарушающейся пунктуальностью.

Хотя иудеи в общем считали соблюдение Торы утешением для себя и руководством в жизни, Савла это явно не устраивало. Он попросту не мог жить по ее требованиям. Для Савла и для всех иудеев смерть — результат греха — была принесена в мир Адамом как наказание за единственный акт непослушания (Рим. 5:12—21). А поскольку непослушание Богу — главный грех в иудаизме, невыполнение одной-единственной заповеди, как бы тривиально она ни выглядела, приводит к аналогичному наказанию. «А все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою. Ибо написано: «Проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона» (Гал. 3:10). Савл даже зашел так далеко, что обвинил саму Тору за совершения грехов людьми: «Я не иначе узнал грех как посредством закона [т. е. Торы]. Ибо я не понимал бы и пожелания, закон не говорил: не пожелай» (Рим. 7:7).

После своего обращения Савл сначала во многом проявлял замечательное, но безнадежное рвение к Торе. Я был «по ревности — гонитель Церкви Божией, по правде законной — непорочный» (Флп. 3:6). «Вы слышали [..] что я жестоко гнал Церковь Божию, и [...] преуспевал в Иудействе более многих сверстников [...] будучи неумеренным ревнителем отеческих моих преданий» (Гал. 1:13, 14).

Таким образом, даже при том, что Савл становился все более скрупулезным (типично!), это было бесполезно, ибо он не мог со-

ответствовать требованиям Бога (Гал. 1:14, Флп. 3:6). Для него не было ничего естественнее, чем соответственно обвинить Тору, утешение Израиля и всех его грешников, и сам грех!

Другими словами, человек по своей природе не может исправиться, просто соблюдая Тору, его может спасти *только* самостоятельное решение Яхве. Яхве милостиво *делает выбор*: спасти грешника. Следствие греховности самой Торы заключается в том, что, пока ты ограничен рамками Торы, ты являешься, подобно Савлу, «узником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7:23). Его одержимость религиозным послушанием была тесно связана с этим навязчивым страхом смерти. Для Савла уникальная особенность Иисуса заключалась в таком полном подчинении Богу, что он был воскрешен прямым действием Бога и, более того, сделан Господом всего сущего.

Взрывчатость «обращения» Савла породила ослепляющее видение по дороге в Дамаск, в котором Иисус предстал не только воскресшим, как в видении Симона-Камня, но и обожествленным. Как мы увидим, все идеи, развитые Савлом после обращения, происходили в значительной степени и в религиозном, и в магическом смысле от этой потрясающей и простой мысли: инкарнации — вселения Бога в тело Иисуса — человеческого существа.

Очень поучительно показать процесс, в ходе которого Савл превратил свои нововведения в интеллектуальный комплекс, который неожиданно становится новой религией. В частности, механизм оживления Савла после его припадка по дороге в Дамаск заключался в его неожиданном, ослепляющем прозрении, которое Бог послал ему по методике воскресения Иисуса, в постижении того, что Бог дал ему нечто, чего бы он — «узник закона греховного» — нич когда не мог бы достичь сам, а именно: совершенное подчинение. Вера, порожденная его припадком, пробила таким способом брешь в порочном круге принудительной и маниакальной необходимости приспособляться ко всем требованиям Торы и одновременно неспособности действовать именно так. Конечно, если излагать ситуацию Савла таким образом, то она звучит как парадигма невротического синдрома.

Итак, особое воздействие, вновь обретенной веры Савла (прежде всего в факт воскресения Иисуса, а затем и в значение этого факта), заключалось в укрощении его болезненного страха. Иисус, иудей и, без сомнения, экзальтированный мессианист, как и сам Савл, был спасен от смерти, как может быть спасен и Савл.

Савл пишет об этом трогательно:

«Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим!» (Рим. 7:24)

Аналогичным образом он смог отказаться от своей праведности, «которая от закона»; он хотел достичь праведности «от Бога по вере» (Флп. 3:9).

Пыл Савла, как показывает его арест, так же как и настойчивость, с какой он вдалбливал свои чувства в головы аудитории, показывает, что он перенес психический сдвиг, заставивший его дрожать от упования.

Будучи внезапно поставленным перед фактом воскресения Иисуса, а в конкретном плане — перед его значением для себя и будучи охвачен мессианским пылом и абсолютно убежденным в том, что вселенная на грани взрыва, Савл, должно быть, ожидал, что его сразу же схватят и перенесут в вечную жизнь в Царстве Божьем. На первой стадии своего припадка он был убежден, что новый мир буквально в шаге от него, так что он лично и все живущие вокруг станут свидетелями этого мира: «Не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе» (1 Кор. 15:51—52). Следовательно, каждый живущий в данный момент вовсе не умрет, а сможет просто облечься в свое новое, прославленное тело: «Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление» (1 Кор. 15:53).

И все же его первый пыл как-то увял. Его горячность, должно быть, поостыла от сознания того, что Конец света фактически не наступил, хотя его убеждение, что он вот-вот наступит, принес с собой реальное искупление, никогда не менялось. Даже в минимальной степени неизбежность Конца света не была метафорой; ведь, как и все в идеях Савла, она была твердой, осязаемой и *фактической*. Это очевидное утверждение достаточно подкрепить лишь несколькими цитатами.

Поколение Савла «достигло последних веков» (1 Кор. 10:11) и будет «судить ангелов» (1 Кор. 6:3; У «Проходит образ мира сего» (1 Кор. 7:31), «доколе есть время, будем делать добро» (Гал. 6:10). «Ныне ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали» (Рим. 13:11), желанный день «приблизился» (Рим. 13:12), Бог вскоре «сокрушит» сатану (Рим. 16:20). То же лихорадочное ожидание Конца света вселилось также и в филиппинцев.

Савл никогда не описывает Мессианское Царство—преамбулу вечного Царства Божьего, и, разумеется, в сознании разных мыслителей существовало огромное различие в отношении этих двух концепций. Но у Савла не возникает сомнения в неминуемости наступления Царства, что подтверждается многими нюансами в его характеристике времени. Он, например, говорит о том, что «ныне» спасение ближе, чем во времена первых «уверовавших», т. е. его и римских иисусистов, он принимает за отправной пункт дату своего визита в Рим за двадцать

пять лет до этого. И когда он добавляет в следующей строчке, что «ночь прошла, а день приблизился», ему представляется отрезок в сорок лет.

Поскольку Савл считает, что пусковым механизмом наступления Мессиянского Царства являлось воскресение Иисуса, а с тех пор прошло двадцать пять лет, то ему могло представляться, что до конца Мессиянского Царства и установления вечного Царства Божьего осталось пятнадцать лет. Иными словами, Савл отводил Мессиянскому Царству максимум сорок лет. И в этом случае он также придерживался общепринятой оценки⁴, но она была максимальной — крайним пределом.

Понятие «близко», разумеется, может быть весьма растяжимым. Максимальный интервал в сорок лет, большинство которых уже истекли, был коротким. Савл думал, что сама смерть находится на грани уничтожения (I Кор. 15:26), поэтому он считал смерть избранных, твердых в преданности Иисусу особым исключением; Савл думал, что возвращение Иисуса во славе уже «у порога», оно наступит самое ближайшее — в течение нескольких лет, т. е. через пятнадцать лет после написания его Первого послания Коринфянам и спустя двадцать пять лет после распятия. А что касается эмоций Савла, то он ожидал этого события в течение реальных недель или даже дней. Он был глубоко убежден, что его поколение — последнее человеческое поколение перед неминуемым наступлением Конца света.

Достаточно любопытно отметить, что эта временная задержка, это небольшое промедление, требующее объяснений, последовательно привело к плодотворному комплексу идей, составляющих суть основного аргумента Савла. По своей природе этот аргумент структурно увязан, следовательно, предпосылки и выводы здесь должны быть объединены, чтобы поддержать цель Савла — найти объяснение пробелу между воскресением Иисуса и Царством Божьим. Объяснение Савла, каким бы психологически обоснованным оно ни было, можно вывести только из знакомых ему идей. Его психическая проблема, временно разрешенная путем безрассудного отождествления себя с Иисусом, интеллектуально должна была быть выражена с помощью взглядов, которые он разделял с бесчисленными евреями, но в его особой ситуации их надо было выстроить в другом порядке.

Савл должен был объяснить странную, действительно необъяснимую временную задержку Второго пришествия. Что означает для Бога вновь окунуться в историю, чтобы воскресить и обессмертить человека? Если это божественный способ начать процесс установления его Царства, почему же он не закончил его? Отчего произошла задержка?

А если установление Мессианского Царства инициировалось Воскресением Иисуса, почему оно не было завершено? Как действительно можно было приступить к его установлению *без* плана его завершения⁹ Как могла возникнуть пауза? И что она могла означать? И прежде всего, если подразумевалось, что Воскресение Иисуса знаменует наступление Царства Божьего, как могли все те, кто верил в это, продолжать умирать? Савл объяснял естественную смерть, провозглашая надежду, порожденную Воскресением Иисуса, что усилило его интеллектуальный прорыв, который спустя долгое время после его кончины должен был сделать его сотрясателем мира.

Глава восьмая

ПРОРЫВ САВЛА: ОТСРОЧКА ЦАРСТВА БОЖЬЕГО

Савл объяснил, или до некоторой степени объяснил, отсрочку Царства Божьего сложной теорией космического противостояния божественных и дьявольских сил, которые включали и ангелов.

Этот аспект мысли Савла оказался нежизненным. Поскольку Царство Божье никак не наступало, сама концепция его установления потеряла актуальность для поколения, пришедшего после смерти Савла. Сама идея попросту исчерпала себя, не вызвав никаких эмоций; о ней некоторое время еще говорили, а затем она увяла. Теория Савла о космическом противостоянии стала полностью архаичной. Она почти необъяснима в современную эпоху и даже вовсе не знакома многим ученым.

Для Савла автором мировой истории был Адам, а автором недавней многозначительной истории, т. е. священной и светской истории избранного народа, был Авраам. Обе они породили все линии всей человеческой истории, сошедшиеся в фигуре Мессии — вестника Конца света. Ослепляющая вспышка сознания Савла по пути в Дамаск попросту подсказала ему достижение кульминационной точки, воплощенной в Иисусе.

Если бы основное ожидание Савла было реализовано и естественный мир действительно прекратил бы свое существование в момент возвращения во славу Мессии с последующим установлением Царства Божьего, то, конечно, не было бы никакой нужды в спорах, доказательствах, выводах — фактически ни в чем. Но мир упрямо оставался на месте: как это можно было объяснить?

Иудейские фантазии о Конце света, которые при жизни поколений до Иисуса с помощью Книги Даниила и бесчисленных апокалипсических схем начали проявляться как реакция на эллинизм, вряд ли могут быть названы строгими и определенными. Анализ, естественно, заходил в тупик, когда дело касалось представлений о точных формах, которые должно было принять Царство Божье. Однако, грубо говоря, отношение между Мессией и Царством Божьим было простым. Первоначально по простой схеме, превалировавшей в течение жизни Иисуса (и в которую он также мог верить), Мессия, как описано у Даниила, должен был ввести в Царство Божье, вызвав состояние блаженства — после вынесения решения Последнего суда — у всех, кто выжил в последнем поколении, и воскресив все остальное человечество. Таким образом, было одно состоя-

ние блаженства, введенное иудейским Мессией, один Последний суд и одно Царство Божье.

Согласно всем предыдущим теориям Конца света, существовало одно воскресение человечества, которое помещали либо до Мессиаического Царства¹, предшествовавшего Царству Божьему, либо после него². До того как эта проблема приобрела особую значимость в связи с судьбой Иисуса, иудейские мыслители считали само собой разумеющимся, что вошедшие в Царство Божье умрут обычно и будут вознаграждены вечной жизнью наряду с остальными умершими путем всеобщего воскресения. Эта «обычная», здравомыслящая фантазия могла устоять перед напором логики просто потому, что такая историческая конъюнктура никогда не наступила. Все откладывалось на неопределенное будущее.

Но чудесное Воскресение Иисуса изменило всю ситуацию, и, в конце концов, в этом заключалось все его значение. Сколь бы чудесным ни было Воскресение, его нельзя было считать изолированным событием; оно должно было означать что-то колоссальное, т. е. Конец света. Исходя из этого, Савл считал себя и свое поколение подвешенными в том процессе, который неизбежно изживал сам себя. Смерть Иисуса и Воскресение просто составляли его первую стадию, а финальной стадией, которая могла наступить в любой момент, было Царство Божье. Таким образом, фундаментальной проблемой для Савла стала пауза между Воскресением Иисуса и установлением Мессиаического Царства. В структуре общепринятых идей такая отсрочка была совершенно необъяснима, поскольку до тех пор считалось, что появление Мессии должно быть сигналом космического катаклизма. Как мог прийти Мессия до того, почему сразу же за ним не последовало установление Царства Божьего?

Вопреки фактам — существованию кажущейся нормальной смерти и кажущегося нормальным мира — Савлу надо было доказать, что искупление не просто *рядом*, как провозгласили Иисус и Иоанн Креститель, но уже наступило благодаря Воскресению Иисуса. Он должен был принять изумляющую новость о воскресении Иисуса и, действуя в иудейской среде, показать, что оно заменило Тору.

Полемическая проблема Савла реально повлияла на его философскую проблему. Он был вынужден спорить с различными верующими в Иисуса, и в период, когда не было согласованной доктрины, он встречался с различными формами частичного неверия, которые заставляли его изобретать ответы в стиле *ad hoc*. Например, многие коринфяне, не отрицая воскресения самого Иисуса, — во что они могли верить, если это было, — отрицали в полной мере всеобщее воскресение (1 Кор. 15:12—18, 29—33) и, таким образом, отрицали любое воскресение для самих себя. (У нас нет

представления, во что они верили вообще; мы лишь делаем выводы из полемики Савла.) Эти коринфяне верили, что только те, кто будет жив во время возвращения Иисуса во славе, могут, вероятно, войти в Мессианское Царство. Савл был вынужден заняться общей для них проблемой — воскресением Иисуса, а затем, на основе разделенной веры, доказать его скрытый смысл скептическим коринфянам. Это было толчком, который привел к первой загадке Савла о предстоящих смертях тех, кто верил в то, что воскресение и прославление Иисуса приведут к Мессианскому Царству.

Частичное неверие коринфян, которое вынудило Савла принять решения *ad hoc*, должно было быть обобщено в момент, когда первый верующий умер до наступления Царства Божьего. И поскольку смерти происходили и дальше, ранние верующие в особую роль Иисуса должны были цепляться за свои надежды вопреки фактам. Савл был вынужден признать, что умершие, поскольку они верили в искупительную миссию Иисуса, будут неизбежно воскрешены при славном его возвращении. Таким образом, вначале он был вынужден прийти к выводу, что все умершие члены коринфской конгрегации умерли только потому, что они отмечали Вечерю Господню недостойным образом (1 Кор. 11:29—32), т. е. они не умерли нормально.

Именно отчаяние Савла из-за зверских многочисленных убийств по причине продолжающейся неспособности Иисуса установить Мессианское Царство, как предполагалось согласно всем традициям, заставило его прибегнуть к таким тонким экстравагантностям для смягчения фактов жизни и смерти, т. е. обычного света. Он был вынужден разработать специальную, совершенно особую теорию общего искупления, присущую теории Конца света.

Савл согласился с другими иудеями различать два состояния блаженства: блаженство Царства, созданного Мессией, и блаженство самого вечного Царства Божьего. Выжившие избранные представители последнего поколения (его собственного), естественно, вкушали оба вида блаженства. Для них Мессианское Царство и Царство Божье должны были обладать идентичным воздействием. Те же, кто умер до Мессианского Царства, ничего не выигрывали от его установления. Их должны были держать в резерве, так сказать во сне, пока само по себе не наступит Царство Божье.

Савл вслед за другими³ рассматривал Мессианское Царство как скоротечное событие, но думал, что и воскресение мертвых, и приговор воскрешенным людям, которые умерли во всем мире на протяжении всей истории, не могут произойти до окончания Мессианского Царства, которое должно было уступить место вечному Царству Божьему. В то же время Савл считал вступление в Мессианское Царство привилегией лишь избранных представителей последнего поколения.

Именно на этом фоне вступило в игру его подлинно новое слово. Это замечательное изобретение было тонко навязано ему, так сказать, необходимостью объяснить, почему правочерные все еще умирали после воскресения Иисуса. Он был вынужден изобрести два воскресения.

Он должен был заявить, что первые свидетели Мессиянского Царства уже живут воскрешенным «образом жизни». Однако он говорил также, что все избранные последнего поколения, даже те, кто умер до наступления Мессиянского Царства, войдут в него через воскресение Иисуса. Как это было возможно? И если Мессиянское Царство было скоротечным, как могли быть бессмертными его жители?

Поучительно понять, как Савл использовал имевшиеся в его распоряжении интеллектуальные методы создания новой идеи. Верующие в Иисуса уже продемонстрировали свою лояльность. Они имели право быть участниками Царства Божьего — иначе чего стоила их вера?

Из-за непредсказуемой задержки даты Славного возвращения смерть верующих в промежуточном периоде была, как могли считать, подобна смерти других людей ранее, т. е. они также должны были ждать общего воскресения в конце скоротечного Мессиянского Царства и в начале вечного Царства Божьего. Тогда надо было найти какой-то механизм распространения прерогативы последнего поколения и на таких верующих, чтобы они также могли разделять Мессиянскую Славу, несмотря на их преждевременную смерть. Савл решил эту головоломку путем декрета. Он просто постановил, что те, кто умер в стойкой вере до прихода Мессиянского Царства, не должны были ждать воскресения в финале Мессиянского Царства, но им, по его мысли, могла быть предоставлена особая привилегия. Они получают более раннее, специальное воскресение только для них. Это позволит им разделить Славу Мессиянского Царства на той же основе, что и избранные последнего поколения.

Для Савла те, кто воскрешены Мессиянским Царством, — это отнюдь не все умершие, а только те, кто умер, полный веры в Иисуса Христа. Таким образом, хотя Савл поддерживает представление о Мессиянском Царстве как о прерогативе последнего поколения и связывает его с концепцией воскресения мертвых в целом, он декларирует особое условие для общей идеи. За воскресением преждевременно умерших избранных последует позднее воскресение других людей во время второго воскресения, в котором все когда-либо жившие люди окажутся перед Последним судом в конце Мессиянского Царства и предстанут перед Божьим троном в ожидании вечной жизни или вечных мук.

Имея собственный взгляд на будущее, мы можем понять, какой сложной проблемой это было в ходе генезиса новой религии. Похоже, что она воздвигла чисто искусственный, произвольный и в основе неразумный барьер между здравым смыслом и горячностью ожидания. Исходя из внешнего, чисто логического взгляда, эти люди вряд ли могли ожидать вечной жизни, ибо Мессианское Царство было скоротечным. Обычно о них думали, что они разделяли существование, присущее тому миру, в котором они жили. И все же Савл, несмотря на логику, под влиянием затруднительной полемики и стремясь к собственному успокоению, объявляет о перемене жизни всех тех, кто будет жив, когда наступит Мессианское Царство. Несмотря на всю показную сторону, они получают вечную жизнь в качестве части воскресения умерших вообще. Например, он уверяет коринфян в том, что не важно ни в каком смысле, живы ли они будут или нет, когда установится Мессианское Царство, — в любом случае они поменяют смертность на бессмертие (1 Кор. 15:5—53).

Короче говоря, полемическая изоляция вынудила Савла испортить ту традицию, которую он ранее воспринимал. Он был вынужден исказить ее ради приспособления к факту смерти и воскресения Иисуса. Замечание Савла о том, что «если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним» (1 Фес. 4:14), имеет смысл экстраполировать от воскресения Иисуса на воскресение тех, кто умер с верой в искупительность его роли.

Будучи вынужденным приспособляться к историческим фактам, Савл должен был теоретически манипулировать ими, чтобы как-то добиться желаемого пропагандистского результата. Тот факт, что Иисус-Мессия сам скончался и был воскрешен до установления Царства в полностью материализованном виде, вынудил Савла отказаться от привычного традиционного взгляда на Конец света и заставил доказывать коринфским отрицателям неизбежность общего воскресения при том, что верующим уже была дарована вечная жизнь даже в преходящем Мессианском Царстве.

Проблема верующих, умерших до Славного возвращения, была действительно неразрешима. Савл был преисполнен решимости предположить, что воскресение должно было состояться до наступления Царства Божьего, иначе ему пришлось бы столкнуться с неудобоваримым противоречием, заключающимся в том, что в Мессианском Царстве будут жить бок о бок нормальные живые и воскресшие из мертвых люди. Он уходит от этого, выдвигая предположение, что те, кто живут в Мессианском Царстве, уже введены в среду существования воскресших, как и сам Мессия. Он доводит это положение до конца любопытным и простодушным ар-

гументом. Он приравнивает воскресение Иисуса к воскресению обычных людей в коринфской конгрегации: ибо «если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес» (1 Кор. 15:13).

Так Савл создал новую идею — безусловно слабую и вне исторической ситуации в конечном итоге абсурдную, но совершенно необходимую для решения его текущей проблемы. А все же она оставляет его в логическом замешательстве, ведь он вынужден допустить, что смерть продолжает существовать, т. е. остается силой до конца Мессианского Царства.

Как же тогда могут избежать тисков смерти умирающие верующие до уничтожения смерти, до того, как она будет побеждена во время всеобщего воскресения в Вечном Царстве, когда по этой причине смерть вынуждена будет освободить их?

В этой связи возникает вопрос: каким образом могут попасть в среду обитания воскресших люди, минуя врата смерти и воскресение?

В конце концов, далеко не само собой разумеется, что до Мессианского Царства верующие в Иисуса уже будут воскрешены, в то время как выжившие будут изменены; Савл должен был привести длинный, страстный, испытанный и запутанный довод для доказательства этого. Поскольку новый аргумент Савла был абсолютно неожиданным, ошеломляющим вопреки здравому смыслу, его нужно было привязать к понятной теории.

Создавая свою новую теорию, он избрал еще более остроумную идею, которая должна была иметь еще более далеко идущие последствия. Необходимость объяснения непонятого феномена — как же смертные могли жить бок о бок с вечными, воскресшими в переходящем Мессианском Царстве — заставила Савла создать грандиозный институт, задуманный с явной целью воплотить его новую идею. Он обобщил опыт существования верующих в Иисуса — новую секту иисусистов — и создал нестандартное, символическое измерение для них как коллектива. Он выдумал новое состояние вселенной, бытие во Христе, и создал метафизический институт для осуществления его — мистическое Тело Христа.

Эта концепция «моста» позволила Савлу заверить всех верующих, что, даже если они умрут до Славного возвращения, они не станут простыми мертвецами, как все остальные умершие люди, а будут возрождены при Славном возвращении в некоем подобии предварительного воскресения. Даже если бы они умерли, то, поскольку они сделали это «во Христе», они все воскреснут (1 Фес. 4:16, 1 Кор. 15:18, 23). Те же, кто останутся живы, будут, конечно, сразу же переведены из обычного способа существования прямо в вечность.

Невозможно преувеличить степень буквальности концепции «телесной солидарности» Савла, солидарности между избранны-

ми и восславленным бессмертным Телом воскресшего Христа. Они принимают участие в общей телесной тождественности.

«Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:19, 20).

«Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы» (1 Кор. 6:15).

«Как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело,—так и Христос» (1 Кор. 12:12).

«И вы — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор. 12:27).

Эти словесные выверты — не просто метафоры, фигуры красноречия и т. п.; для Савла они отражают состояние абсолютной реальности. Любая попытка уменьшить дословное, конкретное и осязаемое значение фразеологии Савла ведет к полному непониманию его теории божественного распятия и его собственной деятельности. Грубость его языка отражает материализм его мышления. Верующие мыслили и считали себя *воплощенными* «во Христе». Подчеркивание Савлом центрального положения телесной оболочки говорит о том, что это было вопросом чрезвычайной важности как для него лично, так и в философском плане.

Концепция Савла глубока, по-настоящему революционна, хотя она явно граничит с безумием. *Он создал особую расу людей*. Верующие, которые таинственно разделяли смерть и воскресение Спасителя, были выведены из обычной категории существования.

Их вера — это больше, чем просто вера; *ipso facto* она делает их таинственными участниками иного состояния природы — смерти и воскресения божественного существа. Несмотря на свой нормальный внешний вид, эти верующие не обычные люди, как другие, а люди, которые уже прошли через смерть и воскресение вместе с Иисусом; таким образом, когда откроется Мессианское Царство, они будут способны войти в среду существования воскресенных, тогда как все остальные умрут нормальной смертью.

Таким же образом те, кто уже умер до Славного возвращения, будучи мертвыми, как и все другие, кто умер ранее, не мертвы на самом деле, ибо они способны воскреснуть ранее других, т. е. до общего воскресения в конце Мессианского Царства — из-за их смерти и воскресения вместе с Иисусом; конечно, при условии, что они тоже умерли «во Христе».

Уверенность Савла в том, что Тело Христа — не метафора, а простой неотшлифованный факт жизни, подчеркивается его ключевым замечанием: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28).

Люди, живущие в текущую эпоху, для Савла *не равны*; они попадали в разные классификации. Это действительно самая главная

причина важности доктрины предопределения Савла. Она устанавливает перечень подходов к Богу. Речь идет не о человеке, который способен вступить в некие родственные отношения с Богом, а о человеческом существе, которое *избрано*.

Это акт мистического выбора, открывающий человеческим существам путь в страну блаженства через конечное соединение с Богом.

Это также становится ясно из установленной Савлом иерархии не только между евреями и неевреями, но и между мужчинами и женщинами. Савлу очевидно, что, поскольку женщина (см. Бытие) была создана из мужской субстанции, она, естественно, относится ко второму классу (1 Кор. 11:7—11). Фактически иерархическое табло Савла является начальным пунктом его мистицизма. Игнорируя различия между евреями и неевреями, он выстраивает таблицу степеней следующим образом: Бог — Христос — мужчина — женщина. Он излагает это сжато: «Каждому мужу голова Христос, жене голова — муж, а Христу голова — Бог» (1 Кор. 11:3).

Целью существования во Христе определено стереть эту иерархию, поскольку, согласно Савлу, именно только «во Христе» избранная часть человеческой расы достигнет блаженной одинаковости. Основой его настойчивости является то, что существование во Христе фактически покончит раз и навсегда с современным делением человечества. Все различия исчезнут только во Христе. Не будет ни евреев, ни греков, ни мужчин, ни женщин, т. е. *этот мир станет миром иным*.

Некоторые ученые видели здесь влияние стоицизма на Савла, однако в основном пассивная, неисторичная природа стоического мистицизма — фактически теория безвременной, неизменной природы, проникнутой главной идеей божественности, — резко противоречит преследуемому историей еврейскому взгляду о создании природы трансцендентальным Богом, который в каком-то смысле отстоял от нее. Взгляд Савла — иудейский, и в этом его драма. Этот сверхъестественный исторический процесс состоит из эманации мира из мысли Бога, его отчуждения от Бога, а затем — окончательного возвращения к Богу. Просто здравый смысл, или логика, подсказывает, что все происходит от Бога или через Бога и может вернуться к Богу, но не может никогда в текущую эпоху быть *в* Боге. Это — точный знак Конца света. Люди и мир — каждый грек, еврей, мужчина, женщина — будут *в* Боге (Рим. 11:36), только это произойдет в *конце* драмы.

Савлу непонятен пантеизм в любой его форме. Он считает само собой разумеющимся (вновь выражая тривиальную иудейскую идею), что Бог и природа полностью разделены. На этой основе он предполагает, что человек отделен от Бога еще одним непреодоли-

мым барьером — владичеством ангелов. Ангельская власть делает прямую связь Бога и человека невозможной. Главное преимущество того, кто принадлежит к избранным во Христе, состоит в том, что для него уже закончилось это ужасное состояние ангельской власти; конец Послания Римлянам (8) — это гимн радости, когда любовь Бога не тормозится более автономной властью ангелов (Рим. 8:38—39) по пути к избранным верующим.

Христос должен преодолеть эту власть по мере развития Мессиаического Века, и, когда смерть — этот последний враг — будет уничтожена, тогда больше не понадобится власть, дарованная Христу; тогда «будет все во всем» (1 Кор. 15:26—28), т. е. будет существование в Боге отныне и вовеки. Короче говоря, отношение Савла к мистическому понятию соединения с Богом определяется историческими факторами — разворачиванием великой драмы. Это требует перемещения во времени, т. е. эра, когда возможно соединение с Христом, предшествует эре соединения с Богом.

Здесь просто еще один способ акцентирования иудейской теории Конца света Савла; история должна продолжаться, а затем остановиться. Еврейский взгляд на Бога в истории, таким образом, содержит семена ее прекращения, т. е. Бог бесконечен, история же — нет!

Постулирование Савлом эксцентрического состояния природы — специальной и как бы квазибиологической категории человечества, состоящей из воскресших в начале Мессиаического Царства верующих, существующих вместе с еще живыми, и одновременное превращение обеих групп в бессмертные существа имело, конечно, ошеломляющие последствия. И именно светлая, историческая, главная концепция Савла — существования во Христе — воплотила в жизнь эту замечательную идею и создала модальность для нее, вписав ее в общую систему идей.

Более того, странное и, вероятно, уникальное понятие Савла революционизировало чувство времени. Он вновь проанализировал временное распределение последовательных возрастов космоса. До Савла общий взгляд на время был следующим: «после» наступает за «сейчас». Согласно этому банальному взгляду, смерть и воскресение Иисуса произошли в недавнем прошлом и благодаря тому, что они произошли, сделали возможным для Иисуса вернуться во славе в недалеком будущем, принеся с собой Мессиаическое Царство, непосредственно предшествующее Царству Божьему.

Теперь, после Савла, стало возможным думать о последующих веках как о в какой-то степени одновременных. Его концепция подлинного значения смерти и воскресения Иисуса позволяет ему заявить, что его поколение уже было окружено Мессиаическим Царством. Поскольку смерть и воскресение Иисуса не могли предшествовать

Мессиянскому Царству, но *per se* (*сами по себе*) составили мессиянское событие, их значение было очевидным — просто уже забрезжил Мессиянский Век!

В равной степени очевидно, что как часть этого воскресение Иисуса не могло являться единственным событием такого рода. Оно должно было быть начальным в целой серии событий, чья тотальность создаст новый мир. Потому что Иисус был «первенцем из умерших» (1 Кор. 15:20).

Отсюда, по мнению Савла, его поколение уже находилось в периоде мессиянского воскресения, хотя воскресение других все еще маячило в будущем. Савл сделал этот логический вывод из главного факта современной ему истории, заключавшегося в том, что Иисус не просто был взят на небеса (это немного значило), но он прошел через смерть и воскресение.

Как же тогда Савл объяснял неизменность картины мира? Люди сновали по своим делам, ведя трудовую жизнь. Евреи все еще подчинялись римлянам, чья власть продолжала распространяться повсюду; маленькие группы тех, кто верил, что Иисус играл особую роль, все еще раздумывали над значением происшедшего, поскольку казалось, что, в конце концов, он пришел к такому же гибельному концу, как и другие бесчисленные еврейские «активисты».

Савл смог вывести из этой кажущейся неизменности обычного мира абсолютно другой вывод. Он сумел увидеть те силы, которые прокладывали себе дорогу и резко отличались от других. Для него воскресение Иисуса было неоспоримым аргументом. Силы сверхъестественного мира, силы воскресения скрылись под кажущейся неизменностью природного мира. И хотя люди, ослепленные внешней видимостью, не подозревали об этом, воскресение Христа уже вызвало установление сверхъестественного мира. "

Эта ослепляющая проницательность, а возможно, экстатическая ярость, лежащая в основе замечательного затушевывания разрыва между последовательными периодами времени, позволила Савлу смешать два ранее совершенно различных мира — преходящий и вечный, так же как он смешал понятия «после» и «сейчас». Вера для него, не будучи более источником уверенной надежды на что-то, что ожидалось, была возможностью переварить *текущие* духовные ожидания.

Это не имеет ничего общего с модным ныне одухотворением чрезмерно вещественных понятий — совсем наоборот! Эта концепция, как и все идеи Савла, была строго материалистичной. Она зависела от объективного состояния вселенной, чья объективность на самом деле еще больше усилена концепцией веры Савла. И одно это обстоятельство придало ей особый магнетизм — не так для его собственного поколения, как, вероятно, для будущих.

Смешение Савлом эфемерного и вечного заложило фундамент особого состояния сознания, порождавшего особый вид мистицизма. Как и все остальное при концептуализации Савлом своего опыта, его мистицизм также полностью объективен — он не имеет ничего общего с чистыми проявлениями эмоций, чисто мыслительными актами, чистыми выражениями духа и т. п. Люди, одаренные пронизательностью, просто должны видеть, что происходит in fact. Действуя так, они начинают осознавать состояние вселенной, факт жизни, состояние истории, то, что они находятся в одно и то же время и в эфемерном нынешнем мире, и в мире вечности. Они должны понять функционирование реальных космических сил, сил сверхъестественного существования, явно подрывающих внешний вид обыденного мира. Короче говоря, с момента воскресения Иисуса реальность обычна только по внешнему виду; на самом деле реальность уже взорвана!

Говоря функционально, задача избранных — верующих в спасительную роль Иисуса — состояла в создании арены, на которой сверхъестественные силы продвинулись бы дальше вперед. Во время Славного возвращения непреодолимое влияние этих сверхъестественных сил должно было проявиться в мгновенном превращении избранных в обитателей среды воскресения.

Савл опрокинул все предшествующие теории Конца света. Он стер в порошок обычное представление о времени как о чистой последовательности, создав особую диалектику прогрессии: одновременность среди последовательности. В то же время, конечно, эта концепция была связана с историческим фактом. Это была такая концепция истории, которая должна была иметь далеко идущие последствия. Еще важнее этих исторических последствий и грандиозного понятия бытия во Христе была, однако, организация, которая в конечном итоге должна была привести к созданию вселенской Церкви. Идея бытия во Христе, как идея, обречена была остаться невоплощенной. Но, как и все идеи Савла, она была конкретизирована. Савл показал, что практически могли выиграть от своей веры избранные; как из общности их самих и Спасителя, общности, созданной этой верой, они могли войти в такое существование.

Чтобы придать смысл своей главной концепции — принадлежность избранных к среде воскресения до общего воскресения всех когда-либо умерших, — он должен был создать для этой концепции более общую основу. При этом он измыслил более широкую идею о божественных силах, воплощенных в личности Мессии, который мог каким-то образом проникнуть (воплотиться) во всех тех, кто был связан с ним узами духовного братства. Савлу предстояло сде-

дать такое проникновение понятным, превратив его в структурный элемент Конца света.

Фактически материальная концепция воплощения Христа является обязательной материальной основой состояния вселенной, созданного бытием во Христе. Это не только тотализация множества конгрегации верующих в Иисуса; это жизненная необходимость осуществления концепции бытия во Христе. Фраза Савла о том, что «все мы одним духом крестились в одно тело» (1 Кор. 12:13), для него — не более чем констатация факта. Таким образом, найдя ощутимую параллель, органическое или же конституциональное добавление к чисто идеальной конфигурации бытия во Христе, Савл создал социорелигиозное нововведение — предопределенную «общину святых», физически воплощающую общность, созданную распределением божественных сил между Спасителем и теми, кто в него верит.

Сама по себе эта идея была заложена в древнееврейской концепции исключения грешников из числа избранных, т. е. *из реальных людей*. Она основывалась на представлении о том, что избранный народ — евреи, оскверненный грешниками того или иного сорта, должен очиститься, оставив только избранных, которые могли бы принять на себя ведущую роль в Мессианском Царстве, т. е. народ должен быть тщательно просеян, — концепция, органически связанная с избранностью.

Для Савла истинно верующие были призваны стать святыми (1 Кор. 1:2, Рим. 1:7), он отождествлял эту предсуществовавшую общину святых с обитателями предсуществовавшего небесного Иерусалима⁴. Это было связано с применением им греческого слова «эκκλησία» (конгрегация) не только по отношению к особой конгрегации, но еще и к духовному, осязаемому коллективу — мистическому телу Церкви⁵.

Понятие Савла о мистическом сообществе верующих в Христа, изобретенное (в соответствии с его взглядом на космическое состояние) в порыве осознания ошеломляющего факта воскресения Иисуса, должно было дать ответ на фундаментальные и с точки зрения вульгарного здравого смысла логические вопросы. Как было возможно, чтобы избранные, ходящие по земле в виде обычных людей, разделяли сообщество с Иисусом, Мессией, который был уже в сверхъестественной категории существования? Как они смогли реализовать свое братство со сверхъестественным Мессией до собственного воскресения?

Здравая точка зрения — принятая иудеями точка зрения на время — была простой, связанной с равно принятой точкой зрения на время как на последовательность. С этой точки зрения казалось естественным, что избранные соединятся с Иисусом в братство лишь

в смысле веры в его особую роль, с одной стороны, и произойдет это вследствие дальнейшего развития веры, в ожидании будущей реализации их солидарности с ним в какой-то момент в многообещающем будущем, после того, как мессианская слава уничтожит будничность мир.

Для Савла все это было плохо. Савл претендовал на что-то особое в междуцарствии между воскресением Иисуса и его Славным возвращением, и даже теперь, когда люди сновали вокруг в обычном своем виде, уже проявлялась солидарность избранных. Несмотря на то что все выглядело как свидетельство, это было действительно фактом. *Только* эта солидарность сделала возможным соединение с Иисусом в Мессианском Царстве.

В этом состоял основной смысл аргументов Савла. Привилегия избранных заключается в их общем воскресении с Иисусом до воскресения остальных умерших. Значение предопределения всех тех, кто был призван в Мессианское Царство, в следующем: их предопределенность состоит в том, что они попадают в среду воскресения до установления Мессианского Царства. Это полностью соответствует не знающему компромиссов материалистическому и полностью бездуховному отношению Савла к истории и антропологии. Предопределенная солидарность избранных с Мессией-Иисусом и друг с другом имеет для Савла чисто практический характер.

Таким образом, абсолютно новый факт воскресения и прославления Иисуса оказал свое воздействие. Он создал особую модель существования во вселенной. Он дал толчок к появлению сообщества человеческих существ, непохожих на других, связанных друг с другом и с Иисусом уникальным способом. Из-за воскресения Иисуса вхождение избранных в Мессианское Царство было распространено на других через воскресение. По словам Альберта Швейцера, они напоминают «сложенное в кучу топливо, которое быстро загорается от зажженной спички»⁶.

Именно из-за этой квазителесной идентичности, несмотря на не отличающийся от других внешний вид, избранные сейчас составляют *буквально* одно целое с Иисусом. И именно эта причина позволяет им прямо проскользнуть в среду существования воскресших независимо от того, живы они или нет. Конечно, это очень простая, хотя и революционная и, вероятно, будоражащая, идея понималась Савлом буквально и кратко выражена в такой фразе: «Бог определил нас не на гнев, но к получению спасения через Господа нашего Иисуса Христа, умершего за нас, чтобы мы, бодрствуем ли, или спим, жили вместе с Ним» (1 Фес. 5:9, 10).

Это было очень успокаивающим для верующих, ведь, если бы даже они умерли до Славного возвращения, они бы ничего не поте-

ряли. Они вступают в Мессиянское Царство через особое, предварительное воскресение, дающее им, как кажется, огромное преимущество над обычными неверующими, которым надо ждать всеобщего воскресения в конце Мессиянского Царства.

Что касается верующих, находящихся в живых в момент Славного возвращения, которое может наступить в любой момент, то им вовсе не надо будет умирать, чтобы переместиться в среду существования воскресших. Благодаря своей вере они, в конце концов, уже умерли и вновь воскресли с Христом, следовательно, они вступают на путь воскресения при жизни путем чистого превращения. Они попросту, так сказать, сбрасывают с себя внешние одежды их кажущегося естественного существования, и вот они предстают перед нами уже воскрешенными.

Этот мыслительный ряд привел к еще одному важному последствию: воскресение Иисуса вызвало воскресение умерших вообще и вызвало к жизни сверхъестественное царство, сменяющее Конец света. Это — основной факт; хотя замена смертности бессмертием действительна, но выражается она в начале только во вхождении избранных в Мессиянское Царство, и притом нет явного физического подтверждения этих фактов.

Это полностью соответствует логической конструкции Савла. Она точно подходит, ибо существует основное единство всего этого громадного феномена — временная тождественность, далекая от вульгарной последовательности, проявления Иисуса как Мессии, его воскресения, и начала Мессиянского Царства, включая воскресение и трансформацию избранных последнего поколения. Все это просто фазы или же аспекты одного события, не только в причинной, но и во временной связи.

Мыслительный ряд Савла логичен; он гармонично возникает из целого ряда предположений. Логика по своей природе требует в первую очередь доказательства того факта, который оправдывает такой ход мыслей. Она потребовала от Мессиянского Царства, чтобы оно установилось тогда, когда Савл считал это уместным, — в любой момент и в любом случае максимум в пределах сорока лет со времени воскресения Иисуса. Это было единственным обстоятельством, позволившим Савлу настоять на том, что все явление происходило там и тогда.

Зная с точной внутренней уверенностью, что внешнее явление уже в процессе совершения и что бессмертный мир, правильно представленный, уже возникает в последовательных извержениях потоков эфемерного вещества, Савл смог оценить логическую незначительность явного временного интервала, разделяющего момент воскресения Иисуса и его Славное возвращение. Это была просто

временная расщелина, через которую изобретательность Савла перекинула мастерски сработанный мост в виде бытия во Христе, хотя понятно, что это соединение нельзя было растягивать до бесконечности.

Если верно, что Иисус, чья карьера также была приведена в движение, в конце концов, по теории Конца света, ожидал, что его собственная смерть сыграет некую роль в материализации Конца, то можно легко показать совпадение взглядов Савла с этой теорией — только с воскресением Иисуса божественное расписание перешло в другую фазу.

Идея Савла проста и сводит концы с концами. Она позволяет принимать без доказательств такую ситуацию, в которой все существование верующего, вплоть до самых обычных мыслей, чувств и действий может быть переведено в высшей степени заряженную атмосферу, в атмосферу действительно личного мистицизма, доступного каждому человеку, который за счет своей непосредственности, точной «объективности» может достичь масштаба, длительности и силы, способных поднять его выше многих других видов мистицизма.

Именно из-за своей «объективности», историчности и драматических возможностей Савлово бытие во Христе создало опыт, отличающийся от других по силе, хотя он был идентичен по структуре эллинистическим мистериям и в нем обыденная жизнь продолжалась независимо от мистического опыта верующего. Мистицизм Савла смог вместить в себя все — все аспекты жизни и все индивидуальные виды опыта. Он мог закутать каждого человека в теплый кокон.

Все это было частью главного аргумента, придуманного с целью ответить на основную загадку, требовавшую нововведений Савла. Почему же, в конце концов, Иисус не смог вернуться в славу сразу же? Чего же ждал он или Бог? В чем здесь суть дела?

Эта грозная загадка потребовала грозного решения; Савл нашел такое решение, довольно «иудейское», использовав интеллектуальные аргументы для поддержки экстремистских средств. Произнеся фразу: «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11:32), Савл откровенно не ссылается ни на «всех» избранных, ни на вечное блаженство, которое он считает совершенно отличным от мессианского блаженства.

В этом пункте Савл и иерусалимские иисусисты были заодно, они были согласны в том, что Иисус как Мессия не умер за *все* человечество (эта идея была непостижимой в то время), а за определенную группу людей, т. е. за избранных в Царство Божье. Иисусисты могли поверить, что произошло изменение перспективы за время, прошедшее с момента, когда Иисус был ожидаемым Мессией

(Сыном Человеческим) и когда его гонимые ученики в течение нескольких дней или недель переходили из одного города Израиля в другой (Мф. 10:23), и моментом, когда он подумал о необходимости умереть в одиночку. Но в любом случае его смерть освободит от предмессианских бедствий лишь избранных. То есть, в конце концов, Иисус мог подумать, что Царство Божье не может наступить до окончания предмессианских бедствий, но если бы он умер тем способом, который Бог принял бы в качестве эквивалента этих бедствий, т. е. как выкуп, то Царство могло бы наступить сразу же.

Савл тоже в принципе принял это. Он тоже думал только о последнем поколении и его положении в Мессианском Царстве; находясь в такой выгодной позиции, он думал только о необходимости убедить избранных в том, что это было необходимой фазой (согласно исправленному Савлом расписанию) до возвращения Иисуса во славу. Фактически это было требуемым чудом для объяснения Славного возвращения, ожидавшегося Савлом в течение его жизни; он говорил, что Иисус неизбежно появится вновь в тот момент, когда все человечество или, по крайней мере, избранные из всей человеческой расы, как язычники, так и иудеи, будут обращены в новую веру.

Какое сумасбродство! Очевидно, это был безнадежный паллиатив, навязанный ему явной неразрешимостью загадки задержки Славного возвращения, тем не менее он ведет нас к сердцевине его озабоченности — судьбе Израиля. И это не только из-за его аудитории: иудеев и обращенных в иудейство язычников, но и из-за того, что в глубине своего сознания Савл оставался в какой-то мере набожным иудеем. Но, прежде всего, он должен был справиться с Торой.

Глава девятая

БОРЬБА С ТОРОЙ

Если мы посмотрим на конечный продукт переворота Савла, забыв на секунду о генезисе его идей, мы обязательно будем поражены его структурой. Божественное, пред су шествующее Существо снисходит до воплощения в обычном человеке, чье распятие, происшедшее по воле Бога, примиряет вселенную и Бога, уничтожив грех вместе со смертным телом, вмещающим Божественную Сущность; это открывает дорогу к личному спасению для всех людей. Говоря словами Савла: «Он [Иисус Христос], будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но унижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти и смерти крестной» (Флп. 2:6—8). Эта искупительная жертва божественного существа — часть космической борьбы между силами Бога и силами Дьявола.

Каждый элемент в этой динамической концепции, само понятие «борьбы» между множественностью сил, правящих вселенной, очевидно, чужды монотеизму, чья суть, в конце концов, заключается в отмене всех мифических структур, всей автономной магии, всех отклонений от всеокрушающей воли уникального создателя. Структура «паулинизма» идентична структуре таинственной языческой религии, охватывавшей весь Восточное Средиземноморье в течение целой эпохи. Различаясь по культу и ритуалу, как и языческие тайны, существовала одна периодическая фундаментальная тема—сакраментальное участие в смерти Божества через какой-то вид ассимиляции. В поклонении Иисусу, например, познавший надевает божественный наряд, делающий его бессмертным. В культе Осириса познавший растворяется в своем боге через крещение.

За исключением имени божества, крещение Савла аналогично культам Исида, Осириса и Аттиса. Это крещение нельзя вывести ни из какой формы современного иудаизма, хотя, как я покажу через минуту, действительное содержание его магических процедур экстраполировалось из иудейских идей. Зависимость системы Савла — по содержанию — от иудаизма, а по структуре и ритуалам — от разных мистических религий эллинистического Востока — яркий пример синкретизма, характеризовавшего его среду.

Если магия определяется как процедура, где добровольное естественное действие призвано привести в движение сверхъестественные силы, и если понятие, подчеркивающее причастие, зак-

лючается в допущении того, что сверхъестественные силы могут быть связаны с земными, естественными объектами, тогда очевидно, что два главных причастия Савла — крещение и евхаристия — являются магическими действиями. Для Савла эти причастия были средством спасения. Они привели к исполнению сути искупления в литературной манере, возникающей от умирающих и воскресших вновь с именем Христа.

Это был длинный прыжок в сторону от символизма, очень широко распространенного среди иудеев. Причастия Савла не были символами. Они представляли собой чудодейственные процедуры, служащие каналами для проявления активности Святого Духа.

Нельзя не обратить внимания на то, что для Савла значила высокоинтенсивная физическая величина всего культового процесса, который он помогал приспособить. Хотя его собственная «тайна», как он сам называет это, структурно была идентичной различным мистическим религиям его времени, ее ось имела совершенно иное направление. Именно это объясняет карьеру Савла в среде мессиянских монотеистов, хотя его мысль блуждала в мифологии и магии, а ее основа и отправная точка были так твердо связаны с иудейскими допущениями, что потребовалось много времени, чтобы понять полное значение его нововведений.

Фактически все эти нововведения появились потому, что концепция Конца света — чистая аксиома для Савла — для бесчисленных мессиянистов той эпохи неизбежно переплеталась с аргументацией, которой надо было объяснить на пробел между колоссальной концепцией и ее задержкой.

Савл был вынужден придумать аргумент для заполнения разрыва между его мечтой и кажущейся реальностью. И действительно, факт его вынужденного спора возник из изначальной дилеммы — необходимости объяснить невысказанное, а именно задержку Славного возвращения.

Если бы ход событий пошел так, как чувствовал его Савл по дороге в Дамаск, там и тогда мир бы закончился, и все было бы хорошо. Но как только он увидел, что естественный порядок продолжается, как прежде, он должен был поискать объяснение странной пассивности вселенной. Ему необходимо было выстроить аргумент, и сделал он это в той манере, которую диктовала природа аргументации. Из принятых предпосылок он сделал убедительные выводы. Его отправной точкой был иудаизм, но он придал ему особое толкование.

Для создания концепции бытия во Христе он был вынужден заполнить интервал между воскресением Мессии и его Славным возвращением сложной мифологической структурой. Сам интервал — чистый вакуум — должен был в какой-то степени структурировать

ся, чтобы доминировать и над сознанием, и над эмоциями публики. Начав с иудейских предпосылок, с иудейских идей, адресуясь к аудитории, пропитанной иудаизмом, Савл неизбежно нашел иудейский фундамент для своей мифологии.

Был ли Савл хорошо выучен «у подножия Гамалиила», как он говорил (желая, возможно, таким образом как бы предъявить свое удостоверение личности), но вряд ли можно преувеличить его настойчивость быть иудеем.

Даже с технической точки зрения подход Савла к иудейской традиции, единственной традиции, по которой его основные концепции — Мессия, искупление, избранные — имели какой-то смысл, был основан на учении о раввинате, чьи полемические требования сводились только к сосредоточению на устной, а не на письменной Торе, как и у других фарисеев (но не как у аристократичных, консервативных саддукеев). Его противопоставление буквы и духа Торы (2 Кор. 3:6) не значило больше, чем вышеназванное.

Даже после его припадка по пути в Дамаск он сохранил иудейскую структуру всех своих идей. И в самом деле, только в рамках иудейских традиций он смог придать какой-то смысл произошедшему в нем самом психическому перевороту. И все же его сознание было настолько заполнено мифологией, что даже при разрушении Торы с помощью Торы он отступает, без сомнения, невольно на мифологические подпорки своей психики.

Огромным «камнем преткновения» при его общении с публикой, знакомой с иудаизмом, было содержащееся в Торе проклятие (Втор. 21:23): «[Всякий] повешенный [на дереве]» (на кресте) проклят. Савл использует это проклятие для демонстрации того (Гал. 3:13), что именно распятие Иисуса, ужасное со всех точек зрения, отменило Тору.

Савл верил, что Иисус уже был вознесен выше всех существ, включая ангелов, посредством смерти и воскресения. Эта власть, которой неоспоримо наделил его Бог, не могла стать действенной до начала Мессианского Царства, в момент которого он полностью развил свой авторитет, избавив своих сторонников от предстоящего гнева (1 Фес. 1:10).

Главная идея Савла, без которой его жизнь остается непонятной, состоит в том, что, начавшись воскресением, Мессианский Век вскоре будет завершен. Модальность этого явления — это часть соревнования божественных и ангельских сил. Поскольку смерть Иисуса ослабила ангельские силы, искупление уже частично достигнуто.

Это показано помимо других явлений ненужностью «ангелов присутствия» — тех, которые защищают избранных перед Богом

от обвиняющих ангелов. Согласно Савлу, эти ангелы не нужны, ибо и сам Бог, и Иисус объявляют, что невинны те избранные, которые были обвинены (Рим. 8:31—39). Из-за этого не имеет значения, что избранные, абсолютно успокоенные Божьей любовью и впоследствии — определением, могут или не могут быть замучены, пока окончательно не будет покончено с ангельскими силами, обреченными на поражение смертью Иисуса.

Весь этот процесс, начатый вмешательством смерти Иисуса и его воскресением в мировой порядок, должен быть завершен полным разрушением правления ангелов через Славное возвращение. Как и в случае с Царством Божьим, провозглашенным Иоанном Крестителем и Иисусом, Славное возвращение Иисуса вообще не будет объявлено предвестниками (1 Фес. 5:1—4). Говоря простым языком, оно будет *там* — мгновенное превращение, точно такое, как установление Царства Божьего, которое оно дублирует концептуально, духовно и исторически.

Савл насыщает свою новую идею мотивами из различных апокалиптических и раввинских писаний и выражает свое видение Славного возвращения с помощью чисто иудейской фразеологии. Он просто переводит его с традиционной мишени — Яхве — и полностью приписывает его действию Иисуса — Господа Бога.

Савл принимает события Конца света как само собой разумеющееся. Например, он игнорирует различия, сделанные в Апокалипсисе (Откровении св. Иоанна), где Последний суд решает, кто получит вечное блаженство, а кто — вечную смерть (описанную как вторая смерть в Откр.; Апок. 20:6, 15 и как вечная мука в огненном озере). Савл также считает само собой разумеющимся и широко известным общее воскресение и тут же вслед за этим — Последний суд над всеми людьми и поверженными ангелами (1 Кор. 15:23—28). Для него все это — просто часть Конца света (1 Кор. 15:24).

Детали, которые он включает в свою простую и полную идею, попросту усиливают его чудо. Господь должен снизойти с небес, сопровождаемый могучими ангелами, пышущими огнем. И в полном вооружении он дает оценку свету (1 Фес. 4:16, 2 Фес. 1:7—10). Во всех других местах это оставлено только для одного Бога. Существует также несколько других качеств, также рожденных иудейской фантазией: крик команды по Славному возвращению, голос архангела, громкий звук небесного рожка (1 Кор. 15:52). Совпадение общего воскресения с этим потрясающим событием — также иудейское.

Те верующие, которые уже умерли — очевидно, они не скончались в реальности, — воскреснут, а живые верующие будут переведены в особое состояние существования при воскресении Иисуса.

Все верующие — воскресшие и преображенные — будут затем перенесены на небеса, чтобы там встретить Господа. С этого момента они всегда будут подчиняться ему (1 Фес. 4:16—17).

Савл даже использует ту же фразу, относящуюся к Иисусу, о неизвестной дате всего преображения: «как тать ночью» (1 Фес. 5:2). Вся концепция звучит очень по-раввински².

Савл расширяет функцию заимствованного материала. Та же труба, упомянутая Исайей, которая звучит для сбора рассеянных детей Израиля (Ис. 27:13), экстраполируется Савлом как модальность для призыва ко всем мертвым, избранным для вступления в Мессиянское Царство: «Ибо вострубит, и мертвые воскреснут негнелными, а мы изменимся» (1 Кор. 15:52).

Вся природа также переходит от смертности к бессмертию (Рим. 8:19—22) В этом смысле искупление верующего — ни в какой степени не отправление между ним — Богом и Иисусом, а часть ошеломляющего события, т. е. Конца света, в котором он имеет честь участвовать.

Все существо Савла было исполнено сознанием того, что там и тогда кончается мир и что его поколение должно стать последним поколением человечества. Старая эра (аэрон), хотя она все еще сильна, уже пришла в упадок («мудрость не века сего и не властей века сего преходящих») (1 Кор. 2:6); «описано в наставление нам, достигшим последних веков» (1 Кор. 10:11) в этом поколении (его собственном).

«Проходит образ мира сего» (1 Кор. 7:31), то есть естественный мир завершен, а небесный наступает: «Древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17).

Но, несмотря на все старания опереться на священные писания, Савл поддается искушениям мифологии. Он вынужден заполнить вакуум, образовавшийся между современностью и возвращением Христа.

Савл изображает Мессиянское Царство как вступление в истинное Благословение, когда Бог «будет всем во всем», как ситуацию неистовой борьбы, арену борьбы с вмешательством ангельских сил. Этот отзвук языческой мифологии для него все еще остается живым и могущественным; Савл настолько погружен в мифологическую мысль, подразумевающую мистерии, которые он сделал фундаментальным вопросом, что переход в Царство Божье представляется ему как некое реальное соревнование. Для набожных евреев ангелы, в конце концов, не имеют никакой реальной власти; они просто представители — как и все остальное во вселенной — абсолютной власти Бога.

В любом случае эти ангельские силы, в конце концов, будут побеждены — Савл не сказал когда — Христом и его людьми; в конце

концов, Смерть, которая, по-видимому, является не только хозяином мертвых, но и самой ангельской силой (сравни: «жало смерти» в 1 Кор. 15:55), лишится своей силы (1 Кор. 15:23—28).

Поскольку идеи Савла были представлены до сих пор как разработки вневременной «теологии», то для того, чтобы различить их реальные рамки, должно быть сделано некоторое усилие. Укорененные в его эмоциональном стрессовом состоянии, его идеи были придуманы для того, чтобы решить проблему, которая для него была чисто исторической и в то же самое время, конечно, трансцендентально значимой.

Савл считал себя просто-напросто благочестивым евреем, но евреем — *новой эры*. Несомненно, с иудейской точки зрения, эта новая эра, как подразумевалось, должна состояться во всем мире, поскольку она была действием, установленным самим Творцом Вселенной. С другой стороны, только иудеям было дано понимание ожидаемой трансформации; существовал как бы божественный план, обрамленный еврейскими писаниями. Именно еврейская способность проникать сквозь пелену в божественные намерения теперь должна была проявиться через окончательный катаклизм, связанный с осуществлением этого намерения. Язычник, незатронутый иудаистскими идеями, не мог постичь понятие божественного плана, чтобы на него опираться.

Для Савла роль Иисуса как Мессии демонстрировалась просто действительностью всего этого плана, хотя сама по себе общеврейская вера не ограничивалась верой в какого-то особого Мессию. Едва ли можно преувеличить иудаистские истоки исходной точки зрения не только Савла, но и его аудитории. Религиозные братства, которым он адресовал свои послания, независимо от того, состояли они из «этнических» евреев или нет, были явно погружены в атмосферу иудаистских идей. Должно быть, они испытали весьма широкое еврейское влияние.

Показателен уже даже краткий список ссылок на еврейские писания, которые он делает без всяких пояснений.

Савл принимает как само собой разумеющееся знание Торы и важность обрезания, хотя чуждые иудаизму люди, несомненно, потребовали бы многих объяснений, особенно объяснения необходимости обрезания (по своей сущности совершенно странного, даже нелепого, для язычников). Савл ожидает, что его респонденты осознают, что Иисус умер и воскрес в соответствии с теми же самыми писаниями; он даже предполагает, что они понимают смысл его ссылок на Авраама, Исаака, Агарь и Сарру, которые он использует для того, чтобы выстроить свои аргументы. Кроме того, он, по-видимому, предполагает, что даже такие трудные для уразумения по-

нятия (полностью идиосинкратические с точки зрения иноверцев), как духовная скала, каменные скрижали Моисея, завет, грех Адама и камень преткновения, были полностью знакомы его аудитории.

Уже один только нижеследующий отрывок показывает несомненное допущение Савлом того, что его читатели имеют полноценное иудейское образование:

«А все, что писано было прежде, написано нам в наставление, чтобы мы терпением и утешением из Писаний сохраняли надежду» (Рим. 15:4).

Не может быть никакого сомнения в том, что все написанное Савлом доходило до понимания его аудитории через еврейские писания. Он вообще не был «апостолом для неевреев»; он был «апостолом», каково бы ни было значение этого слова, для иудеев и обращенных в иудаизм. Короче говоря, Савл действовал во всецело иудейской среде, пользуясь, как мы потом увидим, авторитетом священника иерусалимского Храма. Его расхождения с другими агитаторами, действовавшими в той же самой среде, вращались вокруг простой интерпретации значимого события, трактуемого в пределах матрицы традиционных иудейских авторитетов.

Несомненно, это объясняет одну из черт его характеристики, часто рассматриваемую как некий недостаток. Несмотря на «универсальную» тему Савла и несмотря на те страдания, которые он перенес, чтобы создать интеллектуальную структуру, охватывающую его взгляды на космический переворот, он тем не менее продолжал надоедливо толковать о предписаниях иудеев. Несмотря на его собственные теории, он явно предполагал, что еврейское происхождение является первостепенным по значению.

В том контексте, в котором иудаизм принимается как само собой разумеющееся, как трамплин для любой серьезной мысли, сам факт настойчивости Савла в вышеупомянутом смысле показывает, что он ограничивал свое собственное «универсальное» толкование. Он удерживал свою аудиторию от «захождения чересчур далеко», от выхода за границы его собственных нововведений, напоминая ей, что, несмотря ни на что, евреи «пришли первыми» как по времени, так и по значению. Его собственное поведение всецело оставалось поведением набожного еврея:

— Мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон утверждаем (Рим. 3:31).

Посему закон свят, и заповедь свята и праведна и добра (Рим. 7~12). После этого Савл остриг «голову в Кенхреях, по обету» (Деян. 18:18).

— Ибо Савл «поспешал, если можно, в день Пятидесятницы быть в Иерусалиме» (Деян. 20:16).

— Тогда Савл, «очистившись с ними, в следующий день [...] объявил окончание дней очищения, когда должно быть принесено за каждого из них приношение» (Деян. 21:26).

Отсюда соответственно шедевр Савла — компромисс между его принятыми идеями, его эмоциональным состоянием и особым историческим кризисом, куда он попал при сплаве обоих факторов.

Его отправная точка — убеждение в обусловленности смерти Адама изначальным грехом непослушания, а также различными грехами, совершаемыми каждым человеком в течение своей жизни (зарегистрировано в Быт. 4:17—19), — была производной из ядра еврейских писаний, в котором коренной породой является воля Яхве. В то же время его мания заставила его проигнорировать понятие соглашения (завета) между Яхве и евреями, которое по своей природе выразило взаимность их отношений. Савл говорил о Торе как о чистой сумме предписаний, по которым, в сущности, нельзя жить, а затем разыграл факт греха, который так крупно вырисовался в его измученной психике против этих невыполнимых требований.

Для иудеев сила греха никогда не могла нарушить основную «выполнимость» Торы. В конце концов, она существовала, чтобы позволить людям остаться в согласии с их Создателем. Савл не обратил внимания не только на эту концепцию страха перед Богом, но и на в равной степени необходимую иудейскую концепцию покаяния (тешува), которая могла разрушить власть греха. Странно, но довольно близкое греческое понятие (обобщенное в слове «метанойя») также не произвело никакого воздействия на Савла, чем взгляд на отношения Яхве и человека проигнорировал не только древнееврейских пророков, но также «призывы к раскаянию», проповедовавшиеся Иоанном Крестителем и, кажется, даже Иисусом. Савл не проявлял никакого интереса к человеческой способности вновь вернуться к Богу, еще меньший интерес он проявил к свободе человека решать. Ясно, что эта принудительная мания вызвала в нем определенный вид суровости, которую можно было сломать только экстремистскими и взрывными формулировками.

Основное понятие взаимности, присущее идее договора (завета), было затуманено греческим переводом древнееврейских писаний, актуальным в эпоху Савла (Септуагинта), где было применено греческое слово «диатека», которое выражало довольно двусмысленное понятие, колебавшееся между значениями «договора» и чем-то вроде «соглашения». Савл, игнорируя взаимность договора, полностью устранил эту двусмысленность. Договор между иудеями и Яхве стал односторонней декларацией Божьей воли, «соглашением», созданным и уполномоченным одним Богом. Игнорируя фундаментальную концепцию партнерства и взаимных обязательств,

Савл отказался принять Тору в основном как инструмент реализации договора.

Этот произвольный, довольно обдуманый раскол главного единства между Торой и Договором позволил Савлу расчистить путь для основного требования его полемики в пользу нового мнения о том, что значил иудаизм в новую эру, и создания логической основы для представления Иисуса Христа в «конце» или в «центре» Торы, а следовательно, для ее отмены.

И все же ему было важно атаковать Тору средствами Торы.

Выступая перед иудеями или язычниками, уже подпавшими под влияние иудаизма, Савл пользовался древнееврейскими писаниями как источником собственной аргументации на основе приостановки или уничтожения этих самых писаний. Начав с характерного иудейского представления, Савл изобразил смерть Иисуса-Мессии в виде искупления. В свою очередь, это привело к доктрине оправдания верой.

Использование Савлом аргументов из писания обычно называли «раввинским», и, вероятно, не слишком сильное слово для него — «казуистическое».

Корень понятия Савла о вере заключался в необходимости найти какой-то способ обойти Тору. Поскольку ему приходилось принимать Тору как отправную точку, он должен был найти подход для цитирования Торы в таком свете, чтобы это соответствовало и положению раввина, и его пропагандистским целям. Тот факт, что об Аврааме было сказано, что он верит в Бога и что можно было «вменить ему это в праведность» (Быт. 15:6), являлся для Савла эффективным аргументом в пользу замены Торы. Если Авраам был праведен до откровения Торы на Синае, какова же была долгосрочная ценность Торы? Отсюда праведность могла быть достигнута, а в случае с Авраамом и была достигнута, совсем не прибегая к Торе, а исключительно через веру. Соответственно то же понятие можно применить ко всем тем, кто верил в спасение, начатое Яхве с помощью искупительной смерти Иисуса Христа, нового Спасителя.

Еще один аргумент был взят у Аввакума (2:4). Савл очень точно повторяет его: «Вот, душа надменная не успокоится, а праведный своею верою жив будет». Ибо написано: «Праведный верою жив будет» (Рим. 1:17). Теперь очевидно, что никто не оправдан перед Богом Торой, ибо «Праведный верою жив будет» (Гад. 3:11). Для Савла две эти цитаты стирают в древнееврейских писаниях все остальное.

Совершенно очевидна причина, по которой он нуждается в них. Они прямо приводят к потрясающему факту: Мессиянская надежда вовсе не зависит от Торы, ибо ранние пророки, впервые сформу-

лировавшие Мессианскую надежду, еще не знали Тору как закон. Продемонстрировав получение Авраамом Божьего обещания задолго до заключения Договора с Израилем, Савл использует основу Торы в качестве инструмента для подрыва ее законности.

Эта точка зрения полемически настолько эффективна, что она позволяет Савлу даже восхвалять Тору за ее блестящие атрибуты, он называет ее «хорошей, святой, духовной, божественной» и т. д. (Рим.).

Аргумент Савла направлен не на свойства Торы, а на ее происхождение. Он действительно считает, что Тора слишком хороша для иудеев и вообще для людей в целом. Она так хороша, что нельзя жить согласно ей. Именно это обстоятельство двигало ангельскими силами, стремившимися к подчинению людей, — дать им Тору, которая была бы выше их, ибо очевидно, что «хорошее, святое и божественное» выше человеческих возможностей.

Таким образом, Савл мог показаться сверхнабожным по сравнению с Торой, и в то же время его основной довод укреплялся все больше и больше в полемическом контексте его карьеры и обрел потрясающую силу после того, как его публика была готова к отказу от Торы при его видимом восхвалении ее.

Далее, он получает еще более специфическое преимущество от спора с Авраамом. Вспомнив, что вначале обещание было дано «семени» Авраама, он затем указывает, что слово «семья» употреблено в единственном числе, следовательно, Авраамово «семья» — это не больше и не меньше, как сам Иисус. Затем он продолжает расширять это понятие, делая Авраама отцом и иудеев, и язычников. Отсюда — истинное семья Авраама — это те, кто разделяет бытие во Христе, т. е. все верующие — иудеи и язычники (Рим. 4:11—25).

Концептуализация греха Савлом также отражает повторное введение им мифологии в его собственный вид иудаизма, который был связан ему необходимостью заполнения интервала между воскресением Мессии и его Славным возвращением.

Говоря в целом, банальностью раввинских высказываний стало положение, что каждый человек способен действовать в желательном направлении с помощью свободной воли. Большинство иудейских учителей (вместе с раввином Акибой, спустя несколько поколений после Савла) подробно изложили абсолютную свободу, или свободу человеческой воли, сделав банальный вывод о том, что, вообще говоря, соблюдение Торы позволило человеку освободиться от греха. Это являлось еще одним способом сказать то, что было очевидным. За счет ценности своего существования Тора уравновесила злобный импульс, поскольку, в конце концов, она была дана человеку, чтобы привести в гармонию всю его природу, включая силу воли.

Но некоторые иудеи были более пессимистичными. Раввин Елиезер бен Хиркан, к примеру, который жил сразу же вслед за Савлом, дает более или менее сходное описание человеческой греховности. Некоторые раввины даже предполагали наличие греховного импульса не просто как импульса, а почти как автономного чужого Бога, обитающего в человеческом теле.

Итак, собственный взгляд Савла на грех отличался только своим экстремизмом. Он дает более или менее личное объяснение греха (Рим. 7), приводя примеры различных раввинских взглядов на эту проблему. Он укрепляет раввинскую доктрину борьбы между пагубным и добрым импульсами («есер ра» и «есер тобх») при описании их противостояния друг другу, которое выглядит как мифологический пережиток той эры, что существовала до рождения монотеизма. Таким образом, обосновывая отказ от законности Торы, слишком слабого инструмента противостояния мощному наплыву из подсознания, Савл впадает назад в мифологический мир, предшествующий монотеизму, и возрождает понятие автономно борющихся сил.

Савл представил силы, дуалистически сгруппированными друг против друга, — дух против плоти, воля против способности, закон Божий и закон греха. Все были заняты смертельной борьбой внутри человеческого сердца. Борьба была неравной. Закон Божий — Тора — не мог привести в движение ничего, кроме человеческой силы воли, тогда как действительное поведение человека определялось самой природой его плоти, которая греховна (Рим. 1:14—23).

Будучи банальностью, доктрина греха, по Савлу, обрела замечательный динамизм благодаря своей темпераментной экстравагантности и его психоневрозам. Он был пессимистом и экстремистом.

Фактически собственное страдание заставляет Савла усилить его концепцию Конца света — единственного достаточно великого явления, способного спасти его. Он явно занят, не вдаваясь в подробности, показом того, как завершится история, что говорит о его поглощенности тем простым фактом, что история не завершилась. Он приводит детали только для того, чтобы показать, как Мессия, покорив ангельские силы, передает свою власть Богу, который потом становится «всем во всем». Именно там останавливается всемирная история. Каждый, кто благодаря целомудрию движения дальше от Бога, а затем возврата к нему, доказал свое послушание ему, полностью принадлежит Богу, и это навечно. Все остальные обречены на вечное проклятие.

В соответствии с материальностью своей мысли, Савл измышляет вечное блаженство вовсе не как духовный аспект состояния мира, ибо оно означает телесное воскресение и возможность быть всем и во всем с Богом.

Если Иисус думал, как полагают некоторые, что Тора закончилась с приходом Мессиянского Царства, то Савл, вынужденный принимать во внимание факт вмешательства смерти и воскресения Иисуса (что ставит Савла в более позднюю стадию божественного расписания), объединяет это понятие конца Торы, переводя его во вторую стадию. Тора была частично лишена силы закона уже самим фактом воскресения Иисуса.

Савл уже сделал шаг за пределы иудаизма.

Иудаизм, исходящий из трансцендентного Бога, стоящего выше границ природы, всегда оказывался перед проблемой посредничества между таким Богом и природой. Если Бог в самых ранних частях Торы просто появляется то здесь, то там или его, по крайней мере, слышат, то позднее в качестве обязательных посредников между трансцендентным Богом и людьми предстали ангелы.

И все же очевидно, что Тора была дана евреям Богом на горе Синай. Можно было подумать, что эта недвусмысленная сцена будет решающей. Однако для схемы Савла было важно, чтобы Тора была дана не Богом, а ангелами, которые хотели поработить людей. Таким образом, воскресение Иисуса из мертвых было действенным в смысле потрясения власти ангелов и тем самым лишало Тору авторитета.

Эта странная идея необычна для Савла. Он нуждается в ней для введения мифологического элемента — случайности, спора и борьбы, что позволяет ему справиться с трансцендентностью Бога, с чем трудно справиться концептуально. Если именно Бог дал Тору, почему она оказалась несостоятельной? Исходный пункт Савла в его полемике против его братьев-иудеев совершенно непонятно для него самого вывел его за пределы иудаизма, при этом проявилась его совершенно произвольная настойчивость в том, что Тора вызвала власть ангелов. Это, в свою очередь, отчасти создало сложное объяснение модальности, по которой смерть Иисуса привела в движение божественное расписание, так как, допустив, что естественный мир был во власти ангельских сил, Савл ввел еще один выверт мифологического состязания в то, что в рамках иудаизма было простотой отношения Яхве к человечеству.

Мифологическая осложненность, введенная Савлом, несомненно, обладала определенной собственной простотой. Он говорил, что ангельские силы были попросту обмануты смертью Иисуса, что произошло из-за непонимания его беспрекословного подчинения Богу, отсюда и то, что он не был подвержен смерти. Позволив совершиться убийству Иисуса, их обманули, превьсив их компетенцию, и тем самым способствовали разрушению их собственной власти. На всем протяжении этого процесса синедрион и летописцы были не более чем инструментами для ангелов (1 Кор. 2:6—8).

Будучи обмануты, ангелы понесли две потери. Была подорвана не только их власть, которая должна была быть окончательно свергнута, но они также потеряли и реальную власть, которой они обладали через Тору. Это последнее обстоятельство было особенно полезно для Савла с момента появления возможности очень легко обходить традиционный «камень преткновения» — проклятие в Торе «тем, кто висит на дереве». Поскольку было очевидно, что Иисуса-Мессию нельзя было проклясть, хотя он и висел на кресте, это составляло главное исключение в непреложности исполнения законов Торы, а поскольку Тора — гармония, то если есть один случай ее несостоятельности, то это несостоятельность *in toto*, т. е. в целом.

Именно это обстоятельство показало обманутость ангелов. Если бы они знали, что реально происходит, они сделали бы все возможное для спасения Иисуса, ибо без смерти Иисуса Мессия не появился бы немедленно. В конце концов, он появился как раз из-за самого факта этой смерти; и Тора сохранила свою состоятельность.

Замечательный пример казуистики!

Это разрушение или, возможно, ускользание концепции обоснованности Торы было, без сомнения, структурным элементом решения Савлом главной проблемы, т. е. бытия во Христе общины святых, или же мистического Тела Христа. Эта концепция действительно разрешила главную проблему—смерть избранных после воскресения Иисуса и до Славного возвращения его. Поскольку смерть и воскресение Христа *ipso facto* являлось введением в Мессианское Царство, то все верующие были, по крайней мере частично, искуплены в любом случае в значительно большей степени, чем они осознавали.

В этом состояла главная причина бешеных путешествий Савла, он был вынужден убеждать своих слушателей в ценности тех вещей, которыми они уже обладали, но явно недооценивали.

Таким образом, вначале матрица идей Савла была условно исторической. Его видение Мессианского Века в основном сводилось к иудейской драме мировой истории в последовательных фазах. Его подробное описание личного христовского мис нацизма отличалось в реальности не столько магическими процедурами, хотя они не были соответственно оплачены, а их объективным реализмом, как и все его идеи.

Несмотря на его томление внутри иудаизма, несмотря на его трения с иудейскими лидерами и «проблему» Торы, для Савла, столкнувшегося с планами Яхве, иудеи остались главным, фактически единственным реальным народом. Для Савла было важно, чтобы Израиль уверовал в спасительную роль Иисуса-Мессии:

«Ибо не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей... что ожесточение произошло в Израиле отчасти, *до времени*, пока

войдет полное число язычников; и так весь Израиль спасется... В отношении к благовестию; они враги ради вас; а в отношении к избранию, возлюбленные *Божий* ради отцов» (Рим. 11:25—28).

Именно потому, что Савл был принимаем язычниками, избранными для обращения в качестве аутентичных язычников, а не как иудаизированные язычники, и потому, что он был убежден в быстротечности времени, он чувствовал себя обязанным поспешить с распространением новой веры на территории известного в те времена мира; он был уверен в том, что те, кто не присоединился к избранным просто-напросто потому, что еще не услышал слово, не имеют никакого оправдания (Рим. 10:18). На самом деле для Савла была глубокая разница между чистыми и простыми язычниками и язычниками, обращенными в иудаизм. В конце концов, это было причиной того, что он не согласился обязать языческих обращенных принять то, что весь предшествующий иудаизм выставлял в качестве минимальных требований для вхождения в Израиль, а именно принятия Торы (обрезания, пищевых ограничений и т. д.).

Для Савла было очень легко обойти весь вопрос. Чудо, сотворенное в отношении новообращенных крещением, должно было стать объективным, т. е. магической переменной, следовательно, от обращенных ни в коей мере не требовалось «понять его». Через крещение верующий получает стимул войти в объективный мировой порядок, в котором с помощью воскресения Иисуса сверхъестественные силы воскресения уже подтачивают естественный мировой порядок. По этой причине крещение влияет на верующего независимо от его сознания, которое здесь совершенно излишне. Раз действует вера в Христа, объективное влияние крещения автоматически вызывает единение с Христом.

Соответственно Савл считал фатальной ошибкой мысль о признании какой-либо законности Торы после смерти и воскресения Иисуса. Если новообращенный должен соблюдать Тору, это значит, он требует свою долю в Мессианском Царстве, исходя из предпосылок, относящихся фактически только к иудеям. Ошибка заключается как раз в шокирующе грубом недосмотре, состоящем в том, что такой новообращенный язычник полностью покидает Иисуса. Он исключает себя из поколения, на которое распространяется искупительная сила воскресения. Вместо глубокой концепции Савла относительно бытия во Христе языческий новообращенный воспринимает абсолютно устаревшую и обманчивую концепцию бытия в Торе — абсолютно глупую мысль. Одним этим фактом он отказывается от бытия во Христе, исключая себя из мистического тела Христова, и впадает в состояние, которое никогда не даст ему больше шанса на искупление.

Споры Савла по этому пункту часто звучат эксцентрично. Это происходит потому, что он смотрит на Тору — основную проблему — с разных точек зрения в разные периоды и с позиций людей, относящихся к разным категориям, — иудеев, язычников, новообращенных во Христа, новообращенных в иудаизм. Нельзя забывать, что на протяжении всей жизни Савла иисусисты были просто течением внутри иудейской общины, а центральная группа иерусалимских иисусистов, возглавляемая Иаковом Праведным, принадлежала к соблюдающим ритуалы иудеям. Во времена Савла только начинала бродить закваска, которая позднее должна была вылиться в раскол между иудаизмом и его боковой ветвью. Маленькие конгрегации (общины), разбросанные вдоль Восточного Средиземноморья, где разные люди с разными взглядами на все основные проблемы боролись за формулирование этих взглядов на основе всеобщего ожидания Конца света, находились в хаотическом состоянии.

Обращение Савла с Торой исключительно логичное и на деле очень простое, хотя и выглядит несколько противоречивым. Вероятно, оно не более чем «абракадабра», как могли бы сказать иудейские толкователи Торы, продукт казуистики, навязанной ему явной неспособностью вселенной правильно отреагировать на воскресение Иисуса.

Кажется, Савл говорит о простой несостоятельности Торы. С другой стороны, он без ограничений признает ее авторитет для принимающих ее. Это высказывание подогнано к другому, иудеи — коренные евреи и полные новообращенные должны следовать Торе, как делал сам Савл всю свою жизнь. Однако верующие в Иисуса из язычников не должны признавать Тору, и если они идут на это, они отрицают роль Иисуса.

Таким образом, реальный вопрос состоит в следующем: каким образом Тора является законной? И отсюда следующий вопрос: каково справедливое отношение верующего в Иисуса к Торе? Будучи измучен убеждением, что естественным миром правят ангелы, Савл дает простой ответ на этот вопрос. Тора — часть естественного мира, управляемая ангельскими силами, следовательно, степень законности Торы равна степени законности, сохраненной естественным миром в муках больших социальных перемен. Смерть и воскресение Иисуса — первый и высший факт, положивший начало переходу от естественного к сверхъестественному миру, нанесли смертельный удар ангелам, но вовсе не уничтожили их. Хотя Мессианское Царство уже наступило, оно еще не предстало во всей своей полноте. Отсюда следует, что Тора действительна, поскольку еще не осуществлен ее полный контроль. Там же, где сверхъестественный мир уже осознан, власть ангельских сил, как и авторитет Торы, отступила или

потеряла свою законность. С другой стороны, там, где естественный мир был еще реальным, власть ангельских сил и Тора все еще абсолютно действует.

Далее, в рамках мистического Тела Христа, созданного бытием во Христе, — общиной верующих в Иисуса Христа — уже действует сверхъестественный мир, со всеми его аспектами. Это сфера, где бурлят силы, вызвавшие воскресение Иисуса.

Но все, что находится вне сферы мистического Тела Христа, является частью естественного мира и останется им до установления Мессианского Царства, о чем возвестили, что предвещали, но все же не довели до конца смерть и воскресение Иисуса.

Если воспринять поглощенность Савла понятием ситуации динамического, но однобокого перехода, то легко понять последовательность его анализа, какой бы экстравагантной ни была отправная точка. Он просто утверждает сосуществование двух разных, но в равной степени законных отношений к Торе с двух различных точек зрения. Тора либо действительна, либо нет, в зависимости от совпадения с одним или с другим мировым порядком, а бытие во Христе или бытие в естественном порядке — все еще во власти ангельских сил. Одним словом, Тора кончается там, где начинается Мессианское Царство.

Это фактически приводит нас назад, к исходной точке. В конце концов, именно в соответствии с иудейским взглядом Тора была законна лишь до наступления Царства Божьего. После этого она становилась излишней и исчезала. Так возникает тот же старый вопрос: был ли Иисус Мессией или нет? Или, если сформулировать это несколько иначе: было ли его воскресение доказательством его мессианства?

Так же проста продуманность этого понятия. Очевидно, что Конец света должен завершить Тору. По природе явлений конец истории, влекущий за собой полную конфронтацию и поглощение прямого присутствия Бога, создает этику, превосходящую временные учреждения В Мессианском Царстве Тора, созданная Богом для этого мира, оказывается неуместной.

Традиционный иудейский взгляд несет в себе некоторые двусмысленности. Пророки периода до Вавилонского плена, изобретавшие понятие Конец света, реально были заняты абсолютно независимой этикой, в основном относящейся к Торе. Можно сказать, таким образом, что они создали мораль, настаивая на том, что, поскольку единый Бог создал все во вселенной, ужасное положение иудеев объяснялось их собственной виной, и это означало, что они создали абсолютные стандарты морали. И все же позднее пророки периода Вавилонского плена осознали, что сама Тора ведет к Мес-

сиамскому Царству, и ее соблюдение естественно гарантирует небожному иудею «частицу грядущего мира».

Это было попросту нелогичным. Каково могло быть значение Торы, которую задумывали для отображения естественного мира в мире сверхъестественном? И все же Тора была настолько важна для иудаизма, что было невозможно просто проигнорировать ее, — отсюда в поздних иудейских апокалипсисах определенно отрицается законность Торы в Мессианском Царстве. Они просто молча проходят мимо нее³.

Верно, что иудеи думали о вечности Торы, существовавшей в сознании Бога до того, как он открыл ее Моисею и евреям на горе Синай. И все же по этой же причине она могла впасть в состояние неизвестности (как до Синая) еще раз при наступлении Мессианского Царства. Если будет покончено со злом, почему та же судьба не должна ждать Тору?

Несомненно, практически говоря, было бы гораздо проще, если бы Савл проявил безразличное отношение к Торе. Это наверняка спасло бы его от беды, ибо это было бы просто едва уловимое, нюансированное, колеблющееся «диалектическое» понятие о подвижных степенях законности Торы, которое должно было поставить его под удар в Иерусалиме. Но он был слишком взволнован, слишком систематичен, слишком требователен и «логичен». Его мистическая доктрина бытия во Христе, если она вообще что-то значила, должна была применяться последовательно. Его логика заставила его выступить с заявлениями, не соответствовавшими иудейским, заранее сформированным мнениям.

Савл был настолько захвачен Славным возвращением, так твердо убежден в его неминуемости, что это даже повлияло на его практическое повседневное поведение. Критерием оценки повседневного поведения реально стала неминуемость Славного возвращения. Он действительно думал, что, поскольку Славное возвращение для всех практических целей находилось здесь, в обычной жизни не требовалось совершать каких-то изменений. Итак, он провозгласил, что независимо от условий жизни, в которых оказался новообращенный, он должен просто оставаться там, поскольку уже близко искупление через наступление Мессианского Царства. Практически это означало нечто очень тривиальное: иудеи остаются иудеями, а язычники — язычниками, т. е. никто не шевельнется до прихода Царства.

Именно эта причина, несомненно, объясняет его равнодушие к рабству (сегодня, разумеется, абсолютно не модному!). Зачем же вообще волноваться об освобождении от рабства, чтобы провести несколько минут в естественном мире до его окончательной гибели?

Подобным же образом можно оценить его квиетистское отношение к властям, его теорию о том, что правительство — любое правительство — само по себе авторитетно, ибо выражает Божью волю.

Единственное исключение из общего правила Савл делает для женитьбы. Он думал, что иисусисту, скорее, следует вступать в брак, а не оставаться целомудренным. По его мнению, оправдание этого исключения состояло в том, что женитьба — перемена меньшего калибра по сравнению с куда более крупным злом нецеломудрия, которого надо было избегать любой ценой (1 Кор 7:9, 28, 36—40). Для Савла нецеломудрие было одним из трех грехов, приводящих к смерти (другие два — обрезание после крещения и участие в варварских праздниках жертвоприношения). Все три греха были отвратительны, ибо они уничтожали главную данность — мистическое Тело Христа.

Всю свою жизнь Савл прожил, соблюдая достаточно последовательно все религиозные праздники иудеев. Вряд ли можно сомневаться, что он всегда считал себя полностью верным своим наследственным традициям:

«Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть Израильтян» (Рим. 9:3).

Он подвергся наказанию тридцатью девятью ударами бича от иудейских чиновников пять раз (2 Кор. 11:24), он сказал, что «для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев» (1 Кор. 9:20), и «жил он как бы под знаком Торы, чтобы увеличить число тех, кто есть». Говоря точнее, в его случае это соответствовало внутреннему безразличию к Торе, которое оказалось таким беспомощным перед лицом его душевных страданий. Однако на пороге Конца света, поскольку Тора изжила себя, почему бы не соблюдать ее? Когда Савл сказал, что «обрезание ничто и необрезание ничто» (1 Кор. 7:19), он просто придал этому безразличию форму эпиграммы.

И все же чувства его оставались глубоко иудейскими; он был глубоко озадачен и, вероятно, раздражен закоснелостью своих иудейских собратьев, не видевших того, что видел он с такой ослепительной ясностью: Бог Израиля и Вселенной, наконец, осуществил свой последний проект искупления человечества — и иудеев, и язычников — через смерть Иисуса и его Воскресение.

В любом смысле он со своими идеями не был отрезан напрочь от господствующей тенденции современного ему иудаизма, поскольку мы знаем по коллективному мнению в войне против римлян в 66—70 гг., что основная часть еврейства согласилась с ним в главном, в том, что Конец света начинает пузыриться везде и что Господь Бог собирается уладить все проблемы в свою пользу раз и навсегда,

Не будет преувеличением сказать, что два поколения иудеев были захвачены лихорадкой мессианской фантазии. Они были подвержены этой болезни просто потому, что думали о ее неизбежности. В этом аспекте Савл был типичен для своей среды. Его писания были созданы на фоне распространения информации, разошедшейся в громадном диапазоне. Какими бы ни были его отношения с иерусалимскими иисусистами в подробностях, они основывались на общей вере в Конец света. В то время было бы преждевременным спрашивать Савла о его принадлежности к «христианству». Говоря точнее, это не значило бы ровным счетом ничего. Вопрос об отходе его от своего народа никогда даже не возникал перед ним, а иудаизм был ядром его жизни. А иначе, что бы на самом деле значило для него само слово «Мессия»?

Короче говоря, то, что отделило Савла и его земляков-мессианистов от других набожных иудеев на этом конкретном перекрестке, перекрестке на пути к нам, а не к ним, заключалось просто в различии мнений, которые показались бы всем современным евреям фактическим вопросом. Пришел Мессия или нет? Или, скорее: если Иисус был сделан Мессией своим воскресением, означало ли это, что был Конец света, или это не так?

Соответственно именно иудейская набожность Савла привела к его смерти или же, скорее всего, его внешнее одобрение Торы, в сочетании с его собственными оговорками должно было привести к такому результату. Его замечание о «всем — для всех, иудей с иудеями, грек с греками» было чистым аспектом того, что можно назвать презентацией его общественных отношений, а в действительности он оставался очень набожным человеком всю свою жизнь. Решающими оказались только его изменения!

И все же его общая теория, как бы она ни была логична и симметрична, не могла сгладить многочисленные практические проблемы, которые иудеи должны были встретить в своем общении с язычниками, а более конкретно — с язычниками, пришедшими в иудаизм через их веру в воскресение Иисуса. Например, набожные иудеи не могли есть вместе с язычниками. Именно эта практическая проблема поведения привела к первому резкому конфликту внутри новой, все еще аморфной паствы. Если надо было соответственно отметить Вечерю Господню, как же можно было разрушить иудейскую исключительность за столом?

Запутанным клубком было и обрезание. Например, Савл был готов, несмотря на собственные убеждения, санкционировать обрезание Титуса — грека и Тимоти — полугрека, чья мать была еврейкой. Вполне возможно, что Савл в течение какого-то периода постепенно изменил свое мировоззрение и сделал полные выводы из собственной теории о бытии во Христе только позднее. Это мог-

ло произойти из-за того, что в личных встречах он был бессильным (2 Кор. 10:10, Гал. 1:10).

Но за исключением вышеуказанных случаев Савл последовательно запрещал обрезание всем язычникам. Сознательно разрешив самообрезание, язычник восхваляет свою вечную, следовательно, незаконную покорность человеческой природе. Это обстоятельство уничтожало саму концепцию бытия во Христе. Это была форма китайского поклона перед ангельскими силами, поддерживающими Тору.

Именно логика Савла должна была сделать невыносимой его жизнь и на самом деле завершить ее. Все его трудности — и полемические, и практические — в качестве блуждающего новобранца новой идеи происходили от его упорного стремления неукоснительно применять свою теорию статус-кво к кардинальному вопросу Торы.

Оглядываясь назад, мы можем видеть, что с самого начала это было безнадежным делом. Никто не мог решить самовыстроенную задачу Савла, конечно, вплоть до совершения великого переворота!

Савл был вынужден убеждать набожных иудеев, которые, естественно, думали, что Тора позволяет им достичь истинной праведности, в том, что это не влечет за собой никаких последствий, в то время как она сохранила для них — иудеев — свою связующую силу, даже после превращения их в верующих в благотворную роль Иисуса.

Это звучало как чисто логическое противоречие. Оно было и практическим, поскольку, в конце концов, теория действенности Торы не была чистой теорией, но была связана с практикой, принятой в бесчисленных поколениях евреев.

Настойчивость Савла в требовании, чтобы набожные иудеи ели за одним столом с язычниками, приведшая его к острой полемике с Симоном-Камнем (Гал. 2:11—16), явно усилила запутанность его позиции. Он действительно нуждался в иудейских верующих, все еще хранивших верность своей древней вере, готовых пролить свет на их набожность и начать с новой идеи, которую поддерживала лишь фанатичная уверенность Савла в правильности его понимания воскресения Иисуса как прелюдии к Концу света.

Можно себе представить, что, если бы было осуществлено соглашение с Симоном-Камнем (набросанное несколько бегло в Послании к Галатам; 2:7—9) — *per impossibile*, тогда существовали бы каким-то образом два типа общин: один — для набожных иудеев, другой — для язычников, «пришедших к Иисусу», не волнуясь об иудаизме. Но во время Савла Храм все еще был высшим фактором жизни всех иудеев, — и в иудейских общинах, разбросанных по всей диаспоре, и в самоуверенной палестинской общине, известной своей древностью. И хотя последняя находилась под пятой

имперской власти, она имела крепкие корни в собственной почве. Будучи представителем мессианской тенденции иудейской национальной жизни, Савл все же шел против течения, подчеркивая уникальность иудейского Мессии, как он его воспринимал.

Для Савла в то время вопрос создания другого вида иудейской общины не стоял; ввиду приближения Конца света и не могло возникнуть никаких причин для этого. Ранние общины состояли как из набожных иудеев, так и из более или менее иудаизированных язычников. В конце концов, язычников привлек в первую очередь сам магнетизм иудаизма. Тогда казалось невозможным иметь какое-либо идеологическое единство без подавления того или иного подхода.

Но гораздо большее значение имело то, что первоначальные апостолы были очень деятельными людьми.

Соратники, близкие друзья и родственники Иисуса, они носили мантию власти, которая была надета на них тихо текущей историей. Они представляли собой, так сказать, вместилище преемственности руководства. Вполне естественно, что они утверждали, буд-то их власть охватывает всех верующих в Иисуса.

Таким образом, возник неизбежный конфликт между Савлом — буйным, несколько своеобразным человеком, чей авторитет действительно был завоеван его собственным религиозным рвением, и теми, кто мог претендовать на наследование такого авторитета как бы от самого Иисуса и кто, несомненно, приводил для оправдания своих притязаний множество известных высказываний Иисуса, которые отличались, как мы можем понять по отголоскам в евангелиях, ограниченной формой.

В таких обстоятельствах, несомненно, было в равной степени естественным для Савла развить в себе нечто вроде мании величия для преодоления его собственного комплекса неполноценности. Он был полон решимости считать себя уникально способным понять внутреннее действие механизма Тела во Христе. По его мнению, его соперники «были ослеплены Сатаной», вот почему они были неспособны уловить фундаментальную несостоятельность Торы при этой исторической конъюнктуре. Он также думал, что они попросту трусы. Они боялись преследований, ожидавших их, если бы они боролись за «крест Христов» единственным логически возможным тогда способом (Гал. 6:12).

Особый выбор времени Савлом для наступления Конца света был связан с арифметической формой, которую он придумал и приписал Богу, возможно, несколько таинственно. Когда число тех, кто благодаря вере в спасительную роль Иисуса осуществит свое избрание в Мессианское Царство, тогда и наступит Конец света. Из-

бранные должны сделать свое избрание действительным путем слияния в бытии во Христе.

Это было причиной желания Савла пойти в Испанию. Его мотивация была исключительно теологической или, может быть, теологически-математической. Он говорит об этом:

«Притом я старался благовествовать не там, где да:е было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании, но как написано: не имевшие о Нем известия увидят, и не слышавшие узнают. Сие-то много раз и препятствовало мне придти к вам. Ныне же, не имея такого места в сих странах, а с давних лет имея желание придти к вам, как только предприиму путь в Испанию, приду к вам» (Рим. 15:20—24).

Поскольку Савл был назначен самим Богом в качестве части божественного плана, то он был единственным, кто смог понять эту ситуацию. Таким образом, он был уникально снаряжен для выполнения уникальной роли, которая в то же время была необходима для функционирования божественного расписания.

И все же его постоянное скромное отрицание ценности собственной персоны — он все время твердит о своем полном ничтожестве — выглядит аспектом настоящей мании величия.

Именно эта нота мании величия, резко отчетливая, может дать нам окончательное понимание темперамента Савла. Трудно отделиться от впечатления, что, как и многие другие люди того же «типа», Савл особо гордился своими страданиями.

«Если должно мне хвалиться, то буду хвалиться немощью моею» (2 Кор. 11:30).

«И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова. Посему я благодушествую в немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа, ибо, когда я немощен, тогда силен» (Кор. 12:9, 10).

«Хвалимся и скорбями, зная, что от скорби происходит терпение» (Рим. 5:3).

«Но если я и соделываюсь жертвою за жертву веры, то радуюсь и сорадуюсь всем вам» (Флп. 2:17).

Та же мысль с намеком на то, что именно из-за слабости Савла он нашел силу в своей вере, отражена в следующей фразе:

«Ибо, хотя Он [Христос] и распят в немощи, но жив силою Божьей, и мы также, хотя немощью в Нем, но будем живы с Ним силою Божью в вас» (2 Кор. 13:4).

Это было также и отражением тысячелетней еврейской традиции видеть в постигшем тебя горе предвестие будущей радости. И действительно, может быть и так, что изобретенная евреями концепция Конца света само по себе могла служить моделью Савлова

мазохизма, т. е. счастливой иллюзией того, что нынешнее горе постепенно превратится в востер! гарантированного будущего.

В этом отношении превращение Савлом символа абсолютной деградации — распятия на кресте, любимого римского изобретения, именно из-за его унижительной жестокости — в триумфальный символ славы было по своей природе произведением еврейской ловкости рук.

Савл сделал блестящий конспект растянутой апокалипсической еврейской мысли. Для классических пророков — Амоса, Осии, Исаяи существовал только один мир, в котором происходили грандиозные события его собственного конца, события, которые, хотя и включали в себя реставрацию Дома Давида и будущую славу Израиля в мире без образов, вернувшихся к единому Богу, сами были помещены в тот же мир.

Однако апокалипсисты динамично разделяют мир на два прямо противоположных и следующих один за другим века — Этот Мир и Мир Предстоящий, в котором темнота уравновешена светом, а противостояние между Израилем и язычниками расширено до космического противостояния соперничающих сил — света против тьмы, чистоты против греха, жизни против смерти, Бога против антибожеских сил.

Это был тот фон, на котором идеи воскресения мертвых, воздаяния и кары Последнего суда, рая и ада, а также смеси обещаний и угроз еврейскому народу существовали параллельно с характерными чертами индивидуального возмездия в Конце света. Специальные апокалипсисы, хотя они и были предназначены для посвященных, тем не менее были включены в древний анализ классических пророков.

Бесчисленные иудеи, тяготящиеся римским угнетением, вернулись к апокалипсису, который в своей драматической диалектике всегда объединяет элементы устрашения и утешения. История вместо того, чтобы завершиться, повернулась вовнутрь. Она разрушается в тот самый момент, когда трансформируется в антитезу того света, который, как выразился Гершон Шолем, «сияет на него из какого-то совершенно иного мира».

Ибо, вероятно, самое поразительное, если говорить о месте Савла в бурном мессианском движении его времени, это то, что, служа примером еврейского подъема той эпохи, он был обуреваем теми же вселенскими страстями, что и фарисейские мессионеры, полностью захваченные истерией Конца света. Его припадок по дороге в Дамаск просто нацелил его страсти на еще одну цель — чуть дальше по линии проектов Конца света. В тот момент, когда Яхве начал финал, приведя в действие чудо Воскресения Иисуса, можно было

обдумать до конца осуществление гарантий в наступлении Конца света, обнаруженных у классических пророков и приукрашенных мессианской лихорадкой той эпохи.

Экзальтация Савла вытолкнула его далеко за границы чистого историзма иудаизма. Привлекали ли его лично или нет идеи язычества в тех формах, с которыми он был знаком до его припадка, ему пришлось признать такие языческие идеи более значимыми, чем динамичный историзм, вероятно, потому, что они отражали огромную непреклонность природы и спокойную цикличность вселенной.

Савл реально искал более глубокий смысл — более глубоко запечатлевшийся в его подсознании и в его неврозах, какими бы они ни были, — чем поверхностная, чисто политическая деятельность его соплеменников-иудеев и его собственная деятельность ранее, если он действительно участвовал когда-либо в зелотском движении, направленном на уничтожение римского государства с помощью Бога в этом мире. Савл больше не мог довольствоваться явной, открытой, ясной фактической сутью казни Иисуса, т. е. как акции римлян в войне против врага Рима, и искал глубокое, таинственное, потустороннее значение в способе казни, усиленное его принятием видения воскресшего Иисуса.

Его пылкое воображение искало и находило общее решение; спасение от языческого угнетения требовалось не только Израилю, но и всему человечеству. Вся вселенная была полем битвы между демонической силой, державшей мир в рабстве, и установлением Царства Божьего, о чем свидетельствовала уникальная судьба его товарища-мессианиста Иисуса.

Савл превратил скромное предприятие национального спасения путем вооруженной борьбы масс, поддержанной Богом, в космическое предприятие, включающее природу вселенной. Мелкомасштабное освобождение иудеев от пут рабства и превращение их в крупную силу — совершенно осуществимый проект национальной независимости, многократно осуществлявшийся в истории, — было несравнимо с титанической новой концепцией Савла, выплавленной в тигле его собственного несчастья, — концепции спасения всех людей от всеобщего греховного состояния. Разумеется, весь поворот перспективы был связан с риском попасть в беду вместе с учениками-иудеями, но поскольку он горячо верил, что период ожидания будет чрезвычайно коротким или его вообще не будет, то это не имело никакого значения.

Если ты поглощен разработкой столь грандиозного произведения безумного воображения, вышедшего из глубин твоей психики, зачем же волноваться из-за земных учеников? И вообще, почему их следует называть «реальными» учениками?

Конечно, в этот короткий промежуток времени, хотя он и оказался удивительно длинным — двадцать пять лет, — Савл должен был скоро попасть в затруднительное положение, хотя, как мы увидим, ему удавалось некоторое время не уступать.

Мистицизм Савла решил специфически еврейскую проблему. Евреи всегда были не в состоянии отождествлять себя с Богом. Ведь абсолютное расхождение в иудаизме между трансцендентным божественным началом и мирским человеческим бытием было слишком сильно укоренено, чтобы его можно было преодолеть. Но, будучи мистиком, Савл смог отождествить себя с соплеменником-иудеем и другом-мессианистом, а вероятно, и с товарищем-зелотом.

Он отождествил себя с соплеменником-иудеем, с которым произошло что-то изумительное, настолько изумительное, что, отождествив себя с ним, назвав его Сыном Божьим и таким образом гарантировав вечную жизнь, он реально нашел механизм, позволяющий отождествить себя и с Богом.

Прямое отождествление с безличным Богом Вселенной, непостижимое для набожного иудея, было бы реально симптомом радикального, чисто патологического умопомешательства. В этом случае Савл был бы абсолютно бессильным — чистым психопатом. Но вспомогательное, так сказать, окольное отождествление с другим человеком, который затем отождествляется с Богом, принесло Савлу двойной выигрыш.

С одной стороны, его отождествление с Богом, несмотря на этот окольный подход, было усилено гарантией бессмертия, а с другой — его эффективность в реальном мире могла воплотиться в настоящей, продуктивной и, несомненно, глубоко радующей личной деятельности. В решении Савлом основной проблемы — заполнение интервала между карьерой Иисуса на земле и его Славным возвращением в качестве предшественника Мессианского Царства — было обширное пространство для здоровой и активной жизни: увещательной, подготовительной, образовательной, объясняющей и дискуссионной.

Таким образом, отождествление Савла с Иисусом могло обеспечить, так сказать, удачную карьеру для него в обычном обществе. Оно держало его в рамках благоразумия и в любом случае создало для его энергии каркас социальной целеустремленности и определенное, хотя и ограниченное, влияние в течение его жизни. Озадачивающий контраст между прибытием Мессии и кажущейся непрерывностью мира, загадку которого пытался раскрыть Савл, сделал это целью своей жизни, создал плодотворное напряжение между двумя состояниями сознания — ободряющей уверенностью в начале Мессианского Века и сознанием того, что мир явно еще не ис-

куплен. Это напряжение крепко держало Савла на земле, всматривающимся в экстазе в небеса.

Таким образом, Савл думал о себе как о единственном человеке во всем мире, который проник в значение воскресения Иисуса и в распятие Конца света. Это обстоятельство в сочетании с его полемической потребностью вовсе отодвинуть Тору на задний план Конца света заставило его очень естественно сбалансировать самого себя даже в сторону Моисея. Его отношение к Торе как к средству «избавления от смерти», т. е. как к приложению к текущему дню, а теперь — и к меняющемуся естественному миру, не относящемуся к Царству Божьему, где смерть будет побеждена, балансировалось его собственной концепцией носителя «избавления от Духа», в противоположность, вероятно, потенциалу старого избавления. Поскольку «великолепие» нового избавления было явно больше прежнего — «ибо, если преходящее славно, тем более славно пребывающее», — то направление его мысли неизбежно усиливало его собственную роль (см. 2 Кор. 3:7—14).

Мания величия Савла для него самого вовсе не была манией. Как все другое в его сознании, она была чисто фактической. Хотя его заявление о том, что он был избран Богом «от утробы матери» (Тал. 1:15), явно звучит как мания величия, чистая и простая, кажется, что оно не имеет необходимой связи с его признанием. Его взгляд на себя вырастает совершенно естественно из манеры, с которой он познает свою поворотную роль в божественном распятии.

Если же Славное возвращение не могло наступить, пока язычники не получают шанса услышать хорошие новости, и это должно было убедить иудеев, и Савл был единственным, кто мог это увидеть, то для него было совершенно разумно считать себя неопределенным для завершения действия, инициировавшего современное вторжение Бога в человеческие дела. Из-за этого Савл считал себя чуждой космической превращением и в качестве таковой естественной мишенью вражды ангельских сил. Он был единственным, постигшим механизм их разрушения, и поэтому, по его мнению, они хотели уничтожить его, как они проделали это с Иисусом.

Для Савла Исаак и Иаков представляли собой новую паству той ветви мессианизма, которая опиралась на веру в Иисуса. Измаил и Исав символизировали собой устаревшие, астигматические иудейские синагоги, которые этого не поняли. Группа бытия во Христе стала избранным братом, а синагога — отвергнутым братом (Рим. 9:6—13). Именно таким способом выбор был переведен из Авраамова состояния «во плоти» к его чисто духовным потомкам, а те иудеи, кто из-за их «твердости сердца» все еще отказывались от признания, были превращены в отвергнутое ответвление.

В конце концов, конечно, ситуация как-то выправится. И хотя «старый Израиль», т. е. обычные иудеи, были превращены во врага, Божий план все же позволял им быть искупленными благодаря средствам Иисуса Христа, и к тому же очень быстро. Эта гармония в конечном итоге была неизбежной, причем все было аккуратно согласовано.

Ибо Савл соответственно ситуации остался набожным иудеем в старомодном смысле слова в тот период, когда что-то новое уже произошло. Это означало противопоставить себя Божьей воле и быть *реально* изменником!

Глава десятая

СИСТЕМА САВЛА

Разумеется, именно Савлово возвеличивание Иисуса катализи­ровало превращение его идей в то, что можно назвать некой систе­мой. Савл возвеличивал иудейского Мессию — целиком человечес­кую личность, — используя импульсивную смесь своих заимство­ваний из специфической динамики различных традиций, что, спустя много лет после его смерти, кристаллизовалось в теологию вселен­ской Церкви. Краеугольным камнем этой Церкви стало учение о воплощении, то есть обитании Бога в теле Иисуса

Рассматривая историю о том, как Бог приказывает Аврааму по­жертвовать своим сыном Исааком (едва ли не самый распростра­ненный эпизод среди тех уроков, которые привлекают иудеев во время их размышлений о божественной истории), и применяя этот лейтмотив к самому Богу, Савл переделывает значение выражения «Сын Божий». Он сделал это таким образом, что в результате полу­чилось весьма точное приближение, практически копия языческих мифологий, существовавших уже тысячелетия.

О сыновстве по отношению к Богу совершенно свободно гово­рилось как в еврейских священных писаниях, так и в рашообраз­ной апокалипсической литературе. Подобные идеи, как пример ги­постазирования Торы, являются по большей части чистыми мета­форами, символами, аллегориями. Они не претендуют на то, чтобы описывать действительное положение вещей. Но когда Савл исполь­зует выражение «Сын Божий», которое традиционно являлось не чем иным, как просто почтительным эпитетом, и сосредоточивает его на Иисусе, он тем самым уже высказывает определенное утвер­ждение о реальной сущности. Для монотеистов это было непости­жимо по самой своей сути.

Убежденность евреев в полной противоположности между бо­жественным и человеческим, между Богом и миром, была абсолют­ной. Здесь не допускалось ни малейшего компромисса. Крайние взгляды Савла нельзя относить и на счет его принадлежности к среде диаспоры: иудаизм диаспоры был в основе своей тождествен пале­стинскому иудаизму, хотя, надо сказать, иудаизм нигде не был мо­нолитом непреклонных убеждений, как это часто о нем думают.

Когда Савл, по-видимому, бессознательно берет на вооружение выражения, которые до этого предназначались только для Яхве, чье имя было «превыше всех Имен», перед которым «всяк должен пре­клонить колени», и относит эти фразы к имени Иисуса, то он дела­

ет это только по причине переполненности эмоциями, поскольку такой перенос атрибутов должен был представлять для него серьезную проблему.

По-видимому, он взял на вооружение эти выражения потому, что они были запечатлены в писаниях; таким образом использование писаний придавало вес его «положениям», достаточным для того, чтобы воссоздать заново — как это ни странно — мифологическую систему, от которой иудаизм отказался задолго до того, как возникли писания.

Это способствовало закреплению таинства крещения, которое быстро превратилось в отличительный признак принадлежности к развивающейся секте и обеспечило, так сказать, ритуальную опору для поддержки бурных чувств, лежащих в основе оригинального видения Савла, которое, таким образом, стало пригодным для социального использования.

В окружении, где доминировало постоянное возбуждение, состоявшее из смеси мессианского страха евреев и страстного стремления оторванных от родины язычников к личному спасению, крещение уже само по себе давало огромный импульс для возвышения Иисуса.

Сам Иисус пришел для того, чтобы ему поклонялись, не ему лично — иудейскому Мессии, который потерпел позорную неудачу, а (при посредстве раздутой концепции, фиктивно связанной с историческим Иисусом) некой точке соприкосновения мира с Божественным. На самом деле это полностью отрывало весь смысл его действительного жизненного пути от иудаизма и мессианизма ради бесконечно более грандиозной идеи — идеи о Господе. У Савла есть такое характерное высказывание: «В собрании вашем во имя Господа нашего Иисуса Христа, обще с моим духом, силою Господа нашего Иисуса Христа...» (1 Кор. 5:4).

Это показывает нам состояние ума ранних членов данного экстраординарного объединения. Даже без анализа такое выражение указывает всякому, кто на него наткнется, на важность имени Господа. Разумеется, уже само по себе слово «Господь» является мощным фактором возникновения культа, поклоняющихся язычников до глубины души должно было взволновать уверение в «реальном присутствии» и содержащееся в нем утверждение о действительном воздействии могущественного имени Иисуса Христа. Вероятнее всего, слово «Господь» стало основным именем нового божества, соответствуя личности исторического Иисуса, лишённого всех исторических атрибутов по причине автоматического срабатывания сил, подразумевающих его деификацию. Эта личность неизбежно обросла соответствующими деталями.

Слово «Господь» (по-гречески — «Κυριος») обычно использовалось греческими рабами при обращении к своему хозяину; оно никогда не использовалось применительно к классическим богам олимпийского пантеона*, но было общеупотребимым при обращении к мелким богам спасения в Малой Азии, Египте и Сирии в те же времена, когда к ним обращались и в Греции. Савл использует это слово для обозначения отношений между Христом и его рабами (1 Кор. 7:22); также в замечательном отрывке из Послания к Филиппинцам (2:9—10). После того как Савл называет Иисуса «Господь», он применяет к нему фразу, предназначенную для Яхве («дабы перед именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и присподних»). Разумеется, Савл неосознанно переключал эту почтительную фразу с одного объекта на другой, что показывает всю глубину психо-социо-культурного процесса, лежащего в основе данного смещения перспективы.

Таким образом, разделительной осью между иерусалимскими последователями Иисуса и полуязыческими братствами, образовавшимися на грекоязычной территории диаспоры, было различие между еврейской концепцией мессианского Сына Человеческого и полным смысла понятием Господа, начало которому положили некоторые неизвестные предшественники Савла, который, в свою очередь, бесконечно расширил его.

Это различие было кардинальным; Сын Человеческий (представление о сверхчеловеке, который все же не был божественным существом, фигурировало в представлении о Конце света, нафантазированном евреями и являвшемся совершенно бессмысленным для неевреев) был всего лишь фактор Конца света. Он был, так сказать, неким измерением, но только в рамках Мессианского Царства. У него не было никакого предсуществования по отношению ко всем людям на земле. Просто он ждет, пока будет подан сигнал, после чего он выйдет на сцену небесного театра, чтобы сыграть свою необыкновенную роль.

Эта исходная позиция новой веры вскоре была расширена. Поскольку приверженцы новой веры пополнялись полуязычниками, фактор «Господа» вообще не был для них элементом Конца света. Он был некой мистической экзальтацией, испытываемой тотчас, немедленно. Это было текущим естественным состоянием. Для возбужденных посвященных это означало реальное присутствие Господа Иисуса Христа в каждый момент собрания общины его приверженцев. Именно такая схема послужила механизмом идентификации между новой ми-

*В действительности этот эпитет **применялся** иногда на рубеже эр к Зевсу. — *Примеч. ред.*

стерии, возникшей в Антиохии, и существующими мистериями эллинского мира. Ибо именно этот элемент сделал их тождественными. Адепты языческих мистерий также испытывали мистическое присутствие своего Спасителя в каждый момент психофизической идентификации с ним.

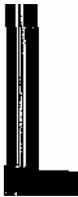
В обращении к Иисусу, еврейскому Мессии, — «Господь Иисус» — Савл изменил первоначальное понятие, которое пока еще было суммированным понятием веры иерусалимских последователей Иисуса, на что-то такое, что слилось с образом мысли или, скорее, — эмоциями, связанными с мистериями. Путем преобразования еврейского Мессии — человека, наделенного силой от Яхве, искупающего грехи избранного народа и посрамляющего его угнетателей, — в посланника и воплощение Бога, которому поручено спасти всех людей и гарантировать им блаженство в будущей жизни, что дает возможность душе каждого человека выполнить свое истинное предназначение, Савл бессознательно расширил, обобщил центральный вопрос веры и сместил ее акцент.

Независимо от того, осознавали современники потенциальные проблемы различия между этими двумя понятиями — Сыном Человеческим и языческим Господом — или нет, они были по самой своей сущности несовместимы. Понятие Сына Человеческого, сходящего с облаков, чтобы установить Мессианское Царство, никогда не смогло бы распространиться за пределы иудаизма (если бы, конечно, не пришел Сын Человеческий).

Таким образом, изобретенное Савлом двойное понятие (с одной стороны, вера в воскресшего Иисуса, Бога Вселенной, а с другой стороны, ритуализированное поклонение Господу Иисусу, усвоенное Савлом в языческой среде) окончательно стало действующей платформой новой веры. Вера была смещена с «Назоря» (на котором были сосредоточены ожидания иерусалимских последователей Иисуса) на «Распятого», то есть на божественную личность, существовавшую до творения, воплощение Духа Божьего, ныне сошедшее на землю, чтобы породить новое человечество, для которого он станет новым Адамом.

Этот космический миф был сосредоточен на ключевом понятии Сына Божьего, на понятии, чуждом для всей иудейской мысли, поскольку каким же, в конце концов, образом мог недостижимый, трансцендентный Бог Вселенной породить дитя в человеческом теле?

Любого человека, вдохновленного Богом, даже праведного правителя, с уважением называли «слугой Божьим». В Септуагинте это — обычное греческое выражение (*pais tou theou*), в котором греческое слово *pais* означает одновременно и слугу, и ребенка. Таким образом, переход между *pais*, слугой, и *pals*, сыном, был



весьма плавным: в Посланиях Савла это — очень распространенное выражение.

И тем не менее, хотя эта тривиальная игра слов могла облегчить Савлу приближение к данному грандиозному понятию, вряд ли она послужила причиной его возникновения. В утверждении, что «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас...» (Рим. 8:32), Савл явно прорывается за пределы пустословия к глубокой мифологической концепции о человеческой судьбе. Последствия этой мифологии круто изменили монотеистический процесс искоренения мифологических остатков, переведя его в русло длительного угасания идеи.

Для еврейской набожности Савла было немислимо просто *отрицать* Яхве, поэтому он проводит осторожное различие между ним и Господом Иисусом. Для Савла Господь так или иначе остается зависящим от Бога (1 Кор. 3:23) и слушается его «даже до смерти» (Флп. 2:8); для него Бог — это субъект, присутствующий во всем (1 Кор. 15:28). Савл суммирует все это в одном глобальном утверждении:

«Но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (1 Кор. 8:6).

Путаница, присущая этому утверждению, столь же необъятна, как и само утверждение. Даже пронизательный энергичный ум Савла не справился с серьезнейшей проблемой — проблемой взаимоотношений между Иисусом и Яхве. Разумеется, эта проблема оставалась нерешенной на протяжении сотен лет до тех пор, пока не было придумано понятие Троицы, которое, если и не решало проблему интеллектуально, то справлялось с ней теологически. Во времена Савла эта проблема была совершенно неразрешимой, поскольку противоречие между стремительно возмечивавшимся Иисусом Христом, Господом Вселенной, и Яхве, Творцом Вселенной (для них обоих, по-видимому, в равной степени в среде Савла применялась фраза «перед которым преклонится всякое колено»), является абсолютным. Безразличие Савла к тому, что должно было стать для него первоочередной головоломкой, говорит о том, что он фактически не был теологом, а был эмоционально возбудимым историком.

г

Совершенно очевидна та причина, по которой Савл мог совершенно не обращать внимания на этот вопрос. Дело в том, что он не имел для него никакого смысла. Савл целиком и полностью верил в приближающееся разрешение всех проблем благодаря божественному катаклизму, на грани которого стояло все человечество, и поскольку вскоре должен был разразиться взрыв полной трансформации, которую предвещало воскресение Иисуса, то логический анализ можно было просто-напросто отбросить.

и

Будучи не в силах или не желая разработать какую-нибудь прав-^{*}доподобную теорию отношений между Богом и Иисусом, Савл удовлетворился описанием Иисуса с помощью убогой и несколько избитой метафоры для Савла Господь был просто «Духом» (2 Кор. 3:17). Он довольствовался проведенной наспех аналогией, которая каким-то образом ставила Иисуса в один ряд с понятием единого Бога и которая подчеркивалась представлением, что Иисус был в то же время Сыном Божиим.

Бессознательное вымывание монотеизма языческой мифологией продвинулось у Савла достаточно далеко, вплоть до того, что Господь рассматривался практически как категория сотворения всего¹ через себя, как «ближайший» Бог, который, следовательно, квалифицировался как «божественный». Это была существенная уступка, которая сама по себе поражала даже больше, чем использование Савлом таинств (о чем я еще буду говорить в соответствующем месте), поскольку она обнаруживает понятие о градациях божественности, также отжившее свое еще тысячу лет назад с наступлением монотеизма. Но точно так же, как Савл считал столкновение космических сил (ангельских и демонических) истинной причиной космического божественного действия (глядя одновременно на Бога как на всеобщий источник власти), он сохранил и понятие особой категории творения, кратко выраженной через Господа Иисуса. Его страстный ум проигнорировал логические изъяны как в одном понятии, так и в другом.

Восхваление Иисуса Савлом в таком огромном масштабе с использованием выражений, прежде предназначавшихся только для Яхве, а в еще большей степени — трансформация личности Иисуса в объект культового поклонения, означало просто-напросто обоже-ствление Иисуса. В скором времени, когда экзатичность, надежда на скорое исполнение чаяний и возбужденность, воцарившиеся среди окружающих людей, сосредоточили нарождавшуюся веру на эмоциях верующих, Савлово безразличие к разъяснению своих представлений уже никого не беспокоило. Однако рано или поздно неизбежно появилась бы настойчивая необходимость в таком разъяснении. Первоначальная теория не могла бесконечно долго выдерживать постепенное остывание надежды и поглощение грядущего поколения заботами будничного мира. Поскольку Иисус вознесся, он, таким образом, с неизбежностью сливался с Яхве как в мыслях, так и в чувствах людей. И Господь стал Богом.

Именно таким образом двусмысленные представления о казни Иисуса, бывшей, с одной стороны, «камнем преткновения для евреев» (как Мессия мог быть распят?), а с другой стороны, бессмыс- >лицей для язычников (каким образом могла их интересовать чисто

иудейская национальная цель?), были обойдены ради «более высокой», более общей и гораздо более грандиозной схемы. Короче говоря, даже без осознания того Савлом, его дело уже установило «в себе и для себя» некую форму синкретизма, даже форму гносиса, которая пару поколений спустя разрослась до уровня сложных систем¹.

Разумеется, воплощение как таковое не решало проблему разрыва между Воскресением божественного Иисуса и завершающим его Мессианским Царством Божьим, приводящим к Вечному Царству.

Савл поднялся над этим необъяснимым разрывом при помощи использования крещения, евхаристии и двух очень важных понятий: бытия-во-Христе и мистического Тела Христа.

Во времена Савла любая общинная религия была бы совершенно немислима без определенной системы ритуалов. В языческих мистериях самые эмоционально заряженные ритуалы вращались вокруг различных жертв, приносимых для смятения гнева божества, для обеспечения его благоволения и — что наиболее важно — для установления товарищеских взаимоотношений между верующими, которые объединяют их с божеством и на деле доказывают, что установилось подлинное «мистическое» тело.

Евреи уже давно извлекли из всех таких ритуалов их магический компонент и превратили их в простые культовые действия, символизирующие различные события — либо исторические, либо психологические. Но Савл — благодаря крещению — продвинул работу ритуализации и магизации еще дальше. Он взял на вооружение преломление хлеба, которое в общине иерусалимских последователей Иисуса означало не что иное, как символ «немистических» дружеских взаимоотношений, и расширил его значение.

Последователи Иисуса никак не связывали между собой «хлебопреломление» Последней Вечери и казнь Иисуса. Для них оно не имело никакой особой ценности, не было оно также и отражением какого-либо выраженного Иисусом желания. Но Савл выдумал неразрывную связь между хлебопреломлением Последней Вечери и искупительной драмой любви. На уже возделанной и благодатной почве он посеял семена священной жертвы искупления и мистического сообщества; таким образом он создал ключевой механизм грандиозной Мистерии — не просто о чем-то напоминающий, а живой символ великого труда, совершенного на кресте, который должен непрерывно воссоздаваться с помощью ритуального повторения.

Само воплощение языческой идеи, иногда преуменьшаемое в ученой среде до выражения «привкус язычества», оказывается у Савла полностью отшлифованным:

«Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, и сказал: сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание. Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11.23—26).

Обоснование крещения, выдвинутое Савлом, было в равной степени и эффективным, и языческим, и магическим. «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3:37). По структуре это было совершенно тождественно поклонению тельцу и другим подобным языческим ритуалам, несмотря даже на несхожесть форм поклонения, поскольку в языческой мистерии посвященный становился Осирисом и т. д., а верующий в Иисуса Христа не делался Христом. Однако по представлениям, и прежде всего по чувствам, они были тождественны: человеческое существо соединялось с божеством посредством определенной *процедуры*.

Точно так же, как адепт мистерий отождествляет понятие «облачение во» Христа со святым облачением во спасение, точно так же в мистерии Савла крещение адепта приравнивается к схождению во смерть. Крещаемый побеждает смерть после трех погружений, подобно тому как Христос восстал на третий день из гроба, и в результате благодаря этому гарантировалось воскресение во славе по модели воскресения во славе Господа.

Таким образом, несмотря на, так сказать, структурное сходство между евхаристией и различными традиционными формами священного соучастия в смерти божества в религиях мистерий, между ними имеется существенное различие в масштабности. Всемогущество единого Бога, Творца Вселенной, увеличивает эффект ритуалов, связанных с ним. Таким образом, евхаристия благодаря отождествлению верующего с распятым и прославленным Сыном Бога становится причиной непрерывной перемены реальности, т. е. бессмертия верующего. Таким образом, Савл, не изменяя саму языческую процедуру, возвысил символику, воплотив совершенно другую и бесконечно более функциональную идею. Вместо превращения в Христа — что было бы совершенно немислимо — верующий должен рассматривать упомянутую процедуру как гарантию своего спасения.

Для Савла суть дела заключалась в модальности гарантирования каждому верующему личной доли в славе, вслед за чем придет Конец света. Вполне естественно, верующие требовали определенной гарантии спасения в каждый момент, когда ожидаемая слава находилась в

процессе превращения в факт. Как же еще они могли уверовать в приобретение славы в Судный день?

Вначале таинства первых общин последователей Иисуса рассматривались в качестве гарантии мессианской славы как таковой. Как само собой разумеющееся воспринималось то, что верующие дожижут до наступления Мессианского Царства, которое, как в те дни считали, должно произойти «вот-вот». Разумеется, в самом начале, в канун казни Иисуса, или, скорее, во время стремительного распространения идей, которые возникли в связи с видением, посетившим Симона-Камня (Петра) на Галилейском море*, предполагалось, что всякому, кто крестился и посещал Вечерю Господню, было гарантировано выживание в его (ее) природном теле до пришествия Мессианского Царства; считалось, что всякий, кто умирает до этого момента, оказывался тем самым недостойным мессианского блаженства.

Даже если бы Савл не появился, эта примитивная вера должна была неизбежно измениться. Должна быть связь, соединяющая воскрешающую силу таинств с Возвращением во славу. Эта связь была необходима именно потому, что огромное количество умирающих естественной смертью продолжало возрастать, в то время как Мессианское Царство никак не наступало (см. гл. 8). Если новой вере суждено было выжить, то надлежало заделать этот углубляющийся разрыв между теорией и фактом. Поэтому с того времени, как более понятную систему верований удалось приспособить к нуждам растущей общины, жизненно важным было создать связь между воскрешающей силой таинств и теми, кто уже умер. Это было чрезвычайно трудно. И действительно, каким образом можно было разработать концепцию, которая сотворила бы чудо — такую процедуру в настоящем, которая оказывала бы воздействие на прошлое?

В этом был смысл изобретения Савла. Посредством мистического Тела Христа осуществлялось бытие-во-Христе. Именно это двойное понятие стало средством осуществления этой необычной идеи. Оно установило естественную связь между телами тех, кто был крещен перед смертью в тело-во-Христе, и воскресением для существования в Мессианском Царстве.

Следует повторить, что прощение грехов через крещение было совершенно *объективным*, не нужно было ничего делать в плане совершенствования моральной природы индивида, ему просто гарантировалось спасение в Судный день. Предполагалось, что крещение аннулировало все грехи, совершенные человеком ранее. Савл просто-напросто оформил это в виде таинства; несомненно, это практиковалось в кругах последователей Иисуса, с которыми он был зна-

*Видение Петра в Иоппии (Деян. 10:9—16) — *Пригласительный*

ком. Точка зрения Савла на действенность крещения — его объективную или магическую ценность — видна в том вопросе, который он задает в своем споре с общиной коринфян: «Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых?» (I Кор. 15:29)

Слова этого простого вопроса показывают, что вера Савла в воскресение сопровождалась верой в могущество ритуала, причиной которого она могла стать. Это магическое изобретение было соединено с главной идеей, по самой своей сути способной к неограниченному распространению, и результат слияния этих двух элементов был достаточно емким, чтобы заключать в себе практически неисчерпаемые возможности.

Савл, всем своим существом сосредоточенный на незамедлительном наступлении мессианского переворота, ощущаемого с трепетной уверенностью (из его посланий чувствуется, что такое состояние вселенной было фактом, гарантирующим особую близость его совершения), объединил весь комплекс идей, актуальных в его дни, в единое целое. Он создал мистическую и интеллектуальную базу для этого единства, объединив весь этот комплекс с магической силой таинств.

Несколько простых идей из среды палестинских евреев были перенесены в грекоязычную еврейскую диаспору. Возрастание силы этих идей в процессе их «пересадки», эскалация, в которой идеи Савла спустя долгое время после его смерти должны были играть ведущую роль, стали прямым следствием возвратно-поступательного хода истории; после уничтожения в 70 г. Храма значение эллинизма в Палестине должно было в огромной степени возрасти.

По-видимому, первоначально между евреями Антиохии и полуиудазированными язычниками не было никаких разногласий; они даже вместе ели (Гал. 2). Такое положение дел, по-видимому, нарушилось позже, и непременно должно было нарушиться, потому что лидеров последователей Иисуса в Иерусалиме не любили. Но вначале, до того как на передний план выступил «идеологический» процесс, для трений не было никакого повода. Однако в то же время круг последователей Иисуса, состоявший как из евреев, так и из полуевреев, должен был ощутить себя сообществом, отличавшимся от обычной синагоги. При этом было вполне естественным использовать традиционный еврейский ритуал — крещение, — который первоначально символизировал очищение от греха, а с расширением модальности инициации в группу, подобным образом очищенную, стал признаком принадлежности к новой группе. По-видимому, крещение Иоанна Крестителя (чисто еврейский феномен) было того же происхождения, что и нисхождение Духа на еврейских пророков. Основанное на представлении о Конце света, крещение гарантировало, что крещеный будет спасен в Судный день.

Разумеется, сам Иисус никогда не крестил; кроме того, совершенно неясным остается тот путь, по которому ранние последователи Иисуса восприняли метод крещения Иоанна Крестителя. Еврейские общины этого бурного исторического периода неминуемо должны были сильно отличаться в своем мнении по поводу деталей, времени, последовательности, рациональности, личного волонтаризма и так далее. Кроме того, еще остались некоторые следы в документах.

По тому, как Креститель осторожно, дипломатично, но настойчиво переводился на второе место после Иисуса, и в то же время ему предоставлялись все почести в этом новом статусе, становится очевидно, что окружение Крестителя очень рано слилось с последователями Иисуса. Вследствие этого крещение, как нечто связанное с Иоанном, было просто принято как часть этого объединения. Это может объяснить любопытный курьез, зафиксированный в редакторской переработке хроники, поглощенной Евангелием от Иоанна, где после утверждения, что Иисус «более... крестит, нежели Иоанн...», сразу же следует полное отрицание, а именно: «...Сам Иисус не крестил...» (Ин. 4:1,2).

Хронист, написавший спустя два (или более) поколения после того времени, когда последователи Крестителя и Иисуса были заодно, должно быть, имел в виду, что количество последователей Иисуса возрастало в большей степени, чем последователей Крестителя, и достигло такого количества, что они растворили в себе последователей Крестителя; но затем он напоминает своим читателям, что Иисус лично вообще никогда не крестил. Этот обычай к тому времени настолько укоренился, что любое отрицание его связи с предполагаемым основателем этой секты было неоспоримым фактическим свидетельством против отрицателя.

Например, автор Деяний, занятый гармонизацией прошлого со своим мировоззрением, должен был делать идеи Савла результатом, кульминацией взглядов его предшественников. Для этого он должен был преодолеть определенные трудности. Согласно автору Деяний, ясно, что те, кто был крещен Иоанном Крестителем, были крещены совершенно неправильно (19:1—7), и Иоанново крещение нужно было дополнить, по крайней мере, «возложением рук», как было сделано Савлом. В то же самое время хронист вынужден показать, что Савл точно такой же, как и остальные апостолы. Он совершенно ложно отождествляет «Иоанново крещение» с гораздо более поздним крещением «во имя Иисуса Христа»; таким образом он приравнивает Савла к остальным апостолам на основе той теории, что его «возложение рук» обладает тем же самым особым воздействием, что и воздействие других апостолов. Он перенес гораз-

до более позднее положение дел на уже забытое, хотя и недавнее прошлое.

Независимо от того, каким образом слились эти две группы, преобразование ритуала мессианиста Иоанна Крестителя в крещение ранних братств последователей Иисуса, по-видимому, происходило двумя различными путями.

Горячее упование на Конец света в огромной степени сконцентрировалось в период трансформации этой идеи в веру в личную роль Иисуса. В этот момент маленький круг последователей Иисуса воспламенился верой в то, что Иисус — это и есть Мессия, теперь их ожидание Конец света обладало юраздо более определенным содержанием. Описание экстазов новообращенных того времени делает совершенно очевидным, что крещение Духом считалось реальностью, то есть крещение водой сразу же было приравнено к крещению Духом

Первоначальный переход от авторитетного в личностном плане крещения Иоанном к институционально авторитетному крещению в кругах ранних последователей Иисуса происходил, таким образом, через последовательный ряд исторических фактов. Поскольку крещение Иоанна было взято на вооружение ранними братствами и приравнено к крещению Духом, простое водное крещение неизбежно стало ощущаться как устаревшее. В разгар развития христианской мифологии не было никакой необходимости вспоминать эту поверхностную историческую связь Да и могущественные символы не требовали никакого подкрепления воспоминаниями.

Для тех, кто приходил в новый круг из аморфного языческого населения, стало само собой разумеющимся подчеркивать значение крещения как ритуала перехода из состояния неверия в состояние веры. Стало подразумеваться, — несомненно, очень рано, — что крещенный в новой конгрегации не только очищен от своих грехов, но и действительно посвящен в освященную группу людей, а также что его посвящение именем Иисуса Христа предназначало его для Царства Божьего, которое почти сразу же транспонировалось в некую разновидность могущественного божественного имени — «Иисус Христос». Таким образом, крещение стало ритуалом, отличающим новое братство, фундаментальным критерием общности, вытесняющим из употребления все остальные стандарты и аннулирующим прежние узаконенные идеи о нечистоте, возникающей из-за физических контактов.

Одним словом, крещение само по себе вскоре стало связующим фактором нового братства. Посредством реализации общности верующих «во Христа» крещение уже представляло собой эмоционально заряженное посвящение в некую новую мистерию.

Энтузиазм Савла, несмотря на его сложное осмысливание, был, в сущности, прозаичным и приземленным, одним словом, — физическим. Его отождествление себя с Иисусом не было возвышенно-метафорическим, оно было не чем иным, как просто пассивным участием в духовном бытии Христа. Это было подлинное, невыдуманное личное переживание смерти и воскресения Иисуса.

Это проявляется в самом языке Савла. По-видимому, для него было бы вполне естественно заимствовать слова мистерий и использовать слово «перерождение» для описания статуса посвященного, как это было в случае культа тельца, например, когда на кандидатов в посвящение проливали кровь быка, после чего этот человек считался «переродившимся». (Разумеется, в писаниях апостола Иоанна слово «перерождение», по-видимому, использовалось как само собой разумеющееся самым естественным и простым образом.)

Однако Савл настаивал на довольно-таки сложном произвольном понятии участия в уже пережитом воскресении; фактически он никогда не упоминает слово «перерождение» в том смысле, который нам знаком по мистериям. (Например, в Послании к Галатам, 4:19 он подразумевает только то, что он по-отечески заботится о вере своих новообращенных, а не то, что они действительно родились снова.)

Настоящая причина, по которой Савла не мог использовать слово «перерождение», заключалась в том, что в его представлении смерть и воскресение с Христом были констатацией факта, отражением реальной ситуации в мире.

Это находится в соответствии с неспособностью Савла всерьез рассматривать языческий опыт деификации, то есть отождествления себя с Богом, считать этот опыт подобным тому переживанию верующего, когда он умирает со Христом и воскресает с ним. В то время как в мистериях, например в культе тельца, адепт *становится* божеством через мистическое отождествление себя с Богом через настоящую кровь, в бытии-во-Христе смерть и воскресение не может, в конце концов, превратить посвященного в Христа; это может только сблизить его с Христом через соучастие в опыте Христа или повторение его.

До некоторой степени это было связано с общей неспособностью евреев признать даже возможность превращения человеческого существа в одно целое с Богом. Савл рассматривал дух Христа как то же самое, в некотором смысле, что и Дух Божий. Эта основная неясность в его идеях была разрешена, как указывалось выше, лишь столетия спустя — через понятие Троицы.

Тот способ, с помощью которого Савл обращался с таинствами, иллюстрирует основные различия между его мистицизмом, пред-

полагающим близкие отношения с Божественным Существом, и мистицизмом эллинских мистерий, в которых посвященный становился на какое-то ограниченное время чем-то вроде Бога.

В мистериях символическая процедура возвышается до уровня реализации; она обладает магической силой. Для Савла же символика просто фиксирует исторический факт — смерть и воскресение Христа — как реализовавшийся еще раз в верующем и, кроме того, постоянно реализующийся с момента крещения.

В мистериях магическая процедура должна повторяться, как будто резервуар силы, порожденной магией инициации, постепенно расходовался, а для того, чтобы его пополнить, следовало снова пройти через все. В представлениях Савла религиозный опыт сам по себе постоянно воспроизводился. Это — еще один аспект своеобразного реализма Савла, реализма, который, спешу повторить, сопровождал апокалипсическую точку зрения Савла на историю. Эта экстраординарная динамика, производная от интенсивного опыта мистической идентификации Савла, влекущая за собой бытие-во-Христе, через формирование мистического опыта здесь-и-теперь, бесконечно повторяемого верующим в смерть и воскресение Христа, придала взглядам Савла устойчивый импульс.

Ученые ожесточенно спорили по поводу этого вопроса. Многие, кто рассматривал мистирию Савла просто как еще одну эллинскую мистирию, были сбиты с толку очевидным объективным реализмом Савловой мистерии, совершенно отличным от психологического реализма мистерий. С другой стороны, те, кто был сосредоточен на подчеркивании оригинальности Савла, кто отрицал любое эллинское влияние, были обеспокоены такой грубостью Савловой мысли, его прозаической конкретной историчностью.

Во всяком случае, совершенно ясно, что, хотя мистическая концепция Савла о союзе с божеством по своему содержанию отличалась от мистерий, она была тождественна им по структуре и — что самое важное — по магическому воздействию.

Очевидно, что Савл рассматривал крещение и евхаристию как действия силы, приводящей к спасению. Это — магические процедуры (хотя мы в свое время увидим, что они из-за общей структуры идей Савла, возможно, были не более чем «полумагическими»). Он категорически заявляет, что крещение приводит в действие бытие-во-Христе и следующие за ним смерть и воскресение с ним. Любой крестившийся «во Христа» соединялся телесно с ним и с другими избранными, которые были «во Христе» (Гал. 3:27—28), и по этой причине испытывал смерть и воскресение самого Христа (Рим. 6:3—4).

Если необходимо доказать, что это не простая метафора, а констатация «объективного» факта, то есть вера в магическую действитель-

ность ритуала, то стоит лишь обратить внимание на утверждение Савла, что люди, крестившиеся в интересах мертвых, чтобы мертвые сами могли получить пользу от этой процедуры, не только не были суеверны, но доказывали, что воскресение — это совершенно очевидный и простой факт.

Для Савла крещение было столь же эффективно, как погребение и воскресение, поскольку оно совершалось во имя Христа, который сам был погребен и после этого воскрес; таким образом, крещение приводило к эффекту искупления, свойственного мистицизму бытия-во-Христе.

Это было неоригинально; Савл просто продолжал ту традицию, которую он обнаружил уже готовой у последователей Иисуса: крещение гарантировало прощение грехов через преданность Мессии и через надежду на окончательное приобщение к славе, которая должна воссиять во время его Второго пришествия. Савл просто избрал для этой простой идеи другой *modus operandi* благодаря своему собственному оригинальному вкладу в виде понятия бытия-во-Христе и связанного с ним мистицизма. Подобным же образом, так как крещение приравнивалось к переходу израильтян через Красное море, он приравнивал Вечерю Господню к поеданию манны небесной в пустыне и питию воды из камня (1 Кор. 10:1—6).

Для евреев поедание манны в пустыне, питье воды из скалы и переход через Красное море были реалистически представляемыми эпизодами поисков Земли Обетованной, эпизодами жизни всего еврейского народа; они были просто частью еврейской истории. Они никогда не считались священными, они просто случились, заслуживая тем самым какой-то напоминающей символики — не более того.

Но поскольку эти события служили подтверждением божественной воли на поселение евреев в Земле Обетованной, они были — по Савлу — божественным вмешательством. Таким образом, ему легко было усилить историко-божественный смысл эпизодов странствия к Земле Обетованной посредством их ритуализации; их божественный компонент был достаточен для того, чтобы придать им магический эффект. Для Савла ритуал, совершаемый в согласии с божественной волей, способствовал спасению; таким образом он становился таинством.

Подобным образом вера в Конец света, через крещение и евхаристию, стала неотъемлемой частью славы, присущей Мессианскому Царству; таким образом эти два таинства стали параллельны переживаниям израильтян на пути к Земле Обетованной. Поскольку Земля Обетованная была спасением израильтян, их приключения с водой (переход через Красное море и питье воды, высеченной из скалы) просто выдвинули на первый план мистическую модальность воды в их спасении.

С этого времени крещение и евхаристия повторяли драму искупления в совсем другое время. Повторяя спасительные деяния Бога в пустыне, они символизировали посвящение избранных в Мессианское Царство (то есть спасение в Мессианскую Эпоху).

Таким образом Савл ассимилировал две основные еврейские идеи: искупительное воздействие мук праведных и искупительное воздействие страданий Мессии. Он добавил еще одно основополагающее утверждение, проведя очевидную параллель между Иисусом, умирающим по божественному приказу, и приказом Бога Аврааму — без предупреждения или объяснения — принести в жертву своего сына Исаака (Быт. 22:9). Савл назвал последователей Иисуса детьми обетования по Исааку (Гал. 4:28, Рим 9:7 и ел.).

Савл взял эти три идеи из арсенала иудейской традиции, перемешав их и повернув в таком направлении, которое должно было оказаться поразительным образом антииудейским. Он сконструировал новую процедуру, гарантирующую спасение; слияние этих трех концептов создало совершенно новую для того времени динамичную идею.

Именно трансформация таинств сотворила мост между осязаемо материалистическими, исторически оформленными идеями Савла и внеисторическими, вневременными идеями, которые намного позже призваны были составить фундамент Церкви.

В вере самых ранних христиан — иисусистов, т. е. палестинского окружения Иисуса, — идея искупления была связана только с Иисусом, поскольку он был Господом Мессианского Царства; его смерть была необходимой модальностью для прощения грехов, которое, в свою очередь, было необходимым условием для вхождения в Мессианское Царство. В этом смысле действенность представления об Иисусе как о Господе Царства была основана на действенности всей теории Конца света, следовательно, можно было предполагать, что весь этот комплекс идей мог угаснуть вместе с угасанием надежды на Конец света.

Но горячий темперамент Савла дал ему возможность испытать чувство мистического слияния с Иисусом, которое было совершенно отлично по своей, так сказать, текстуре от простой веры в Иисуса. Или, скорее, то, что в более холодной, более уравновешенной натуре могло удовлетвориться простой верой в определенную цепь событий — что в ту эпоху в действительности вовсе не было необычным, — было со страстью обострено до возвышенного чувства психического слияния. Это в гораздо большей степени приближало искупление к реальной личности Иисуса и неизмеримо повышало его значение.

Теперь Савл еще больше возвеличил магический элемент этой трансформации. Для него искупление уже не означало простой гаран-

тии участия в Мессеанском Царстве, а означало теперь *воскресение* для этого участия. Как все его существо было уничтожено в новом состоянии, порожденном взрывным отождествлением себя с воскресшим Иисусом, точно так же и его эмоциональность осталась источником гипервосхваления как Иисуса, так и достоинств, присущих слиянию с Иисусом. Это должно было пережить крушение его исторических идей — его изначально иудейскую точку зрения — и послужить движущей силой для совершенно нового состава мистической мысли.

Магия, которая лишь потенциально содержалась в первоначальной вере последователей Иисуса в его мессеанскую роль, Савлом была реализована по-настоящему. Если бы Савл находился в таком состоянии, при котором была бы возможной определенная рефлексивная точка зрения на все это, он, конечно, не волновался бы так по данному поводу, поскольку, в конце концов, он верил, что вот-вот всему наступит конец. Таким образом, первоначальная вера в искупление, реализованное в естественном мире Мессией, который возвестил о новой эре, постепенно принимала форму, по своей сути чуждую монотеизму — личное воскресение *через* Иисуса Христа.

Весь масштаб этого замечательного интеллектуального выворачивания наизнанку заключен в одной-единственной фразе — в утверждении Савла, что те, кто умер во Христе, мгновенно воскреснут во время его пришествия (1 Фес. 4:16).

Эта простая фраза, которая для Савла означала нечто самоочевидное (простой аспект установления Мессеанского Царства как части драмы Конца света, выдуманной евреями), должна была послужить в качестве трамплина для совершенно нового взгляда, реинтерпретированного в понятии бессмертия — чистом и простом, — которое можно достичь через Христа (именно эта фраза действовала подобно повитухе на тот процесс, который обычно называют эллинизацией раннего христианства).

Это был макрокосмический аспект того, что в микрокосме считается повышением роли магии в таинствах. Савл установил причинную связь между таинствами и слиянием с воскресшим Иисусом; в результате таинства, бывшие поначалу квазимагическими, теперь играли каузальную роль в приобретении бессмертия через воскресение. Именно это усиление роли магии в таинствах окончательно привело к идее о Вечере Господней как пище, которая *сама по себе* дарует бессмертие.

Не могло быть и речи об эллинизации Иисуса, воскресшего еврея из Назарета, который был, самое большее, лишь провозвестником иудейского Мессеанского Царства. Но Савл подложил свою первоначальную, блестяще изобретенную схему воскресения через бытие-во-Христе под увеличитель, вслед за видением Мессии Иисуса у Си-

мона-Петра. А это была уже производная от веры в воскресение через бытие-во-Христе вера в Иисуса как вестника воскресения (уже не Царства!), вера, усиленная магизацией таинств, дающей гарантию бытия-во-Христе, а следовательно, и самого воскресения, которое должно было играть главенствующую роль во вселенской Церкви.

Таким образом, таинства, задуманные Савлом как связующее звено между Воскресением и Мессианской Славой, предназначенной для определенного поколения, которому даровано абсолютное бессмертие, благодаря тому что они были задуманы как движущая сила, оказались действенными для всех будущих поколений.

Короче говоря, в этой сфере Савл также разработал образец функциональной магии, первоначально считавшейся эффективной только для воздействия на конкретную историческую ситуацию, но, поскольку он разочаровался в истории (история шла, как и прежде, без изменений), его средства *ad hoc* застыли в интегральных компонентах реальности, восприятие которой было организовано на совершенно другой основе. Идеи Савла стали неотъемлемыми элементами мира, доступ к которому можно было получить независимо от Бога.

Языческий мистицизм уходит своими корнями в природу: он вневременной. Переплетенный с тканью вселенной, языческий мистицизм может производить воздействие на мир посредством магии. Могущество его символики происходит от усиления тех символов, которые отражают фундаментальное состояние мира в настоящем. Человек, сознательно воспроизводя какой-нибудь символ, переносит миф в свое собственное непосредственное настоящее; он заново переживает то вневременное, которое присуще природе. Таким образом, символы воспроизводят природные изменения.

Так, для Савла, как и для всех евреев в целом, происходящее вообще не являлось вневременным состоянием природы, а было историческим событием. В представлении Савла силы, исходящие от Творца Вселенной, проявлялись в движении; фактически они уже трансформировали мир. Эти силы проявились через смерть и воскресение Иисуса Христа; с этого момента их мощь обнаруживалась через особую категорию людей — через избранных последнего поколения. Мощь этих сил возникала благодаря крещению.

В языческих мистериях происходящее в основе своей является личным выбором, который оказывает влияние на судьбу человека, — человек сам выбирает: заново создавать или повторять события вневременного мирового порядка через усердное применение символа. А в мистицизме Савла человек просто движется вслед за трансформацией мирового порядка в данную историческую эпоху. Сама по себе трансформация как часть установления Царствия Божьего никак не связана с собственным решением человека; это решение просто дает

человеку возможность участвовать в этой трансформации. Верующий как бы соскальзывает в поток божественного замысла.

Когда исторический анализ Савла был сведен на нет конкретными историческими фактами, его неудача была институционализована в Церкви. Благодаря действенности магических процедур, применяемых Церковью, индивид еще раз лично определяет программу своего спасения; через применение магии он проявляет свое личное участие в этом. И хотя Церковь воплощает в себе верования огромного коллектива, мир как таковой не трансформируется; решение индивида функционирует по отношению к нему самому, поскольку оно приводит в движение те символы, которые через систему Церкви стали могущественными. Это особенно заметно в трансформации таинств.

Поскольку человечество в целом должно обладать своей предопределенной судьбой, таинства (первоначально предназначавшиеся, как я уже указывал, для Мессианского Царства, а не для последующего вечного блаженства) должны были играть роль только для избранных последнего поколения. Довольно странно, но, по мнению Савла, Иисус не должен был играть никакой роли для человечества *вообще*; по Савлу, верующие принимали участие в действительном переживании Иисусом смерти и воскресения через магию, присущую таинствам; по его мнению, крещение было необходимой преамбулой к Вечере Господней: без крещения верующие не могли получить от этого никакой пользы.

Так, в ходе эволюции ранней религиозной общины к Церкви первоначальное значение крещения должно было исчезнуть вместе с увяданием идеи о Конце света. Поскольку крещение Савла считалось действенным только для последнего поколения, в котором оно зависело от квазифизического понятия телесного тождества с мистическим Телом Христа, эта идея с неизбежностью стала бессмысленной, коль скоро Конец света уже больше не ожидался.

Таинства, начинавшиеся с гарантирования участия в Мессианской Славе, теперь были обобщены, распространившись по всей орбите развивающейся Церкви. Когда исчезла теория Конца света, фундаментом Церкви должно было стать бессмертие как таковое.

Различие между мессианским блаженством и вечным (Савл считал его фундаментальным) было попросту стерто. Представление о привилегированном последнем поколении Конца света, которое должно было вызывать экстаз у тех, кто находился в его власти, уже отжило свой век. «Последнее поколение», так и не став последним, в конце концов, превратилось в обветшалую идею. А поскольку по мере того, как люди умирали, эта идея уходила в прошлое, то уже больше не было никакого различия между мессианским блаженством и веч-

ным — они слились. Мессеианское Царство, ожидаемое Савлом с таким нетерпением, пришлось уравнивать с Царством Божиим, да и оно также откладывалось и выносилось таким образом за пределы обычной эмоциональности.

Возможно, Савл ничего не изобрел: он просто создал некое соединение, точнее, смесь идей разного происхождения, преследовавших разные цели, чтобы использовать это для облегчения собственных страданий. Для создания такой смеси он погрузился в глубины истории.

Конечно, монотеизм подавлял многие бессознательные элементы и сублимировал другие, создавая при этом такую структуру, которая могла бы выразить возвышенную духовность и в то же время дать выход эмоциям — тоже до определенной степени. Но для Савла это не подходило. Его страдания заставили его в ужасе отказаться от радикального упрощения, свойственного монотеизму. Язычество, с его опорой на эмоционализацию магии, его капитуляцией перед тайными силами, непостижимым образом обосновавшимся в мире, давало Савлу некоторое удовлетворение, связанное с такой структурой идей, которую он, как иудей, вероятно, не мог осознанно принять, но которая подтверждалась — как он считал — огромной важности фактом воскресения Иисуса и которую он мог усвоить (при том с подлинным энтузиазмом) как часть божественного плана, возможно, только потому, что язычество — по неосознанным причинам — всегда привлекало его.

Все, что было подавлено в предмессеианском иудаизме, в эмоциях Савла вышло на поверхность. Например, евреи заменили древние человеческие жертвы (следы которых еще оставались в еврейских писаниях) системой принесения в жертву животных, а позже — и чисто символическими жертвами. Это означало вытеснение магических действий напоминающими (символическими) действиями.

Савл воскресил древнюю процедуру, снова привнес ее в реальную жизнь. Теперь происходило символическое поедание человеческого существа, считающегося Богом. Но при этом Савл усилил мощь этой процедуры, создав иную систему символов вокруг действия, которое было по своей сути и грубо материалистическим, и полностью магическим. Совершенно очевидно, что евхаристия представляет собой античное понятие божественно-человеческого жертвоприношения; как некий «привкус язычества», она регрессировала на стадию, существовавшую задолго до монотеизма.

Евхаристия, представляющая самый примитивный способ отождествления себя с объектом поклонения, символический способ достигнуть полного поглощения, не могла считаться эффективным, почти буквальным действием без гармонизации отношений людей с Отцом.

Этот ритуал обладает особой силой для тех, кто может принять его, потому что он представляет собой слияние двух противоположных понятий: провозглашение осуществленной надежды и обыденное осознание того, что реализация этой надежды отсрочена. Ранние верующие в евхаристию Савла, которая по форме, конечно, напоминает простой коммунизм еврейской Пасхи, будучи совершенно иной по содержанию, могли благодаря ей стать «одним телом» с бессмертной Славой Господа Спасителя, символ мощи которого возрастал благодаря его осязаемости. Таким образом, эти верующие могли предвкушать свое соучастие в Конце света, одновременно — в пределах рамок «здесь и сейчас» — испытывая богатые эмоции жизненного ритма, установленного этим и другими таинствами.

По всей вероятности, это была не собственная инициатива Савла. Им был заимствован языческий тип общинной трапезы. Евхаристия заключалась в трансформировании общей еды в поминальный религиозный праздник, вращающийся вокруг *глубоко понимаемой* Иисусовой смерти. Как только эта традиция возникла, неизбежно повысилось само значение поглощения символа тела Иисуса. Это символическое поглощение становится таинством; теперь трапеза была превращена из служащей напоминанием еврейской Пасхи, в которой Иисус просто принимал участие, в трапезу, в которой его самого съедали. Господь стал и поедателем, и пищей.

Поглощение тела Господня — с точки зрения экономики психики — обладает еще и тем преимуществом, что жертве при этом поглощении не причиняется никакого вреда. Это дает возможность испытывать чувство агрессии, которое должно быть и удовлетворено, и сублимировано, поскольку жертва, не уничтожаемая во время самого процесса поедания, обеспечивает единственно возможную его действенность.

Савл считал, что верующие поедают тело Господне буквально; но для него настоящим телом было духовное тело, которое не являлось вообще нематериальным, а состояло из самой субстанции «телесности воскресения». Поэтому Вечеря Господня соединяла верующего с Телом Христа, которое в космическом масштабе было единственно реальным телом. Следовательно, поскольку Господь Христос победил смерть раз и навсегда, то лишь существование Господа было реальным в том смысле, что Бог хотел, чтобы существование было реальным до греха Адама. Последний лег проклятием на все человечество, избранные представители которого только теперь — при жизни Савла — искупали этот грех через искупление Иисуса.

Остается только восхищаться широтой и мощью мифологии Савла — он переkreпил всю вселенную под свою религиозную историю.

Совершенно ясно, что эта идея евхаристии бесконечно далека от простоты еврейских символически напоминающих общинных трапез. Едва ли можно ретроецировать евхаристию на собственную жизнь Иисуса. Что могла означать идея евхаристии для евреев, современников Савла, в актуальной пасхальной трапезе до того, как этот ритуал был по-новому истолкован в свете воскресения, что Иисус считал «истинным» значением обычного хлебопреломления и питья вина?

Таким образом, евхаристия Савла является очень консервативной в смысле возвращения к древним, вытесненным рассудком, полуинстинктивным чувствам, и в то же время эта евхаристия в некотором смысле является и прогрессивной; для неисчислимого множества людей она открывает возможность присоединения к новому типу всемирного сообщества.

Несомненно, в данном случае наблюдается грандиозный парадокс. Для Савла естественное, реальное жизненное событие — смерть и воскресение Иисуса, — которое произошло во время его жизни, было матрицей как его христо-мистицизма, так и таинств, помогавших посвященным участвовать в грядущем преобразовании вселенной.

Это событие космическо-исторического характера было переведено в жизнь обычных людей в виде личного опыта, который все они могут разделить с Христом; кроме того, они могут также умереть и воскреснуть в реальной жизни. Это понятие создало то воплотившееся в Церкви драматическое напряжение, которое сам Савл, убежденный в скором наступлении Конца света, не мог предвидеть заранее. Именно из-за неминуемости Конца света таинства, как и мистицизм бытия-во-Христе, были просто-напросто временными, *ad hoc* приспособлениями, которые вскоре должны быть отменены Мессианским Царством.

Таинства Савла были созданы в интересах избранных последнего поколения. Таким образом, они были, так сказать, лишь полумагическими и при этом строго ограниченными во времени. У них было свое начало — в смерти Иисуса, то есть в непосредственном настоящем, и они оставались действенными до Славного пришествия — в ближайшем будущем. То, что в корне изменило сходство, даже тождество между магическими процедурами Савла — таинствами — и магией мистерий, так это интеллектуальная структура этих таинств.

В мистериях магия была абсолютной, хотя и приспособленной к обстоятельствам; их главная магическая движущая сила черпала энергию таинственного мира в тех областях, где эта сила была неподвластной конкретному божеству; для всех языческих религий

это означало безбрежность магического мира за пределами власти божества. Это означало, что в мистериях магия в отведенных ей пределах могла быть эффективной для всех людей и во все времена. Следовательно, магия является непогрешимой, вневременной; она действует только потому, что является не чем иным, как неким состоянием природы.

С другой стороны, для Савла все происходило здесь и сейчас — в плане человеческой истории; все его процедуры были приспособлены для особого акта исторической трансформации, что для него, как и для бесчисленного множества других евреев его времени, влекло за собой Конец света. Это было, так сказать, монотеистическое ограничение действенности магии Савла. Для него магия ограничивалась выполнением того, что можно назвать исторической функцией. Таинства сами по себе не даровали спасения; они просто облегчали участие в новой фазе развивающегося мирового порядка, в данном случае — его последней фазе.

Для Савла таинства, несмотря на их магический ингредиент, были по своей сути историческими, то есть преходящими. Они начались в непосредственном настоящем (смерть и воскресение Христа) и должны оставаться действенными вплоть до ближайшего будущего — до Славного пришествия. Таинства больше не обладали никакой действенностью, конечно, по сути такого хода мысли они автоматически становились излишними по завершении космической трансформации. До этого у них не было никакой функции, так как они были просто непостижимыми. А после — таинства неизбежно аннулировали себя. Фактически они были придуманы именно для конкретного поколения, для избранных, «достигших последних веков» (1 Кор 10 И).

Таким образом, поскольку у мифологии Савла была структура эллинских мистерий, ее движущая сила, коренящаяся в драме еврейской истории, придает этой мифологии ту внутреннюю логичность, которая радикально — в данном вопросе — отличает ее не только от мистерий, но и от всех остальных форм мистицизма (ее прямая связь с Концом света). Неистовые эмоции Савла, фиксируясь на том, что казалось ему фактом этих обоих миров — преходящего и вечного, — уже сосуществовали, уже были там, придавали его мистицизму естественный фон, который предполагал простую, непридуманную реальность и придавал его страстям прочный фундамент.

Такой чистый физикализм, связанный с Концом света, характеризует также Савлову точку зрения на религиозную веру. Для *него* вера не обладала ничем таким, что было бы связано с одухотворением старомодного яхвизма, который столь часто ему приписывали. Вера, как и все основные идеи Савла, вращалась вокруг условий «нового века».

Представление, что праведность происходит от веры, то есть от чисто субъективной позиции, является грубым недопониманием его мысли. В действительности праведность индивида сама по себе является чистейшим побочным продуктом фундаментального изменения мира; это — первый результат бытия-во-Христе. Было бы абсурдно считать, что праведность происходит от веры; сама по себе вера приобретает значение только как аспект бытия-во-Христе, то есть как следствие крещения, которое порождает весь комплекс взаимосвязей. Таким образом, вера в действительности является аспектом Мессианского Века; она является актуальным состоянием вселенной, как воскресение — способом существования как такового.

Подобно взгляду Савла на таинства, его точка зрения на этику вращается вокруг осязаемого физического понятия — установления Мессианского Царства. В этом отношении, как мы можем сейчас увидеть с нашей более выгодной в историческом смысле позиции, Савл сделал шаг назад от общепринятой точки зрения на этику, которой, по-видимому, придерживались Писус и Иоанн Креститель.

Для Иисуса, Крестителя и, несомненно, для ранних братств иисусистов вся этика суммировалась в простом понятии покаяния, преобразования души, заключавшегося в чувстве раскаяния за прошлое и в решимости с этого времени, освободившись от земных страстей, жить в ожидании Мессианского Царства. Считалось, что поведение, ставшее после крещения нравственным, само по себе уже является плодом покаяния. В широком смысле можно сказать, что жизнь в полном согласии с еврейской этикой здравого смысла считалась предварительным условием надежды на вхождение в Царство Божье.

Савл принял эту точку зрения, но приспособил ее к своей основной схеме. Для него покаяние было не более чем моральный акт, необходимый для подготовки к крещению, которое из-за своей магической природы было чем-то гораздо большим, чем покаяние, поскольку оно представляло собой материализацию первичного акта умирания и воскресения с Иисусом и, следовательно, благодаря участию в мистическом Теле Христа, крещение было актом, дающим возможность жить в таком состоянии, которое, несмотря на внешне земной вид, уже больше не было земным. Свобода от приземленности, греховности, пороков различного рода и т. д. была не просто моральным состоянием; люди становились не просто лучше, они входили в некое потустороннее состояние совместного существования.

Подобно таинствам, этика представляет собой элемент в сфере мистической смерти и воскресения с Иисусом. В этом отношении мораль является всей полнотой жизни, а не просто плодом покаяния, как это было для Иисуса, Иоанна и еврейских пророков. Это — плод Духа, проявление бытия-во-Христе (Гал. 5:22).

В этих двух доктринах праведности, провозглашенных Савлом, этика каким-то образом связана не с праведностью, порожденной верой, а с бытием-во-Христе. Отрицая какую-либо ценность благих дел, предписанных Торой, Савл подчеркивает — возможно, в пылу полемики, чрезмерно интенсивно подчеркивает, — в сущности, нелепую идею, заключающуюся в том, что вера не требует *вообще никаких* дел. Его категорическое неприятие какой бы то ни было ценности, присущей нравственному поведению, его исключительное подчеркивание связи между верой и ее истинной надежной опорой — Телом Христа, делают любую духовную интерпретацию «паулинизма» методологически неверной.

Для Савла этика является естественной функцией искупленного состояния; этика является просто аспектом потустороннего, уже реализованного отождествления с воскресшим Иисусом и с избранными, составляющими Тело Христа. По этой причине этика порождает праведное поведение независимо от какой бы то ни было личной воли; индивид никоим образом не является ответственным за свое собственное поведение.

Наперед считается, что грешники не способны к добрым делам, поскольку они не крещены; впоследствии же искупленные благодаря крещению грешники должны творить добрые дела как бы автоматически, поскольку это не они, а воскресший в них Иисус творит добрые дела.

Строго говоря, у Савла не было вообще никакой этики. Если под этикой понимать нацеленность свободной воли или, во всяком случае, личное стремление к хорошему поведению, то ясно, что Савл говорит о чем-то совершенно другом. Для него мораль — это лишь плод мистицизма, присущего бытию-во-Христе, которое *рассматривается лишь* с точки зрения воли. Бытие-во-Христе целиком сверхъестественно и, таким образом, никак не связано с повседневным миром и людьми, живущими в нем.

Сущность Савловой мысли поразительно проста. Поскольку Иисус собирается вернуться во славу в любой момент, все противоположные явления обманчивы. Если сверхъестественные силы, уже осуществив факт воскресения и вызвав тем самым его неисчислимые последствия для вселенной, связанные с ключевым понятием Конца света, совершают свою работу без проявления каких-либо внешних признаков Конца света (за исключением самого Савла и его слушателей!), то человек может продолжать внешне жить так, будто он обычный смертный.

Практические рекомендации Савла оправдывают отречение от мира, которое вовсе не является драматическим, насильственным или чем-то выдающимся. Этот отказ может по внешней видимости выглядеть

крайне спокойным; разумеется, у него будет незаметная форма внутреннего освобождения. Это резко контрастировало с формой других мироотрицаний и, конечно, наиболее явно — с насильственной формой мироотрицания других еврейских мессианстов. Если бы Савл когда-либо был практикующим «активистом» «приспешения конца» на манер zelотов, то его последние идеи были бы противоположными; по-видимому, он мог бы тогда ничего не делать.

«Я вам сказываю братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего» (1 Кор. 7:29—31).

Очевидно, на практике это означало, что жизнь будет продолжаться, как и прежде, но в чем тогда проблема? Истинное освобождение тех, кто вошел в Тело Христа через бытие-во-Христе, неизбежно является внутренним; потенциал такого освобождения реализовывался бы только в надвигающемся Мессианском Царстве.

Поскольку этика Савла укоренена в другом состоянии мира, он вовсе не пренебрегает этикой в обычном смысле. Он никогда не выражает идею, достаточно распространенную в позднем гностицизме и, конечно, во всех элитарных концепциях, что ставшие высшими существами, спасенными через свое внутреннее прозрение в состоянии вселенной, которое она приняла под воздействием воскресения Иисуса, возвышаются таким образом над обычными людьми и обычным понятием добра и зла в повседневном мире. Он не отрицает обычную этику; наоборот, поскольку обычный мир продолжает существовать, он считает само собой разумеющимся, что в нем должны преобладать обычные взгляды.

К тому же хотя Савл, естественно, придерживается той точки зрения, что спасение через воскресшего Иисуса является главной категорией, но, когда этот вопрос не затрагивается непосредственным образом, Савл считает необходимым оказывать некоторое снисхождение тем, кто еще не видел Свет. Хотя свобода, которую он достиг через бытие-во-Христе, является фундаментальной, поднимающей его над мирским, он мало уделяет внимания тем мелочным индивидам, которые чрезмерно обеспокоены, например, случайным поеданием остатков языческих жертвоприношений (1 Кор. 8:1—13, 10:23—33), и как свободный человек «во Христе» он может посмеяться над спорами по поводу различий между святыми и несвятыми днями, чистой и нечистой едой (Рим. 14:19, 15:2), и он не выдвигает свое понятие свободы столь настойчиво, что оно могло бы обидеть тех, у кого другие точки зрения, если в этом нет необходимости. Правда, он придерживается главной концепции Торы о свободе (как говорится во 2 Кор. 3:17: «...где Дух Господень, там свобо-

да») как принципиального момента (Гал 2:4—5, 5:1, 5:13); но когда Тора не играет особо принципиальной роли, он предписывает свободным людям не слишком рьяно доказывать свое понимание свободы, когда другие настроены враждебно или могут обидеться, а делать уступки тем, кто еще не принял определенной точки зрения.

Для Савла это не какое-то самоценное действие, а глубинное состояние ума, которое и разрешает все вопросы о добре и зле. Здесь главенствует принцип целесообразности: «Все мне позволительно, но не все полезно...» (1 Кор. 6:12)

Савла возмущает сама мысль, толкающая единоверцев на тяжбу друг против друга в мирских судах (1 Кор. 6:2—3) в момент, когда мир находится на грани гибели человеческого рода; они должны понять абсолютную тщетность поисков земной справедливости теми, кто принадлежит Мессианскому Царству.

Фактически он полон решимости не беспокоить себя ничем, кроме фундаментальных принципов. Несмотря на то что ему могло казаться чем-то само собой разумеющимся возвышение над всеми пищевыми ограничениями Торы, он тем не менее этого не делает; ему нужны последователи, подчиняющиеся всем видам ограничений, с тем чтобы они не смущали «более слабых», чем они сами.

«Ради пищи не разрушай дела Божия. Все чисто, но худо человеку, который ест на соблазн. Лучше не есть мяса, не пить вина и не *делать* ничего *такого*, от чего брат твой претыкается, или соблазнится, или изнемогает. Ты имеешь веру? имей ее сам в себе, пред Богом... Мы, сильные, должны сносить немощи бессильных...» (Рим. 14:20—22,15:1)

Савл не беспокоится о том, чтобы дать систематическое изложение этой простой идеи; в действительности она сводится к обычным хорошим манерам и, несомненно, должна быть понята как способ не привлекать внимание к тривиальностям в отношениях с группой, в которой он пытается распространять свои идеи по поводу более важных вопросов. Это соответствовало принятию им авторитета и других аспектов status quo, о котором — именно в связи с его преходящим значением — не стоило беспокоиться больше, чем необходимо для достижения спасения.

Это придало его точке зрения на обычные практические вопросы то любопытное здравомыслие, которое (если отделить его от горячего убеждения Савла в наступлении Мессианского Царства) является просто приспособлением к повседневному миру и которое, в конце концов, подготовило путь для возникновения протестантской этики труда (см. глава 13).

Несмотря на его неистовство по поводу Конца света, он, например, выступает против праздности и неряшливости как духовно

опасных качеств. Таким образом, он восхваляет труд (что выглядит несколько неразумно с точки зрения гнущегося мира), потому что он считает, что труд способствует проявлению духовности в социальной жизни. Учитывая наследие устаревших иудейских идей насчет практической жизни, процветания, самоуважения и т. д., он восхваляет труд и как автономную ценность, поскольку труд приводит к независимости; по Савлу, труд обязателен для любого нравственного человека

«Умоляем же вас, братия, более преуспевать и усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать свое дело и работать своими собственными руками, как мы заповедовали вам; чтобы вы поступали благоприлично пред внешними и ни в чем не нуждались» (1 Фес.4 10—12).

Это звучит, конечно, как добропорядочный и довольно-таки банальный совет, но суть в том, что, поскольку мир в любом случае близится к концу, мы должны продолжать жить нравственно *в обычном смысле* до тех пор, пока не произойдет великое изменение. В то же время несомненно, что у него было естественное, хотя, возможно, завистливое, отношение к «старомодным» добродетелям.

«...Ибо доброхотно дающего любит Бог» (Притч. 22:8), «Бог же силен обогатить вас всякою благодатью, чтобы вы, всегда и во всем имея всякое довольство, были богаты на всякое доброе дело» (2 Кор. 9:7—8).

Как раз то, что можно посчитать здравомыслием (несмотря на одержимость Савла идеей, которая, в конце концов, оказалась шпилькой), на самом деле было его убеждением в том, что даже если в недалеком будущем должны объективно — по Божьей воле — произойти великие события, верующие не должны позволять себе оставаться праздными.

Горячо выступая против неряшливости и лени, недисциплинированности и беспорядка, он так же горячо призывал к активной деятельности; его концепция Мессиянского Царства требовала личного участия и активности верующих. В его мифологическом представлении о сталкивающихся грандиозных космических силах это было серьезным состязанием, продолжающимся между силами, противостоящими Богу, и теми, кто борется на его стороне. Выступающие на стороне Бога, состоят из избранных, находящихся в сознательном союзе с Мессией. Эта борьба сделала Мессиянское Царство не местом для отдыха, а ареной непрерывной активности, даже несмотря на то, что победа Божьих сил, разумеется, неизбежна.

Следовательно, дисциплина, порядок, уважение к власти и миролюбие — все это было жизненно важным. Даже в нейтральных обстоятельствах, например во время общественного богослужения, Савл был озабочен соблюдением «благопристойности» и «порядка»:

«Только все должно быть благопристойно и чинно» (1 Кор. 14:40).
«Потому что Бог не есть Бог неустройства, но мира» (1 Кор. 14:33).

«Если же вы духом водитесь, то вы не под законом. Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идоложительство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия (соблазны), ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас... что поступающие так Царствия Божия не наследуют» (Гал. 5:18—21).

Говоря практически, Савл всей душой за добрые дела!

Возможно, как раз его безоговорочная поддержка власти как таковой и имела самые злоеущие последствия.

«Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее; ибо *начальник* есть божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из *страха* наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите; ибо они Божий служители, сим самым постоянно занятые. Итак отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» (Рим. 13:1—7).

Очевидно, что Савлова хвала власти (за что бы последняя ни была ответственна) является просто следствием его главного убеждения в том, что мир уже прекращает свое существование, следовательно, верующие должны вести себя внешне благопристойно, будучи в этот короткий период как можно дисциплинированнее. Поскольку верующий уже свободен от этого мира, он может вести себя так, как будто вещи не таковы, какими они являются на самом деле.

На первый взгляд, Савлово одобрение власти выглядит так, как буд! оно основывается на понятии «положение обязывает», подробно развитом стоиками спустя многие годы после его смерти, но, несомненно, существовавшем уже при жизни Савла. Например, власть последних императоров-стоиков опиралась на теорию, подразумевавшую необходимость творить добро.

Но Савл не интересовался такими общими соображениями. Его теория произошла от соединения двух еврейских идей. Одна из них была общим понятием, развитым среди евреев диаспоры вследствие их статуса как гостей в различных принимающих их обществах: это был простой здравый смысл, отражающий *force majeure*, в обществах,

допускавших суверенитет иностранцев, поскольку там мог практиковаться иудаизм. Для квиетистской религии правительство в общем было приемлемым. Что тут можно было сделать?

Именно эта теория оправдывала жертвоприношения в честь кесаря в иерусалимском Храме и в синагогах по всей диаспоре. Если требовалось более общее толкование, то его можно было обнаружить в талмудической компиляции: «Молитесь за процветание правительства, поскольку только из страха перед ним люди не будут терзать друг друга»².

Выражаясь более философским образом, даже те, кто был убежден, что Конец света придется на время их жизни, могли думать, что светские власти происходят от Бога: в монотеизме все происходит от Бога.

С другой стороны, было, конечно, очевидно, что в связи с маячившим на горизонте Концом света не было никакой необходимости верить в действительную законность мирских властей; порочные порядки должны были исчезнуть в любой момент. Савл объединил эту идею с параллельной — идеей *очевидного* квиетизма —* и создал практический разумный компромисс.

По убеждениям Савла, временные власти должны были погибнуть во время Конца света и исчезнуть со всем текущим мировым порядком, они оставались только на время актуального правления. Следовательно, поскольку это не имело значения, избранные не должны были обращать никакого внимания на них, избегать выделяться как смутьяны и спокойно продолжать выполнять свои повседневные дела. Это — благочестивая фикция. Савл советует избранным вести себя так, как будто совершенно не существует такой вещи, как частная собственность, и, таким образом, нет нужды от нее отказываться, он советует избранным действовать так, как будто власти, которые в любом случае будут стерты с лица земли, абсолютно во всем правы.

Если бы верующие ссорились с властями, то, несомненно, возникли бы мятежи (фактически как раз это и происходило в Палестине за несколько поколений до и через несколько поколений после жизни Иисуса). Это была именно такая ситуация, которой Савл, несомненно, всеми силами старался избежать. Мирские взгляды, которых он придерживался до происшествия по дороге в Дамаск, независимо от того, считал ли он сам себя когда-либо воинствующим мессианистом, позже, после провала предприятия Иисуса, он сменил на диаметрально противоположные. То, от чего он отказался, было лишь грубой, внешней, агрессивной формой агитации против преходящих властей мира сего. Он отказался от всего этого в пользу подчинения потустороннему перевороту, производимому



самим Богом. Он агитировал за духовное, внутреннее освобождение от рабства этого мира, подкрепляя свою новую теорию отрицанием всего временного порядка в такой сногшибательной форме, что по сравнению с этим совершенно меркли такие тривиальные действия, как вооруженные восстания.

Иисус появился как вестник Царства Божьего; затем, на середине жизненного пути, по-видимому, изменив решение (связанное с реакцией на беззакония со стороны римлян), стал стремиться к «форсированию конца», направленного против обычного мира. Возможно, Савл, понимая, что в данной ситуации движение против римского государства было в сущности безнадежным, постиг нечто более важное; в движении против римлян действительно не было никакой необходимости. Бог сам — через воскресение Иисуса — стал причиной всего беспрецедентного положения дел, что умаляло, с точки зрения иудеев, значение всей проблемы римского государства.

Придерживаясь принципа, что на временные режимы следует смотреть так, будто они выполняют поручение Бога, Савл мог просто подняться над любыми фактами и сделать полностью противоположный вывод — бесчисленные правительства вели себя *неправедно*, и поэтому Бог не мог одобрить их действия никоим образом. Защищая эту теорию «как будто», Савл множество раз не обращает внимания на то, что он сам неправильно был понят властями, на что он сознательно жалуется в других контекстах (2 Кор. 11:23,25).

Таким образом, он оказался скован двумя еврейскими установками или, скорее, выражением этих установок в его собственной интерпретации текущих событий, доходя в своем абсолютном восхвалении власти до таких крайностей, до которых никто никогда до него не доходил. Конечно, его поддержка властей является настолько неводержанной даже по своему стилю, что можно предположить, что Савлова настойчивость происходила от потребности в выгораживании евреев от любых подозрений в нарушении спокойствия (Палестина, несомненно, была очень близка к «закипанию») ради его первостепенной цели — содействовать спасению, что влекло за собой и его теорию о Конце света.

В своем неистовстве Савл действительно мог гипостазировать обычное историческое событие, взяв в качестве примера вмешательства Бога переход евреев через Красное море, выделить некий элемент, магизировать его и включить получившийся в результате этого мощный независимый элемент в другую интеллектуальную структуру. Его впадение в глубокий архаизм, в доисторические пласты еврейского сознания, оказывается таким образом подкрепленным как историей, так и древней магией.

Поскольку Савл, как и сам Иисус, а по этому вопросу и все остальные бесчисленные апокалиптики, горячие головы, zeloty, мятежники, энтузиасты, фантазеры и мечтатели Палестины считали вселенную неким критическим уровнем неминуемой трансформации, то он, естественно, рассматривал себя и свое поколение как средоточие этого вихря очевидно проявляемых Богом интенций, т. е. Конца света.

В этой общей схеме Савл отводил себе особое место. Для него лично смерть не должна была стать началом промежуточного, возможно несколько трогательного, состояния бытия; он должен был мгновенно присоединиться к Иисусу (Флп. 1 ;21—24). В сущности, он хотел оставаться живым ради Тела Христова, новой конгрегации верующих, и увидеть плоды своих трудов. Он считал себя абсолютно превосходящим всех остальных апостолов, поскольку именно он решил проповедовать всему миру свою собственную версию роли Иисуса.

Несмотря ни на что, в представлении Савла судьба евреев оставалась судьбой с высшим предназначением. Кроме того, евреи должны были присоединиться к избранным, а поскольку их сердца были ожесточены по отношению к тому, что ему казалось совершенно ясной идеей (хотя и ограниченной им самим), которая была самым таинственным элементом во всем Божьем замысле, Савл был вынужден проповедовать свое евангелие всему миру, чтобы евреи — из чистой зависти — обратились в новую веру после осознания факта повального обращения язычников (Рим. 1:13—14,17—24). Это было абсолютно важно для его схемы, поскольку, пока это не произойдет, Славное пришествие не могло свершиться. Таким образом, Савл обратился к язычникам лишь для того, чтобы спасти Израиль!

А евреи, в конце концов, могли спастись, поскольку, согласно Савлу, их сопротивление этому, будучи таинственным, тем не менее было лишь чем-то эфемерным. Их избранность, по крайней мере, этим не отменялась; по этой причине Бог предвидел вес неблагоприятные обстоятельства заранее.

Вскоре мы увидим последствия поначалу логичного, хотя и страстного и своеобразного убеждения Савла в неизбежности Конца света, т. е. каким образом его идеи, которые в своей основе были совершенно историческими, иначе говоря, «практическими» и зависящими от конкретных обстоятельств, были искажены, трансформировались и застыли в невообразимом виде. Они превратились в теологию.

При жизни Савл вынужден был бороться с чем-то совершенно другим — с политикой или, возможно, более точно — с интригами.

Глава одиннадцатая

СОПЕРНИКИ САВЛА

Несмотря на более поздние апологии, в том числе и Савлову, совершенно ясно, что распятие Иисуса считалось всеми евреями унизительной формой казни. Следовательно, хотя на Иисуса и можно было смотреть с уважением, и даже почитать как замученного героя еврейского сопротивления ненавистным римлянам, первоначально его влияние должно было быть полностью мирским. Считалось, что еврейские Мессии обязательно должны быть победоносными. Для чего же еще им быть Мессиями?

Только фактор эмоциональной экзальтации, приводящей к вере, мог предварить распад светского движения Иисуса. Усиление веры было вызвано убежденностью в том, что Иисус вернется во всей славе и что его смерть была только временной задержкой в исполнении замысла Яхве.

Именно видение Симона-Камня (Петра) на Галилейском море воспламенило окружение Иисуса и породило новый сценарий для подлинного объяснения карьеры Иисуса. Таким образом, было создано правдоподобное объяснение того, почему его смерть (лишь кажущаяся смерть, как свидетельствовало видение!) была лишь временным прекращением жизни и почему его пришествие во славе — на переломе эпох — окончательно завершит достижение его цели, цели бесчисленных благочестивых евреев. Так кажущаяся безнадежной ситуация с распятием Иисуса стала исходным пунктом чего-то совершенно иного — новой надежды, основанной на новой теории.

Хотя Савл, по-видимому, никогда не видел Иисуса во плоти, его собственное видение воскресшего Иисуса сразу же повлекло его вместе с последователями Иисуса в Иерусалим и таким образом соединило его судьбу с судьбой еврейской общины в Палестине, которая являлась центром обширной еврейской диаспоры, бесчисленных общин евреев, рассеянных по всей Восточной Римской империи и за ее пределами — от Египта и Малой Азии до Персии.

Сразу же после казни Иисуса или, скорее всего, после видения Симона-Петра небольшая община тех, на кого повлияло это видение, устроилась в Иерусалиме. Весть об этом видении дошла до грекоязычных евреев из диаспоры, которые построили различные синагоги в Иерусалиме, и от этих небольших групп грекоязычных евреев распространилась в самой диаспоре.

Савл присоединился к последователям Иисуса в возрасте примерно 34 лет, через несколько лет после распятия; спустя еще несколько

лет он встретился с Иаковом в Иерусалиме, куда пришел посоветоваться с Симоном-Петром. В то время он просто увидел Иакова, не делая попыток обратиться к нему. Но во время своего следующего посещения Иерусалима — примерно через пятнадцать лет, в возрасте около 51 года — он отмечает первенство Иакова среди последователей Иисуса, называя его первым из трех «столпов». Это мнение подкрепляется одним местом в Послании к Галатам (2:1,9), где о Симоне говорится, что он покорно подчинился посланникам Иакова в Антиохии.

Едва ли можно переоценить значение еврейства иерусалимских последователей Иисуса. Что бы их позже ни отличало от Савла и каково бы ни было собственное отношение Савла к фундаментальному вопросу о статусе иудаизма, ясно (из Деяний), что последователи Иисуса были не кем иными, как благочестивыми евреями, полностью едиными — в своих обычаях и ритуалах — с храмовой средой. Подтверждение этому настолько отчетливо запечатлелось в ранних документах, что дожило до апологетически мотивированного презрения к евреям в целом, которое явно просматривается в основном в евангелиях и Деяниях.

Иерусалимские иисусисты были попросту неотъемлемой частью Израиля до тех пор, пока они не исчезли вместе с гибелью еврейского государства. Единственной их перспективой было «восстановление Царства Израиля», которое произойдет во время Славного возвращения их Мессии; в тот период ими руководил брат Иисуса — Иаков.

По-видимому, ранняя группа иисусистов развивалась по династическим линиям. Несомненно, это было вполне естественно после смерти Иисуса и после того, как его братья каким-то образом, несмотря на враждебность к нему, зафиксированную в евангелиях, стали сторонниками его взглядов, ибо брат мог претендовать на первенство среди его последователей.

Поскольку мы не знаем нюансов того, что составляло суть веры в Иисуса, и поскольку дошедшие до нас документы, несомненно, были подогнаны под официальные взгляды более поздних поколений, мы можем только предполагать линию первоначального расхождения во мнениях, которое быстро увеличивалось в связи с видением Симона.

Воскресение Иисуса не означало, что его здесь больше не было. Какова бы ни была действительность воскресения, переживаемого ранними визионерами, это не имело никакого отношения к физическому присутствию Иисуса — он победил смерть раз и навсегда и отныне находился на небесах (Деян. 1:11). Соответственно у первых последователей Иисуса была двойственная проблема. В чем был смысл произошедшего? И почему это произошло именно таким образом?

Очевидно (из Деяний, несмотря на намерения хрониста), что вначале иерусалимская группа не ставила себе целью пропагандировать среди язычников. Да и зачем им это было нужно? Они действовали в узких рамках ожидания; их ожидание выражалось в иудаистских понятиях и имело смысл, конечно, только в таком виде. Что могло значить для язычников «восстановление Царства Израиля»?

Именно бессмысленность всех подобных идей для любого язычника дает нам ключ к пониманию того, почему Савла называют «апостолом для язычников».

Ведь Послания Савла явно указывают на то, что он ни в коей мере не обращался к обычным язычникам. Напротив, как он, так и его слушатели чувствовали себя в мире иудейских священных писаний совершенно как дома; и Савл, и его слушатели воспринимали как само собой разумеющееся основные идеи, которые имели смысл только для тех, кто был уже пропитан идеями иудаизма.

Но хотя последователи Иисуса не имели намерения обращать в свою веру язычников, весть о воскресении, о котором свидетельствовало видение Симона и других, была настолько значительной и важной, что иисусисты вряд ли могли бы держать ее при себе — они *были вынуждены* проповедовать.

В еврейской среде объяснение этому было придумано мгновенно. Все было предсказано заранее! Сразу же было найдено соответствующее место из еврейских Священных писаний. (Эпизод о двух учениках на дороге в Эммаус — Лк. 24:13—21 — говорит о простом благочестии провинциальной среды.) Поскольку вера в воскресшего Мессию никогда ранее не была известна, ее должны были извлечь из матрицы писаний посредством, так сказать, *рывка видения*. Писания могли привести к подтверждению видения только после того, как люди поверят в само видение (Лк. 24:25—27; Деян. 3:18). Таким образом, сочувствующему слушателю легко было объяснить загадку распятия Иисуса. Но оставалась главная проблема — Царство Божье. Где же оно?

Это тоже можно было объяснить для восприимчивой публики без особых затруднений. Царство Божье тоже есть! Просто оно немного отсрочено. Таким образом, теперь страстно желаемая перемена была связана со Славным пришествием Иисуса, воскресшего Мессии, увенчанного сверхъестественными силами, грядущего на облаках.

У последователей Иисуса, которые сразу после распятия обосновались в Иерусалиме, несомненно, ожидая установления Царства Божьего в одном-единственном месте, где оно в действительности могло начаться, первоначальное кредо было необыкновенно простым: «Христос умер за грехи наши, по писанию...» (1 Кор. 15:3).

Вскоре это было расширено и стало означать, что Иисус, который пришел искупить Израиль, был расстроен ненавистью римлян и, несомненно (если замечание, вкладываемое в уста Симона (Деян. 3:14—18), не является анахронизмом), слепотой иудеев (то есть они не последовали за ним в достаточном количестве). Несмотря ни на что, всемогущий Яхве, безусловно, отстоит честь своего Мессии, послав его обратно на землю, — на этот раз в силе и славе — для того, чтобы «восстановить Царство» раскаявшемуся Израилю. Последователи Иисуса должны были просто подготовиться к этому покаянию.

Соответственно для иисусистов как карьера Иисуса, так и его распятие были связаны только с Израилем, находившимся в лапах римских идолопоклонников. Язычников ничего не связывало с этой концепцией; это был чисто внутренний еврейский вопрос. Для них дело выглядело так, будто просто отдельная группа людей была обеспокоена произволом властей мира сего. Разумеется, язычники в целом должны были понести наказание, что было частью божественного плана ниспровержения Римской империи (например, Страшный суд начинается с того, что язычники выстраиваются перед Мессией Израиля в ожидании своего приговора) (Мф. 25:31).

В самый ранний период после видения воскресшего Иисуса истерия вокруг Конца света поддерживалась, по-видимому, экзотическими переживаниями верующих; это было совершенно обычным делом. За недолгое время истерия вокруг Конца света смогла преодолеть разочарованность по поводу провала Славного пришествия. По-видимому, с необычайной быстротой повсюду начали распространяться идеи; всего лишь через несколько лет после казни Иисуса в многочисленных общинах Восточного Средиземноморья уже соперничали друг с другом различные теории.

Назревающий кризис в Палестине естественным образом повлиял на еврейский мир в целом: на повсюду разбросанные общины диаспоры, преданные иерусалимскому Храму, который составлял центр кругозора Савла. Общины, разбросанные по всей диаспоре, были, несомненно, весьма разнообразны; были среди них и не связанные с Храмом. Бесчисленные синагоги привлекали к себе множество «богобоязненных» язычников и окончательно обращенных.

Интеллектуальная атмосфера разбросанных еврейских общин, глубоко связанных со страшной ситуацией в Палестине, вероятно, была настолько хаотичной, что Савл мог скитаться десятилетиями, разъясняя верующим различные вопросы таким образом, что лишь гораздо позднее это обстоятельство заставило его поссориться с иерусалимскими последователями Иисуса. Тогда не было никакой бюрократии, и авторитетная власть иерусалимских последователей Иисуса могла быть выражена только через добровольное подчинение всех,

кто верил в исключительные качества Иисуса; следовательно, ситуация была достаточно неопределенной для того, чтобы Савл разрабатывал свои собственные идеи более или менее беспрепятственно. Конечно, в то время действительно это совершенно невозможно было контролировать. Основная схема, которая возникла при непосредственном осознании казни Иисуса, была настолько проста, что ее можно было расширить в любом направлении, особенно после того, как возникла необходимость чем-то заполнить период времени перед Славным пришествием, объясняя его отсрочку. Это неизбежно привело к некоторому приукрашиванию центральных вопросов, связанных с Мессией и его функцией.

Совершенно ясно, что Савл отрабатывал свои личные страдания на периферии той ситуации, которая с интеллектуальной точки зрения оставалась хаотичной на протяжении десятилетий. Поскольку борьба против римлян на протяжении многих лет неизбежно стала доминирующим фактором еврейской жизни в Палестине, собственный вклад Савла в то, что позже весьма медленно становилось доктриной, мог оставаться незамеченным для диаспоры. Фактически лишь после того, как он уже некоторое время проповедовал, он, по видимому, привлек внимание Иакова, лидера иерусалимских последователей Иисуса.

Личная точка зрения Савла в тот ранний период после распятия Иисуса, вероятно, не была чуждой небольшим братствам энтузиастов. Его взгляды в той или иной форме уже имели хождение в среде грекоязычных евреев, к которым он обращался; он чувствовал, что просто напоминает своим слушателям о смысле чего-то, сущность чего они уже приняли ранее.

Савл, несомненно, обнаружил целый корпус идей, которые только его и ждали. Он не был новатором. Это очевидно из его собственных посланий, а также из того факта, что братства Антиохии, Рима и других местностей, несомненно, уже придерживались таких же взглядов до того, как он был выдвинут в качестве странствующего вербовщика. Все верили в одно-единственное элементарное учение: установление Мессианского Царства должно произойти через смерть и воскресение Иисуса. Таким образом, именно на основе идей, унаследованных им от своего непосредственного окружения, Савл начал говорить о том, на что он теперь постоянно ссылался как на «свое» евангелие.

Поскольку, несмотря на свою окончательную конфронтацию с Иаковом, Савл продолжал писать людям в течение многих лет (двадцати или двадцати пяти), ничем не досаждая при этом иерусалимским последователям Иисуса, его взгляды — своеобразные или нет — должны были стать, в сущности, приемлемыми или, по крайней мере,

неприметными. Его похвала Торе, его постоянное подчеркивание первенства иудеев, его кажущаяся преданность Иисусу как еврейскому Мессии — все это выглядело неоспоримым.

Сам стиль Посланий Савла передает хаотичную, чреватую всевозможными сварами атмосферу, царившую в то время среди евреев и иудаизированных язычников, заразившихся возбуждением, связанным с Иисусом. Из его посланий, пронизанных тревогой, видно, что Савл чувствовал себя в невыгодном положении — фактически он боролся против конкурентов. В частности, он ссылается на «другого Иисуса» и «иное благовестие» (Гал. 1:6—9; 2 Кор. 11:4). Возникает ощущение чего-то вроде беспомощности, которое возникает даже при поверхностном чтении. Влияние Савла ограниченное; по-видимому, он находился в более низком положении по отношению к тем, кто владел неоспоримым авторитетом для последователей Иисуса — как для иудеев, так и для язычников. Из посланий видно, что существовала какая-то разновидность контроля, который осуществлялся над новыми группами, составленными из евреев и полуевреев, а также — что этот контроль исходил из среды иерусалимских последователей Иисуса.

Кроме того, только три человека в иерусалимской общине последователей Иисуса имели решающий голос — это те, на кого Савл ссылается (иногда, по-видимому, иронично) как на «столпов», а именно — на Иакова, Симона-Камня (Петра) и Иоанна, сына Зеведеева. Из этих троих Иаков признавался главным (Гал. 2:9, 12); подтверждение этому обнаруживается в гораздо более позднем повествовании Деяний (12:17; 15:13, 19; 21:18). При знакомстве с текстами евангелий, несомненно, складывается такое впечатление, что апостолы — какова бы ни была их действительная функция — находились под руководством Симона-Камня (Петра), в то время как имя Иакова встречается только во враждебном по отношению к нему контексте (как члена семьи, в которой каждый считал Иисуса сумасшедшим) (Мк. 3:21, 31—35; 6:3; Мф. 12:46—50; Лк. 8:19—21). Очевидно, эти «столпы» были высшими авторитетами для небольших конгрегации последователей Иисуса. Это ясно из Деяний (15:13—21), в которых утверждения Иакова просто принимаются без каких бы то ни было обсуждений, а кроме того, без всяких пояснений сообщается (21:18), что во время последнего визита Савла в Иерусалим он пришел «...к Иакову: пришли и все пресвитеры». В собственных Посланиях Савла, написанных в то время, когда Иаков был еще жив, Савл также принимает — без малейших возражений — обязанность, возложенную на него «столпами», собирать деньги для последователей Иисуса в Иерусалиме, и он берется за это с большим рвением (Гал. 2:10; 1 Кор. 16:1—6; 2 Кор. 9:1—15; Рим. 5:25—27).

Совершенно очевидно, что Иерусалим был административным центром распространения новых взглядов. Сообщалось о создании

особой комиссии с поручением проповедовать самаритянам (Деян. 8:14 и ел.), в ней обсуждалась проблема обращения язычников Кесарии (11:1—18), другая комиссия была послана иерусалимской группой для исследования антиохийских конгрегации в связи с проповедью тамошним язычникам (11:22, 23); а формальное собрание при этом установило условия принятия язычников в общину последователей Иисуса (15:6—29).

Савл находился в близком контакте с иерусалимской общиной (Деян. 9:27—30; 11:25,26,30; 15:2 и ел.; 18:22). Его личный отчет послужил причиной для его последнего визита в Иерусалим (21:18, 19), который закончился, по-видимому, его смертью, хотя ничего не говорится о том, какая ответственность за это легла на иерусалимских иисусистов.

Если говорить более конкретно, существует свидетельство, что Иаков обладал авторитетом за пределами Палестины, а также среди значительной части новообращенных язычников. В Антиохии Симон, «столп», без возражений принимает упреки со стороны посланцев Иакова, поскольку Симон сел за один стол с язычниками (Гал. 2:9, 11, 12). Короче говоря, Иаков — «брат Господень» — превосходит всех остальных (Гал. 11:19).

Вот формулировка, зафиксированная Савлом:

«Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, *то есть*, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был и что воскрес в третий день по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братии в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили; потом явился Иакову, также всем Апостолам; а после всех явился и мне как некоему извергу» (1 Кор. 15:3—8).

По-видимому, эта формулировка очень рано достигла нынешней литургической формы. Она выявляет в самых ранних конгрегациях иерархический статус свидетелей воскресения среди тех, кто упомянут по имени, кроме, разумеется, самого Савла. Личный статус Савла должен был поддерживаться различными способами из-за его опоздания в присоединении к новому течению и из-за его репутации противника, которой он пользовался, по-видимому, до того, как был захлестнут религиозными эмоциями по дороге в Дамаск.

Здесь вырисовывается загадка: чему такому мог научиться Савл под началом Иакова, что позволило ему продолжать свое дело до тех пор, пока он с ним не поссорился? И каковы были истинные его отношения с иерусалимскими последователями Иисуса?

Трудно понять различие между последователями Иисуса и Савлом до происшествия под Дамаском, которое преломило и усилило его рвение. В частности, невозможно понять причины его «гонений» на пос-

последователей Иисуса, если не принимать во внимание то характерное для него неистовство, из которого столь многое следовало в Деяниях (7:58; 8:1—3; 9:1—2). Несомненно, это часть того замысла, который должен был выявить поразительный контраст до и после его обращения; его собственные замечания по поводу его ненависти к последователям Иисуса до его припадка под Дамаском (Гал. 1:13 и 1 Кор. 15:9) довольно загадочны, если, конечно, являются подлинными.

Если обратить внимание только на эмоциональный антагонизм, то с этих позиций наиболее вероятным может показаться следующее объяснение: если Савл тоже был зелотом, что, по-видимому, вполне вероятно, у него могли быть некоторые фракционные отличия от остальных зелотов, а кроме того, его горячий полемический темперамент — преувеличенный в ретроспективе и впоследствии дошедший до той точки, когда Савл оказался за бортом экстравагантного решения дилеммы еврейского мессианизма (как завоевать мир во имя Бога, который ничего не делал для того, чтобы помочь), усилил его оппозицию к последователям Иисуса до той взрывоопасной точки, которая впоследствии и разрешилась его приступом.

То есть если бы Савл перед своим кризисом был фанатичным зелотом, то он мог настолько горько разочароваться провалом мессианской агитации, особенно — унижительным крахом собственного движения Иисуса, что это вызвало бы резкие изменения в его взглядах и привело его к той точке зрения, которая выходила далеко за пределы местнической проблемы судьбы Израиля и которую он теперь принялся решать через свои собственные — гораздо более грандиозные — проекции. Однако ничего из всего этого нельзя утверждать с полной уверенностью.

Личный кризис Савла на его собственном пути вывел его за пределы круга последователей Иисуса, хотя в той беспокойной атмосфере данный факт также в течение некоторого времени не был явным. От первоначального пятнадцатилетнего периода деятельности Савла после его припадка не осталось никаких следов, а значит, нет никакой возможности узнать, о чем он думал, насколько он проникся взглядами тех конгрегации, с которыми он был знаком, и, вообще, каковы были его собственные оригинальные взгляды.

Несомненно, что его личная эволюция, поскольку она включала в себя формулирование определенного набора верований (сами по себе они — просто дополнение к лихорадочному ожиданию, которое должно было охватить всех мессианистов), не принимала в качестве своей исходной точки бесхитростную надежду иерусалимских последователей Иисуса. Савл не начинал с размышлений о зачатии Иисуса, а сразу перешел, как по мосту, через мнения об Иисусе, какие только бытовали в общине иисусистов; он должен

был проявить свои характерные установки через иудейскую конгрегацию в эллинском мире.

Савл не только не знал Иисуса, но и не имел никакого отношения к формированию ранних групп последователей Иисуса, тех групп, которые помимо Антиохии и Рима возникли также в Финикии и на Кипре (Деян. 11:19).

Несомненно, в верованиях иерусалимских последователей Иисуса было что-то по самой своей сути бесплодное; в конце концов, поскольку они и не думали отказываться от традиционного иудаизма, то реально они ограничились таким набором установок, которые никуда не могли привести в том случае, если их основная надежда не осуществится — фактически, если Иисус не вернется во славу на облаках. У последователей Иисуса была простая проблема, которая решалась тоже просто.

Если бы Иисус воскрес, и это не было бы простым воскресением, подобным, например, воскресению Лазаря, а было бы его прославлением «по правую руку» от Яхве, то это могло означать только одно" у Яхве был замысел указать исключительно на Иисуса — он был Мессией'

Это было убедительно для тех, кого религиозный пыл привел к принятию видения Симона-Камня (Петра); это важное представление об Иисусе легко было подогнать под существовавшую мессианскую спекуляцию. Иисус мгновенно был отождествлен с «Сыном Человеческим», упоминаемым в Книге Даниила, которая является образцом лихорадочного фантазирования по поводу Конца света.

Но Савл даже не упоминал об этом; если даже он и знал об этом, что вполне вероятно, то но его не интересовало. Таким образом, даже в простом вопросе о главном атрибуте потерпевшего неудачу Мессии он уже расходился с иерусалимскими последователями Иисуса, хотя значение этого момента было пока еще неясным.

Для объяснения смерти Иисуса его последователям не требовалось никакой идеи об искуплении; для Савла формула, которую он обнаружил готовой в эллинизированных иудейских конгрегациях, была совершенно категоричной: «Христос умер за наши грехи».

Сам Савл использовал другую формулу, также взятую из языческой среды; эта формула, фундаментальная не только для всех его посланий, но также и для всех новозаветных писаний, происходивших из языческой среды, была сосредоточена на понятии «Господь».

Подобным образом, несмотря на то что Мессию нельзя было представить как лично пострадавшего, позже удалось найти подходящую фразу у классических пророков: «Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и издевавший болезней... Он был презираем, и мы ни во что ставили Его» (Ис. 53:3 и ел.)

Несомненно, это можно отнести к любому иудейскому Мессии, если бы не идея жертвенной смерти или искупительных страданий Мессии, которая абсолютно ничего не могла означать для еврейской публики, поскольку последняя верила в Тору. В конце концов, для благочестивых людей Израиля мессианская надежда не представляла собой какого-то затруднения в плане соотношения с Торой, а была ее естественным следствием.

Таким образом, ни доктрина Савла о Мессии, ни ранние представления последователей Иисуса не являлись простым продолжением какой-либо части иудейского традиционного мессианизма, а были естественным следствием нового исторического факта — казни Иисуса. Именно этот плод спекулятивного размышления распространился после видения Симона.

Хронологически Савл был просто организатором второй фазы: в знаменитом отрывке (1 Кор. 11:23) он очень много и совершенно ясно говорит, что «принял» традицию от других до «передачи» ее коринфянам. Настоящими архитекторами нарождающейся веры были, по-видимому, основатели антиохийской конгрегации (кем бы они ни были). Именно там было придумано слово «христианин», и впервые стали проповедовать «Господа Иисуса» не только иудеям диаспоры, но и «язычникам» (Деян. 11:19—21), разумеется, «богобоязненным» язычникам, которые собирались вокруг синагог, воодушевленные последователями Стефана, первого мученика в христианской традиции. (Даже в таком позднем произведении, как Деяния, его благочестивым авторам казалось настолько странным, что язычники верят в Иисуса, что понадобилось особое откровение самого Симона-Петра (Деян. 10.)

В сущности, Савл установил орбиту как интеллектуальную, так и эмоциональную, посредством которой то, что когда-то представлялось божественным замыслом для пользы еврейского народа, было преобразовано в религию спасения, смоделированную приближенно к образцу распространенных в то время мистерий. Но все это происходило в регионе, который духовно был очень далек от деятельности иерусалимских иисусистов, что мы едва-едва можем различить по некоторым смутным отзвукам в Посланиях Савла и в совершенно тенденциозных, то есть благочестиво фальсифицированных, хрониках Деяний, а именно — по реакции последователей Иисуса на это.

Едва ли можно полагать, что основатели антиохийской конгрегации и сам Савл могли осознанно выйти в своей деятельности за рамки иудаизма, мощного института, который поддерживался могущественным правительством с помощью известного среди многих народов, богатого и солидно устроенного Храма. Да и невозможно, как мы увидим, чтобы Савл или кто-нибудь еще в рамках

официального иудаизма просто не считался с желаниями центральной общины молящихся в Храме последователей Иисуса, возглавляемых братом Иисуса Иаковом.

Так что если мы признаем, что иерусалимские последователи Иисуса просто пришли к мнению, что Царство Божье по своей природе способствует разрушению всего мирского порядка (власти римлян, а вдобавок и всех ее реквизитов в местных аристократиях), то должен был произойти раскол в самой иерархии Храма между квиетистами (как мы увидим, с некоторыми известными исключениями), поддерживающими status quo мятежниками, включая низшие чины иерархии Храма.

Иудейская ортодоксия всех групп проявлялась очевидным образом. Все последователи Иисуса были прочно закованы в цепи несомненной преданности Торе; но важнее то, что, как мы увидим, они были вовлечены в национальное сопротивление Риму.

Очевидно, многие священники и фарисеи были членами небольшой общины иерусалимских последователей Иисуса (Деян. 6:7; 15:5). Многие последователи Иисуса приняли, как и сам Савл, обет назорейства (Деян. 21:23—24; 18:18). Иаков упоминает многих иисусистов как «ревнителей закона» (Деян. 21:20); даже если это не означает, что они фактически были зелотами, то, по крайней мере, это свидетельствует об их воинствующей ортодоксии. Однако это совершенно неудивительно, учитывая сущностное тождество между различными группами национальных «активистов». Поэтому когда священники присоединились к общине иерусалимских последователей Иисуса, то в их профессиональном статусе не произошло никаких изменений вообще.

Бунтари представляли собой неотъемлемую составляющую непокорной части палестинских евреев. Во всяком случае, их было достаточно много для того, чтобы всего лишь через несколько лет после смерти Савла вспыхнуло фатальное восстание 66—70 гг., которое вызвало разногласие в руководстве Храма.

В действительности это означало, что идея восстания против Рима буквально носилась в воздухе в общине последователей Иисуса, а также, что Иаков стал верным последователем своего брата в том, что касается кардинального аспекта его надежд на установление Царства.

Утверждение Савла о мистическом единстве Церкви — мистическом Теле Христа в видении идеальной общины Бога, окруженной «плотью и кровью», т. е. человеческими конгрегациями, состоящими из верующих в спасительную роль Иисуса, — автоматически влекло за собой принятие авторитета последователей Иисуса в Иерусалиме — несомненном центре нарождающейся веры (Рим. 15:19; Гал. 1:17 и ел.; 1 Кор. 16:3).

Возможно, так было потому, что во время драматической жизни Иисуса произошли все самые важные события (за исключением видения Симона), но, кроме того, несомненно, благодаря тому, что Иерусалим продолжал оставаться религиозным центром для всех евреев.

Проявления субординации Савла по отношению к Иакову многочисленны. В Послании к Галатам Савл постоянно стремится щегольнуть своей независимостью, но тем не менее показывает себя зависящим от иерусалимских последователей Иисуса; он принимает их временный приоритет, называя их предшествовавшими ему апостолами (Гал. 1:17). Наиболее важно то, что он принимает на себя бремя сборов пожертвований для иерусалимской группы не только без возражений, но и со рвением.

Он выказывает свою зависимость от реально жившего Иисуса каждый раз, когда должен отстаивать свою собственную позицию. Хотя он пытается приравнять свой опыт к опыту апостолов, но, говоря о пятистах человеках, которые видели воскресшего Иисуса, он помещает себя в самый конец, вдобавок называя себя «наименьшим из Апостолов» и «недостойным называться Апостолом».

В то же самое время он, конечно, гордится своей исключительностью; он имеет в виду, что его полномочие исходит непосредственно от Бога, следовательно, это никак не связано с апостолами, чей статус является не чем иным, как отзвуком мирских воспоминаний (1 Кор. 15:1 и ел.). Он говорит, что Бог «...благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам...» (Гал. 1:15—16).

Конфликт, запечатленный во всех Посланиях Савла, вращается вокруг двух вещей: необходимости обрезания для претендующих стать членами нарождающейся секты, что является самым ярким примером бремени Торы, а также вокруг собственного авторитета Савла.

Даже поверхностное прочтение посланий показывает, что защита Савла принимает три формы, каждая из которых идет в одном из трех направлений.

Прежде всего, он подчеркивает свою независимость от иерусалимских последователей Иисуса (он с жаром говорит, что его собственное обращение произошло благодаря прямому вмешательству со стороны Спасителя).

Таким образом, в отрывке, звучащем весьма неудобоваримо, он утверждает, что ходил в Иерусалим намного позже «по откровению», но в то же время он был вынужден сообщить иерусалимским лидерам о своей агитации среди грекоязычных конгрегации в синагогах диаспоры, «не напрасно ли я подвигаюсь или подвизался» (Гал. 2:1—10), то

есть, иначе говоря, он опасался, как бы лидеры последователей Иисуса просто-напросто не аннулировали его усилия.

Таким образом, после сообщения об инциденте, связанном с обрезанием его новообращенного язычника Тита, он был вынужден допустить — причем самым окольным путем, — что, несмотря на его отрицание какой-либо особой связи с иерусалимскими последователями Иисуса, фактически его работа должна была признаваться тремя столпами (то есть Иаковом, Симоном (Петром) и Иоанном, сыном Зеведеевым).

Сущность этого «признания» остается неясной. Савл утверждает, что существует два евангелия (благовествования): одно — для «обрезанных», то есть для исполняющих законы иудеев, а другое — для «необрезанных»; первое он закрепляет за Симоном, а второе — за собой. В то же время, несмотря ни на что, он высказывает знаменитое замечание: «Для иудеев я стал как иудей, чтобы я мог получить иудеев» — и явно противоречит своему же распределению «территории» между Симоном и собой, как между обрезанными и необрезанными.

Савл говорит все это галатам, поскольку, предположительно, некоторые его соперники давали другое объяснение этого конкретного путешествия Савла в Иерусалим, подвергая сомнению его отношение к обрезанию и заставляя его изобрести несколько примиренческое объяснение этой своеобразной дихотомии в агитации, способствующей мессианскому возвеличиванию Иисуса.

Вне всякого сомнения, на это проливает свет эпизод с застольем в Антиохии. Симон сперва садится за стол с некоторыми язычниками, го есть, конечно, с «богобоязненными» язычниками, но, когда кто-то сообщает о прибытии людей Иакова, он уходит. Это показывает, что он подчинялся авторитету Иакова; данный случай мог привести к некоторого рода размолвке, поскольку если бы они могли согласовать этот вопрос, то, несомненно, Савл не пропустил бы возможности подогнать это под свое заискивающее отношение к последователям Иисуса. Эпизод в Антиохии показывает, что, независимо от того, получил бы Савл заранее некоторую поддержку от последователей Иисуса или нет, она стала бы недействительной из-за происшествия в Антиохии.

Это должно было привести к кризису. Давайте предположим, что Савл получил от последователей Иисуса некоторого рода полномочия общего характера и попытался как следует реализовать их в Антиохии, и тут-то как раз происходит моральное падение Симона. Но здесь полномочия общего характера были применены в особом случае, который исключался Иаковом (для всего корпуса законов Торы крайне важное значение имеют вопросы, касающиеся пищевых пред-

писаний); Симон, видя это, подчиняется. Таким образом, имевшие место нападки на компетентность Савла подразумеваются во всем Послании к Галатам, которое, разумеется, не фиксирует последствия этого конфликта. В Первом послании к Коринфянам Савл тем не менее перечисляет четыре конфликтующие точки зрения: его собственную (подразумеваемую), Симона, Аполлоса и, как это ни странно, «партии Христа» (которая, поскольку первоначально не могла означать ничего большего, чем «мессианизм», по-видимому, являлась еще одной группой, возвеличивающей Иисуса по обычным человеческим меркам (1 Кор. 1:12; 3:22).

Деяния явно искажают то, что должно быть в действительной ситуации, описывая отношение Симона к обрезанию как идентичное отношению к этому Савла в то время, когда как раз произошел конфликт по вопросу пищевых предписаний, который поставил Савла в затруднительное положение перед лицом иерусалимских лидеров. По-видимому, по этому вопросу Иаков также составил лишь несколько простых моральных и диетических требований к новообращенным язычникам (Деян. 15:19—21).

Весьма вероятно, что сам успех распространения подобных идей среди «богобоязненных» язычников, противостоящих иерусалимской группе с *fait accompli*, на который та реагировала (по крайней мере, первоначально), настаивая на том, чтобы сторонники среди язычников новой веры (веры в особую роль Иисуса как иудейского Мессии) стали полноправными иудеями, то есть приняли обрезание, а также другие требования Торы. Именно эта ситуация фактически создала осевой момент для первого конфликта, который мы можем разглядеть между бывшим окружением Иисуса и растущим числом язычников за пределами Палестины, подвергшихся влиянию сначала иудаизма в целом, а затем и особой разновидности иудаизма, связанной с мессианской надеждой, представляемой Иисусом.

Евангелия и Деяния, несмотря на то что они составлены спустя много лет после смерти Иисуса, содержат в себе ядро историчности всякий раз, когда они проявляют антиязыческие настроения; по-видимому, последние являются подлинными, поскольку идут вразрез с апологетической тенденцией в целом (нашего кардинального критерия).

Отсюда мы видим, что эти антиязыческие настроения, считавшиеся вполне приемлемыми, должны были существовать в первой общине последователей Иисуса и были присущи этой общине в течение многих лет после распятия, т. е. на протяжении жизни нескольких поколений. Неисторичные по своему амплуа, авторы евангелий и Деяний невольно отразили положение, которое должно было пре-

обладать в определенный период времени перед смертью Иисуса, когда бесчисленные экстатические, или так называемые активные, мессианисты были очарованы идеей о Царстве Божьем.

Важность обрезания, с точки зрения последователей Иисуса, была очевидной; конечно, у этого требования был и политический подтекст. Обрезание гарантировало подлинность обращения в иудаизм. Таким образом, категорическое неприятие Савлом обрезания как не имеющего само по себе ни малейшего значения*, несомненно, было тем, что непременно должно было его уничтожить и, в конце концов, уничтожило. Именно в этом состояла вся суть обвинения, сделанного Иаковом: Савл «всех иудеев, живущих между язычниками» учил «отступлению от Моисея, говоря, чтобы они не обрезывали детей своих и не поступали по обычаям» (Деян. 21:21).

Следовательно, даже через завесу, созданную предвзятостью Деяний, мы можем почувствовать первоначальное расхождение во мнениях в маленькой подсекции иудейской общины, дифференциацию, последствия которой должны были проявиться только после катаклизма 66—70 гг. и разгрома евреев, живших в виде обычной общины, обосновавшейся на своей собственной земле. Эта дифференциация едва ли могла осознаваться самими участниками (что вполне характерно для истории!), поскольку все трения по различным деталям или даже принципам, которые могли тогда возникнуть, полностью перекрывались ожиданием грядущего вселенского переворота, которое, в сущности, было одним и тем же для всех «активистов» и экстатических группировок, то есть ожиданием нового вмешательства Бога в историю.

Для маленькой группы иисусистов в Иерусалиме, в центре (хотя и незрелом) для всех энтузиастов, разбросанных по всей диаспоре, это новое вмешательство было простым повторением того, что они ожидали при появлении самого Иисуса — Царства Божьего, устанавливаемого на этот раз через Второе — Славное — пришествие Иисуса. Эта горячая вера в надвигающийся переворот разделялась и грекоязычными евреями диаспоры; различие, которое должно было стать чрезвычайно важным, заключалось для них (на краткий период ожидания) только в том, что было бы вполне естественно — под давлением со стороны языческого окружения — начать трансформировать факт Иисуса в понятие Иисуса, а затем приукрасить его. Исключительно плодотворная деятельность!

Причина, по которой эксцентричность Савла оставалась незамеченной, заключалась в том, что она была относительно незначительной по сравнению с тем ожиданием, которое охватило всю ев-

*«...ничего не значит ни **обрезание**, ни не **обрезание**» (Гал. 6:15). — *Примеч. пер.*

рейскую общину. В конечном счете, несомненно, странности Савла создали ему проблемы в отношениях с Иаковом и другими «столпами» в Иерусалиме, но на протяжении многих лет, когда он путешествовал туда-сюда между крошечными конгрегациями Северо-Восточного Средиземноморья, приукрашивая своими фантазиями образ иудейского Мессии Иисуса и пытаясь извлечь смысл из этого понятия для оправдания своего собственного приукрашивания, он, по видимому, должен был лишь кое-что разьяснять той немногочисленной публике иудаизированных язычников, которая в любом случае вскоре должна была пройти через колоссальную трансформацию и таким образом войти в Царство Божье подобно всем остальным избранным.

Несомненно, только по прошествии времени, по мере того как великая перемена все никак не материализовывалась, а идеи Савла начинали фиксироваться путем повторения, подкрепленного дальнейшими проекциями его души, «столпы» выразили свою обеспокоенность и, пока еще не расходясь во мнениях с Савлом, потребовали определенных объяснений с его стороны.

Следовательно, поскольку Савл наверняка был знаком с бунтарскими настроениями иерусалимских последователей Иисуса, которые, в конце концов, просто продолжали «активистскую» линию Иисуса, он, очевидно, должен был чувствовать себя в этой среде как дома. Фактически он решал ту же религиозную проблему, которая решалась иерусалимскими иисусистами: как уничтожить существующий мировой порядок. При условии, что подход иерусалимских последователей Иисуса был несколько односторонний, недоработанный, упрощенный, Савл, обладая более широкой интеллектуальной системой, стирал в своем собственном представлении основания повседневного мира, объясняя то положение дел, которое уже в некотором смысле существовало и нуждалось в прояснении только из-за того, что очень много иудеев отказались понимать это. Таким образом, он должен был интерпретировать положение дел, возникшее в связи с воскресением Иисуса, и преодолеть озадачивающее непонимание столь многих евреев — его собратьев по вере.

В период перед разрушением Храма, когда Иаков был священником, обычно совершавшим богослужение в Храме, в первоначальной вере иисусистов не было ничего, что могло бы показаться оскорбительным для остальных евреев. Верующие в Иисуса жили обычной религиозной жизнью во всем, что касалось Храма, с головой погружаясь, как и неисчислимы евреи того времени, в фантазии по поводу надвигающейся последней катастрофы. Не было никакой необходимости в контроллинге мыслей. Все еще было под сводами Храма.

Разумеется, единственной причиной для любого контроля вообще были деньги. Если ранние последователи Иисуса просто ожидали его второго, Славного пришествия, то иерусалимская группа должна была, прежде всего, требовать от сочувствующих ей людей только денег и ничего более. Это может объяснить, почему для поисков поддержки были разосланы посланники. В любом случае это само по себе указывало на подчиненное положение иностранных конгрегации по отношению к авторитету Иерусалима.

Однако, как мы знаем, расхождение Савла с последователями Иисуса, несмотря на объединяющее их неистовство по поводу Конца света, в конце концов, всплыло на поверхность, точнее, оно стало явным перед разрушением Храма в 70 г. Впоследствии, как мы увидим, специфическая позиция Савла восторжествовала.

Деяния являются нашим единственным источником для понимания распространения нарождающейся веры, как видно из перспективы поражения иудеев от римлян. Однако с исторической точки зрения достаточно странно, что Деяния являются одновременно бесценными и совершенно никудьшными. Их отвергаемое апологетическое устремление очевидно; совершенно ясно, что автор пытался доказать, будто по милости Бога вера крошечной общины в Иерусалиме, насчитывающей каких-то 120 человек, мощно расцвела и, как утверждаем мы в конце Деяний, переместилась в огромную столицу мира — Рим, дабы проповедовать «со всяким дерзновением невозбранно» (28:31).

Деяния сглаживают все острые углы. В них отсутствуют какие бы то ни было настоящие разногласия, все расхождения во мнениях мирно улаживаются; хотя «Матерь Церковь» и имеет приоритет, но у нее ни с кем нет никаких разногласий. Савл, который умер, по меньшей мере, за сорок лет до составления Деяний, стал великим апостолом, авторитетным и т. д.

Существуют две совершенно различные дошедшие до нас версии о том, как новая вера была перенесена за рубеж. И Деяния, и Послания Савла совпадают в своем отношении к той территории, которая была главной ареной деятельности Савла, то есть к обширной территории, охватывающей северо-запад Палестины, Крит, а также города Греции и доходившей до Рима (там, как указывает Савл, задолго до него существовала одна конгрегация). Но эти версии полностью расходятся в том, каким образом распространялись новые идеи.

Ни Деяния, ни Савл не обращают никакого внимания на распространение новой веры на юге Палестины, особенно в Александрии (Египет), где была огромная еврейская община, которая, как и остальные евреи, должна была быть обеспокоена закипающим в Иудее мятежом. Ни Деяния, ни Савл не упоминают о какой бы то ни было деятельности последователей Иисуса в том районе, хотя Деяния

ссылаются (19:1—7) на некоторого рода интеллектуальное брожение в Александрии, происходящее вокруг Аполлоса, загадочной фигуры, о которой Савл упоминает как о своем сопернике.

Так что, поскольку ритуал крещения Иоанна первоначально должен был быть совершенно независимым от деятельности Иисуса, от страданий, упомянутых в евангелиях и во всех ссылках на Крестителя, до согласования его жизненного пути с жизненным путем Иисуса становится очевидным, что Креститель, хотя и в образцово-показательном смысле, был тем не менее субординационно ниже (с восторжествовавшей впоследствии точки зрения Церкви) Мессии-Иисуса.

Последователи Крестителя, какими бы ни были детали их верований, вероятно, были достаточно близки в тенденции к последователям *Иисуса, и оба братства* довольно рано должны были объединиться; группы, представляющие эти различные точки зрения, друженно жили вместе в одних и тех же конгрегациях, как жили, к примеру, верующие в Коринфе. Следовательно, до того как идеи Савла появились в фиксированной форме «паулинизма», т. е. спустя многие годы после еі смерти, совершенно ничего не было странного в том, что последователи Иисуса принимали в свою общину людей, которые верили только в крещение Иоанна. Они пока еще не подозревали о том, что более позднее развитие должно превратить Крестителя в простого Предтечу Иисуса.

Итак, что бы ни подразумевало крещение Иоанна в мессианском брожении того времени, оно, несомненно, не могло иметь ничего общего с понятием, что Иисус был Спасителем Человечества. Соответственно, что бы ни делало Аполлоса знаменитым среди александрийских евреев, он представлял собой то верование, которое, хотя и не имело ничего общего со сложной, тонкой и логической интерпретацией Савлом значения жизненного пути Иисуса, могло свободно циркулировать в конгрегациях, где Савл также обладал прочным положением.

Нарождающаяся вера должна была распространяться очень быстро, Симон-Камень (Петр), например, по-видимому, был известен всем новообращенным, живущим в Коринфе; Савл упоминает о нем как о вдохновителе одной из четырех тамошних групп. Кроме того, Савл, хотя и выражается осторожно, много говорит о противоборствующих людях с «иным благовествованием». Он не ссылается на свой собственный авторитет, а просто призывает тех, кого он привел в группу последователей Иисуса, придерживаться его интерпретации, а не сбиваться вслед за другими с пути истинного (Гал. 1:6 и ел.; 2 Кор. 11:1 и ел.).

Хотя Деяния поразительно немногословны, когда дело касается трений в ранней общине последователей Иисуса, все же эта скрыт-

ность оказалась далека от совершенства. Апологетическая устремленность автора, будучи всеобъемлющей, все же позволяет обнаружить несколько несоответствий. Интересно отметить, что сохранились фрагменты, касающиеся более ранних, несомненно исторических, ситуаций. Вся вторая половина книги, например, занята обоснованием авторитетности Савла, хотя при этом, несмотря ни на что, сохранилось одно противоречащее воспоминание. Когда Савл пытался убедить некоторых евреев насчет Иисуса на основе Торы и еврейских писаний, «одни убеждались словами его, а другие не верили» (Деян. 28:23, 24). Несомненный отзвук реального факта!

Именно на фоне такой апологетики в Деяниях следует обсудить упоминание об Аполлосе (18:24); по-видимому, это пробивает весь камуфляж автора. Аполлос, как указывает Савл, вероятно, был в Коринфе значительной фигурой (1 Кор. 1:12; 3:4,21—23; 4:6); число его последователей увеличивалось в такой же степени, как и последователей самого Савла, Симона-Камня (Петра) и последователей группы, которая упоминается как группа «Христовых». Должно быть, это тот же самый Аполлос, который представлен в Деяниях как известный лидер в «апостольском поколении»; если это так, то здесь кроется большая загадка.

Случай с Аполлосом выглядит совершенно необычно. Хотя о нем и говорится, что он «был наставлен в начатках пути Господня» и, разумеется, был «сведущим в Писаниях», а также, «горя духом, говорил и учил о Господе правильно», однако (совершенно непонятно почему) «знал только крещение Иоанново». По-видимому, Аполлос даже не осознавал, что Иисус вообще играл какую-то особую роль.

Аполлос не только не разделял взглядов Савла на обрезание (не говоря уже о грандиозных концепциях Савла о Теле Христа, умершем и снова воскресшем вместе с Христом и т. д.), он даже не знал, что Иоанн предсказывал пришествие Иисуса. Фактически в Деяниях говорится — в их обычной приторно-льстивой манере, — что двое из Савловых друзей должны были «точнее объяснить» Аполлосу «путь Господень»*. Аполлос, совершенно не зная ни о какой более поздней «идеологии», выражается так, как будто он был просто крестителем-мессианистом, не более и не менее.

В историческом смысле это может сказать нам о многом. Должно быть, это запись об Аполлосе как о деятельном человеке в Александрии, которая в противном случае была бы полностью проигнорирована как Деяниями, так и Савлом. У Аполлоса, несомненно, был другой взгляд на всю мессианскую шумиху, будоражащую ев-

*См.: Деян. 18:25—26. — *Примеч ред*

рейские общины. Аполлос, вероятно, продолжал линию агитации в Александрии, совершенно не согласуясь с агитацией Савла; но к тому времени уважительное замечание об Аполлосе в Посланиях Савла уже не могло быть вычеркнуто. Документы, упоминающие Аполлоса, невозможно было просто скрыть, они уже были ассимилированы — из самых лучших побуждений — в благочестиво-мощенническом духе; не было необходимости нарушать общее впечатление гармонии, якобы существовавшей в идеализированной ранней общине, поскольку эти упоминания уже были вплетены в примиренческую ткань повествования. Автор Деяний, не осознавая своего собственного исторически направленного критерия, просто с честной тупостью обрабатывал документы, Отражающие целиком «раскольническую», то есть пока еще не сгармонизованную, ситуацию в Александрии.

В нынешнем контексте Деяний эти упоминания об Аполлосе обречены оставаться невразумительными. Иоанново крещение, рассмотренное с гораздо более поздней, совершенно неисторической точки зрения ранних агиографов, было не чем иным, как туманным прообразом крещения Святым Духом и Огнем, приписываемого Иисусу, которого Креститель поддержал, просто указав на него как на более могущественного, чем он сам (Лк. 3:15—17).

Таким образом, в Коринфе мы имеем скопление в аморфной среде взаимоисключающих точек зрения, выработанных различными индивидами и разными путями. В этом смысле бесценным является повествование о мученичестве Стефана.

Стефан во время судебного разбирательства в синедрионе (Деян. 7:1—53) не только осудил иудеев за их черствость, но и напал на Храм, по крайней мере, отчасти. Поскольку евангелия никогда не нападали на Храм как таковой и, разумеется, сберегли многие замечания Иисуса, подтверждающие обоснованность поклонения в Храме, речь, вкладываемая в уста Стефана перед синедрионом, противоречит гармонизирующей тенденции автора Деяний. Если Стефан фактически действовал против устоев иудейского Храма, побивание его камнями должно показывать наличие противоречий между ним, что бы он при этом ни представлял, и остальными иерусалимскими последователями Иисуса, возглавляемыми Иаковом, который после казни Стефана остался целым и невредимым.

Разница между Стефаном и «двенадцатью апостолами» показана здесь точно (Деян. 8:1), хотя автор, несомненно, был озабочен тем, чтобы объяснить, почему «апостолы», лидеры иерусалимских иисусистов, не испытывали никаких беспокойств в связи с делом Стефана и его группы. Фактически «семь диаконов», которые, предположительно, были просто раболепными администраторами об-

щины последователей Иисуса, по-видимому, занимались точно такого же рода агитацией, что и «двенадцать»

Это курьезное противоречие может происходить просто от общей цели автора Деяний (который является также автором Евангелия от Луки), прослеживающего историю последователей Иисуса до событий в Иерусалиме. Отсюда, гораздо более поздний раскол в общине, раскол, который возник только после разрушения Иерусалима во время войны против римлян, прослеживается также в мыслях, содержащихся в Евангелии от Луки и в совершенно анахронической, полной ненависти к иудеям речи, которая приписывается Стефану.

Хотя Деяния могли вполне правдоподобно сочинить многое о Стефане, чей жизненный путь, по-видимому, был очень многообещающим с точки зрения проповедования язычникам, они каким-то необъяснимым образом неожиданно полностью бросают его и переключаются на рекламу миссионерских подвигов Симона-Камня (Петра), на эпизод, который достигает своей высшей точки —• опять-таки совершенно необъяснимо — в момент принятия в мессианскую общину Корнелия, римлянина, а также некоторых его друзей. Симон вынужден, по-видимому, защищаться от ортодоксальных последователей Иисуса в Иерусалиме, возглавляемых Иаковом

Это должно было означать, что Симон и Савл имели идентичные установки — еще один пример «гармонизации». Едва ли это является чем-то большим, чем фабрикацией в соответствии с траекториями, проложенными самой сущностью апологии; это — шероховатая судорожная попытка примирить Симона-Петра и Савла, которые во всех отмеченных выше пунктах должны были расходиться

Остальная часть Деяний посвящена Савлу; она делает его исключительным учредителем христианства, хотя на тот момент это было, по-видимому, чрезвычайно анахроничным. Александрия, где иудейский мессианизм должен был иметь прочную основу, с точки зрения размеров еврейской общины и бурных эпизодов в отношениях между иудеями и язычниками, даже не упоминается, не приводится также никаких указаний на то, что последователи Иисуса в Риме были еще до Савла.

Деяния дают краткий отчет об отношении последователей Иисуса к некоторым инновациям в принятии язычников в ранние христианские конгрегации Савл и Варнава (кроме этого, о последнем известно мало) описываются как люди, имевшие огромный успех среди антиохийских язычников. Некоторые из последователей Иисуса в Иерусалиме, по-видимому, настаивали (возможно, через посланников), чтобы принятие Торы было обязательным для новых верующих. Делегация из Антиохии, возглавляемая Савлом и Варнавой, идет в Иерусалим;

у них было какое-то столкновение с некоторыми фарисеями из иерусалимских иисусистов (Деян. 15:1, 2, 4, 5). Проблема решалась на «общем собрании» «апостолов и старших», на котором председательствовал Иаков. Это собрание выдало сверху суждение, которое полностью соответствовало агитационной линии, приписываемой Савлу. Иаков, говорящий за все общее собрание, объявил, что все язычники полностью освобождены от всех требований Торы; все они должны соблюдать несколько элементарных моральных принципов (несомненный отзвук «Ноевых законов», придуманных евреями для всего человечества) и некоторые ключевые ограничения. Кроме того, особо осуждались евреи, которые были недовольны отменой Торы в Антиохии; а стойкость Савла и Варнавы прославлялась.

Но при жизни Савла его характерные взгляды не одобрялись иерусалимскими лидерами. Послание к Галатам, написанное Савлом в разгар столкновения с ними, по крайней мере, за два поколения до гармонизирующих потуг Деяний, энергично нападает на идею принуждения язычников к обрезанию перед допущением их в еврейское мессианское движение.

Савл полностью пренебрегает ссылками на так называемое общее собрание, упомянутое в Деяниях как некий совет, устанавливающий гармонию между двумя конфликтующими взглядами в пользу отступления от требований Торы, которая фактически стала проблемным камнем нарождающейся веры. Савл никогда не упоминает о каком-то разрешении этого спора в его пользу; ввиду его явной озабоченности умиротворением или успокоением иерусалимских последователей Иисуса, независимо от того, были ли они его оппонентами или просто дружественными конкурентами, мы можем увидеть, что при жизни Савла его взгляды не принимались.

Сбор Савлом денег в пользу «святых в Иерусалиме» был для него жизненно важным делом. Это должно было свидетельствовать о плодотворности его усилий среди конгрегации Греции и Малой Азии. В главе 15 Послания к Римлянам, написанного перед тем, как Савл покинул Коринф, направляясь в Иерусалим, говорится, что деньги были «для бедных между святыми»; то есть эти пожертвования давали иерусалимским последователям Иисуса возможность продолжать ждать его скорого Славного пришествия.

Цель сборов заключалась в том, чтобы показать, что язычники, конечно же, нашли спасение в еврейском Мессии, то есть расширение Савлом роли Иисуса уже фактически принесло плоды. Для Савла деятельность, связанная со сбором денег, продолжалась в течение нескольких лет; их нужно было передать в Иерусалим каким-нибудь эффективным образом, то есть благодаря присутствию, по крайней мере, восьми представителей языческих конгрегации (Деян. 20:4 и сл.),

произвести такой публичной демонстрацией сенсационный эффект. Мир в широком смысле стал бы осознавать действенность роли Иисуса в спасении человеческого рода через массовое обращение язычников, то есть всего человечества. Савл был убежден в том (как показано в другом месте), что это является предпоследней стадией космической драмы, вершиной которой должно стать Славное второе пришествие Иисуса. Тогда подтвердились бы пророчества Исайи и Михея; вместе с обращенными язычниками иудеи также могли бы обратиться, и тогда божественная схема была бы доведена до своего логического конца.

Возможно, Савл считал, что эффектное представление собранных денежных средств должно было выставить его в хорошем свете в целом и компенсировать негативный эффект от тех тревожных сообщений о нем, которые, несомненно, уже просочились в иерусалимскую среду. Таким образом, могло бы осуществиться примирение между ним и его прежними наставниками, если бы они были такими, какими он их себе все еще представлял. Однако, как мы увидим, его планы были расстроены. Все его надежды, каковы бы они ни были, потонули в конфликте, с которым он столкнулся в Храме. Он встретил свою смерть как прямое следствие бунта в Храме. Хотя, надо сказать, эти обстоятельства пришлось извлекать из-под всего благочестивого камуфляжа Деяний и их последующих редакций.

После своей смерти Савл должен был появиться из мрака неизвестности и, возможно, очиститься от позора позднего периода своего жизненного пути. С точки зрения того поколения, которое появилось после его смерти, он был главным мыслителем нарождающейся секты, поскольку он, разумеется, жил во время расцвета христианства. Но через всю концовку Деяний, через апологетический туман и умышленную непоследовательность всего этого повествования, можно разглядеть зловещую нить предвещаемого несчастья. Разорванная и замаскированная требованиями апологии, эта нить все же просматривается как некое свидетельство конца Савла.

Поездка, которую Савл (что, на первый взгляд, кажется странным), по-видимому, вынужден был совершить в Иерусалим, упоминается несколько раз. Сначала просто рассказывается, что он должен «идти в Иерусалим» перед тем, как «видеть и Рим» (Деян. 19:21). Немного позже Савл объясняет эту поездку необходимостью передать своей нации пожертвования (Деян. 27:17); затем говорится, что ему помешали плыть на еврейском плоту из Греции в Сирию, несмотря даже на то, что он просто вез пожертвования иерусалимской общине и членам иерархии Храма (Деян. 20:3). Тогда Савл, обойдя Эфес, так как спешил добраться до Иерусалима к Пя-

тидесятнице, призывает старейшин из эфесской конгрегации в Милет в связи со слушанием его дела. Савл очень апологетичен; он подчеркивает, что «не повинен в крови» всех присутствующих; он едет в Иерусалим совершенно чистым, но не «знает, что случится» с ним там. Он суммирует:

«Ибо я знаю, что по отшествии моем войдут к вам лютые волки, не щадящие стада; и из вас самих восстанут люди, которые будут говорить превратно, дабы увлечь учеников за собою» (Деян 20:29—30).

Этот отрывок полон необъяснимого дурного предчувствия. По-видимому, он собирался в Иерусалим, несмотря на предупреждения Святого Духа; его ведь могли ожидать страдания, возможно, и смерть. Он говорит сочувствующим ему, что никогда не увидит их снова; он мрачно предвидит те проблемы, которые должны возникнуть, когда он уйдет. По дороге в Иерусалим один пророк, устами которого вещал Святой Дух, предупреждает Савла, что фактически он будет арестован иудеями и предан в руки язычников (Деян, 21:10—12).

Несмотря на все эти предостережения, зафиксированные безо всяких объяснений, Савл упорствует; читатель Деяний должен поверить в то, что эта поездка была неизбежной. По-видимому, автор этой книги рассказал читателю тот минимум, который допускался его апологетическим намерением.

Разумеется, критическим эпизодом является поведение Савла в Иерусалиме. После того как он сообщает о своей работе Иакову в присутствии пресвитеров (Деян. 21:18, 19), вся эта группа «прославляет Бога». Затем Иаков указывает на то, что они наслышаны о противодействии Савла обрезанию язычников и соблюдению ими требований Торы (Деян. 21:20—22).

Теперь, хотя автор Деяний и не делает из всего этого никаких выводов, они тем не менее очевидны. Иерусалимские иисусисты преданы Торе; все они враждебно настроены по отношению к Савлу за его поведение в диаспоре. С их собственной точки зрения, как мы узнаем из Посланий Савла, они полностью правы.

Это то, что приводит к проверке ортодоксальности Савла (Деян. 21:23, 24). Кроме того, в данном случае фоном убедительным образом служит сам фактический материал, то есть материал, невольно включенный в книгу ее автором. Здесь совершенно не оспаривается власть «центра». Это, должно быть, отражало историческую реальность; Савл был вынужден принять решения ядра последователей Иисуса, обосновавшихся в Храме. Именно для них он сделал свой отчет, а они обвинили его в нарушении дисциплины.

Трактовка Савловой смерти в Деяниях подчеркивает крайне важный вопрос всей летописи — тот самый вопрос, который, разумеется,

и представляет собой причину апологии летописца. Логически новая интерпретация Савлом Торы или, скорее, новая интерпретация взаимодействия между Торой и спасением после воскресения Иисуса, привела к отрицанию уникального положения Израиля (Гая. 1:10; 1 Кор. 16:1—6; Кор. 9:1—15; Рим. 15:25—27).

По этой причине Иакову легко было поставить Савла перед сложной дилеммой. Савл должен был показать, что он живет по Торе, что о нем говорили «несправедливо» (Деян. 21:24) Он должен был оплатить материальные издержки обета четырех назореев, которые должны были остричь свои головы; он также должен был очиститься вместе с ними.

Назорейский обет был древним и дорогим обычаем, который считался убедительным символом благочестия¹. Сам Иаков был назореем; его голова была острижена, он не пил вина или крепких напитков и не ел мяса². (Разумеется, именно поэтому его называли «Праведный».)

Поскольку Савла сопровождали несколько его языческих последователей, несомненно, эта проверка организовывалась в первую очередь для них, а также для иудеев (Деян. 20:4, 21—29).

Это была самая убедительная демонстрация субординации Савла по отношению к Иакову. Если бы Савл отказался от проверки, его могли убить прямо на месте, как вероотступника; подчиняясь же, он компрометировал себя в глазах своих новообращенных.

В запутанном повествовании Деяний все эти события приводят каким-то образом к мятежу; несмотря на демонстрацию Савлом своей ортодоксальности, некоторые иудеи из Малой Азии видят в нем соблазнителя, сбивающего с пути иудаизма. Кроме того, его обвинили в том, что он привел в Храм необрезанного язычника (преступление, за которое наказывали смертью). Во время мятежа Савла арестовали, по видимому, для его же собственной безопасности. Его посадили в тюрьму и, в конце концов, отправили в Рим.

Таким образом, он был арестован не как христианин (в то время совершенно немислимая идея), а как нарушивший табу Храма и вызвавший беспорядки в священном здании. Арест был совершен с разрешения части первосвященников, представляемых Иаковым и другими фарисеями, старейшинами и пресвитерами, которые составляли круг иисусистов. Следовательно, арест Савла не имел отношения к тому, считали его соблазнителем или нет. Повествование об аресте Савла в Иерусалиме и его необычайно долгом извильном пути в Рим является явной нескладухой со всевозможными невероятностями. Утверждается даже, что он должен был связаться непосредственно с римскими иудеями, находясь при этом под римской охраной (!). Но по поводу его смерти в Деяниях хранится

полное молчание, что вполне соответствует духу этой в целом весьма туманной хроники.

Апелляция Савла к римлянам, на которую он имел право как гражданин Тарса*, неизбежно должна была оказаться бесполезной. В противном случае Деяния обязательно указали бы на это. Очевидно, в интересах их автора было бы тогда описать освобождение Савла от бесцеремонного обращения с ним римлян, на которое он мог надеяться. Если бы Савл был оправдан, то, разумеется, это был бы прекрасный повод, чтобы упомянуть об этом, даже выставить это напоказ; это прекрасно соответствовало бы апологетическим установкам автора. Или же, поскольку Деяния прилагали все усилия к тому, чтобы примирить Савла и иерусалимских последователей Иисуса, на которых они благочестиво ссылаются как на «Матерь Церковь», мы могли бы ожидать присутствия в этом повествовании некоторых признаков того, что они помогли ему.

Однако в нем ни слова не говорится о том, сделали ли иерусалимские последователи Иисуса хоть что-нибудь для того, чтобы помочь Савлу в течение пяти лет, предшествовавших судебному разбирательству по его делу в Риме. Заканчивая на характерной для них ноте «гармонизации», Деяния просто дают утешительный комментарий по поводу прибытия Савла в Рим и его временного пребывания там, где он жил, «...проповедуя Царствие Божие и уча о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно»**. В то же самое время — весьма любопытно! — Савл проживает там на своих собственных условиях (подумать только — за свой счет!).

Затем Савл исчезает; его смерть могла произойти примерно в 55 г., за несколько лет до смерти Иакова. Но хотя он на время выпадает из истории, ему суждено было оказывать влияние после смерти; его посмертный успех — как мы увидим, весьма странный — может быть понят только на фоне тех событий, которые привели к катастрофе, постигшей евреев в 70 г.

Точнее, как человек, имеющий римское гражданство.—Примеч. ред.

**Деян. 28:31.—Примеч.ред.

Глава двенадцатая

РИМСКО-ИУДЕЙСКАЯ ВОЙНА: РАЗРУШЕНИЕ ХРАМА

Имело ли предприятие Иисуса мирское значение, что, по-видимому, доказывается существованием полицейских предписаний против потомков Давида, которые все еще оставались в живых до конца первого столетия, или нет, но, несомненно, начиная с правления Понтия Пилата (26 — 36) и вплоть до иудейского восстания 66—70 гг., эта страна бурлила вооруженными мятежами, интригами и заговорами. Казни через распятие были неисчислимы.

Различные силы этой страны — религиозные повстанцы, священники-аристократы, римские должностные лица, члены иудейской царской семьи, а также еврейские крестьяне и ремесленники — взаимодействовали друг с другом в период, когда страна погружалась в кровавую бойню.

После Понтия Пилата между римской администрацией и еврейским населением Иудеи, Самарии и Галилеи напряжение неуклонно возрастало. Жадность прокураторов постоянно сталкивалась с теми бурными страстями, которые постепенно все больше сосредоточивались вокруг «активистов» Царства Божьего. Сам Пилат, чья явная глупость приводила то к одному, то к другому неправильно-му решению, окончательно был уничтожен грубой ошибкой, которая привела к дальнейшему разжиганию страстей вокруг Царства Божьего.

Некоторые самаритяне (секта, которая принимала из еврейских писаний только Пятикнижие), после того как они были взбудоражены одним из многочисленных мессианских агитаторов, «будоражащих народ», собрались, чтобы взойти на свою святую гору (г. Геризим) и посмотреть на священную утварь, хранившуюся в их Храме. Очевидно, это была прелюдия к какой-то мессианистской вспышке волнений.

Пилат послал против них тяжеловооруженные силы; огромное количество самаритян было убито, другие посажены в тюрьмы, оставшиеся рассеялись. Пилат казнил большинство выдающихся заключенных¹. Он зашел слишком далеко. Самаритяне пожаловались легату Сирии (Вителлию), который отослал Пилата обратно в Рим, чтобы тот держал ответ за свои неправомерные действия. Конец Пилата неизвестен.

Римляне считали очень важным для себя контроль над высшим иудейским духовенством после восстаний против преемника Иро-

да Великого Архелая в 4 г. до и. э., когда толпа потребовала немедленного освобождения политических заключенных и устранения ненавидимого первосвященника², связав это с требованием выборов первосвященника «большей набожности и более чистой морали»³, и, воинственно крича, настойчиво требовала избрать первосвященником своего кандидата. В 67 г., примерно через пять лет после смерти Иакова, это было осуществлено последователями Иоанна Гуш Халева в Иерусалиме, а затем уже во время римской осады. Именно из-за мятежной сущности требования выборов первосвященника римляне с момента изгнания Архелая в 6 г. н. э. и отозвания Понтия Пилата (то есть с 6 г. н. э. по 36 г.) держали мантию первосвященника под своим контролем, во избежание ее присвоения каким-нибудь «самозванцем». Таким образом, центральное положение высшего духовенства играло в еврейских делах ключевую роль.

Иерусалимские аристократы были, вообще говоря, квиетистами. Для них было вполне естественным приспособлять свою деятельность к римскому присутствию. Но низший слой духовенства прямо-таки кипел политико-религиозным бунтарством, которое будоражило все еврейское общество. Именно это состояние настоящей гражданской войны привело к смерти Иакова.

Брожение продолжалось в течение десятилетий под предводительством Иуды Галилеянина, и партизаны начали усиливать свою деятельность в 52—60 гг. (при прокураторе Антонии Феликсе), когда, согласно Иосифу Флавию, страна кишела «разбойниками» и «самозванцами», которые продолжали «обманывать» народ. Кроме того, Иосиф связывает этих разбойников с «чудотворцами», то есть с теми, кто претендует на вызывание «чудес», подобно тем посредникам божественного вмешательства в судьбу своего народа, которые действовали в прошлом, то есть во времена завоевания Земли Обетованной и во время исхода из Египта. В течение этого десятилетия, пишет Иосиф, возник новый тип «бандитов» — «кинжальщики» (сикарии), которые специализировались на убийстве ренегатов (еврейских квиетистов и коллаборационистов). Кинжальщики обычно смешивались с толпой, собиравшейся во время религиозных праздников, выхватывали свои кинжалы из-под плащей и наносили ими удары. Из повествования Иосифа становится ясно, что кинжальщики и zeloty — это одно и то же.

Деятельность zelotov не ограничивалась Палестиной: например, в 50-е гг., через пятнадцать—двадцать лет после казни Иисуса, zeloty и другие воинственно настроенные люди продолжали посещать еврейские общины в диаспоре, пытаясь собрать деньги в поддержку мессианского восстания против римлян. Однажды иудеи уже были изгнаны из Рима императором Клавдием за мессианское подстрекательство к мятежу. В Александрии евреев предупрежда-

ли против скитающихся зелотов, «чумы, которая угрожает всему миру»⁴. Именно известный подстрекательский характер поведения последователей Иисуса послужил для Нерона благовидным предлогом, чтобы обвинить их в поджоге Рима.

В Палестине экономические и политические факторы были тесно переплетены в борьбе между высшим и низшим духовенством. Низшие священнослужители благодаря своей национальной преданности и своим материальным интересам были заодно с зелотами против высшего духовенства. Представители иерусалимской черни фактически должны были быть зелотами; кинжальщики уже проявили свою враждебность по отношению к священнической аристократии, убив первосвященника Ионатана. Тит — сын императора Веспасиана — созвал военный совет, который должен был принять решение разрушить еврейский Храм, чтобы истребить веру последователей Иисуса в то, что Иисус собирается снова появиться как Мессия⁵.

Приблизительно в 59 г., через несколько десятилетий после казни Иисуса, первосвященники Храма, выбранные из среды священнической аристократии, которая, начиная с царствования Агриппы I, назначалась наследниками Ирода, еще более отошли от низшего духовенства. Иосиф Флавий, не объясняя причин широкого распространения ненависти к первосвященникам, просто говорит, что они были не в ладах с низшими священнослужителями и лидерами иерусалимской черни. Эти две фракции продолжали яростно сталкиваться между собой. Каждая сторона использовала против другой головорезов (при этом римляне держались в стороне). Главный маневр первосвященников заключался в том, чтобы утаивать собранную десятину от низшего духовенства (практически это был их единственный источник дохода)⁶.

В 60 г. римский прокуратор Фест начал энергичные репрессии против зелотов, кинжальщиков и других «нисгибаемых», включая последователей «самозванца», который уводил людей в пустыню и выражал протест в форме вооруженного гражданского неповиновения⁷. Примерно в то же время Нерон положил начало действиям, которые впоследствии привели к иудейской войне; он разрешил локальный спор между сирийским и еврейским населением Кесарии в Палестине в пользу сирийцев. Именно это решение Нерона заставило Феста подавить еврейских «активистов»⁸.

Два года спустя Фест умер; в период между его смертью и прибытием его преемника (Луция Альбина) самим царем Агриппой II был назначен первосвященником сын первосвященника Анан. Хотя первосвященники должны были утверждаться прокуратором, Анан воспользовался перерывом в созывах синедриона и привлек к суду Иакова вместе с некоторыми другими последователями Иисуса.

Почему это коснулось именно Иакова — неясно. Он не только не был апостолом, он даже не был кандидатом на то, чтобы после смерти Иуды войти в символическое число двенадцать (Деян. 1:15—26).

Вопрос о роли Иакова является фундаментальным. Был ли он, как указывают Деяния, не более чем благочестивым евреем, «усердно» молящимся в Храме вместе со своими набожными товарищами? Или он был священником? Или — первосвященником? Действительно ли он являлся лидером иерусалимских иисусистов? Если да, то чего добивались последователи Иисуса? И в первую очередь для каких целей они были организованы?

Хотя об Иакове упоминается как о члене иерусалимской общины (Деян. 1:14), но, вообще говоря, Деяния систематически преуменьшают его роль по сравнению с трактованием роли Симона-Камня (Петра). Это производит странное впечатление; мы получаем здесь некоторый намек на сложную ситуацию в ранней общине, но у нас нет возможности узнать что-либо больше этого факта как такового.

Должно быть, Иаков быстро поднялся вверх в иерусалимской общине последователей Иисуса. О нем упоминается наряду с Сином-Петром, как о конкретном свидетеле воскресения в том, во всех других отношениях анонимном, списке, который появился очень рано, поскольку Савл упоминает его уже в Послании к Коринфянам, то есть речь идет о традиции, которую он получил от иерусалимской группы (1 Кор. 15:5, 7). Следовательно, если Симон-Петр был лидером последователей Иисуса, то вскоре после распятия последнего его должен был вытеснить Иаков. Поскольку, согласно Деяниям, Симон возглавлял последователей Иисуса до тех пор, пока его не посадили в тюрьму (по приказу царя Агриппы I примерно в 43—44 гг.), остается вопрос, чем занимался Иаков в течение целого десятилетия?

Умалчивание Деяний о возвышении Иакова является странным только с мирской точки зрения. К тому времени, когда были составлены и отредактированы Деяния, последователи Иисуса уже не имели никакого отношения к событиям, которые в историческом смысле сформировали точку зрения автора Деяний. Ему предстояло освоить каким-то образом иерусалимский период, наступивший непосредственно после распятия Иисуса, оставаясь в то же время волей-неволей совершенно безразличным к действительной жизни последователей Иисуса.

Так что Иаков, как и его брат Иисус, с большой вероятностью, мог быть потомком царя Давида; в то время таких потомков были тысячи. По-видимому, нет никакой причины сомневаться в этой генеалогической основе — каково бы ни было ее значение, — разве только из-за прозаичной ссылки Савла на Иисуса как на «сына Да-

вида» (Рим. 3:1); по-видимому, немислимо было, чтобы Савл сказал такое через два или три десятилетия после казни Иисуса, если бы в это не верили⁹.

Существовала традиция¹⁰, что Иаков был не только братом Иисуса, но и его близнецом. Это едва ли можно было придумать после того, как Иисус уже стал очень известен, поскольку это дало бы в руки противников очень простое объяснение воскресения Иисуса. Кроме того, была традиция, что Иуда Фома — то есть Иуда «близнец» — был также близнецом Иисуса (обычно имя Иаков считалось подходящим для второго близнеца (Быт. 25:26).

Судебное разбирательство над Иаковом интригующе загадочно. Иосиф Флавий, называя его братом «так называемого Христа» (вероятно, здесь — недосмотр со стороны последующих ревностных христианских поколений, поскольку в этом отрывке об Иисусе говорится в нелестной форме), не объясняет, почему именно Иаков и его товарищи были обвинены в нарушении Торы и фактически насмерть забиты камнями¹¹.

Иосиф обеляет всех их. Он обращается к «самым непредубежденным» гражданам, большинство которых соблюдало предписания Торы, тайно протестуя против царя Агриппы II, требуя от него в будущем приструнить Анана. Фактически Агриппа под этим давлением был вынужден устранить Анана с поста первосвященника, а новый прокуратор Альбин сделал ему за это строгий выговор¹².

Граждане были возмущены по двум причинам. Во-первых, раздражало само поведение Анана, во-вторых, его незаконный созыв синедриона. Предполагалось, что для уполномочивания нового прокуратора необходимо было созвать синедрион для того, чтобы восстановить функционирование римской власти (это — единственный случаи, когда для уполномочивания прокуратора созывался синедрион).

Иосиф полностью оставляет в тени казнь самого Иакова; не объясняет он также и вменяемое в вину Иакову религиозное преступление, хотя суть его становится ясной из тяжести наказания (побивание камнями). По-видимому, этот факт не мог служить причиной негодования «самых благочестивых» граждан; вряд ли Иаков был известен как нарушитель Торы.

Иаков был известен своим рвением в выполнении культа; считается, что Иаков не только принял два важных обета (вехавитов* и назореев), но и постоянно находился в Храме¹³. Известно также, что он носил льняную одежду и никогда не носил шерстяной; Иосиф рассказывает нам, что левитам при Флоре (прокуратор, предшественник Альбина) было дано разрешение носить льняную тунику. Кро-

*Обет полного воздержания. — Примеч. пер.

ме того, несколько более поздние источники¹⁴ указывают на то, что одно время Иаков был первосвященником, через несколько лет после того, как Савл был отправлен в Рим навстречу своей смерти; в этих источниках утверждается, что Иаков «носил на своей голове священническую диадему» и имел право входить в Святая Святых, «потому что он был назореем и был связан со священнослужителями»

«Иаков Праведный... будучи сыном Иосифа, происходил из рода Давида и был назореем как первенец Иосифа и, следовательно, посвященный (Господу), а кроме того он совершал богослужения на манер древних священнослужителей. По этой причине ему также разрешалось раз в год входить в Святая Святых, как предписывалось в Торе для первосвященников»¹⁵.

Таким образом, кажется вполне вероятным, что Иоанн Креститель появился задолго до Иисуса, то есть примерно во время правления Архелая (4 г. до н. э. — 6 г. н. э.), чем только и можно объяснить тот по-другому непостижимый отрывок из евангелия, в котором Иисус, говоря о вхождении в Царство Божье, отмечает, что «от дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его...». И «закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божье благовещуется, и всякий усилием входит в него» (Мф 11:12; Лк. 16:16). Выражение «с сего времени» выглядело бы странным, если бы Иисус был, как считается, только на несколько месяцев моложе Крестителя и имел в виду очень короткий промежуток времени.

Иоанн Креститель, несомненно, был первым избранным зелотами первосвященником (разумеется, зелоты были против первосвященников, ежегодно назначаемых иродианцами, а позже — римлянами). После смерти Крестителя эта должность, по-видимому, перешла к Йоханану бен Зевдею (Иоанну сыну Зеведееву)¹⁶, одному из двух «сыновей грома», который был казнен во время правления Агриппы в 44 г., возможно, из-за своей претензии на первосвященство. Существует даже некоторое свидетельство (не в Деяниях), что его брат Иаков также был казнен в то же самое время¹⁷.

Таким образом, если Иаков был выбран первосвященником во время постоянно происходивших в Иерусалиме волнений, которые при Фесте начали достигать высочайшего уровня напряжения, то этот акт имел самое глубокое политическое значение, тем более что повествование об этом темном эпизоде было написано через сто лет после Иосифа Флавия, который, по-видимому, сохранил один элемент более древней традиции, заключавшийся в том, что Иаков был убит как раз перед тем, как римляне осадили Иерусалим¹⁸.

Так что если Иаков принял на себя функции первосвященника, но в атмосфере гражданской войны в глазах саддукейских иерар-

хов был ненастоящим, т. е. неуполномоченным, первосвященником, то вполне естественно, что Анан, которого Иосиф, несмотря на свои собственные квиетистские тенденции, трактует с пренебрежением, избавился от Иакова путем хитрости, поскольку римляне были бы оскорблены своевольным принятием на себя полномочий со стороны синедриона и линчеванием такого популярного в народе лидера, каким был Иаков, гибель которого вызвала столь мощные протесты.

Итак, противники Иакова из иерархии Храма пригласили его — тогда уже старого человека — обратиться к толпам, собравшимся в Храме на празднование Пасхи. Несомненно, Иаков объявил во всеуслышание, что его брат вскоре вернется во славе и погубит язычников, после чего его оттолкнули к стене, как будто нечаянно, чтобы все выглядело как несчастный случай, и один из первосвященников, стоявший поблизости и одетый в простую одежду, ударил его по голове деревянной дубинкой. Таким образом, профессиональные священники могли объяснить римлянам, что Иаков случайно упал с крыши из-за головокращения, вполне возможного в его возрасте. Сами последователи Иисуса подумали, что убийцей был не кто иной, как один валяльщик, убивший Иакова из чисто личного фанатизма¹⁹. Таким образом, саддукеям полностью удалась их хитрость.

В Талмуде сохранился, по-видимому, некоторый отзвук этих событий, В таннаитской традиции III или IV столетия придерживались того, что синедрион запрещал побивать камнями. Не обладая властью выносить смертные приговоры, он приговаривал в таких случаях к «падению с крыши», то есть все выглядело так, будто вмешался Бог, чтобы выполнить приговор синедриона²⁰. Это выражение — «падение с крыши», — которое звучит не так устрашающе, как «побивание камнями», возможно, хранит воспоминания о действительной судьбе Иакова, поскольку идея о каком-то валяльщике, прогуливавшемся вокруг Храма во время пасхального празднества со своими профессиональными инструментами, выглядит совершенно абсурдно.

Таким образом, появляется хоть какое-то объяснение предательского убийства Иакова. Поскольку из Деяний мы знаем, что низшие служители Храма представляли собой воинствующее крыло фарисеев — собственно zeloty, а также фарисеи — и поскольку мы знаем, что саддукеи и иерусалимская аристократия в основном были настроены проримски (то есть были квиетистами), мы можем допустить, что Иаков, подобно своему брату, являлся просто-напросто политическим противником саддукеев. Кроме того, он был настолько влиятелен, что саддукеи, сплотившиеся против возрождения мессианской агитации, первостепенного фактора всей этой эпохи в жизни Палестины, были взволнованы возможностью того, что эта агитация теперь может сосредоточиться на личности недавно потерпевшего неудачу Мессии-

Иисуса, брата Иакова. Но когда они попытались допросить Иакова публично, чтобы заманить его таким образом в ловушку и чтобы он прекратил агитацию по поводу скорого Славного пришествия Иисуса, Иаков привел их в ярость, публично провозгласив свою веру (чем, возможно, сильно удивил их). Иерусалимская чернь весьма сильно воодушевилась, приветствуя это провозглашение выкриками «Осанна сыну Давидову!», выражая тем самым солидарность с антиримскими мессианистами, зелотами, кинжальщиками и т. д. Сразу же после смерти Иакова началась осада римлянами Иерусалима.

Соответственно по поводу основного рассматриваемого нами вопроса — отождествления Иакова с зелотами — наши главные источники находятся в полном согласии, несмотря на некоторое расхождение в деталях. Близость по времени замаскированного убийства Иакова и начала римской осады²¹ дают нам правдоподобное разумное объяснение всему эпизоду, объяснение, подкрепляемое упоминанием у Иосифа о миротворческих начинаниях, которые должен был предпринять Альбин, когда он прибыл в Палестину и оказался лицом к лицу с разрушительными действиями кинжальщиков²².

Независимо от конкретной даты в целом картина ясна. Иаков Праведный, лидер последователей Иисуса в Иерусалиме, представлявших собою грань воинствующего движения, неизбежно был вовлечен в мессианский кризис 62 г., в период между сроками правления двух прокураторов (Феста и Альбина). Таким образом, весьма вероятно, что смерть Иакова произошла в 62 г.; или же если она случилась на несколько лет позже — накануне римской осады Иерусалима, — то она была просто одним из эпизодов в атмосфере гражданской войны, насквозь пропитывавшей в то время Храм.

После смерти Иакова в 62 г. лидерство над группой, по-видимому, было передано Симеону бен Клеопе²³, первому двоюродному брату Иисуса (сыну его дяди по отцу). Во время правления Домициана, то есть между 90 и 110 гг. (когда были составлены Евангелия от Матфея и Луки, а также Деяния), центурион Симеон²⁴ вместе с племянниками Иисуса, то есть сыновьями его брата Иуды, были арестованы, но племянники вскоре были освобождены как не представлявшие никакой опасности²¹, в то время как Симеона пытали и убили.

Есть некое подобие в династическом принципе между организацией группы последователей Иисуса и организацией движения зелотов, которым руководил Иуда Галилеянин; это может означать, что до идеологического возвеличивания Иисуса, после его распятия установилась обычная династическая власть в том вооруженном движении, которое он возглавлял. Следовательно, Иаков Праведный занимал положение естественного лидера благодаря кровному родству, что лишь много лет спустя, поскольку нарождающаяся вера кристаллизовалась

внутри развивающейся мифологии уже после разрушения Иерусалима, было истолковано как некий элемент в той иерархии, которая задумывалась как выражение определенной идеологии.

В своем охранительном повествовании об этой сложной подоплеке Иосиф Флавий проливает некоторый свет на закулисную ситуацию, сложившуюся после прибытия в 62 г. Альбина; он указывает на то, что личная коррумпированность Альбина вынуждала его брать взятки от «могущественных людей», закрывая глаза на их мятежно-подстрекательскую деятельность²⁶; то есть люди, которых Иосиф называет «революционной партией» — зелоты, — были достаточно могущественны для того, чтобы подкупить прокуратора. Разумеется, это было для них совсем нетрудно, так как одним из главных побуждающих стимулов для римских сатрапов была нажива. Таким образом, доступность прокуратора для зелотов показывает огромное влияние, которым они обладали в течение многих лет вплоть до взрыва восстания 66 г.

Стремление Иосифа быть уклончивым в своем повествовании очевидно. С одной стороны, он склонен порицать излишества различных прокураторов во время катастрофической римско-иудейской войны (предшественник Альбина в таком грязном описании предстает как чудовище) и противопоставляет эти излишества примерно-показательной терпеливости, проявляемой евреями; когда же он упоминает зелотов, то он преуменьшает значение их деятельности. Даже в отрывке о двух годах правления развращенного, коррумпированного и алчного Флора Иосиф вообще ничего не говорит о зелотах.

Римляне во многих отношениях с большим уважением относились к евреям и еврейским институтам; однако сильное еврейское общество в Палестине *ipso facto* представляло угрозу, если только учесть, что вдобавок к тому, оно служило неким бастионом против парфян на востоке, оно было связано с распространенным по всей Римской империи иудейским прозелитизмом. Движение прозелитизма, хотя и разобщенное, должно было оказывать глубокое воздействие — через социальное смешение населения — на языческие массы. Это считалось угрозой не только из-за существования римского идеала государственной религии, принятой всем обществом, но и из-за влияния прозелитизма на высшие слои государства. Следовательно, поскольку иудаизм для этнических евреев был органичен, движение за обращение в иудаизм, по-видимому, подвергало опасности саму империю, — еще одна серьезная угроза вдобавок к многочисленным дроблениям ее социальной*ткани.

Иудаизм привлекал многих говорящих на арамейском языке среди народов, которые были завоеваны Римом; разумеется, значительная рассеянность еврейских общин по всему известному миру, существовавшая еще за столетие до Иисуса²⁷, несомненно, объяснялась повсеместным обращением, особенно среди женщин, для

которых обрезание по естественным причинам не являлось препятствием для перехода в новую для них веру. Примерно в это время обращение стало настолько привлекательным, что проникло даже в императорский двор в Риме. Например, императрица Пoppея Сабина была полуобращенной²⁸. В Дамаске и Антиохии, по-видимому, все женщины соблюдали иудейские ритуалы²⁹.

Примерно в 46 г. весь царский дом в Адиабене* стал иудейским, возможно, через царский гарем³⁰; некоторые из принцев Адиабены стали даже зелотами. Во время римско-иудейской войны³¹ весьма мощным фактором, обостряющим кризис Рима, была распространенная повсюду нищета, особенно тяжкая на окраинах. Даже в городах, являвшихся средоточием греко-римской культуры, «величие... создавалось и существовало благодаря довольно-таки немногочисленному меньшинству... Огромные массы городского населения имели либо очень умеренный доход, либо жили в чрезвычайной бедности»³².

Ситуация на окраинах империи, несомненно, была намного хуже, особенно в Палестине, которая располагалась далеко от богатой части Римской империи. Любой кризис, как правило, разорял огромное количество крестьян, превращая их в жертвы ростовщиков и вынуждая терять свою собственность. Экономически и социально обездоленные люди, разумеется, были особенно чувствительны к той экономической пропаганде, которую всегда проводили агитаторы за Царство Божье. Одним из первых актов восставших в Иерусалиме в 66 г. стал поджог публичных архивов, хранилища долговых обязательств ростовщиков, «для того, чтобы уговорить и переманить на свою сторону множество благодарных должников и вызвать восстание бедных против богатых»; естественно, к этим архивам испытывали ненависть и люди среднего достатка³³.

Рабы, которых было огромное множество (в основном новообращенные в иудаизм), также были воодушевлены социально-экономическими программами повстанческой партии; во время войны один из лидеров зелотов Симон бар Гиора провозгласил освобождение всех рабов³⁴.

По-видимому, жестокость налогообложения уже превысила действительные возможности этой страны. Часть основной римской системы налогообложения включала в себя налог на землю, подушный налог, налог на воду, городской налог, налоги на продукты питания (мясо и соль), налог за дорогу, налог за дом и т. д.³⁵ Налоги были повсеместными. Хотя это было характерно для всей империи в целом, наиболее остро это ощущалось в обнищавшей Палестине,

*Адиабена — область на территории современного Курдистана. — *Примеч. ред.*

где экономическое положение серьезно обострилось из-за политической нестабильности, которая разрасталась в течение нескольких десятилетий, предшествовавших войне.

Сборщики налогов, в основном евреи, пользовались самой плохой репутацией. Информация об этом сохранилась для нас в евангелиях, в которых слово «мытарь» в перспективе агитации за Царство Божье означало не что иное, как «грешник»³⁶.

Коррупция была распространена и среди еврейской аристократии, которая жирела на том, что занималась вымогательством у народных масс. Семьи первосвященников — все очень богатые — также были корыстолюбивыми; взяточничество было присуще представителям многих «прибыльных» профессий. Светская аристократия, возглавляемая Агриппой II, прославилась своей жестокостью и притеснениями³⁷.

Взяточничество было распространено по всей территории Римской империи; разумеется, взяточничество самих прокураторов было делом вполне обычным; это была, как я уже указывал, одна из причин того, что данный пост был очень привлекательным. Например, Савл надеялся подкупить Феликса, чтобы его выпустили из тюрьмы (Деян. 24:26). Последний и наихудший из прокураторов — Флор «стал партнером» «активистов» Царства Божьего, которым он старался не досаждать^{1*}. Сам Тацит, несмотря на то что он был, как правило, враждебным к евреям, выбрал Флора в качестве первопричины войны, которая вспыхнула в 66 г.: «Терпение евреев длилось до тех пор, пока прокуратором не стал Гессий Флор»³⁹. Возможно, Альбину тоже давали взятки, чтобы он освобождал из заключения кинжальщиков⁴⁰.

Приведенные примеры демонстрируют могущество «активистов» Царства Божьего. Это было настолько распространено, что на какое-то ограниченное время могло даже разрядить политический конфликт.

Несомненно, было бы преувеличением сказать, что прокураторы были своевольными и действовали против имперских интересов, как это интрепретировалось в Риме. Наоборот, поскольку их можно было легко сместить, следует предположить, что в общих чертах они считались людьми, верноподданнически исполняющими все решения центра.

Разумеется, у прокураторов не было никакой строго согласованной политики в том, как справляться со взрывной ситуацией в Палестине; между некоторыми из них существовало личное соперничество (например, между Куманом и Феликсом). У Флора, который, по-видимому, просто ненавидел евреев как таковых, не было никакой программы, нацеленной на то, чтобы справиться с восстанием, на которое его политика действовала только провоцирующим обра-

зом. Даже если бы он, как предполагалось, намеренно подстрекал к восстанию, чтобы прикрыть таким образом свою собственную ненасытность и коррупцию⁴¹, у него не было никакого конкретного плана, который можно было бы осуществить на деле, когда мятежники начали восстание.

Рассматривая восстание 66—70 гг., едва ли можно переоценить огромный фактор социального протеста. Население в целом делилось на проримские элементы высших классов, колеблющихся людей умеренных взглядов и большинство плебеев, которые, в конце концов, под руководством «активистов» движения Царства Божьего и «делали погоду». Элемент социального протеста объясняет факт присоединения плебеев в целом к повстанческому движению. Поджоги архивов ростовщиков были, несомненно, привлекательными для бедноты.

Социальный протест объединял даже тех, которые во всех других случаях довольно сильно расходились во взглядах. Два зелотских лидера в 66—70 гг. Симон бар Гиора и Иоанн Гуш Халев (Гисхала), несмотря даже на различие в социальном происхождении, оба одинаково сильно ненавидели проримскую еврейскую аристократию. (Иоанн был преуспевающим дельцом.) Люди Иоанна участвовали «в грабеже домов богатых»⁴²; позже оба лидера предприняли общее нападение на всех представителей высших классов — без разбора⁴³.

Самаритяне, хотя и были длительное время врагами евреев, а в последний период перед войной находились (именно по этой причине) под особой защитой римлян, также поддержали восстание⁴⁴, очевидно, по социально-экономическим мотивам, которые заставили это восстание выйти за пределы его собственно еврейских установок, особенно в связи с тем, что самаритяне также имели виды на Царство Божье.

Существовала даже возможность того, что экономический переворот, который предвосхищался социальным протестом, присущим этому восстанию, мог распространиться и на другие страны, создавая для римского правительства еще одну серьезную проблему⁴⁵.

Вдобавок был огромный приток молодых евреев, в том числе и молодых людей из высших классов, в движение Царства Божьего; фактически молодежь уже сама по себе была значительной причиной восстания⁴⁶. Одним из лидеров кинжальщиков был Бен Батиах, племянник Йоханана бен Заккаея, наставника партии мира⁴⁷; Елиазар, глава Храма (священнослужитель, выше которого был только первосвященник), который ускорил революцию, был сыном первосвященника Хананея (Анана)⁴⁸.

С одной стороны, именно агитация за Царство Божье, осуществлявшаяся в самой острой форме, — существенный религиозный мотив всего восстания — затрудняла участие в восстании неевреев. Шаммаиты (движение, основанное на особо строгом толковании писаний), представлявшие в основном средний класс и высшие слои среднего класса, также были убежденными зелотами. Все это придавало восстанию тяжелую религиозно-националистическую окраску, что изолировало евреев и сделало невозможным полное преобладание элемента социального протеста, а также служило препятствием для распространения восстания на тех, кто страдал от такого же бедственного положения за пределами Палестины.

Фактически вначале восстание было по характеру целиком национально-освободительным; и только позже, когда борьба становилась все более ожесточенной, несомненно, из-за крушения надежд на вмешательство со стороны Бога, элемент социального протеста активно вышел на передний план и привел к гражданской войне между различными повстанческими группировками — кинжалщиками, зелотами, группировками, связанными с Иоанном Гуш Халевом, Симоном бар Гиорой и т. д., что отражало сущность социального переворота, усилив его остроту.

Лидеры восстания не создали никакой стратегии на случай победы; их ведущее чувство возникало исключительно из горячего религиозного убеждения в том, что все проблемы стратегии будут решены просто-напросто благодаря вмешательству Бога. Кроме того, все элементы, объединившиеся ради общей цели восстания, были далеки от единообразия или гармоничности в любом смысле. Если бы не ненависть к римской администрации, особенно к последнему прокуратору Флору, то радикальные расхождения между различными повстанческими группировками, несомненно, могли бы возникнуть еще раньше.

Как последователи Иисуса (иисусисты), так и зелоты, а также другие «активисты» Царства Божьего влились в одно единое движение вооруженной революции против римлян. Поскольку в этом антиримском русле существовало множество различных течений, то в этом отношении последователи Иисуса ничем не отличались от всех остальных. Они выделялись только своим убеждением в том, что Царство Божье установится после Славного пришествия Иисуса. Несомненно, это объясняет, почему так много членов иерусалимской общины иисусистов могли быть зелотами. Поскольку состояние зелота подразумевает также некое ощущение или настроение, множество окружающих людей, охваченных антиримской агитацией, могли быть просто сочувствующими, не обязательно участвующими в конкретной организационной деятельности.

В течение длительного времени после Иуды Галилеянина деятельность zelотов осуществлялась главным образом на окраинах страны, за пределами Иерусалима; приблизительно в 63 г., почти через тридцать лет после казни Иисуса, кинжальщики начали восстание в Иерусалиме. Наверняка zelоты на окраинах страны жили более или менее нормально в своих деревнях и на фермах, участвуя в конкретных операциях; они то восставали, то успокаивались и возвращались домой. Но когда в 66 г. атмосфера войны дошла до высочайшего накала страстей, все повстанческие течения устремились в Иерусалим.

События, приведшие к катастрофе 66—70 гг., совершенно ясны. На фоне серьезных разногласий между иудеями и язычниками в Кесарии, перегибы в правлении Флора ожесточили евреев. Флор совершил налет на сокровищницу Храма, который вдобавок привел к столкновению между евреями и римскими войсками. Потери со стороны евреев были тяжелыми, но Флор вынужден был покинуть Иерусалим для доклада легату Сирии (Цестию Галлу), что восстание подавлено; евреи теперь могли на время его отсутствия пренебречь сбором налогов или дани в пользу Рима.

Верхушка священнослужителей, квиетистски настроенная по отношению к Риму, как руководствуясь здравым смыслом, так и по причине того, что этот здравый смысл сам по себе изолировал их от мессианской лихорадки с характерными для нее ожиданиями мгновенного божественного вмешательства, оказались в союзе с Римом против сопротивлявшихся до последнего представителей их собственного народа.

Иосиф Флавий вкладывает возвышенную и, разумеется, волнующую речь в уста царя Агриппы, который высказывает здравую мысль о тщетности восстания против великой Римской империи. Агриппа подводит под свои соображения религиозную подоплеку, указывая на то, что успех римлян неизбежно был связан с божественной санкцией, а это в конечном счете означало, что подчинение евреев Риму угодно Богу и что идеал zelотов — теократия (то есть Царство Божье) — совершенно неуместен. Короче говоря, евреи должны, считаясь с реальностью, отослать дань Риму и успокоиться.

Но стремительный поток возросшей воинственности оказался слишком сильным. Восстание, которое вскоре было подавлено, осенью 66 г. снова пропитало атмосферу Храма, когда Елиазар, глава Храма, убедил низшие слои священнослужителей игнорировать высшее духовенство и прекратить жертвоприношения в честь императора и римского народа (что было равносильно объявлению войны); в это время в Палестине были полностью вырезаны несколько римских гарнизонов.

Римляне отреагировали на это вяло. Прошло три месяца, прежде чем правитель Сирии (Цестий Галл), главная военная поддержка

прокуратора в Палестине, послал армию; в это время страну захлестнула волна насилия. Евреи Кесарии были полностью вырезаны; во время репрессий была опустошена дюжина языческих городов, включая некоторые сирийские села, и было убито бесчисленное множество язычников. Антиеврейские мятежи и резня происходили в Тире, Александрии и многих других городах⁴⁹.

Эта война затянулась из-за одного странного события. Римская армия — мощная сила, состоящая из легионеров и вспомогательных воинских единиц, вошла в Палестину и продвинулась без особого сопротивления к Иерусалиму по территории Галилеи и Самарии. Она уже была готова предпринять атаку на стены Храма, когда вдруг по какой-то неизвестной причине Галл отдал приказ к отступлению, и войска отошли к северу от города. Отступающие воинские части были беспощадно истреблены⁵⁰.

Боевой дух повстанцев возрос немыслимым образом. Отступление сил римской армии было настолько неожиданным, настолько невероятным, настолько необъяснимым, что оно могло быть объяснено только как перст Божий, который еще раз вмешался в события на стороне воинов Яхве. Несомненно, то было одно из величайших поражений, нанесенных римским легионам, а кроме того, оно было тем серьезнее, что было нанесено не обученными военному искусству людьми в ключевой зоне империи (между египетской житницей и плодородными землями Сирии, на пути в Парфию, являвшуюся главным врагом Рима того времени).

Надежды партии мира рухнули. Эйфория, вызванная победой, оказала фатальное воздействие на евреев, которые теперь, все как один, были вовлечены в войну.

Весной 67 г. Веспасиан — старый военачальник, чье назначение Нероном указывало на серьезность иудейского восстания, — двинул на Палестину три легиона и мощные вспомогательные силы⁵¹. Он подверг осаде все укрепленные города, расположенные на пути к Иерусалиму. Это усложнило его кампанию, поскольку хотя евреи и не были профессиональными воинами на поле боя, но это весьма эффективно компенсировалось их рвением и энергией.

Веспасиан, возможно, учитывая борьбу за императорский трон, которая развернулась после смерти Нерона в 68 г., продвигался очень медленно и осторожно по сельской местности к северу от Иерусалима, таким образом постепенно изолируя его. Такой вялый темп кампании еще больше подогревал надежды мятежников.

В 66 г., в самом начале революции, внук Иуды Галилеянина Менахем, который безжалостно уничтожил римский гарнизон в Масаде, что дало ему возможность завладеть оружием и вселило в него непоколебимую твердость, вошел в Иерусалим и провозгласил себя

царем. Несомненно, такой статус уже был почти синонимом Мессии; кроме того, успех Менахема являлся тем религиозным импульсом, который и воспламенил национально-освободительное восстание.

Менахем возглавлял свою собственную группировку кинжалщиков; претендуя как на харизматическую, так и на династическую власть в этой святой войне, он представлял себя как «царя»⁵², однако его убили соперничавшие с ним zeloty. С этого времени среди повстанцев началась гражданская война.

Медлительность римской кампании 68—69 гг., последовавшей за необъяснимым отступлением армии Галла в начале войны, усилило среди повстанцев состояние экзальтации. В Храме проходили массовые пышные празднества⁵³.

Окончательной и решающей битвой явилась осада Иерусалима, начатая незадолго перед Пасхой весной 70 г. старшим сыном Веспасиана Титом. В это время римская армия состояла уже из четырех легионов и огромных вспомогательных сил. Веспасиан — теперь император, — нуждавшийся в высоком престиже, срочно требовал победы в Палестине, где римские легионы находились в течение четырех лет.

Евреи, разделенные до этого времени в кровавой борьбе между двумя главными фракциями, возглавляемыми соответственно Иоанном Гуш Халевом и Симоном бар Гиорой, теперь объединились для оказания отчаянного сопротивления. Иерусалим был окружен огромными стенами, там были три главные мощные стратегические точки: сам Храм, крепость Антония и дворец Ирода с его огромными башнями. Поэтому осаждающая римская армия не могла просто пробить брешь во внешних стенах, а вынуждена была атаковать город сектор за сектором. Это означало борьбу на узких улицах, где необученные защитники Иерусалима могли получить превосходство против профессиональных солдат, и все это требовало усиления и продления осады.

Несомненно, это был один из самых ужасных моментов в истории. Весь город был окружен мощными римскими катапультами; голод и болезни в осажденном городе также были на руку римлянам. Попытки со стороны римлян навязать условия были отвергнуты энтузиастами движения Царства Божьего, которые, по-видимому, до самого последнего момента ожидали вмешательства со стороны Бога. Если, как некоторые считают, Откровение (11:1—3) действительно является фрагментом документа zeloty, то оно отражает ранний период этой осады, когда внешний двор Храма был «дан язычникам», но святилище все еще оставалось нетронутым и повстанцы все еще думали, что Бог вот-вот вмешается, чтобы предотвратить осквернение святилища.

Несмотря на ожесточенное сопротивление, римляне взяли штурмом внутреннее святилище; десятки тысяч евреев были вырезаны или сгорели в пожаре, который стер с лица земли весь Храм, в то время как победившие римляне приносили жертвы в честь своих знамен и приветствовали Тита как императора.

Захват внутреннего Храма парализовал все еврейское сопротивление; теперь легионеры их просто безжалостно убивали. Когда кровавая бойня закончилась, Иерусалим представлял собой огромную гору дымящихся развалин, покрытую мертвыми телами⁵⁴. Этот разгром означал подлинный конец восстания (другие крепости, в том числе и Масада, были захвачены несколько позже).

Еврейское государство было уничтожено; солдаты-язычники разбили лагерь на территории древней святыни иудеев⁵⁵. Хотя в 132—135 гг. было еще одно восстание под предводительством Бар Кохбы, существование евреев как нации приостановилось до XX столетия.

Тит переправил в Рим награбленное добро, в том числе и семи-свечник Менору, спасенный из горящего Храма; Симон бар Гиора был отвезен в Рим, где его казнили у подножия Капитолия во время триумфа Тита; Иоанн Гуш Халев был пожизненно заключен в тюрьму. Эта война принесла евреям колоссальные потери, по оценке Иосифа Флавия — свыше 1 300 000 убитыми.

Последствия этой войны для иудеев были очень коротко резюмированы в третьем евангелии: «И падут от острия меча, и отведутся в плен во все народы; и Иерусалим будет попираем язычниками...» (Лк. 21:24).

Глава тринадцатая

«ПАУЛИНИЗМ» — НОВЫЙ МИР

Идеи Савла должны были восторжествовать в связи с уничтожением людей Храма в Иерусалиме, а в более широком плане — благодаря разгрому иудеев в 70 г., который стер с лица земли то, что было центром для широко раскинувшейся еврейской диаспоры, хотя достаточное количество евреев, несмотря на огромное кровопролитие, осталось в Палестине, чтобы поддержать еще одну попытку восстания (такую же безуспешную), которая была предпринята на два поколения позже под предводительством Бар Кохбы.

Однако еще одно событие вогнало идеи Савла в совершенно другие структуры и преобразовало их настолько глубоко, что эта трансформация прошла незамеченной.

Этим событием было, так сказать, не-событие: *Конец света не наступил*. А поскольку Конец света не наступал, все теории Конца света вскоре после разгрома евреев в 70 г. начали увядать. Идеи Савла, бессознательно реструктурированные, были восприняты более поздними поколениями новообращенных в нарождающуюся веру и приспособлены к потребностям существовавшего общества.

Если бы Храм не был разрушен, если бы сплоченные, многочисленные сильные евреи Палестины не были бы распылены римлянами в 70 г., то трудно сказать, какое будущее могло бы быть у идей Савла.

Каким образом нарождающаяся вера, которая закреплялась в его страстных посланиях, могла быть развита, если бы она оставалась заключенной в рамки древней иудейской религии, основанной на Торе и поддерживаемой рвением народа, пустившего корни в своей земле?

Та версия жизненного пути Иисуса, в которую верили иерусалимские иисусисты, едва ли способна была просуществовать очень долго после провала всех теорий о Конце света. Хотя возвеличивание личности Иисуса было, несомненно, неизбежным следствием начального видения воскресшего во славе Иисуса, сдерживание этого возвеличивания рамками иудейского монотеизма предотвращало трансцендентальное превращение его во что-то значительное и для язычников. Трудно представить, что оно было способно на идеологическое разветвление; бурное развитие сложных и тонких языческих понятий было бы невозможно в мире представлений, в котором параметры божественного и человеческого устанавливались твердокаменной рукой закоснелого монотеизма.

Таким образом, именно военно-политическое поражение иудеев в 70 г. изменило социальное положение идей Савла, а следовательно, и судьбу самих идей. Уничтожение вместе с национально-освободительным движением иерусалимской общины последователей Иисуса придало первостепенное значение диаспоре в деле распространения нарождающейся веры. С исчезновением иудейских центров власти — отличных от духовного влияния, оказываемого раввинами в разбросанных повсюду еврейских общинах, — братства последователей Иисуса, рассеянные по всему эллинскому миру, могли развиваться, поскольку фортуна благоволила им.

Фактически разрушение Храма разрешило «проблему» Торы, которая была столь болезненной для Савла. Весь конфликт вокруг вхождения язычников в иудаизм был устранен благодаря этому огромной важности событию, которое переместило развитие медленно формировавшейся доктрины в совершенно иной план, в план «христологии» (на жаргоне новых общин языческих последователей Иисуса). Именно после разрушения Храма эта точка зрения могла отстаиваться совершенно независимо от иудаизма.

Конечно, позже была предпринята попытка создать связь между первоначальной общиной верующих и возникшей впоследствии Церковью в форме легенды, согласно которой те верующие каким-то образом убежали в маленькое местечко (Пелла) на другом берегу реки Иордан, но эта легенда остается неубедительной, будучи явной частью пропаганды¹.

Несомненно, первым шагом в искажении всех повествований об Иисусе, начиная с исторического плана и кончая теологическим планом, стала апология, содержащаяся в Евангелии от Марка. Характер окружения Марка, возможно состоявшего из римлян, обязывал его произвести перестановку, в которой теологическая точка зрения, необходимая теперь из-за смещения фокуса с понятия иудейского Мессии на понятие Господа Вселенной, чрезвычайно затемнила, исказила и почти стерла всю мирскую подоплеку фактов.

Тем временем идеи Савла через много лет после его смерти были канонизированы ранними отцами Церкви и стали теперь невразумительными. Отцы Церкви ухватились за них из-за их универсальности, поскольку теперь, с оттеснением на задний план евреев как единственно-возможных новообращенных, идеи Савла могли охватить уже все человечество. Совершенно естественно, — при отсутствии чего-либо другого — что излияния чувств Савла благодаря той страсти, которая наполняла их логику, вышли далеко за пределы своих ограниченных временем предпосылок и стали фундаментом нового канона, который концептуализировался как вечный институт.

Даже если бы второе поколение, выросшее после разрушения Иерусалима, было уже неспособно из-за своей временной ориентации постичь суть истерии Савла по поводу Конца света, то путь для упрощения нестандартных концепций Савла был расчищен. Поскольку мистицизм, которым увлекался сам Савл, мистицизм, основанный на страстном ожидании Конца света, был совершенно забыт следующим поколением, которое, исчерпав свой энтузиазм, было вынуждено принять жизнь в повседневном мире, видоизмененные идеи Савла оказались достаточно мощными, чтобы стать вместилищем для новой веры, приспособленной к языческой среде.

На протяжении нескольких поколений деятельность иудейских миссионеров была очень успешной: было очень много «богобоязненных» язычников, которые принимали бога Израиля, не подчиняясь обрезанию или пищевым ограничениям. Несомненно, именно они образовали ядро конгрегации, которые намного позже стали христианскими. (Деяния указывают на то, что собственные кампании Савла по вербовке были наиболее успешными среди «богобоязненных» язычников.)

Классическое иудейское пророчество создавало совершенно естественный мост между любым человеческим существом и Торой; Савл часто приводил слова Исаяи об Израиле как «свете народов». Именно в окружении Савла, состоявшем из представителей грекоязычного населения Восточного Средиземноморья, возникло движение за обращение язычников; в его время это движение, должно быть, достигло своего пика.

Антиохия была естественным местом для начала формирования новой веры; именно там нечто новое было сказано «грекам»⁴ то есть приверженцам иудаизма среди язычников (Деян. 11:20). В то время слово «христианин», созданное там, означало не что иное, как последователь Христа («Мессии», по-гречески). Однако этот простой перевод оказался достаточно емким для того, чтобы впоследствии выдержать ошеломительное расширение первоначального значения.

ч

Третий из крупнейших городов Римской империи — Антиохия, как и многие другие эллинистические города, расположенные на пересечении торговых путей, был космополитическим, пропускающим через себя различные верования, распространенные по всему эллинизированному Востоку, а также по всей империи в целом. Еврейская колония там была очень крупной и, по-видимому, окружалась со всех сторон новообращенными местными жителями: как полностью обращенными, так и просто «богобоязненными».

Хотя новую надежду, связанную с Иисусом, восприняло не очень много обычных иудеев, завербованных в новую веру, должно быть,

было много среди новообращенных и «богобоязненных». Разумеется, на этой стадии обычные язычники еще не могли быть привлечены, поскольку основная терминология всего этого нового подхода была так тесно переплетена с ключевыми понятиями иудаизма, что она была просто-напросто непостижима для постороннего. В любом случае новое включение обращенных вскоре привело к преобладанию в антиохийской еврейской колонии полуиудаизированных язычников.

В промежутке между 100 и 200 гг., когда христианство достигло самых глубин эллинистического мира, образованные люди проявляли все больший интерес к восточным религиям, поскольку официальная религия греко-римлян стала уже синкретизмом, смесью, образовавшейся после захвата римлянами эллинизированного Востока, пантеон которой включал божества как завоевателей, так и завоеванных народов. Несомненно, элита не верила в эту синкретизированную государственную религию, но публично члены элиты почитали ее, хотя бы в общих чертах, лишь бы *как-нибудь* обуздать массы.

Попытка Августа восстановить старую римскую религию оказалась успешной только в отношении некоторых храмов и храмовых ритуалов; при этом было достигнуто лишь усиление гражданской действенности официального церемониала. В действительности это стало аспектом простого патриотизма, поскольку официальная религия была представлена лишь несколькими ритуалами, не имея при этом никакой теологии, никаких догматов и, прежде всего, никакой эмоциональной окраски. Что же касается народных масс, то они оставались, по-видимому, преданными мелким местным божествам и колдунам.

Таким образом, в элите того времени не было ничего, что могло бы противостоять бурной эмоциональности восточной религиозности. При отсутствии каких бы то ни было наук, при наличии примитивного, беспорядочного и ограниченного эмпиризма, единственной опоры в этой действительности, оставались открытыми двери для всякого рода случайных философских спекуляций. Это была территория, на которой могли бесконечно комбинироваться идеи всех видов.

Но самым решающим фактором в возникновении христианства была распыленность общества в целом. Социальная дезинтеграция, перевороты, перемещения народов, войны, сопровождающиеся порабощением, — все это длилось на протяжении века и более. Большим спросом в таких обстоятельствах пользовалось утешение.

Стоицизм защищал от превратностей судьбы только элиту. По этой причине даже скептицизм просвещенных людей был напол-

нен до краев глубоко эмоциональными церемониями восточных культов. После стоицизма, который был к концу II в. в явном упадке, языческий мир превратился в благодатную почву для радикальных сочетаний привлекательно простых идей, привнесенных в виде первоначально ограниченных своим временем формул Савла.

В 190 г. с приходом к власти Септимия Севера и его клана Римская империя окончательно перешла под власть африканских и сирийских принцев: теперь женщины упивались мистическим пылом Востока. Эпидемический характер приняла пылкость всех видов.

Общий для всех форм этой религиозной заразы элемент сводился к одной-единственной цели — к личному спасению.

На фоне страстного стремления языческого мира к такому спасению, которое предполагает освобождение души от оков материи и подразумевает также обретение личного бессмертия через соединение с Богом — общая цель мистерий, гностицизма, неоплатонизма, — нарождающемуся христианству оказалось легко в такой ситуации играть панорамную роль. Структурно тождественные с мистериями воплощение, искупительное распятие и воскресение заключали в себе бесконечно огромное удовлетворение, вызываемое возвеличиванием божества, которое, несомненно, было кардинальным элементом, заимствованным из иудаизма.

Безусловно, позднее синкретизм Савла должен был дать начало более сложным системам, в то время как Церковь, постепенно объединив основы синкретизма Савла, должна была обособить себя от соперничающих с нею крайностей религиозной мысли и определить свои собственные доктрины на своем исключительном пути. Это сопровождалось бесконечными кровопролитиями, поскольку центральные понятия мистерий, воплощенные в Церковь, были настолько тонкими, настолько разбавленными, настолько чуждыми всему разумному, что развивающаяся ортодоксия могла укрепиться только путем насилия.

Лишь немногим более одного поколения прошло после смерти Савла, а его учение было искажено практически до неузнаваемости; к 100 г. его тексты были уже включены в категорию «теологической литературы» — хрупкой, искусственной, нежизненной, совершенно непохожей на его выстраданные, живые послания, буквально пульсирующие жизнью. Что Церковь действительно взяла у Савла, так это его второстепенные, в основном «украшающие» понятия — его мелкие морализаторские максимы, его отвращение к сексу, его чопорность.

Суммируя этот поразительный сдвиг перспективы, можно сказать, что все, что Савл хотел сказать о Торе, — вся его глубинная и в то же время простая и логическая экстраполяция полученных идей

— было превращено в пыль. С развитием догмы в ранней Церкви, особенно в период, последовавший непосредственно после его смерти, генетическое, так сказать, ядро его взглядов было разбито вдребезги.

Схизматики (вроде Маркиона) могли подхватить одну нить мысли Савла — его кажущуюся враждебность Торе — и, невзирая на ее органическую связь с пришествием Христа во славе, создать антиномную структуру, правдоподобие которой зависело от ее логических оплошностей. Для Тертуллиана и Иринея сущность религии как таковой стала не чем иным, как банальной рекомендацией этикета. Поскольку едва ли можно было не обращать внимания на закон в существовавшем тогда обществе, которое пережило теории Конца света, отцы ранней Церкви просто заменили Тору новым законом, суммировавшим собою не имевший корней легализм, который был принят в значительной мере для того, чтобы сделать верующих достойными такой награды.

Следует более конкретно рассмотреть то, каким образом созвездие идей и эмоций Савла было разработано и преобразовано двумя отцами Церкви — Игнатием и Поликарпом.

Игнатий, писавший во второй половине II в., был авторитетным лицом для различных конгрегации в Малой Азии. Как он, так и Поликарп, по-видимому, ушли с головой в Писания Савла; оба они многое извлекли из его формулы «во Христе»; они назойливо толковали о таких темах, для которых необходим был словарь Савла.

Однако, несмотря на погружение в идеи Савла, ими была допущена огромная оплошность. В действительности они упустили основную идею Савла, как и источник его логики — ключевое понятие, согласно которому после смерти с Иисусом верующие воскресли уже вместе с ним. Они взяли общие формулировки мистицизма Савла-, «о не приняли ни его действительного содержания, ни его логической структуры.

Это особенно поучительно, поскольку указывает на модальность, посредством которой живая идея Савла, основанная на особом убеждении, характерном для конкретной исторической эпохи, потеряла свое содержание в другую эпоху. Формулировка Савла была наполнена понятиями, которые занимали уже все внимание Церкви.

Именно в тот момент, когда отдельные верующие утратили способность чувствовать, что они лично образуют часть последнего поколения, «к которому грядет Конец света», и были единственными людьми, которые могли извлечь пользу из участия в Мессианском Царстве (уже частично установленном), возвышение простого ожидания до продуктивного эмоционального состояния, которое могло создать мистическую общность, уже стало невозможным.

Писания Савла все еще можно было механически цитировать, но, если активный ум должен был приспособливаться к новой ситуации, возникшей в связи с крушением теории Конца света, необходимо было переработать теорию согласно тем установкам, которые дали ей логическую связность, и воплотить ее в несколько другой системе идей, свободной от лихорадки Конца света.

Эта система была обнаружена готовой в эллинистических стереотипах, для которых расчистило путь угасание общины иерусалимских последователей Иисуса. Каково бы ни было влияние каким-то образом выживших (разумеется, совершенно не поддающихся учету) иерусалимских последователей Иисуса, эллинистические идеи могли беспрепятственно разрабатываться, когда последователи Иисуса исчезли. Устранение иерусалимских последователей Иисуса убрало с пути то, что можно назвать иудейским тормозом процесса паганизации; это позволило потоку идей сложного эллинистического мира влиться в простую мысль и в еще более простую эмоцию, выраженные Савлом.

То, что случилось, не было очевидным — это в течение столетий оставалось загадкой; едва ли можно было ожидать, что Игнатий осознает исторический пропесс. *Мы* понимаем это сейчас; а тогда он переживал это на себе.

Игнатий применял формулу Савла «во Христе» самым обобщенным образом, совершенно независимо от структуры идей, которые для Савла составляли ее действительное содержание. Он наполнил ее совершенно новой доктриной, доктриной слияния плоти и духа, которое, как предполагалось, происходило в Церкви через братство с Христом. Такое слияние плоти и духа стало теперь гарантией бессмертия через воскресение.

Взгляд Савла основывался также на том допущении, что воскресение было делом духа Божьего; именно это сходство дало возможность Игнатию не обращать внимания на истинное упование мысли Савла. Фактически это звучало как упрощение мысли Савла. При этом сохранялось понятие смерти и воскресения, но «выпадал» Иисус.

Несмотря ни на что, Игнатий совершенно бессознательно полностью заменил одну идею другой. Динамика сложного понятия Савла была просто-напросто забыта.

Различие между двумя схожими понятиями духа фундаментально; историческая, физическая точка зрения Савла на трансформацию мира была заменена теорией вневременной магии. Между этими двумя взглядами на дух и плоть существует резкий контраст, как концептуальный, так и исторический.

Контраст между этими двумя понятиями и механизм, который произвел этот сдвиг, легко заметить. Для Савла вопрос о каком-либо един-

стве между духом и плотью попросту не существовал; для него плоть была просто-напросто устранена через смерть и воскресение с Иисусом; дух, слившийся с душой как частью интегральной материальности, преобразует ее в славное тело после Славного пришествия.

Смерть и воскресение Иисуса осуществили искупление только потому, что Иисус был будущим Мессией, и именно как Мессия он умер, играя свою ключевую роль в великой драме Конца света; это произошло из-за того, что смерть Иисуса можно было постичь как возмещающую жертву за избранных. Одновременно с этим, поскольку он был как предсуществующим существом, так и будущим Мессией — одновременно и будущим царем, — его зримая смерть повлекла за собой неизбежное воскресение, и это положило начало эпохе воскресения.

Но взгляды Савла были чужды Игнатию и его последователям, которые жили уже в то время, когда теория Конца света, даже там, где она сохранилась в качестве особой статьи веры, истощилась. И Игнатий верил в воскресение реального физического *тела* верующего (представление, также заимствованное из фантазий о Конце света современного ему иудаизма). В этой схеме идеей действительная плоть стала способной к бессмертию через внутреннее действие духа. Игнатий не думал, что плоти свойственна тленность, и, следовательно, она не подходила для процесса воскресения, но он рассматривал слияние духа и плоти как естественный процесс, который, к примеру, проявился в первую очередь в случае с Иисусом. В этом состояло необъяснимое немотивированное чудо: прежде плоть не была-способна к бессмертию, а после (воскресения Иисуса) уже становилась таковой.

В языческом мышлении того времени искупительная активность Иисуса заключалась только в его приходе в мир как некоего единства плоти и духа, и *в силу этого* становилось возможным подобное слияние плоти и духа, которое приводило к воскресению избранных. По мнению Игнатия, смерть и воскресение Иисуса просто служат доказательством категории воскресения, извлекаемой из модуса собственного воскресения Иисуса; это уже процесс, воплощенный в природе.

Так один механизм был замещен другим. По мнению Савла, механизм, который осуществлял перенос духа в надвигающееся Мессианское Царство, был смертью и воскресением верующих с Иисусом; без этого данный особый механизм, сам по себе зависящий от полной вещественности, исторической актуальности изменения мира, идеи в себе и для себя, был непостижим. Поскольку теория Конца света поблекла, простая фраза «во Христе» — сокращение Савла для сложного, но ясного и логичного понятия

бытия-во-Христе — использовалась так, как будто она была просто абстрактной идеей. Несомненно, он нашел бы ее для себя непостижимой.

То, что выгадит как техническая деталь (формальность), возможно даже, — вопрос простой семантики, было богато возможностями, поскольку оно объясняло функцию Церкви, которая должна была выступать посредником в передаче духа *людям в их природном состоянии*. Это было бесконечно далеко от исторически сориентированной концепции Савла о трансформации этого мира.

Савл предполагал, что дух слился с духовной частью человеческой природы; Игнатий, идущий по совершенно другому пути, хотя и оставил ту же самую терминологию, считает как нечто само собой разумеющееся чудесную работу духа, которая приводит к соединению его с плотским телом. В представлении Савла воскресение уже началось в силу соединения с Христом в бытии-во-Христе. У Игнатия — дух только подготавливает верующего к воскресению через абстрактный союз с Христом, посредником в котором выступает Церковь. Таким образом, понятие духа, раскрывающееся с непонятными двусмысленностями, стало непостижимым мостом между двумя радикально различными идеями.

Ибо Игнатий, разумеется, опять-таки неосознанно, преобразовал главную особенность мысли Савла. Несмотря на то что для Савла крещение было необходимой преамбулой к Вечере Господней (евхаристии), для Игнатия главным элементом стала евхаристия, к которой крещение просто постепенно подготавливало. В хлебе и вине слияние материи и духа осуществлялось точно таким же образом, как слияние духа и плоти осуществлялось посредством телесного тождества с Иисусом; евхаристия просто демонстрировала модальность искупления. Как телесное тождество с Иисусом, так и слияние материи и духа дублировали существование Спасителя в форме¹, пригодной для передачи духа.

То, что для Савла было телом и кровью Иисуса, разделяемыми на Вечере Господней, превратилось в фундаментально иное, хотя и структурно подобное понятие. Христология Логоса превратила тело и кровь в плоть и кровь Иисуса и именно таким образом интерпретировала вино и хлеб, употребляемые на Вечере Господней.

Поэтому, хотя корень этого таинства — возвеличивание личности Иисуса как часть его обожествления — оставался первоначальным шагом, предпринятым Савлом, само по себе это действие пропиталось греческой идеей о возможности обожествления человеческого существа, что было впоследствии разработано систематическим образом.

Существует определенная параллель — и определенное различие — в том способе, которым трактовали Савл и Игнатий солидар-

ность между самими избранными и между избранными и Иисусом. Для обоих бытие-во-Христе возникла мистическая концепция, которая, в свою очередь, коренилась в мистическом взгляде на историю, предполагающем пред существование сообщества святых.

Для Савла смерть и воскресение претерпевались избранными коллективно или вместе с Христом, что было не более чем выражением предначертанной солидарности всех избранных с Иисусом.

Однако у Игнатия это мистическое понятие, выходящее за пределы истории, было замещено магическим понятием текущего участия в слиянии плоти и духа, которое произошло таинственным образом в самой личности Христа. Это было просто частью субстанции нового божества.

То же самое можно сказать об идее Савла о свободе от Торы. Это имело смысл только в связи с его теорией Конца света. Как некий абсолют, простая свобода вообще не могла существовать в реальном обществе. Следовательно, оказалось необходимым заново создать законные нормы, поскольку Церковь уже застыла на импровизированных основаниях. В самом первом поколении после Савла эта основополагающая идея свободы от Торы как аспект дихотомии, который он установил между Торой и Иисусом, — радикальный и простой — вышла далеко за пределы орбиты мыслителей, которые, по-видимому, на ощупь продвигали идеи в своих рассеянных братствах. Например, автор Деяний, которому не удалось в своей собственной ограниченной временной среде понять фундаментальную свободу от Торы Савла, не обращает на нее вообще никакого внимания. Он упрощенно свел доктрину Савла оправдания верой — логическую экстраполяцию от зарождающегося Мессианского Царства — к простому прощению грехов.

Короче говоря, все детали, все модальности операции, которая в представлении Савла была необходима для осуществления *перехода* в избранные, в бытие-во-Христе, в Мессианское Царство, — были радикальным образом неправильно истолкованы и устранены с горизонта Церкви. Все это было частью отказа Церкви от соображений Савла по поводу временного отстранения Торы перед лицом прихода новообращенных язычников, а также от решения Савлом проблемы, стоящей перед ним в его собственной жизни, то есть проблемы *status quo*. Должны ли люди предпринимать что-либо новое до Славного пришествия? Разумеется, ответ Савла был простым: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор. 7:20). Но к этому времени Славное пришествие потерпело фиаско, и эта орбита идей стала неуместной. Церковь уже приспособилась не к фантазиям Савла, а к повседневному миру.

Интеллектуальная конфигурация, так сказать, которая сделала возможной эллинизацию, зависела от одного простого события; его

не нужно было, например, ждать, пока не будет опровергнута теория Конца света самим фактом продолжения существования мира. Эллинизация созвездия идей Савла началась только в поколении, наступившем после него, в конце I и в начале II в., когда возбуждение, выразившееся в теории о Конце света, все еще бушевало.

В сущности, этот процесс был автономным. Языческая среда была готова ассимилировать иудейские понятия истории своим собственным способом. Даже до того, как иудейская, так сказать, оболочка из старых идей сделалась бесполезной из-за расстраивающего разочарования, с одной стороны, никак не наступавшим Концом света, а с другой стороны, более конкретно, в связи с угасанием общины иерусалимских последователей Иисуса после 70 г., автономное функционирование эллинистического стиля мышления уже установилось.

Эллинизация началась не как простая реакция на разочарование, которое, несомненно, постепенно росло в связи с неудачей установления Мессиянского Царства. Она началась как процесс, присущий ассимиляции чуждой идеи; таким образом, эллинизация неизбежно началась задолго до простого ослабления энтузиазма по поводу фантазий, связанных с Концом света.

Идея воскресения, гарантированного соединением с воскресшим Иисусом, стала рассадником для бесчисленных содержательных идей, привлекаемых из философии, логики и так далее; разумеется, *убежденность* в этом воскресении, поскольку она, по-видимому, существовала вопреки всякой очевидности, должна была быть детально разработана путем умственной работы.

В конце концов, один только Савл верил в связь между Воскресением Иисуса и Концом света; только он мог серьезно принять то представление, что воскресение в Мессиянском Царстве гарантировано тем фактом, что воскресение Иисуса *уже* вызвало переход к Мессиянскому Царству, что верующие *уже* умерли и снова воскресли с Иисусом и таким образом им было гарантировано участие в воскресшем образе существования при Славном возвращении.

Последователи Савла больше не могли довольствоваться при митивным рвением, настолько явно расходящимся с земными фактами. Это рвение неизбежно становилось ниже того уровня, когда оно еще могло вызывать подлинный энтузиазм. Рвение, подобное Савлову, могло существовать только тогда, когда воскресение Иисуса ощущалось с такой интенсивностью, что было достаточным для веры в начало новой вселенной; в свою очередь, это должно было переживаться с такой переполняющей несомненностью, что верующий мог связывать переворот космического масштаба со своей личностью.

Неправильное понимание основной мысли Павла возникло причудливо быстро. Уже второе поколение после его смерти полностью эллинизировало его, а спустя два поколения его иллюзия Конца света — средоточия всех его идей — уже стала совершенно неудобоваримой. Весь механизм, который он изобрел для того, чтобы объяснить смерть и воскресение Иисуса, был совершенно отброшен.

Потребовалось не более одного поколения для того, чтобы потеряло силу горячее убеждение, составлявшее суть системы Павла. Даже если бы надежды, тесно связанные с Концом света, сохранились во II в., а теория, связанная с жизнью как частью нарождающейся веры (как мы можем увидеть по писаниям некоторых отцов Церкви)², настоящее ревностное ожидание, несмотря ни на что, относилось вторым поколением после Павла к какому-то туманному, аморфному будущему; оно сошло на нет к концу Конца света.

Взгляды Павла органически возникли из его среды, поскольку и он, и его среда все еще верили в надвигающееся установление Мессиянского Царства. Следовательно, идеи Павла могли оказаться весьма действенными по своей новизне и в то же время без кажущейся нелепости. Но с угасанием ожидания Конца света единственным положительным элементом взглядов Павла осталась их всеобщность, делавшая их носителем прозелитизации. Таким образом, импровизации Павла, в сущности, *ad hoc* выдумки для того, чтобы охватить то изменение мира, которое, как он считал, уже началось, оказались застывшими; затем они были зашифрованы на совершенно другой интеллектуальной и эмоциональной основе.

Так же как Павел недопонимал иудаизм из-за своего неистового убеждения в наступлении Конца света, так и Церковь, настаивая на том, что она стала единственной наследницей истинного иудаизма, неизбежно исказила Павла, отбросив непосредственное ожидание Конца света, и даже — что достаточно странно — не заметила своей оплошности.

Христианская теология началась, можно сказать, с лоботомии Павловых идей; затем было осуществлено плодотворное применение концепции слияния плоти и духа путем ее дальнейшего разъяснения, прежде всего как слияния божественного и человеческого в личности Иисуса — что стало источником бесконечных трудностей! — затем были осознаны функции Иисуса как носителя спасения, а далее сформулирована мысль об опосредовании искупления магизированными таинствами.

Если теология возникает в первую очередь для того, чтобы заполнить вакуум религиозного разочарования, то этот процесс прекрасно виден на судьбе Павловых идей. Конец света, который никак не наступал, очень скоро порождает *доктрину* Конца света, и, в

конце концов, при неопределенном откладывании во времени самого этого факта даже от этой доктрины отказались. Замечание Альфреда Луази: «То, что Иисус проповедовал, было Царство Божье, а то, что случилось, — это Церковь» — применимо к Савлу даже более, чем к Иисусу.

Импровизация Савла, затеянная для того, чтобы совладать с конкретной исторической ситуацией, оказалась бесконечно гибкой. Она была достаточно драматичной и психологически, то есть независимо от времени достаточно подвижной для того, чтобы выйти за пределы несовершенство Славного пришествия и (через конкретизацию, порожденную именно этой неудачей) для того, чтобы обеспечить модель для популярного поклонения, а также для мистической преданности. Славное пришествие, постоянно откладываемое, было заменено Церковью и магическими процедурами, которые пропитывали ее по мере того, как она формировалась.

Таким образом, просчет Савла насчет времени Славного пришествия привел к тому, что в Церкви таинства снова стали вневременными, психологическими; они воплотились в структуры повседневно ритуала, который мог постоянно и многократно давать выход эмоциям верующих. Абстрагированные от своего исторического контекста — социополитических обстоятельств жизни иудеев, то есть контекста историзации божественного плана на земле, — они (таинства) формировались в себе и для себя, эффективные в пределах земной системы взглядов, претендующей на божественный резонанс.

Теория Савла благодаря самой своей формулировке оказалась способной обеспечить доступ к самой природе мира. Она оказалась способной после провала установления Царства Божьего к проецированию верующих в Царство Божье, которому уже *никогда не нужно было возникать*. Страстная мысль Савла должна была продемонстрировать, поскольку это было ненамеренно, что для человеческих устремлений проецирование надежды может заменить собою реальность, которой уже нет надобности когда-либо возникать. Короче говоря, «кажется, само путешествие лучше, чем прибытие в конечный пункт».

Такое понимание, ясно выраженное, применяется к работе Савла; он думал об этом как о мосте к спасению, но этот мост так никогда и не будет построен. Он, так сказать, повис в воздухе, а его самый дальний конец вечно парит над возможностью блаженства.

В действительности эта возможность уже содержалась — чего Савл не осознавал — в его главном изобретении. Если Конец света уже начался, хотя он и оставался неразличимым, это означало, что люди могли уже стать частью Царства Божьего даже в том случае,

когда его не замечают. Хотя сам Савл считал, что Царство обязательно должно вскоре наступить, тем не менее его формула перекрывала несуществующую материальную ситуацию с помощью надежды. Снабжая установление Мессианского Царства приспособительными «более или менее», «раньше или позже», Савл создал формулу, которая также охватила «не вообще» — ситуацию, в которой Мессианское Царство вечно откладывалось. И уже одного этого было достаточно для того, чтобы сделать его формулу бесконечно растяжимой. Мысль Савла оказалась достаточно пластичной для того, чтобы охватить неопределенную депривацию.

Придумав веру в Иисуса как в Мессию, который был одновременно и в пути, и уже находился здесь, Савл окутал это положение такой страстью и точностью, что его можно было освободить от временного якоря и навсегда отправить наверх.

Сам он, несомненно, никогда не мог принять, даже постичь такое понятие. Для него установление Царства было гарантировано, так сказать, заранее тем, что оно уже началось; в то же время для осуществления Царства требовались огромные усилия. Совершенно не в его духе было полагаться на существовавший мир «как он есть». Необходимо было дело, которое заставило бы его скитаться по миру, чтобы заполнить квоту новообращенных в избранные, планировать его поездки в Испанию, чтобы убедиться, что эта квота восполнена максимально возможным числом новых членов религиозной общины, и порождать его размышления о том, что все это было необходимо как способ убеждения евреев через «ревность» увидеть «свет».

Совершенно ясно, что ничто из этого не имеет ничего общего с пассивным радостным настроением мистического соединения с Телом Христа как постоянным состоянием мира. Хотя его интеллект обеспечил якорем постоянный мировой порядок в форме Церкви, но сам мировой порядок как таковой, с его встроенной магичностью, его статичной «потусторонностью», его всеохватывающей неподвижностью был антитезой личности Савла, его иудейской, исторически выстраданной, драматической и полностью активной борьбе — его борьбе с миром.

Проблема Савла состояла в том, что в его собственных представлениях он не мог полностью освободиться от иудаизма: он был вынужден как нормальный иудей, всецело набожный, просто пересмотреть свою позицию в новых обстоятельствах. Он соответственно не мог лишить иудеев Торы — да и каким образом это вообще было возможно? Это произойдет позднее как непредвиденное следствие краха его идей. С провалом Славного пришествия Савл должен был оказаться, совершенно невольно, первым из бесконечной череды идеологов, которые переносили все иудейские «привиле-

гии» — статус избранного народа как народа, пользующегося благоденствиями божественного плана, — от евреев по плоти и крови в новый «Израиль Божий», учрежденный простой экзегезой, сосредоточенной на установлении аллегорических категорий.

Савл считал, что он лишь совершенствовал иудейскую веру, кристаллизовав ее в Иисусе как «конце Торы» — как ее завершение и цель (греческое слово «*telos*» так же двойственно, как и английское) Однако в новую эпоху последствия этого сдвига акцента были неисчислимы. Путем одновременной спиритуализации и конкретизации сущности Завета между евреями и Богом, путем магизирования средств передачи Завета, Савл сделал возможным распространение этого божественного обещания и на язычников (т. е. на все человечество) посредством магически могущественной веры. Он произвольно интерпретировал «семя Авраамово» как все человечество, с одной стороны, а с другой — такая интерпретация этого слова сделала возможной ссылку на одного индивида — на Иисуса Христа.

В основе этого, как и во многом другом в переутомленном уме Савла, было чисто еврейское понятие — древняя концепция «праведного остатка», общего для всех апокалипсических писаний, которые в условиях римского гнета приходили в голову и приобретали гораздо большее значение, чем раньше.

Савл решил эту задачу путем вечной отсрочки. Разумеется, именно эта отсрочка положила начало его попытке решить проблему, которую она ставила. Поскольку он естественным образом думал об этом как об *ad hoc* ситуации, которую, несомненно, должно вытеснить грядущее пришествие Царства — само ее *ad hoc* становилось вечным. Мост, перекинутый Савлом через пропасть между воскресением Иисуса и установлением Мессианского Царства, мост, подразумевающий промежуток времени величиной в каких-то несколько месяцев или лет, оказался с таким углом подъема, который только из-за мощной абстрактности мысли Савла мог охватить все видимые и невидимые горизонты. Он перенес искажения своего собственного темперамента — свою боль — в формулировки, которые установили рамки для боли несчетных поколений

Можно в общем подытожить этот процесс. Савл изобрел механизм, который для новообращенных в члены новой общины создал радугу непосредственной надежды на спасение через погруженность в мистическое Тело Христа во время Конца света.

Но эта радуга непосредственной надежды была расширена до радуги вневременного утешения поколением, выросшим после Савла, в котором господствовало полное непонимание теорий Конца света. Когда язычники начали объяснять спасение не как спасение

благодаря установлению Мессиянского Царства во вселенной иудейской драмы, а как спасение благодаря факту существования самого Иисуса Христа, Спасителя Вселенной, сущность мысли Савла была радикальным образом искажена.

Савл, расширяя мощную магию первоначальной, довольно-таки скромной концепции иисусистов об Иисусе как провозвестнике перемен, не переносил свое понимание этого потенциала на отдаленное будущее. Его магия, связанная с Концом света и, следовательно, вспомогательная, была эффективна совсем по-другому, чем магия, встроенная в структуру языческих мистерий

Савл использовал частичную магию как своего рода уловку, помогающую возникновению исторического события. Хотя и смоделированная в мистериях, его идея была ограничена еврейскими историческими рамками. Когда Славное возвращение не состоялось и Церковь расцвела в пустоте, образовавшейся после краха Савловых идей, его система была неосознанно превращена в тотальное вневременное расширение магических процедур. Но именно эти процедуры, неправильно понятые, пережили несостоявшееся Мессиянское Царство; таким образом, они стали элементами в том мировом порядке, который с крахом исторических оценок Савла стал частью статического вневременного мира.

В этом мире изобретения Савла, в его собственном представлении условно и временно магические из-за приближающейся великой перемены, стали полностью, автономно и навечно магическими в пределах Церкви, что было вызвано неправильным пониманием его идей. Выражаясь кратко, можно сказать, что мистическая импровизация Савла, заключающаяся в том, что событие, первоначально связанное с некоторым другим событием в хронологически последовательном будущем — то есть получением благ избранными в надвигающемся будущем от воскресения Иисуса после его Славного возвращения, — было трансформировано в состояние ума и эмоций с реальным существованием в настоящем. Верующие, которые вначале верили, что они будут спасены после Славного пришествия, постепенно были замещены верующими, которые верили в спасительное действие своей веры в реальное присутствие божества в данный момент. Именно это создало Церковь; с этого момента Церковь стала хранилищем динамических трансформаций в своих пределах, оставаясь сама статичной. Она стала учреждением, привязанным к скучному, банальному миру, но являющимся средством для динамических преобразований: она могла благодаря силе (динамике), которую она в себе заключала, предложить спасение «там и потом»

Одним словом, исторически ориентированный монотеизм, основанный на абсолютном различии между Богом и его творением,

был вытеснен динамической магией, способной трансформировать мироздание, частью которого была она сама. Савл создал новую и автономную составляющую изначального мироздания.

Если говорить более конкретно, потенциальные возможности, присущие Савлову апофеозу Иисуса, были окончательно реализованы; магизирование таинств стало глобальным. Это являлось естественным следствием возвеличивания Христа; соответственно были возвеличены модальности общности с ним. Беспредельное возвеличивание Иисуса привело к беспредельному возвеличиванию евхаристии.

Хотя евхаристия отчасти коренилась в иудейской символике, однако вскоре она была преобразована этим возвеличиванием и прежде всего — переносом ее функции на магические затеи. Она перестала быть символом, а вместо этого стала модальностью власти. Это — таинство, в котором Бог снова становится добровольной жертвой в каждый момент совершения данного ритуала. Это приводило к следующей цепочке мыслей: «Сила (dynamis) порождаётся магическим, а это генерирует мистическую пользу для всех участников, которых неисчислимо множество»³.

Обобщающая формула Савла, первоначально связанная с ограниченным во времени и пространстве событием в истории, была освобождена от всех привязок к определенному времени и пространству; она воспарила вверх как абсолютная абстракция, которая в то же время была ограничена новым состоянием космоса, то есть магическим институтом Церкви. Подобно языческой мысли, формула Савла установила новую разновидность реальности для природного мира; эта формула создала положение, в котором верующий мог использовать резервуар природной силы, совершенно независимый от Бога. Это была часть ловкого магического обмана, доступного каждому человеку.

Личная мука Савла, его болезненность, его страх перед смертью, его навязчивая одержимость, его жажда облегчения породили расширенную, модернизированную, бесконечно продолженную концепцию вселенной, в то же время создавая процедуры для приспособления к ней. Он восстановил, возвеличил, углубил и интернализировал магию. И он структурировал эту магию. Идеям Савла, первоначально призванному охватить непосредственную истерию идей, воспаленных ожиданием приближающегося блаженства в Мессиаанском Царстве, был придан вид, так сказать, алгебраической формулы, которую можно было при желании расширить. Гибкая по своей сути, эта формула, преодолевая в умах верующих осознание человеческой смертности, могла выразить состояние вселенной.

В итоге мысль Савла включала в себя понятие, которое через провозглашение возможности воскресения связывалось с изменением

мира; то есть Иисус делает воскресение возможным для избранных, потому что он устанавливает Мессианское Царство. Позже, после того как эта идея была преобразована, Иисус рассматривался как делающий бессмертие возможным благодаря магии, присущей его субстанции. Иисус осуществляет *в своей собственной личности* до тех пор не существовавшие условия для воскресения.

Материальное, облаченное Савлом в полумагические элементы, созданные для ситуации, в которой они автоматически уничтожаются после преобразования мира, было паганизировано до состояния вневременности. Историческая концепция Савла была превращена в магическую концепцию гарантированного бессмертия через процедуру, встроенную в мир.

Именно из-за упущений в анализе (провал Савла как историка!) его общие идеи, разрушенные в течение его жизни подчиненностью его по отношению к центральной иудейской власти, могли с исчезновением этой власти воспарить ввысь как парадигма страдания всего человечества, как основание универсальной религии.

Чистый результат всех этих перестановок был прост — Савл заново паганизировал вселенную.

В христианстве расцвели языческие формы, не только в искусствах и общей культуре, но и в каждой иерархии, возглавляемой Сыном Божьим и опосредованной магической Церковью, вклинившейся между единым недостижимым Богом и людьми. Настоящим объектом поклонения в христианстве стал Иисус, намного позже дерзко связанный с Богом-Отцом через остроумное изобретение Троицы.

Таким образом, Иисус остался в некотором смысле Богом, но как Сын, замещающий Отца, Иисус требовал совершенно другого рода Завета; иудейский Яхве, трансцендентный, как можно было бы надеяться, любимый и выполняющий просьбы, был за пределами отождествления. Иисус, страдающий Человекобог мог восстановить древнюю языческую интимную связь с божеством. Можно сказать, что символ креста оказался достаточно могущественным для того, чтобы дойти до любого человека, неважно, на каком фундаменте он себя ощущает; человек мог теперь найти брата, сына, если уж он не смог достичь Отца. Очеловеченное божество Иисус стало магнитом, притягивающим огромные людские массы. Христианство стало самой влиятельной религией в истории.

Языческие религии с их бесчисленными иерархиями богов, борющихся друг с другом и с миром и тоже подвергающихся воздействию многочисленных безличных сил типа судьбы, вплетенных в мировую ткань, обеспечивали людей удобными божествами, с которыми любой мог отождествиться. Легкодоступные, они могли

стать клапанами безопасности для всех сил, действующих в пределах человеческого воображения. Иудаизм, ясно понимая, что все такие представления о божествах были чистой бессмыслицей, заменил их одним-единственным грандиозным понятием единого Бога, выраженного в плане этики, подчинив всю мораль компетенции этого единого Бога, с этого времени — источника всякого авторитета, который больше ничему не подчиняется.

Это бесконечно упростило лоскутное одеяло язычества, сшитое из различных кусков, но это должно было разочаровать многих, чьи отождествления осуществлялись с чем-то более близким, более сподручным. Теперь эти люди лишились удовольствий, получаемых от фривольных богов, их военных игр, их сексуальных диверсий. Язычество как неосознанное реструктурирование мысли следует также считать глубокой причиной этого замещения, а в современную эпоху — причиной возникновения Дьявола в качестве краеугольного камня христианской теологии, не только как религиозного предрассудка в сознании народных масс, но и как эксплицитной формулировки, существующей в авторитарной католической и протестантской среде.

Несомненно, это можно связать с двумя интеллектуальными примесями во взглядах Павла, а именно — с представлением о развертывании борьбы между божественными и богоборческими силами и, прежде всего, с имплантацией самого фундаментального, изначального элемента во всем язычестве — понятия божественной родословной.

Корень язычества — в отборе определенных аспектов мира (природы, в частности) для созерцания и поклонения. Его боги отражают вселенную; они порождаемы и порождают; они захватывают власть и передают ее потомству; они умирают и снова оживают. В монотеизме Бог никогда не наследует свою власть от предшественников и не передает ее по наследству. Поскольку у такого Бога нет конца, то у него нет и начала.

И именно в этом пункте то, что для Павла было историческим, то есть неким связанным со временем фактом (хотя и фактом, который указывал путь к вневременному), переплелось с бесчисленными мифами, в которых божество воскресало как часть бесконечно повторяющегося мирового порядка, основанного на соперничестве богов. Мистерия-миф Павла, первоначально придуманная для объяснения исторического разрыва между одним событием и другим, воплотила в себе то представление, что в борьбе Бога против сил зла во вселенной определенная роль отводилась и для его сына!

Основное отличие монотеизма заключается, прежде всего, не в понятии Высшего Существа — что является обычным для различных языческих религий, — а в том убеждении, что Высшее Суще-

ство — это единственный источник вселенной и всего существующего в ней, *включая* и зло. С другой стороны, все формы язычества постулируют мировой порядок, в котором существуют противоположные источники автономной власти, одним из которых является зло. Сам по себе мировой порядок вневременен, надисторичен и *предшествует Высшему Существо*.

Именно в этом пункте непредвиденные последствия творчества Савла стали заметными. В иудаизме единый Бог, сам по себе трансцендентный, сотворил реальную историю. Следовательно, поскольку Бог содержит в себе все источники божественности и сам в конечном счете является источником зла, исторический процесс может развиваться сам по себе на человеческом плане. Человеческие существа морально ответственны за свое собственное поведение, ибо обладают свободной волей и подчиняются только божественному намерению в мировом порядке; они являются актерами на сцене истории, которая в своей конечной фазе будет примирена с Богом, отчуждавшим, преследуя собственные цели, этот мир от себя.

Однако в языческом мировом порядке зло стоит выше божеств или является равным среди прочих божеств; зло как таковое — временно, изначально, однако подчиняется магии.

Таким образом, язычество, установив автономную базу только через апофеоз Иисуса, было расширено и разветвлено, даже в конструкции Савла, посредством представления о сталкивающихся силах, что, в конце концов, приводит к победе божественных сил. Затем, когда система Савла была искажена и в здании Церкви снова установилась магия, все язычество, которое было преодолено в иудаизме, расцвело как никогда ранее. Дьявол как самостоятельная сила завершает собою весь этот процесс.

Если в монотеизме верховенство единого Бога абсолютно, если суверенитет Его не ограничивается никакими законами, принуждениями и силами, если единый Бог есть источник всего сущего, не подчиняется предсуществующей сфере и не порождается ею, то ясно, что представление о независимом источнике власти в форме Дьявола является возвращением к язычеству, предшествовавшему иудаизму.

Понятие реального, то есть автономного Дьявола, является даже более, так сказать, языческим, чем язычество, которое считается с величественной всеобщностью вселенной. Когда человек ставит себя на уровень природы, проецируя свои собственные абстракции на природные циклы, а затем поклоняется этим абстракциям, то это, разумеется, выглядит как извращение первоначально здорового и простого язычества.

Но, рассуждая таким образом, можно упустить главную суть вопроса. В конце концов, Дьявола признала Церковь, которая является

как объектом поклонения, так и его каналом. Церковь объясняет не только Бога, но и Дьявола, а также, разумеется, и все аспекты жизни, которым она придает значение и смысл. Соединяя, опосредуя и разъясняя мир, Бога, Дьявола и человека, сама Церковь становится структурированным средоточием реальной власти.

Сохранение Дьявола как автономной силы природы, подчиненной некоторым образом Богу, но фундаментально непобедимой (сдерживание Дьявола является одним из главных резонансов существования Церкви), имело, как мы увидим, зловещие последствия для евреев, чье кровное родство с Дьяволом рассматривалось никоим образом не метафорически, а как фундаментальный атрибут их природы.

Неправильность представлений Савла была естественной и, несомненно, неизбежной. Его собственная личная ситуация была исторически уникальной. Набожный еврей, страдающий исключительно от личной боли, он разработал то, что представлялось ему как приспособление иудейской традиции к конкретной уникальной исторической ситуации. Но поскольку он не мог убедить других евреев, а его конкретные взгляды не могли иметь ни малейшего значения для язычников, которые стали христианами по различным причинам, связанным с их несчастьями в той среде, откуда они пришли, ранняя Церковь должна была принять Савла как простой, так сказать, символ того, о чем он в действительности говорил.

Возможно, самым ярким элементом в этом историческом процессе, если посмотреть извне, является то, что он произошел с такой быстротой, которая не позволила пережившим его не только принять, но даже воспринять его. Понятие Конца света, хотя оно явно исчезло уже через несколько поколений после Савла, стало статьей веры.

Можно, разумеется, сказать, что из-за упущения почти всех соображений Савла (пока в начале XX в. не появился Альберт Швейцер), в том числе и абсолютно фундаментального элемента в его мысли — неминуемого Конца света, все христианские взгляды на Савла составляют сплошную ткань исторических недоразумений. Идеи Савла, в сущности, окаменели в тот момент, когда был забыт Конец света. Любая интерпретация Савла, которая упускает из виду его взгляд на Конец света как крайне необходимый и неминуемо надвигающийся, неизбежно делает его взгляды совершенно непостижимыми.

В то же время особенно любопытным может оказаться то, что в своем исключительном рвении, своей живой страсти импровизации Савла могли иметь значение только для евреев. Мысль Савла была бессмысленна для язычников; она могла обращаться только к тем, для кого Тора стала центром жизни, к тем, чья личная болез-

ненность сделала Тору проблемой. Система Савла была совершенно непостижимой для всех язычников, вливавшихся в конгрегации, основанные на ключевом понятии Нового Завета. Что мог означать для них *Ветхий* Завет?

Таким образом, эта новая концепция, вынужденная создать свою собственную духовную атмосферу, чтобы установить свою собственную теорию и символы, была неправильно истолкована. Идеи Савла были сглажены в текущих взглядах на мир: как конец истории отступил в историю, так и Конец света был замещен реальной жизнью. Греческие идеи, которые пропитали умы членов самых ранних нееврейских общин последователей Иисуса в эллинистическом мире, создали совершенно новую, непредвиденную связь между воскресением Иисуса и надеждами набожных верующих на их собственное воскресение.

Примерно в одно и то же время апокалипсис был отменен как нарождающимся христианством, так и иудаизмом. После разгрома восстания Бар Кохбы в 135 г. представление, что история осуществляет свое собственное исправление путем решительного переворота, доказывало, что вера в божественную волю иссякла.

С окончательным увяданием веры в Конец света как переворот в реальном мире христианская спекуляция должна была рассмотреть другие способы обращения с интеллектуальными и духовными зёрнами, посеянными в простой керигме довольно-таки скудного писания, задуманного для подытоживания жизненного пути Иисуса.

Так как следовало осознать факт несостоявшегося Славного пришествия, а о самом Иисусе — перестать думать как о том, кто вернется в обновленный космос, спекуляция вынуждена была сосредоточиться на том представлении, что Иисус Христос находится на земле, «здесь и теперь», и на том, что касается будущего. К середине II в. это должны были признать христианские мыслители, и, хотя они были вынуждены продолжать ссылаться на Славное пришествие, прочно зафиксированное во всех документах, ссылки эти стали не более чем данью уважения. Что бы христиане ни думали, они уже больше не могли жить в ожидании Славного пришествия, которое теперь было полностью вытеснено из своей первоначально центральной позиции.

Для эллинистического общества Конец света оставался бессмысленным понятием. Философский дуализм между плотью и духом, который преобладал в то время, подкрепляемый в придачу пристрастием к спиритуализму, отбивал охоту у рядовых христианизированных язычников верить в воскресение плоти и во все остальные материальные аспекты Мессианского Царства, в которых иудейская мысль чувствовала себя как дома.

Для Церкви, принявшей приблизительно в это время определенную форму, окончательная ликвидация иудейского центра должна была раз и навсегда открыть путь к триумфу всего языческого материала в нарождающейся вере. Это означало открытое устранение или исчезновение еврейских элементов, а те из них, которые остались, будучи замаскированными в ядре зарождающейся веры, засыпались под слоями мысли, извлекаемой из языческой среды. Этот раскол завершился во время восстания Бар Кохбы в 135 г.; после этого уже стало невозможным быть одновременно и иудеем, и членом новой секты.

Такое укоренение космической спекуляции христианства в «здесь и теперь», совпадающее с увяданием надежды на катаклизм, придало нарождающейся вере иную структуру. Оставаясь по самой природе ее мысли потусторонней, Церковь должна была базировать свою развивающуюся институциональную жизнь на новой теории. Исчезновение живого иудейского влияния отразилось на заимствовании еврейского историцизма (понятия, что история, действительная или вымышленная, имеет значение) вневременным теологизированием.

Поскольку греко-римские язычники составляли теперь основную массу новых религиозных общин, привнесенные Савлом эллинистические идеи, наложенные на иудаистскую основу, и «неземные» утверждения, рассыпанные по всему Евангелию от Иоанна, которые в равной степени основывались на языческой мысли, были необходимым образом расширены. И, что самое важное, это расширение произошло в обществе, которое распадалось. Конвульсии, потрясавшие Римскую империю, обеспечили плодородную почву для нарождающегося христианства.

К концу апостольской эпохи, около 100 г., люди, призывавшие имя Иисуса Христа, Господа Вселенной, толковали Иисуса такими способами, которые, несомненно, поразили бы его самого. Очень скоро евреи должны были отвергнуть возможность любого познания истины и по этой причине — саму Тору, которую новая вера могла заимствовать во всей ее полноте, добавляя к ней совершенно новую интерпретацию. Разумеется, документы, собранные в различных общинах и вскоре канонизированные в том, что стало Новым Заветом, были настолько скудны и настолько трудны для понимания как собрание исторических воспоминаний и еще более — как система мысли, что обширные еврейские писания, огромное собрание книг, накопленное в течение тысячелетия, были совершенно необходимы для составления нового канона. Рассеянные христианские братства и общины привлекали тех практикующих иудеев, кто все еще с уважением смотрел на апостолов и их к тому вре-

мени уже малочисленных еврейских учеников, а также тех, кто был беден. Такие все еще существовали в Сирии, Египте, возможно в Риме, но они уже тонули в массе крупных конгрегации, переполненных новообращенными язычниками. Приблизительно в 160 г. святой Юстин мог сказать, что христиане, соблюдавшие иудейские практики, могут быть спасены, поскольку они не пытались навязывать эти практики другим, но он добавил, что многие христиане не являлись с ними.

К началу II в. христианство установилось как независимая религия, которая, несмотря на то что ее ритуалы, догмы и установления были все еще элементарными, больше не переплеталась с иудаизмом. Укорененное в языческом мире, оно могло предложить личное спасение всем людям без различия.

Глава четырнадцатая

ФОРМИРОВАНИЕ НОВОЙ ВЕРЫ

Разгром евреев в 70 г. не привел ко всеобщим репрессиям по отношению к евреям со стороны Римской империи. Римляне не осуждали всех евреев как таковых за восстание. В конце концов, существовала значительная иудейская партия мира, которую возглавляла царская семья; сестра Агриппы II Береника поддерживала тесные отношения с сыном Веспасиана — Титом, завоевателем Иерусалима. Разумеется, именно Агриппа II и Береника финансировали Веспасиана и Тита в их борьбе за римский императорский трон.

Конечно, Храм уже никогда не был восстановлен. Это положило конец жертвенному культу и первосвященству, следовательно, и влиянию связанных с ними иудейской аристократии и саддукеев. Единственной общей мерой воздействия на евреев в империи в целом был *fiscus judaicus*, то есть налог с Храма, взимавшийся даже после разрушения самого Храма.

Иудаизм все еще продолжал существовать; фактически это означало преобладание мнения фарисеев, очищенного в очень большой степени от той воинственности, которая привела к разгрому.

Фарисейский ученый, Иоханан бен Заккай, незаметно ушел из Иерусалима во время последней осады города и восстановил новый синедрион в расположенной недалеко от Иерусалима деревне Ямнии, которая сейчас называется Рехобот.

В результате авторитет Торы был увековечен; продолжение традиции было гарантировано; канон иудейских писаний был завершен; из него были исключены апокрифы и книги, вошедшие в греческий канон.

С этого времени официальный иудаизм стал сознательно защищать себя. Главная иудейская молитва, которую повторяли в те дни, включала в себя раздел, направленный против еретиков, в число которых входили и последователи Иисуса, или иисусисты.

С той поры раввины, которые унаследовали права фарисейства, считались главными врагами развивающейся веры. Хотя евреи не могли использовать силу против последователей Иисуса, они все еще могли изгонять их из своего постоянного социорелигиозного содружества. Это отразилось во многих местах Евангелия от Иоанна (9:22; 12:42; 16:2) и особенно Евангелия от Матфея, которое часто звучит так, как будто автор жестоко борется против доминирующего фарисейства.

Иерусалим оставался городом с небольшим населением, которое, казалось бы, должно было практически исчезнуть во время

последнего восстания евреев под предводительством Бар Кохбы в 132—135 гг.; некоторые последователи Иисуса снова вернулись, когда город более или менее перешел под власть римлян.

Мы уже рассматривали предубежденность к семье Иисуса со стороны римской полиции, которая выслеживала всех потомков царя Давида, что началось с Веспасиана, продолжилось при Тите и Домициане, брате Тита и его последователе, и даже при последователе Домициана — Траяне.

Короче говоря, родственники Иисуса рассматривались как потенциально опасные вплоть до конца I в. Совершенно очевиден был реальный страх перед претендентами на еврейский суверенитет.

Несомненно, происхождение от Давида Иуды Галилеянина, чьи внуки сыграли огромную роль в войне 66—70 гг., расценивалось с этих же позиций, особенно если существует какая-то доля правды в том сообщении о «двусмысленном предсказании», предположительно взятом из еврейских писаний, согласно которому некто из Палестины в шумихе, предшествовавшей восстанию 66 г., станет правителем всего мира. О повстанцах сообщалось как о «толковавших это место ложно, подразумевавших при этом одного из своих собственных людей»¹, в то же время этим воспользовался наш единственный историограф Иосиф Флавий для того, чтобы поздравить самого Веспасиана как исполнившего это пророчество. Таким образом, действительное пророчество, которое толковалось в пользу еврейских предполагаемых Мессий, что являлось одной из причин возникновения трудноизлечимой оппозиции по отношению к римлянам, все еще оставалось в силе и после этой войны.

Непосредственно перед вспышкой войны Иакова Праведного сменил его двоюродный брат²; здесь, очевидно, проявился некий династический принцип. Существовала также традиция, по которой община иисусистов в Иерусалиме возглавлялась в непрерываемой последовательности пятнадцатью еврейскими «епископами». После восстания Бар Кохбы в 135 г. Адриан попытался стереть с лица земли само название и память о Иерусалиме, переименовав его в Элиа Капитолина; по-видимому, община последователей Иисуса к тому времени стала уже совершенно нееврейской³.

В любом случае, хотя первоначальный круг последователей Иисуса в Иерусалиме исчез во время разгрома 70 г. вместе с другими восставшими, какая-то община верующих в Иисуса продолжала в Иерусалиме существовать вплоть до восстания Бар Кохбы, в котором некоторые кровные родственники Иисуса играли большую роль независимо от самих иисусистов (Бар Кохба преследовал их). После неудавшегося восстания Бар Кохбы римляне запретили на некоторое время любое поселение евреев в Иерусалиме, а также любое поселе-

ние еврейских последователей Иисуса. Евреям запретили даже посещать Элиа Капитолину. Фактически инициатива Адриана была первой попыткой геноцида, в данном случае возникшая исключительно из затянувшейся — на два века — истории еврейского сопротивления.

Конечно, для всех еврейских последователей Иисуса Иерусалим как таковой оставался объектом почитания. Вот почему они молились за него, а Иаков не прекращал свое моление в Храме, то есть в истинном месте для молитвы. Эта традиция перешла к ранним христианам, которые интерпретировали разрушение Иерусалима как наказание за убийство Иакова Праведного саддукейским первосвященником.

В 66 г. последователи Иисуса, выступавшие полностью заодно с другими «активистами» Царства Божьего, составляли неотъемлемую часть мятежа, направляемого соперничавшими друг с другом воинствующими группировками. Как и остальных «активистов», их должно было ободрить необъяснимое отступление Галла, а также медлительная кампания Веспасиана. Подобно остальным «активистам», они, должно быть, считали, что развязка наступит теперь уже скоро. Конец света наступит для всех людей, будет установлено Царство Божье, и Израилю будет даровано мировое владычество.

Все население Иерусалима, как мы уже видели, погрузилось в ужасные условия осады и связанные с нею неопишуемые страдания. Кровавая бойня, голод и болезни свирепствовали в городе. В 68 г. исчез Кумран (община на берегу Мертвого моря), а два года спустя прекратил существование круг последователей Иисуса; это произошло, когда Иерусалим был опустошен, а Храм сгорел. (Легенда о его перенесении в Пеллу, на другой берег реки Иордан, является благочестивой выдумкой, предназначенной для подтверждения непрерывности, на которую гораздо позже претендовала традиция [см. Критическое приложение].)

Те последователи Иисуса, которые сохранили основные взгляды первоначального круга иисусистов в Иерусалиме, получили смертельный удар во время разгрома евреев в 70 г. В палестинских группах еврейских последователей Иисуса и вокруг них (две главные группы были названы «назарянами» и «эбионитами»), которые были привержены иудейской Торе и отказались принять, например, легенду о непорочном зачатии и вообще теорию «сына Бога», то есть те, чья вера в Иисуса ограничивалась верой в него как в простого иудейского Мессию и кто ожидал «восстановления суверенитета Израиля», — быстро увяли. Пару поколений спустя они были очернены как еретики, поскольку в это же время первоначальная община последователей Иисуса, от которой происходили такие ориентированные на евреев группировки, начала окостеневать и мифологизироваться под вводящим в заб-

луждение названием «Матери Церкви» и согласовала свои взгляды с появившимися греческими идеями.

Несомненно, основная иудейская идея о Царстве Божьем, к настоящему времени во всех отношениях совершенно угасшая, должно быть, оставалась достаточно могущественной для того, чтобы освободиться от своего савана и в отдельных ситуациях снова стимулировать человеческое воображение. Это случалось на протяжении столетий периодически, разумеется, вплоть до настоящего времени.

Конечно, в те дни религия была общественным делом; место индивидов в обществе определялось их религиозным статусом. Вопрос личной веры не возникал в социальном смысле в течение многих столетий. Таким образом, общины последователей Иисуса, рассеянные по всей территории, где еврейские общины первоначально пользовались привилегированным положением иудеев, фактически, в сущности, не отличались от иудеев на протяжении многих поколений после казни Иисуса.

Распространение новой религии происходило довольно быстро, хотя и не в высшей степени. Несколько столетий прошло, прежде чем она стала важным фактором в государстве.

Подающее надежды христианство предложило своим потенциальным верующим много преимуществ. Для тех, кто отчаялся в разуме как пути к личному спасению, оно предложило божественное откровение, послание еврейских писаний (однако это послание было по-новому интерпретировано) плюс колоссальный факт воскресения Иисуса. Для тех, кто нуждался в философии, оно могло спокойно предложить себя как тончайшую в истории философию. Поскольку ранние христианские мыслители проявляли единомыслие в том, что все их идеи систематически заимствовались из иудаизма, из предполагаемой истории жизни Иисуса и из собственной эллинистической культуры, христианство могло быть правдоподобно представлено и как прямая связь между греческой философской мыслью и еврейскими писаниями, и как их общее завершение.

Это слияние еврейских писаний и греческих идей уже имело под собой подготовленную почву благодаря работам Филона, نابожного александрийского иудея, который применил систему аллегорий и экзегезы к еврейским писаниям для того, чтобы согласовать их с идеями Платона. Кроме того, Филон невольно уменьшил расхождения в мире мысли между иудаизмом и христианством.

Например, в Евангелии от Иоанна Мессия-Иисус был представлен как земное воплощение Логоса, Слова (Бога), согласно александрийским экзегетам, исполнительной силы Яхве, и, разумеется, вечной, как и сам Яхве. В действительности это было не что иное, как расширение идей Филона, хотя, с другой стороны, это было рас-

ширение, которое привело, о чем, конечно, не подозревал сам Филон, к ошеломляющему предположению (в кругах диаспоры последователей Иисуса), что, поскольку Распятый был тождествен со Словом Божьим, он был непосредственным проявлением Бога и, следовательно, фактически самим Богом.

Конечно, с точки зрения любого иудея — а также самого Филона — идея заключения Бога в пределах простого человеческого тела была как богохульной, так и непостижимой. Но это была детская игра — согласовать эту идею с цепочкой мысли, подразумеваемой плоским утверждением Савла, что «Господь есть Дух», фактически это было не более чем параллельное развитие идентичной концепции безграничного возвеличивания Иисуса.

Вышеупомянутая идея пышно расцвела на почве эллинизма благодаря гибкости и абстрактным возможностям греческого языка, поэтому естественно и соблазнительно стало свести воедино Бога и Иисуса в таком союзе, который одновременно пронизывает и охватывает всю вселенную. Это стало главным последствием разгрома евреев в 70 г. Оно предопределило судьбу еврейских последователей Иисуса и их идей и в то же время укоренило новую веру во всем греко-римском мире.

К концу I в. верующие в Иисуса язычники, в ком мы можем видеть теперь носителей разновидности протохристианства, медленно выкристаллизовавшегося под влиянием неправильно понятых идеи Савла, уже начали формировать отдельную организацию с зачатками сплоченности и могущества, весьма близкими к степени сплоченности и могущественности продолжающей существовать организации иудаизма. Возможно, главным отличием протохристианства в это время являлось отсутствие писаний, то есть канона, что резко контрастировало с величественной древностью и масштабностью еврейских писаний.

С другой стороны, несмотря на различные трения, внутреннее соперничество и отсутствие согласованного корпуса убеждений, протоцерковь была уникальным явлением в эллинистическом мире. Возможно, ее главное отличие, говоря социально, заключается в нивелировании в отношениях не только индивидуальных, но и социальных, которые привязывают к прошлому. Протоцерковь отсекала все прошлые традиции и прошлые привязанности. Поэтому она смогла обратиться к любому индивиду просто как к человеческому существу.

Это демократическое обращение вступало в острое разногласие с популярностью философских систем, которые, в сущности, апеллировали, главным образом, к элите. Развивающаяся христианская вера закинула широкую сеть на все человечество, не делая при этом никаких различий.

Вначале эта доктрина, до окончательного формулирования ее в виде внушительной системы теологических взглядов, которые стали характеризовать христианство в его завершенном виде, была настолько простой, что не требовалось никакого образования или воспитания для ее понимания. В то же время быстро развивалась та разновидность философии, которая могла оказаться привлекательной также и для элиты. В действительности первые поколения христианских мыслителей впитали в себя всю греческую философию, особенно неоплатонизм. Святой Августин из Северной Африки (конец IV в.) должен был сказать, что он открыл в неоплатонизме те же идеи, что и в христианстве; при этом он не учел только воплощение и смирение Христа.

Раннее христианство обращалось в равной степени к обоим полам; тогда как соперничающие с ним религии (такие, как митраизм) ограничивались мужчинами. В то время как мистерии, по образцу которых столь похожим образом моделировалась структура развивающейся веры, в основном обращались к богатым, поскольку инициация стоила очень дорого, Церковь приглашала как богатых, так и бедных.

В то же время, хотя христианство с самого своего начала моделировалось по типу мистерий и спасение было предложено верующим во многом таким же образом, единственный элемент, унаследованный из иудаизма, — вера во всеведущего, всемогущего Бога, Творца Вселенной, хотя и «разбавленная», поскольку это было необходимо, чтобы найти место для сына Бога, — сделал христианство совершенно нетерпимым к мистериям, которые были {каждая в своих пределах} в основном весьма склонными к тому, чтобы существовать самим и давать жить всем остальным соперничающим с ними религиям. Тем не менее христианская мистерия, несмотря на это исключительное отношение к соперничающим с ней мистериям, была в основе своей гибкой. Простота ее базовой идеи давала возможность приспособливаться ко многим существующим верованиям и популярным обрядам так, как, к примеру, для иудаизма, связанного с его древними писаниями, едва ли было возможно.

Престиж, которым обладал иудаизм в античном мире, — престиж древности и почтенной традиции, опирающейся на неоспоримо древние священные писания, — имел огромную ценность для раннего христианства. Таким образом, подавление восстания Бар Кохбы, независимо от того, поддерживали его или нет еврейские последователи Иисуса (Бар Кохба был назван Мессией знаменитым раввином Акибой, которого самого впоследствии пытали и казнили римляне), оказало непосредственное влияние на еврейских последователей Иисуса. Крах восстания определенно погасил идею, которая на про-

тяжении нескольких поколений возбуждала самые энергичные умы среди евреев, идею, что история должна завершить свое собственное исправление через установление Царства Божьего во время Конца света. После крушения восстания евреи в целом резко отвернулись от апокалипсических видений вообще. Развивающаяся христианская община приблизительно в то же самое время отказалась от идеи Славного пришествия.

Так как поблекли надежды на трансформацию природного мира, что для самых ранних поколений верующих из среды последователей Иисуса символизировалось Славным пришествием, христианская спекуляция вынуждена была расширить трактовку пришествия духовным и интеллектуальным смыслом, содержащимся в простой керигме — в «послании», связанном с Иисусом. Поскольку с угасанием эмоционального убеждения относительно Славного возвращения сам Иисус был удален из повседневного мира, естественно, спекуляция переместилась на другую ось: на то, что Иисус Христос означал на земле *«здесь и теперь»*, и на то, что, в свою очередь, это могло подразумевать насчет потустороннего мира.

Именно сосредоточенность новой веры на «здесь и теперь» преобразовала ее. Новая вера сохранила потустороннюю надежду, как это было и прежде, но, поскольку она должна была приспособить свои жизненные потребности к повседневному миру, чье существование необходимо было принять, развивающаяся институциональная жизнь новой религии получила другой оттенок.

Несомненно, это происходило параллельно с угасанием иудейского влияния, связанным с разрушением еврейского государства и Храма. Иудейский историцизм — представление, что история, как реальная, так и вымышленная, имеет главное значение — был вытеснен вневременным теологизированием именно потому, что протоцерковь пустила свои корни в «здесь и теперь».

Хотя христиане продолжали ссылаться на Славное пришествие, оно стало понятием, которое застыло как эмоционально, так и интеллектуально. Ссылки на него были уже не более чем данью уважения и пустыми словами. Эмоциональные и интеллектуальные ожидания Славного пришествия полностью сошли на нет. Вытесненное со своего центрального положения, оно фактически стало простым традиционным орнаментом, не более чем метафорой. Верующие не жили больше в его ожидании.

В конце концов, для эллинистического мира Конец света вообще не имел никакого смысла. Славное пришествие как неотъемлемая часть еврейской истории и исторической мысли, несмотря на все его визионерские элементы, могло продолжать существовать в эллинистической мысли только как аспект возвеличенного Господа

Иисуса; когда ожидание этого Славного пришествия оказалось бесполезным, фокус веры стал совершенно другим. Философский дуализм эллинистического мира, усиленный общим стремлением к спиритуализму, уничтожил идею о воскресении плоти вместе с материальными аспектами Мессианского Царства и Царства Божьего, которые еврейская мысль находила для себя естественными.

К концу I в. и началу II в. греко-римляне, несомненно, составляли большую часть обращенных в новую веру. Это означало, что появилась аудитория для идей, созданных Савлом и Евангелием от Иоанна и представляющих такую установку, которая должна была расчистить «фон». К концу так называемого апостольского века разрыв между иудеями и последователями Иисуса дошел до логического конца: последователи Иисуса стали христианами.

Но даже после того, как иудаизм и христианство стали формально обособленными, по всей территории Средиземноморья, где христиане оставались очарованными иудаизмом, возникали неисчислимы общины. Во многих местах совершенно обычным было, что христиане «посещали синагогу, соблюдали иудейские посты и даже дарили масло, принимая участие в празднествах, отмечаемых в синагоге. В Испании были люди, которые убеждали раввина благословлять их поля; таким образом, и Африка была охвачена соблюдением иудейских обычаев и праздников»⁴.

Даже в конце IV в. Иоанн Златоуст (греч. Хризостом), знаменитый греческий епископ Константинополя, считал своим долгом поносить евреев. Люди часто обращались к еврейским авторитетам, с чьими церемониальными предписаниями они были согласны. В синагоге давались важные клятвы; каждый верил, что клятвы, данные под сводом Торы, особенно могущественны. Люди надеялись извлечь пользу от присоединения к иудейским постам и праздникам, особенно это относится к Новому году, который отмечался евреями очень пышно и поэтому производил большое впечатление. Очень многие думали, говорил Златоуст в проповеди осенью 386 г., что в иудаизме есть нечто особо ценное и что евреи поклоняются истинному Богу.

В проповеди, которая может быть взята как модель позиции Церкви на протяжении многих столетий, Златоуст осуждал евреев как поклоняющихся идолу, а их синагоги называл домом Дьявола и его демонов⁵. Каждую такого рода атаку на евреев следует воспринимать как показатель симпатии к ним, испытываемой многими обычными христианами.

При римских императорах культура состояла, главным образом, из определенного рода литературы, риторики и философии. Таким образом, несмотря на перемены в социальной и политической сферах в течение первых столетий существования империи, обра-

зование на всей ее территории было в основном одинаковым. Фактически общая культура служила примером для стандартных убеждений, которые, в свою очередь, были матрицей для религиозных идей.

Философия заключалась в попытках разобраться в мире явлений, чтобы прояснить смысл жизни и установить этические принципы, независимые от какой бы то ни было формы науки, оставшейся еще в зачаточном состоянии. Это дополнялось риторикой, т. е. просто техникой всеобщего выражения идей и слов. Время расцвета раннегреческого интереса к науке прошло; бесчисленные абсурды могли правдоподобным образом высказываться без всякого контроля со стороны здравого смысла.

Без эмпирического контроля то, что составляло силу философии, могло, разумеется, быть красноречивым и остроумным, изобилующим идеями, но не основанным на фактах, и все это естественным образом распалось на системы мысли, которые, в сущности, вращались вокруг произвольных метафор. Эти системы едва ли были чем-то большим, чем традиционные литературные темы, в которых виртуозы демонстрировали свою удаль, импровизируя различные вариации. После их детальной разработки этих тем в различных направлениях они теперь могли быть полностью отделены от первоначальных творцов идей; их можно было с легкостью переставлять самым различным образом.

Как в самом начале попыток по гармонизации идей Филон объединил еврейские писания и различные темы греческой философии, интересовавшие его, так и неоплатоники могли извлечь из его запаса идей некую разновидность религии, которую затем христианские ученые из Александрии могли объединить с элементами христианской веры и, таким образом, произвести на свет еще одну систему догматики. И даже несмотря на то, что эти идеи невозможно было защитить рациональным образом, можно было обойтись и без такой защиты, поскольку их базовые элементы были фактически уже восприняты умами элиты как само собой разумеющееся и, таким образом, были повсеместно приняты как образованными, так и невежественными людьми. Неопровержимые предпосылки неосознанно превращались, таким образом, в основание всех дискуссий и пропаганды. Разумеется, любая интерпретация жизни, судьбы должна была начинаться с того, что в основе своей было не более чем традиционными предрассудками.

Все убеждения и культы имели своих последователей, которые приспособили их к общему распространенному повсюду стремлению к будущему вечному блаженству в таинственном потустороннем мире. Данный конгломерат религиозного материала был богат

и достаточно разнообразен для того, чтобы каждый культ имел возможность объединить свое кредо с ритуалами самого различного происхождения.

Государственная религия впитала в себя божества завоеванных Римом народов. Таким образом, теперь на религиозном подъеме, фокусируемом концентрацией государственной власти и нацеленном только на спасение индивида, для христианства сформировалось естественное основание.

Обычные люди как само собой разумеющееся принимали различие между материей и духом. Дух представлял собой добро, то есть устремление души; материя была злом. Следовательно, спасение для обычных людей означало освобождение души от рабства материи и достижение бессмертия через соединение с Богом, разумеется, не с Богом евреев, а с каким-то неясным божеством, представление о котором развивалось в течение многих поколений.

Именно этот аспект личного спасения, бессмертия души, освобожденной от бремени ее материальной смирительной рубашки, был целью культов мистерий, гностицизма (широко распространенного течения мысли, стремящегося к проникновению в тайны реальности через мистически приобретенное и тайным образом гарантированное «познание» — *gnosis*) и неоплатонизма.

Это устремление, весьма распространенное в то время, было удовлетворено развивающимся христианством. Освобождение индивида от пут материального, со всеми его мириадами несчастий, было достигнуто через воскресение воплощенного Бога, в известном смысле структурно похожее на мистерии и древние мифы, лежащие в его основе. Но не только христианство демократизировало и универсализировало свою мистику; главный факт нового культа — убиение Бога — был связан с исторической реальностью; это произошло. С другой стороны, этот ужасающий факт, воплощение, сфокусировался в потоке эмоциональности, высвобожденной через глубокие символы новой веры, выраженной страстным Савлом.

Христианство, войдя в коловорот соперничающих культов в I и II в., воспринималось как еще одна восточная религия, только странная, опиравшаяся для достижения спасения своих верующих вначале в течение короткого времени на древнюю религию иудеев, но также и на мистическую и обрядовую процедуру. С одной стороны, основываясь на божественном откровении и обещая вечное спасение через всемогущественного Посредника, христианство, с другой стороны, стремилось также установить на земле новую жизнь через любовь и добродетель.

Разумеется, новая религия была, как я уже выше указывал, немолимо враждебна ко всем формам синкретизма — к слиянию форм,

ритуалов и мифов, стремящихся к обычным целям. В то же самое время ее догма, как и ее практика, все еще оставалась очень простой, то есть податливой. Ненамеренно она могла усвоить самые фундаментальные из религиозных устремлений и ритуальных практик, с которыми она сталкивалась, когда переносилась на эллинистическую почву. По этой причине заимствования были неизбежны. В великих столицах эллинистического мира происходило постоянное взаимодействие между массами народа (как элитой, так и плебеями), которые стремились к одним и тем же решениям одних и тех же проблем.

Таким образом, на протяжении III в., когда христианство стало укореняться в эллинистическом обществе, оно могло сиюминутно со всеми формами языческого синкретизма и преодолеть их по той простой причине, что оно само становилось синкретизмом; оно впитало в себя и усвоило все важнейшие ритуалы, плодотворные идеи, метафоры и символы, с которыми возникали языческие религии. Христианство было способно гармонизировать все это через свое центральное понятие, кажущийся простым факт воплощения и искупительного распятия, и, не становясь хуже ни в одном пункте, могло охватить и воплотить или преодолеть все зачаточные верования и практики своих соперников в кампании по обращению адептов.

Единственная привлекательность христианства —• уникальная вера, которая может свидетельствовать о казни своего собственного Бога, — дала метафизическое и трансцендентальное украшение, которое вскоре должно было инкрустировать этот факт непоколебимой опорой, весьма далекой от причудливых пустяков тех культов и ритуалов, оправдание которых можно найти только в умах мужчин.

Впитывание эллинистической культуры совершалось не быстро. Новая вера проходила через различные слои языческого общества, заимствуя у каждого слоя и закладывая фундамент иерархии, все еще существующей в римско-католической церкви. Кривая восхождения новой веры поднималась от самой примитивной веры самых невежественных классов населения к философской утонченности интеллектуалов. Так сказать, хребет новой веры был достаточно крепким для того, чтобы все это собою поддерживать.

Самые первые ее шаги были совершены среди плебеев, прежде всего — «богобоязненных», которые по многим причинам находили утешение, группируясь вокруг еврейских синагог. С другой стороны, не все «богобоязненные» были плебеями; в их число входили многие женщины из высших классов и, несомненно, некоторые мужчины. Тем не менее до середины II в. (при императоре Антонине) высшие классы все еще составляли лишь крошечное меньшинство в Церкви, а главными новообращенными были рабы и трудящиеся. Однако

именно рабы перенесли новую идею в среду свободных женщин и — иногда случайным образом — в среду некоторых образованных мужчин. Именно благодаря образованным мужчинам новая вера на протяжении II в. окончательно проникла в высшие классы и одновременно — в круги профессиональных интеллектуалов — философов.

Контакты с мыслителями, близкими к высшим классам, и соединение их идей с простодушием новой веры и с объяснением судьбы ее божества — Иисуса Христа, как его земной жизни, так и трансцендентальной, неизбежно бесконечно расширяли круг взаимовлияния.

Философы типа Юстина, Татиана и Тертуллиана, измученные проблемами, которые невозможно было решить с помощью современной им метафизической спекуляции, стали христианами, что, по-видимому, отчасти было логическим выходом из их личного кризиса. Им казалось, что христианская вера решала все проблемы и удовлетворяла все устремления. С другой стороны, этот психологический факт сам по себе не доказывал простых постулатов, сосредоточенных вокруг обоснования воплощения и искупительного распятия. Такие новообращенные естественным образом перенесли свою интенсивную философскую практику на новую веру.

Образ всего их мышления, их интеллектуальных достижений был просто поставлен на службу новому эмоциональному течению. Явно или неявно, они выражали его ясные понятия, они осознавали, что религии, которую они приняли, несомненно, чего-то не хватало, не в ее сущности — то есть, например, идея воплощения столь же необъяснима, как и бесконечность, — а в ее формулировке. Соответственно, распространяя свою новую веру, они, естественно, должны были снабжать ее аппаратом идей и формулировок, которые придали бы ей привлекательность философии с дополнительным могущественным шармом *откровения*. Они поддерживали, расширяли и обогащали свою апологетику и догматику интерпретациями и интеллектуальными конфигурациями, взятыми из метафизики, в которой все они были воспитаны.

Как идеи Савла, так и несколько иные, хотя и родственные взгляды, очерченные в Евангелии от Иоанна (несомненно, составленном приблизительно в середине II в.), были в общем достаточно похожими в том, что и тем и другим была потенциально присуща безмерная эластичность. Ведущие идеи первого периода формирования нарождающегося культа были фактически слишком общими для того, чтобы направлять движение эллинизации, которое по самой своей природе склонно было становиться мешаниной.

Для ранних христиан естественным было заимствовать из окружающей культуры все, что казалось способным сделать зачаточную форму их религии более глубокой, а также более удовлетворитель-

ной эстетически. Легко было обнаружить *modus Vivendi* между основными постулатами ранней веры и основными эллинистическими идеями. Александрийская школа, связанная с именем Оригена (приблизительно середина III в.), например, превратила христианство в богооткровенную и безупречную философию за счет сращения всех крупномасштабных идей, заимствованных из эллинистической культуры, с аксиомами новой веры.

Несомненно, для этого процесса, в сущности неконтролируемого, было естественным доходить до крайности. То, что началось как простая конфессия веры, трансформировалось в течение III в. в сложную систему идей, которая выглядела уже совершенно иначе. В процессе переплетения аксиом новой веры с верованиями и понятиями, взятыми из эллинистического окружения, новая вера впитала в себя практически все, что там нашла. Общий процесс вел себя буйно. Принималось все без разбора — олимпийское язычество, орфизм, различные восточные религии и философские системы, причем все это совершенно независимо ни от исторических данных, скудных поначалу, ни от традиций, закрепившихся в общине верующих в течение предшествовавших нескольких поколений. Многие «гносисы» имели важные последствия.

Фактически эта тенденция претендовала на то, чтобы иметь свое собственное особое откровение, которое само по себе оправдывало бы самые экстравагантные комбинации, которые все вместе составили синкретическую систему, в которой Иисус Христос был просто элементом. Такое христианство искажало исторический контекст, с которого оно начиналось, и стало фактически почти неузнаваемым. Оно превратилось в нечто иное, как часть сложной космогонии и трудной для понимания системы метафизики, все остальные части которой, в сущности, никак не были связаны с ним.

Все эти «гносисы» расцвели во II в. Именно из-за своей сложности, причудливости и бесчисленности они инспирировали потребность в определенной иерархической организации, которая приблизительно в тот же период начала уже принимать более или менее ясные очертания.

Развивающаяся вера явно нуждалась как в дисциплине, так и в авторитете, который защитил бы эту дисциплину, а также представил ее. Поэтому власть все еще находившегося в зачаточном состоянии духовенства сконцентрировалась, то есть усилилась и укрепилась благодаря квазимонополии, которой оно быстро завладело, распределяя магическую силу, присущую таинствам, и институционализируя теорию, лежащую в их основе, и организацию, воплощающую их в жизнь. Хаотические споры II в. стали самым мощным фактором организации центральной власти — Церкви.

Кроме того, христианство развивало свой ритуал (по тем же самым причинам и благодаря тем же самым процессам) в соответствии с эволюцией его догматической структуры. Для эллинистической среды было естественным являться проводником языческого ритуализма в то, что было простым поклонением самого раннего периода, когда это поклонение основывалось только на «духе» и «истине». Весь языческий ритуализм каким-то образом проник во все развивающиеся христианские церемонии, несмотря даже на то, что генетическая связь между христианским и языческим ритуалом могла оставаться неясной. Несомненно, в IV в. некоторые из этих языческих ритуалов были искоренены, но это лишь ускорило ассимиляцию остальных.

Таким образом, простые практики, унаследованные от иудаизма и знакомые самым ранним религиозным кругам — крещение, преломление хлеба, наложение рук, молитва, пост, — наделялись все более глубоким и, в конце концов, таинственным значением. Они расширились, углубились и украсились ритуалами, взятыми из языческого окружения, зарядились бесчисленными проекциями, заключавшимися в греческих и восточных мистериях, и таким образом напитались всеми силами античной магии.

Глава пятнадцатая

ИНСТИТУИРОВАНИЕ

Евреи были значительной силой в Римской империи; по количеству они составляли приблизительно 10% населения, возможно около 7 миллионов. В Египте каждый седьмой или восьмой житель был евреем; в Александрии — каждый третий. Как *religio licita* иудаизм был санкционирован римским законом.

Евреи были известны как древнейший народ, не считая, конечно, египтян, чья элита тем не менее была стерта эллинизмом. Кажется, что еврейские писания происходили из самого начала времен.

Евреи имели некоторые конституционные привилегии; они были освобождены от службы в армии и не должны были платить дань местным богам. В качестве наемников они считались в основном энергичными, мужественными и упорными; в то время у них не было репутации ловкачей. По-видимому, римляне уважали евреев, несмотря даже на то, что сама по себе Палестина была источником постоянного раздражения.

Согласно иудейской доктрине, язычники должны были подчиняться семи «Ноевым» законам (касающимся идолопоклонства, богохульства, нарушения целомудрия, кровопускания, воровства, поедания плоти еще живых животных и правосудия в целом). Любой язычник, живущий на еврейской земле, был вынужден подчиняться этим «Ноевым» законам, хотя не должен был подчиняться Торе.

Бесчисленных язычников влекло к иудаизму, что явилось кульминационным пунктом движения миссионерской активности, которую проводили хасмонеиские цари. До войны против Рима иудеи были настроены дружелюбно к новообращенным; как мы уже видели, иудаизм проник даже в самый верхний слой империи и, конечно, в двор Нерона.

Предполагалось, что частично обращенные в иудаизм, «богобоязненные», вдобавок к соблюдению «Ноевых законов», будут подчиняться десяти заповедям, соблюдать субботу, воздерживаться от оскорбительного поведения и платить храмовый налог. Хотя их и не допускали к жертвоприношениям, но они могли принимать участие в ритуалах и церемониях. Они не должны были совершать обрезание и соблюдать пищевые ограничения. Завершающей стадией было, разумеется, полное обращение. Полностью обращенный становился полноценным иудеем во всех отношениях.

Понадобилось два поколения после казни Иисуса для того, чтобы иудейски ориентированные последователи Иисуса растворились

в массе новообращенных язычников, и немного больше времени для того, чтобы идеи, связанные с Савлом, были вырваны из своего исторического контекста и стали теологией нового религиозного института.

Для Савла, как мы уже видели, не было никакого смысла создавать какой бы то ни было институт, будь то спекулятивный или организационный; он считал, что близко Царство Божье, которое наступит при Конце света. И даже после разрушения в 70 г. Храма последователи Иисуса все еще чувствовали себя на пороге лишь чуть-чуть-отсроченного Царства Божьего и совершенно не нуждались ни в какой организации.

Таким образом, вначале единство верующих было простым. Они сформировали единый народ Бога, Тело Христа — «одно тело и один дух... Один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех нас»¹.

Поначалу организация общин последователей Иисуса была колеблющейся, так сказать, нащупывающей себе почву. Не было создано никакого разумного обоснования, не совершалось никакой попытки к систематизации; но как только начало ощущаться первое разочарование в скором пришествии Царства Божьего и все яснее становилось, что Царство это не наступит ни через день, ни через месяц, ни через год, были сделаны первые попытки к организации. Через два поколения после Савла мы можем уже разглядеть появление двух должностей — епископа и старейшин (пресвитеров).

К тому времени епископ как верхушка пирамиды уже, возможно, был учрежден, хотя здесь трудно обобщать. Не было никакого деления на духовенство и мирян, никакого посвящения в священники (только рукоположение в присутствии группы верующих) и никакого представления о том, будто епископ должен быть наделен какой-то властью. Не было даже уверенности в том, что епископ (даже в том случае, когда он был один) являлся единственным лидером группы. Различие между епископом и пресвитерами не формализировалось, то есть не было установлено.

Ко времени Игнатия, епископа из Антиохии, приблизительно в ПО г. появились уже епископы, пресвитеры и диаконы. Более того, эта организационная структура переплеталась теперь с основными идеями нарождающейся Церкви—с христологией, доктриной о духе, таинствах и идее Церкви, которые все вместе составляли духовное, а также организационное обоснование иерархии. К этому времени епископ стал представителем Бога в пределах общины. Конечно, невозможно проанализировать постепенный переход от мирского лидера группы, в которой все были равны, к монархическому положению епископа, главы священнослужителей (что гораздо позднее заверши-

лось в виде института папства, в котором первый епископ римского престола стал первым епископом Церкви, а еще позднее — папой).

Разумеется, если бросить ретроспективный взгляд, то можно увидеть, что главные понятия воплощения и искупительного распятия, воплощенные в реальной жизни, необходимым образом сопровождались прояснением социальных отношений, что привело к расширенной структуре поздней Церкви. Была ли необходимость в посреднике между Христом и верующими? Что делало эффективным таинство? Какова была в организационном смысле функция епископа в посредничестве между Богом (или Христом) и человеком? Каким образом функционировало это посредничество? Нужен ли был кто-нибудь особый — священник, — чтобы совершать подлинное, то есть эффективное» таинство? Должен ли был священник, в свою очередь, посвящаться кем-то более высшим, то есть епископом? Необходимо ли было Церкви как некоему целому служить в качестве посредника между Богом и человеком? Была ли сама Церковь фактором спасения? Почему вообще в действительности в этом возникла необходимость?

В начале II в. эти доктринальные вопросы еще не поднимались, не говоря уже об их решении.

Между тем каким образом со всем этим связаны еврейские писания? Для самых ранних последователей Иисуса они были единственными существовавшими писаниями; первые их общины ни в каком смысле сознательно не покидали почву иудаизма. Богом, в которого они верили, все еще оставался Яхве из еврейских писаний; когда они говорили «писания» или «писание», то это было именно то, что они подразумевали. Выражения «канон», «Ветхий Завет» и «Новый Завет» появились гораздо позже.

Хотя Савл ссылается на Ветхий и Новый Заветы как новые факты и несмотря на то, что слово, которое он использовал на греческом языке, переводилось на латинский язык как «завет» и поэтому дошло до нас в этой форме, спустя много времени после Савла каждый человек мог сослаться на эти книги как на Ветхий Завет, а позже и Новый Завет, еще позже слово «*завет*» стало означать вообще собрание книг любого рода. Для самого же Савла еврейские писания, безусловно, сохраняли всю свою ценность и значимость. Для него это было лишь вопросом интерпретации.

С самого начала Иисус необходимым образом был интегрирован в еврейские писания. Поскольку в действительной жизни он полностью идентифицировал себя с нормативным, хотя и мессианским иудаизмом, для самых ранних групп его последователей было совершенно естественно склоняться к этому основному факту. Вера в Иисуса как в Мессию, в конце концов, сама по себе коренилась в

еврейских писаниях, поскольку само понятие Мессии, взятое из глубокого прошлого, было таким элементом, который позже по-новому сфокусировал взгляд иудаизма на Мессию как на преддверие новой эпохи. Утверждение, что Мессия как таковой должен прийти, унаследовано положительным принятием еврейских писаний, которые, в свою очередь, обобщили полемику против официального иудаизма по поводу их интерпретации.

Приблизительно в начале II в. была разработана идея о двенадцати апостолах. К этому времени верующие, ощущавшие, что они принадлежат к «третьему поколению», потребовали дефиниции «второго» — «апостольского» — поколения, последовавшего за первым.

К этому времени понятие Славного пришествия, содержащееся в основном понятии Конца света, уже почти исчезло, хотя значение более ранних идей было таково, что индивиды могли все еще продолжать поддерживать его, по крайней мере на словах. Несмотря ни на что, несмотря на примеры веры, которая все еще была склонна к этой первоначально взрывоопасной идее, она была уже, функционально выражаясь, ископаемой окаменелостью. По этой причине даже отсрочка Славного пришествия больше не нуждалась в объяснении. Послания Савла, полные страстного ожидания скорого преобразования мира, теперь, как мы уже видели, были полностью перенесены на земную почву. Конец света ничего не значил, и с этого времени авторитетное прочтение Посланий Савла просто игнорировало его фундаментальную точку зрения. С угасанием его реального взгляда началась, так сказать, метафоризация Царства Божьего.

Просяния статус писаний, Юстин Мартир (ок. 150) различал в еврейских писаниях три элемента: моральный закон, пророчество насчет Христа и культовый закон. Первые два были все еще валидны, а культ уже выходил из употребления.

Эта попытка различения между несколькими элементами в том, что воспринималось как божественное, неизбежно подразумевала коренным образом другой подход. Когда вопрос задавался о валидности Торы как божественного писания, надлежало применять разум. «Валидные» (т. е. сохранявшие свою ценность) элементы должны были отделяться от остальных. Это открыло путь для огульного неприятия еврейских писаний и привело к появлению того, что стало известно как канон Нового Завета и означало либо дополнение к Ветхому (то есть к еврейским писаниям), либо замещение его.

Этот процесс естественным образом включал в себя дальнейшее¹ разветвление власти, которая теперь была уже централизованной.

Первоначальным авторитетом для кругов последователей Иисуса был, конечно, сам Господь. Это само по себе подразумевало абсолют-

¹*

ное верховенство высказывании, приписываемых Иисусу, однако таковых было очень мало. Даже несмотря на то, что Савл практически ничего не говорит о реально жившем Иисусе, то немногое, о чем он упоминает, обладало абсолютным авторитетом, например Последняя Вечеря (1 Кор. 11:23 и след.) и одно или два прямых указания (запрещение развода и определение брака, как в 1 Кор. 7:10), которые Савл приписывает непосредственно Христу., в то же время истолковывая их, несомненно, чисто по-своему. В конце концов, Савл не анализирует исторический фон того, что он сообщает об Иисусе, говоря о Последней Вечере; еще до Савла она была вырвана из своего исторического контекста.

Довольно-таки мучительный путь, который вел от первоначальной свободной формы совершенно ясного авторитета Господа к канонизации книг, претендовавших на содержание в них этого авторитета, слишком туманен для того, чтобы его отследить. Фактически к середине II в. не было еще никаких документов, никакой книги, которая вообще обладала бы каким-нибудь авторитетом. В то же время два центра кристаллизации новой религии постепенно, по-видимому, приобретали признание. Послания Савла содержали в себе основные принципы уже кристаллизовавшейся веры, а евангелия завершили определение отношений этой веры с миром.

Хотя евангелия — во всяком случае первые три — представляли собой хронику земной жизни Иисуса, фактически они содержали материал, предназначенный для того, чтобы дать инструкцию насчет смысла этой жизни на Земле. (Потребовалось приблизительно восемнадцать столетий, прежде чем была признана эта простая, хотя и фундаментальная особенность.)

Поначалу первые два собрания (Послания Савла и евангелия) были независимы друг от друга; когда же их объединили, то можно было сказать, что появился первый христианский канон. Общим исходным допущением обоих собраний было то, что верующих II в. от самых первых последователей Иисуса отделяла целая эпоха. Она была признана как «апостольская» эпоха, хотя сама эта концепция, как я уже говорил, была конструкцией более поздней теории. Приблизительно в середине II в. воспринималось как само собой разумеющееся, что два эти собрания были, в сущности, едины, несмотря даже на то, что к этому времени Савл стал полностью авторитетным для литературного или теологического собрания, то есть статус Савла был восстановлен и он стал тем, чем фактически остается до настоящего времени, — главным теологом христианства.

В любом случае, хотя подробности остаются неизвестными, после смерти Савла его авторитетность постепенно возрастала до тех пор, пока не достигла окончательной победы в начале II в. Вско-

ре после 100 г. собрание его посланий, которых насчитывалось десять (это были настоящие Послания Савла без трех, адресованных Тимофею и Титу, которые появились позже), было уже сформировано.

Трудно переоценить влияние умственной работы Савла на эволюцию христианства. За малыми исключениями, именно Послания Савла существенно повлияли на всю раннюю христианскую эпистолярную литературу и, следовательно, на всю христианскую доктрину.

Что касается евангелий, их до некоторой степени замаскированная катехизическая структура включала всю устную традицию об Иисусе, таким образом узурпируя ее. Самым ранним евангелием является Евангелие от Марка, модель для Евангелий от Матфея и Луки, хотя ко II столетию Евангелие от Марка все еще оставалось далеким от дошедшего до нас — канонического. Матфей и Лука дополнили Марка и, сохранив его основной план, придали ему до некоторой степени новые очертания. Евангелие от Иоанна, написанное, несомненно, приблизительно в начале II в., представляет собой совершенно иную теологическую традицию. Конечно, при отсутствии авторитета любой мог истолковать традиционный материал как хотел.

Не существует способа узнать, как получилось, что эти отдельные евангелия стали рассматриваться как авторитетные; каждое из них почиталось в какой-то отдельной общине. Можно только предположить, что в неровных (то укрепляющихся, то ослабевающих) внутриобщинных отношениях по мере организационного формирования Церкви споры были разрешены и достигнуты компромиссы, что привело к созданию текста канона, который дошел до нас.

С появлением евангелий во II в. эта традиция еще не угасла; епископ Палий из Иераполиса в Малой Азии, например, решительно говорит, что он ценит «устную традицию» (мы не можем знать, что под этим подразумевалось) намного больше, чем книги, которые должны были впоследствии стать канонам.

Фактически на протяжении первой половины II в. идея канона, состоявшего из четырех евангелий, еще не появилась. Разумеется, для определения самого понятия канона, а в связи с этим и выделения апокрифического материала, который должен был быть исключен из канона, требовался центральный авторитет.

Первая попытка сформировать канон возникла как результат решительной попытки создать другой подход к еврейским писаниям, то есть понизить их. Эта попытка была совершена приблизительно в 140 г. Маркионом, сыном одного из последователей Иисуса, который, по-видимому, пришел в Рим из Синопа (города на Черном море).

Маркион прилагал систематические усилия для оправдания отказа от еврейских писаний. Логика развития новой веры убедила

его в том, что еврейские писания стали теперь просто бессмысленными. Бог этих писаний больше не являлся Богом Иисуса Христа. По мнению Маркиона, Яхве был не более чем Творцом мира — Богом «простой праведности». Настоящий Бог обитает вне сего мира, и именно этот Бог из сострадания к человеку, впутанному в беззакония, проистекавшие из мира, созданного Яхве, обнаружил себя, воплотившись в Иисусе Христе. Соответственно, по Маркиону, искупление означало освобождение от мира и от Торы, смысл которой оставался только для мира. Далее он утверждал, что точно такая же точка зрения была и у самого Иисуса, а также у Савла и что учения их обоих были искажены иудейскими толкованиями.

Таким образом, Маркион собрал канон, свой собственный — первый христианский канон. В нем не было ничего, кроме десяти Посланий Савла и Евангелия от Луки. Далеко идущая мифология Савла логически была независима от еврейских писаний, несмотря на его личный взгляд на них как на необходимые. Как я уже говорил, Савл смотрел на всю свою систему как на обоснованную, так сказать, только колоссальным событием — грядущим Царством Божьим, которое вскоре должно было установиться. Когда этого не случилось, последовала другая логика, та, которая превратила исторически ограниченное объяснение Савлом Воскресения во вневременную теологию. Маркион просто вывел другие заключения из тех предпосылок, которые изменились из-за краха теории Царства Божьего и последующей потребности в Церкви, вынужденной, в конце концов, существовать в этом мире.

Маркион опустил из Евангелия от Луки как простой вымысел все, что расходилось с его доктриной. Именно поэтому он устранил повествование о рождении Иисуса (Лк. 1 и 2), предназначенное для того, чтобы продемонстрировать евреям, что Иисус происходил из царской линии царя Давида (испорченное к концу только вставкой мифа о непорочном зачатии), поскольку, по Маркиону, Спаситель вообще не рождался как человек. Он просто явился с небес на 15-й год правления императора Тиберия. Маркион начал своего Луку с начала третьей главы.

Таким образом, первый христианский канон полностью устранил еврейские писания из основы развивающейся веры. Вероятно, было сложное столкновение взглядов по поводу самой сущности новой веры как таковой, самой идеи Бога, проявившейся в отношении Бога к миру, в творении и искуплении, в отношении между Богом и Христом, *в природе* Христа и в валидности традиции, лежащей в основе «истины» развивающейся Церкви.

Несомненно, в течение какого-то времени все это оставалось полностью неорганизованным. Не существовало никакого центра для раз-



брошенных повсюду общин, исповедующих, с различными акцентами, комплекс идей, некоторые из которых вскоре должны были появиться в качестве «ортодоксии», то есть официальных взглядов Церкви. Вплоть до конца II в. идея создания канона пропитала христианские круги даже без организующего центра. Это стало каноном, в котором то, что должно было теперь рассматриваться как Ветхий Завет, то есть еврейские писания, сами по себе канонизированные относительно недавно, завершилось согласованным собранием христианских писаний. Хотя некоторые детали оставались предметом споров, которые, разумеется, никогда не были разрешены, они являлись просто деталями. Единственное евангелие, включенное Маркионом в его канон, было заменено знакомыми нам четырьмя евангелиями. Это число объяснялось отцом Церкви Иринеем (ок. 186) как понятие, символизирующее четыре ветра, то есть четыре стороны света. Вдобавок это число согласовывалось с числом небесных существ, упомянутых в 4-й главе Откровения (ср. Иез. 1), например человек/ангел (для Матфея), лев (для Марка), бык (для Луки) и орел (для Иоанна).

Иринеи, наставник Тертуллиана из Африки, Климента из Александрии и Ипполита из Рима, представлял критическую стадию в стандартизации верований и институтов. Его действия, направленные на создание организованной централизации, были продолжены вселенскими соборами, а намного позже — папством и логически завершились постановлением I Ватиканского собора 1870 г. о непогрешимости папы.

За некоторое время до возникновения упомянутого выше кодекса из четырех евангелий сами эти евангелия стали священными. В течение длительного времени сирийская Церковь, например, пользовалась чем-то вроде «гармонии» евангелий, переработав все четыре евангелия в одно. Кроме того, Евангелие от Иоанна, которое очень плохо согласуется — с точки зрения интеграции — с остальными тремя (синоптическими) евангелиями, иногда оспаривалось, но безрезультатно; с другой стороны, те, кто оспаривал его подлинность, то есть его пригодность, никогда не обвиняли его в ереси.

«Апостольский» раздел складывающегося канона, состоявший из десяти посланий, приписываемых Савлу и никогда не оспариваемых, был дополнен еще тремя (двумя посланиями к Тимофею и одним — к Титу), а также «соборными» апостольскими посланиями, в разных местах разными. Это был консенсус благодаря признанию Посланий 1 Петра и 1 Иоанна, со временем добавленным к пяти другим, что в итоге составило 7 посланий, которые с тех пор были приняты как официальные.

Вопрос о критериях, связанных с формированием канона, вряд ли ставился сколько-нибудь сознательно. Это было просто широко

распространенное желание иметь информацию о Спасителе, которая бы могла признаваться надежной. Считалось, что наследие, приписываемое самой ранней фазе веры, нуждалось в документировании. Корни этого уходили в эпоху, когда создание евангелий как таковых не считалось опасным для общины, то есть задолго до образования центрального авторитета. После первой философской кампании Маркиона, приблизительно в 130—140 гг., распространилось такое ощущение, что чем шире база для появления документов, свидетельствующих о жизни Иисуса на земле и его значении, тем лучше. Если индивид, считавшийся «апостолом», мог создать какое-то «евангелие», то на это не было никакого возражения. Но при отсутствии центрального авторитета валидность такого «евангелия» устанавливалась не церковной властью, а только тем консенсусом, свидетельством которого было надежным.

Несомненно, сам этот факт, в конце концов, должен был быть поддержан как раз таким авторитетом. Например, какой стандарт здравого смысла мог быть применен при решении вопроса о валидности различающихся между собой повествований четырех евангелий? Каким образом можно было оценить надежность авторов, кем бы они ни являлись? Например, то представление, что Матфей и Иоанн были апостолами, уже само по себе было решением некоей церковной власти, еще до появления центра; надежность двух неапостолов — Марка и Луки — также должна была подтвердиться свыше.

В этот период «вдохновение свыше» также не имело отношения к делу: вплоть до следующего поколения, когда представление о «богодухновенности» было (под влиянием Оригена) перенесено из Ветхого Завета в Новый. До этого вопрос о «вдохновении свыше», когда речь шла об официальной книге, был бессмысленным; в сущности, именно идея, которая могла показаться привлекательной для людей, занятых этим предметом только после возникновения понятия «писания» как чего-то отличного от духа, достигла существенной степени формализации. В этот ранний период в принципе невозможен был конфликт между духом и книгой; сама по себе книга переплеталась с жизнью Церкви.

Разумеется, оперившаяся вера должна была противоборствовать многим соперничающим верам, не только самим мистериям, отпечатком которых (и одновременно их уничтожителем) она могла являться, и иудаизму, на вытеснение которого она могла претендовать, но и другим, о которых мы имеем только намеки, например культу, возникшему вокруг какого-то Симона Мага, самаритянина, который, по-видимому, действительно был соперником. Разумеется, он был только главой нехристианской секты, упомянутой в Новом Завете (Деян. 8:9 и след.), где он трактуется как самозванец,

объявивший себя воплощением «великой силы», присущей Богу. Позже отцы Церкви толковали его (по-видимому, не имея никакой исторической информации) как отца «гностической ереси».

Конечно, именно гностицизм во всех своих формах (аскетизм, ритуализм, докетизм) в определенное время стал, по-видимому, стандартной формой новой веры. Принимая радикальную интерпретацию христологии, то есть делая воплощение абсолютным и таким образом устраняя из понятия Иисуса любую формулу человечности вообще, гностицизм расколол целое на Бога и мир, а также на спасение и мир. Если бы это учение возобладало, то, несомненно, оно трансформировало бы христианство в неорганизованную группу индивидов с чисто духовным взглядом на мир.

Но вскоре это было сметено напором мирской организации, которая должна была превратить христианство в космический институт. К началу II в. был открыт путь для становления христианства как новой религии и как новой организации.

Поэтому через два или три поколения после Савла Тора уже больше не являлась проблемой. С разрушением иерусалимского Храма эта проблема, судьба которой была предсказана Стефаном и «эллинистами», получила свое решение — Тора была понижена в своем значении. То, что было потенциальным конфликтом между иудеями и чистыми язычниками, в новой секте последователей Иисуса рассеялось без следа.

Однако одно только это еще не решало проблемы писаний, которые составляли неотъемлемый элемент повседневной веры ранних иисусистов, а также основу их религиозных чувств и мировоззрения. Как можно было приспособить (адаптировать) писания к изменяющимся взглядам общины последователей Иисуса в тот самый момент, когда существенные элементы писаний были отброшены?

С точки зрения функционирования развивающейся веры еврейские писания должны были получить новую роль. Разумеется, в самой своей основе они содержали пророчества о пришествии Христа (как об этом сказано в Евангелии от Матфея). Кроме того, они по-прежнему признавались вместилищем божьих заповедей, главные из которых, в особенности десять заповедей, все еще считались валидными. Поскольку предпочтителен был метафорический язык, то считалось, что Ветхий Завет призван служить прообразом, содержать в себе прообраз спасения через демонстрацию вмешательства Бога в историю; Ветхий Завет содержал в себе также нечто вроде прообраза христианской жизни (что нашло отражение в Первом послании Климента, в котором имеется существенная примесь материала, взятого из еврейских писаний).

На протяжении периода формирования новой Церкви все основные элементы черпались, разумеется, из еврейских заповедей, даже

после того, как структура веры как таковой была преобразована расширяющим понятием Спасителя

Ритуал как таковой также был взят из иудейского опыта; толкования писания, проповеди, молитвы — все это отражало преобладающее влияние синагоги.

Воскресенье, как день отдыха, был взят как день, назначенный Савлом (1 Кор. 16:2), по-видимому, с этой целью проводилось собрание «святых» в Иерусалиме. Приблизительно в начале II в. существовал также обычай собираться общиной для утреннего поклонения и проповедей. Ко второму столетию главные элементы воскресной литургии, в знакомом для нас виде, были уже установлены.

Во время первой части службы община слушала чтение из евангелий или книг пророков. Затем служитель Церкви произносил нравоучительную проповедь для членов общины, в том числе для новообращенных и важных нехристиан.

Во второй части службы количество и состав присутствовавших на ней сокращались до числа крещеных. Они начинали молиться за спасение христианского мира и его моральное совершенствование для достижения вечного спасения. Затем члены общины обменивались братскими поцелуями, служившими символом христианского единства. После этого совершалась проскомидия (дароприношение): члены общины подносили совершавшему службу хлеб, вино и воду; он читал вслух над дарами, разложенными на столе, молитву благодарения; община отвечала «Аминь» и призывала Логос, которого священнослужитель молил низойти в хлеб и вино, чтобы они могли стать спасительным телом и кровью Иисуса.

После этого кульминационного ритуала диаконы распределяли освященные дары между всеми присутствующими (которые позже делились этими дарами с отсутствующими, больными и заключенными в тюрьмах). Служба заканчивалась сбором добровольных пожертвований, хранившихся у священника для того, чтобы он мог оказать помощь в тяжелую минуту больным, вдовам, сиротам и т. д.²

С самых ранних времен Пасху праздновали по еврейскому календарю, в день полнолуния весеннего месяца (14 нисана); только, разумеется, теперь смысл ее стал иным он был связан со страстями, распятием и воскресением Христа.

Поэтому к середине II в. или, более точно, после разгрома восстания против римлян Бар Кохбы в 135 г. пропасть между иудаизмом и христианством уже не могла преодолеваться без особого акта обращения, хотя, как мы уже видели из свидетельства Иоанна Златоуста, социальные отношения между иудеями и христианами в течение столетий были относительно близкими. Все эти сложные процессы проис-

ходили на тревожном фоне. Отношения новой секты с римским государством имели важное политическое значение.

С современной точки зрения Римская империя структурно была высоко организованной. Например, там не было имперской полиции, не было провинций, управляемых более или менее независимыми правителями, не было однородности; провинции представляли собой скопление союзников, свободных городов, вассальных правителей (которые по-разному определяли свои отношения с центральным правительством) и территории, находившиеся под непосредственным управлением центра. Следовательно, трактовка развивающейся веры была неоднозначной.

До крушения еврейского государства и Храма в 70 г римское правительство действовало против евреев только в особых обстоятельствах, поскольку иудаизм как *religio h̄cīta*, конституционно утвержденный, имел особые законодательно закрепленные привилегии. Например, с иудейским неприятием изображения богов считались даже после римско-иудейской войны.

Раньше римские власти ничего не делали для того, чтобы выслеживать последователей Иисуса после распятия его, хотя, как мы уже видели, особые меры принимались против членов семьи Иисуса. По-видимому, именно еврейские власти проводили отдельные акции против новой секты последователей Иисуса в Палестине до разгрома 70 г. (Деян. 4).

При императоре Клавдии в 40-с гг. изгнание евреев из Рима, как и подавление приблизительно в то же время мятежей в Александрии, было вызвано, вероятно, вспышкой мессианских настроений, на что наши письменные источники не проливают свет. Действия, предпринятые против христиан Нероном в 64 г., также могли иметь что-то общее с этим, хотя остается неясным, что именно тогда произошло. После великого пожара «смертный приговор был объявлен христианам, секте, которая поддалась новому суеверию, опасному для общества». Существуют определенные указания на то, что репрессивные меры против христиан в течение некоторого времени оставались в силе³.

С другой стороны, хотя христиане были виновны не в поджоге, а только в «ненависти к человеческому роду», что является частью «абсурдного и отвратительного еврейского образа жизни»⁴, для римского государства вполне естественным было питать неприязнь к новой секте, чей основатель, в конце концов, был казнен за подстрекательство к мятежу. Это сделало христиан *ipso facto* преступной сектой.

В любом случае, уничтожение движения zelотов при разгроме Иудеи в 70 г. со временем неизбежно должно было привести к нивелированию виновности христиан, которые сами очень быстро

менялись в своем отношении к римскому государству. С 70 г. интересы римских властей были бы задеты новой сектой только в том случае, если бы она инициировала вспышки мятежей или других беспорядков.

Например, приблизительно в 112 г. Плиний, правитель Понта-Вифинии, писал императору Траяну, спрашивая, заслуживает ли наказания человек за «само звание» христианина, то есть остаются ли последователи Иисуса все еще преступной сектой или необходимо точно определять конкретные преступления, которые действительно ими совершены⁵. Письмо Плиния могло подразумевать некоторые социальные проблемы, например причинение вреда торговле, что в определенных случаях играло важную роль.

Поэтому вплоть до 112 г. оставался нерешенным юридический вопрос, является ли секта иисусистов сама по себе незаконной, в случае чего принадлежность к данному вероисповеданию должна считаться заслуживающей наказания, или следует представлять властям конкретные доказательства вины христиан. Например, сам Плиний как правитель наказывал христиан, если они отказывались отречься от своей веры, что было фактически одобрено Траяном, который, несмотря ни на что, утверждал, что не следует властям преследовать христиан и что следует остерегаться анонимных обвинений против них.

Несомненно, среди народа было широко распространено предвзятое мнение насчет христиан. Народ смотрел на молитвенные собрания, завершавшиеся торжественной трапезой верующих (агапе) как на оргии. Очень многие были уверены, что христиане безжалостно убивают и пожирают детей (по-видимому, неправильная интерпретация евхаристии).

В течение некоторого времени распоряжения Траяна соблюдались Плинием хорошо. Если властям предоставляли серьезные доказательства виновности христиан в каком-либо преступлении, то они должны были совершить жертвоприношение римским богам или умереть. То есть вопрос терпимости к христианам решался не судебным порядком, а политически. Враждебность христиан к государству, даже когда она открыто не выражалась, считалась юридически вполне доказанной, но не наказывалась как таковая. Все христиане получили возможность публично опровергнуть свою враждебность по отношению к государству путем принесения жертвы перед статуей императора. И только в том случае, если они открыто отказывались сделать это и, следовательно, оскорбляли благоговение по отношению к его императорскому величеству и покровительствующим ему богам, их могли подвергнуть смертной казни. В любом случае государство не преследовало христиан как

таковых; даже императорские указы, запрещавшие исповедание этой религии, никогда не приводили к общим преследованиям. Сами по себе эти указы были простыми повторениями директив Траяна. А то, каким образом их следовало выполнять, оставалось на усмотрение провинциальных властей.

Несмотря на широко распространившееся мнение, культ императора, по-видимому, не играл никакой роли в государственной политике в отношении религий. То представление, что христиане должны были заменять формулу «Господь Иисус» на «Господь император», является легендой⁶.

Несомненно, римские правители в провинциях обладали большой властью. Они могли проводить свое собственное расследование фактов, оценивать их и выносить приговоры. Таким образом, при Траяне, как и при его преемниках, всегда могла возникнуть ситуация, когда в какой-нибудь конкретной провинции ухудшалось положение определенной группы христиан. Однако, несмотря на преувеличения поздней Церковью мученичества христиан, по-видимому, в ранней Римской империи реальные вспышки их преследования ограничивались отдельной территорией и определенным временем⁷.

С другой стороны, новая секта никогда не выступала как враг государства. Совершенно естественно эта позиция определялась интерпретацией, данной распятию с самого начала, возможно, наиболее примечательным образом — Савлом; эта интерпретация воздерживалась от резко враждебного взгляда на Римскую империю и была фактически отражена во всех евангелиях. Со времени разгрома евреев последователи Иисуса обособились от совершенно иной альтернативы, принятой иудейской апокалиптикой и еврейским политическим движением — «активистами» Царства Божьего. Таким образом, именно потусторонняя тема еврейских пророков стала неотъемлемой частью триумфа новой секты, особенно после краха их посюсторонних неистовых конкурентов — zelотов, — с которыми первоначальный круг последователей Иисуса в Иерусалиме был близко связан или отождествлялся с ними и который вместе с ними исчез из виду в 70 г.

На уровне теологии книга Откровения, несомненно, является в этом плане прямой противоположностью. Для автора Откровения вселенная находится в состоянии тотальной войны, в которой «зверь» — очевидно, Римская империя — появился из бездны, требуя поклонения и т. д. Несмотря ни на что, вся эта сцена является простой фантазией. Сидя на небесах, зверь не собирается давать людям из плоти и крови инструкции, которые затрагивали бы власти. Возможно, по этой самой причине Откровение, в конце концов,

смогло сохраниться, чтобы затем быть включенным в христианский канон. Оно могло удовлетворить теории, не представляя опасности для верующих.

Текст из Послания к Римлянам (13:1—7), а также связанные с ним отрывки из 1-го Послания Петра (2:13—14) предписывают верующим просто-напросто подчиняться властям и быть смиренными. В своей формулировке Конца света Савл сообщает другим, что нет никакой потребности впутывать новую веру в неприятности с властями мира сего, поскольку они все равно вскоре должны исчезнуть.

Эта теория неминуемо восторжествовала. Поскольку все теории Конца света предвещали для повседневного мира наступление скорого конца его существования, не было никакой нужды, даже чисто теоретически, в том, чтобы новые сектанты стремились переселиться из этого мира. Те, кто выбрал для себя переселение из этого мира и поступил таким образом — как теоретически, так практически, — либо погибли физически в Палестине после разгрома евреев в 70 г., либо выжили, испытывая разочарование.

В отрывке из Послания к Римлянам, процитированном выше, Савл избегает упоминать случаи, в которых государство могло потребовать исповедания религии, которая неизбежно противоречила бы убеждениям искренне верующих, но связанный с этим отрывок из 1-го Послания Петра (2:13) особо предписывает верующим во всех случаях носить маску: «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли...» (1 Пет. 2:13, 14) Очевидно, что этот благоразумный совет давался ввиду возможных преследований. Подобное наставление составило также часть совета, данного по поводу молитвы за благополучие властей (разумеется, не для их обращения) (1 Тим. 2:1—2 и 1 Климента 61). Теоретически предполагалось, что Церковь, вообще говоря, не для того, чтобы оставаться незащищенной перед мученичеством, а для того, чтобы защититься от ложных обвинений и пропагандировать от имени новой веры.

Кроме того, в своих ранних формулировках эта теория была связана с Концом света.

Ранние последователи Иисуса, поскольку они отказались от иудаизма, вынуждены были сами решать социальные проблемы; жизнь в эллинистическом окружении повсюду характеризовалась религиозной и культовой практикой всех родов. Разумеется, мисты, конечно, могли участвовать в чем угодно, поскольку приверженность к ритуалу и учению конкретной мистерии не мешала ему (ей) принимать участие в каком-нибудь другом культе, в то же время сохраняя обязательство перед мистерией в пределах особой сферы.

Хотя иудаизм все еще оставался *religio licita*, последователи Иисуса находились в особом положении. Продолжая считаться некоторым образом ответвлением от иудаизма, они были объектом растущей враждебности со стороны лидеров различных еврейских общин, рассеянных по всей империи. В то же время они требовали от своих членов активного отрицания всех остальных религиозных объединений, что, разумеется, является отголоском исключительности, характерной для монотеизма.

Если мы бросим взгляд на Церковь в период ее формирования, приблизительно от начала и до конца IV в., и сравним ее с небольшим кругом последователей Иисуса первого поколения, мы обнаружим потрясающие перемены. Вместо небольшой группы «активистов» Царства Божьего, вместе с правоверными иудеями прилежно молящихся в иерусалимском Храме, отличающихся от большинства евреев только надеждой, связанной со специфическим еврейским героем, и играющих определенную роль в агитации за Царство Божье, которая охватила всю страну, мы через два с половиной столетия видим религиозную организацию, включающую в себя огромные массы людей. Все члены этой организации имеют единое сознание; они являются Церковью Христа, избранными людьми.

Теперь эта Церковь отвергает свои израильские корни; считает, что Израиль покинул пути Господа и самым жалким образом далеко уклонился от истины. Кроме того, неприятие Израилем воплощения, естественно, сделало его союзником Сатаны. Все нюансы отношения Савла к еврейству были отброшены вместе с его «расписанием» сроков.

Для Савла неспособность евреев понять скрытый смысл Воскресения, доказательства воплощения была тайной. Как первые люди на земле, с которыми Бог заключил Завет, они неизбежно очень скоро поймут колоссальное значение воплощения и будут возвещать Царство Божье вместе со всеми обращенными.

Но с забвением Царства Божьего как осязаемой реальности и с возникновением вечной Церкви увековечивалась роль иудеев как *de facto* союзников самого Сатаны. Это, разумеется, не влекло за собой их исчезновения с лица земли. Иудаизм и его приверженцы должны были продолжать существовать (несмотря даже на столь позорные обстоятельства) как свидетели триумфа христианства (такое закрепление сущности зла в евреях стало играть в истории устойчивую роль)⁸.

Хотя Церковь избавилась от всех практик Торы, за исключением некоторых обычаев, которые приобрели теперь совершенно другое значение, она, однако, в то же время стремилась сохранить еврейс-

кие писания, называемые теперь ею Ветхий Завет как часть канона своих собственных писаний, чье логическое обоснование устанавливалось при помощи Нового Завета.

Само по себе это, если подумать, является удивительным, поскольку независимо от того, можно или нельзя заявлять, что еврейские писания остаются ценными, поскольку они приводят к Новому Завету, массивные тексты Ветхого Завета, которые по композиции своих различных разделов оставались неизменными почти тысячелетия, в конце концов, ограничиваются историей и идеями евреев, одного из многих народов. Можно было подумать, что христианство могло что-то выиграть, отвергнув всю Тору (цель Маркиона и его школы).

Однако историческое происхождение ранних общин последователей Иисуса, у которых был примитивный обычай полагаться на Библию как на пророческую книгу в целях пропаганды своей веры среди евреев и полуевреев, все это застыло в преклонении перед еврейскими писаниями, несмотря на логику отчуждения от той традиции, которую они воплощали. Таким образом, вслед за последователями Иисуса и у христиан твердо закреплялся божественный авторитет Библии. Попытки избавиться от всех аспектов иудаизма не способны были преодолеть его первоначальную генетическую связь с новой верой.

Таким образом, Церковь, для которой вера Израиля оказывалась попросту исходным пунктом, постепенно создавала единую новую и сложную систему догматики, вращающуюся, по сути, вокруг спекуляции, имеющей дело с личностью Христа — христологии, — впоследствии, разумеется, расширенной до идентификации его с Богом.

Вся эта работа раздувания и расширения была обусловлена тем, что элементы рефлексии, на которые я указывал как на возникающие из самых ранних возвеличиваний Иисуса в рамках еврейской истории, поддерживались и разрастались под воздействием богатого материала, взятого из философских и религиозных доктрин греко-римской (эллинистической) среды. Вся эта система догматики, выраженная в правиле веры, вероятно, основанной на мнении большинства, как, разумеется, интерпретируется центральным авторитетом, дошла до той стадии, когда она уже представлялась миру как богооткровенная, всеохватывающая, совершенная система философии, как незыблемое объяснение мира, жизни, судьбы.

С чисто организационной точки зрения христианская Церковь обладала аспектом установленного института. Первоначально организованная в виде отдельных собраний, копировавших еврейские синагоги или языческие ассоциации, Церковь к началу III в. определи-

ла как свою администрацию, так и свои духовные функции — концептуально цельная сеть — для формирования корпуса духовенства с иерархическим порядком. Высшее духовенство усвоило обычай совещаться по поводу единства взглядов на вопросы морали, веры и дисциплины. Мнение большинства среди этого высшего духовенства выражалось в согласованных публичных заявлениях.

Церковные власти руководили ритуалами, которые в большей или меньшей степени были заимствованы либо из иудаизма, либо из языческих мистерий. Все они были объединены с христианскими целями. Главные ритуалы снова были заряжены магической силой, знакомой adeptам тайных культов Греции и Ближнего Востока.

К началу III в. христианство стало полноценной религией, правдоподобно представленной как самая полная из всех религий, поскольку она впитала в себя то, что можно считать наилучшим из всего существующего во всех остальных религиях. Кроме того, она могла сохранить то, что было самым удобным, самым сострадательным из всего. Для достижения спасения невежественному человеку нужно было только верить, без всякого понимания, и подчиняться властям, в то время как философски мыслящие могут бесконечно размышлять о догмах, которые сами по себе, основываясь на воплощении и искупительном распятии, неисчерпаемы по смыслу.

Христианство, проявляя себя как сложный синкретизм, в то же время провозглашает всестороннюю и, разумеется, фанатичную исключительность; оно не может делиться своими верующими ни с какой другой религией, оно не может терпимо относиться к соперникам. Распространившаяся, сформировавшаяся и обособившаяся от остальных социальных субъектов, Церковь выделяется на фоне враждебности к ней государства, а также враждебности со стороны огромного общества, которое она еще не «уговорила». Бросая вызов этому огромному обществу и постоянно пропитывая его, Церковь окажется готовой к тому, чтобы захватить лидерство в следующем веке, когда благодаря обращению Константина Великого в 325 г. она станет не только неоспоримым хранителем духовной власти, но и источником государственной силы.

Эпилог БОЛЬШОЙ ЛУК

САВЛА

Странно, что поражение Савла сделало его фигурой, потрясшей весь мир. То, что он остался существовать как основатель христианской теологии, является сбивающим с толку и, разумеется, непостижимым феноменом. Его логически сложная, страстная мысль — колоссальный успех, как это могло показаться ему, в решении проблемы, поставленной перед его поколением воскресшим Иисусом, — была, в конце концов, расстроена крахом его анализа.

Великие идеи Савла сформировали Церковь; принятые рассеянными общинами верующих в Иисуса, они были преобразованы в фундаментальные установления новой религии — воплощение, искупительное распятие, мистическое Тело Христа, мистическое Тело Церкви, таинства

Однако ключевое представление Савла — грядущее Царство Божье и предшествующая ему космическая борьба, — было просто отброшено, предано забвению и вытеснено Церковью, вечным институтом, существование которого Савл, конечно, не мог предвидеть.

Сам жизненный путь Савла был определен провалом идеи Славного пришествия, которое очаровало его. Именно этот провал ему надлежало оправдать. Это сделало его чем-то таким, что он едва ли мог понять, — теологом (класс, который в иудаизме с его полнейшей простотой едва ли мог существовать вообще). Придуманый для объяснения значения одного необычайного факта, его анализ, полностью опровергнутый событиями и вследствие этого, в сущности, неправильно понятый, стал основой уникальной доктринальной системы. Не смог бы он также понять и, несомненно, показалось бы ему самой гротескной из всех иронии то, что его собственные писания, убеждая читателей в том, что, несмотря на все преходящие явления, Спаситель должен прийти в скором будущем, станут краеугольным камнем установлений, построенных на крахе его предсказаний.

Так как же произошло, что провал Конца света не был понят последователями Савла просто-напросто как прямое противоречие всему, что он говорил? Если предпосылки какой-нибудь дедуктивной цепи смещены, то вся система взглядов, в основе которой они лежат, должна разрушиться. Каким образом логика Савла могла устоять перед саморазрушением? Почему последнее поколение, являвшееся фактически первым, которое осуществляло это, просто не отбросило идеи Савла и не отвернулось от них? Как Церковь смогла возникнуть на обломках своих первоначальных надежд?

Канонизация Савла основывалась на полной фальсификации его мысли, что, совершенно естественно, было необходимо для эволюции Церкви, которая вытеснила собою Славное пришествие. Доктринальное единство должно было приписываться мифологическим основателям мифологического организма, Савл был интегрирован доктриной самой Церкви и подчинен ей. Станным было и остается только то, почему никому не удавалось воспринять подлинные идеи в изложении Савла и как в особенности протестантские реформаторы, распахнувшие Писания Савла перед мирянами, смогли все еще остаться верными их неправильной интерпретации

Любопытно вспомнить, что до Лютера непоколебимой аксиомой было то, что Савл придерживался точно таких же взглядов, что и Симон-Петр и двенадцать апостолов, то есть был в этом плане заодно с «Матерью Церковью», что является вымышленной конструкцией гораздо более поздней эпохи; это было, конечно, первоначальным искажением действительной истории.

Данное представление о гармонии является фундаментом христианского канона; закрепленное в Деяниях, оно фактически, можно сказать, дало начало нелепому недопониманию не только стычек из реальной жизни, запечатлившихся в окаменелостях самих ранних документов, но и полному непониманию действительного смысла Посланий Савла, которые в самых общих чертах, в конце концов, совершенно ясны.

Удивительно наблюдать, как небольшое изменение полностью преобразовало идеи Савла и привело к их грандиозному недопониманию. Его взгляды не только служили в качестве краеугольного камня христианства в его основных исторических формах — греческой ортодоксии (православия), римского католицизма, протестантизма, — но и просочились в искаженном виде в то, что можно назвать обобщенным религиозным сознанием современной эпохи.

Понятия, лежащие в основе взгляда Савла на веру, грех, дух и любовь, будучи коренным образом отличными от их формулировки в позднем христианстве, оказались, несмотря ни на что, способными служить его фундаментом.

Для Савла вера была просто-напросто верой в исторический переворот, предсказанный им на основе анализа истинного значения смерти и воскресения Иисуса. В силу этого она не была абсолютной. Она не была антропологическим, так сказать, взглядом или рекомендацией продлевать психологическую установку. Она была просто связана с определенным событием, с грядущим Концом света, который, в конце концов, был тем, что гарантировало отмену Торы

Если мы вообразим, что Савл стал пресвитером и, продолжая жить, убедился в том, что он просчитался и Иисус не возвратится

во славе, а Мессианская Эпоха с его смертью не начнется и что, короче говоря, у Бога были другие планы, Савл как набожный еврей вынужден был бы признать непрекращающееся значение Торы в неискупленном мире. По самой своей логике его аргумент, столь искренне задуманный на основе еврейских писаний, должен был бы вернуться к альтернативе: что же должно произойти теперь, когда Мессианское Царство по-прежнему откладывалось на неопределенное будущее?

Когда Царство Божье не наступило, взгляды Савла были бессознательно преобразованы последующими поколениями. Его понятие веры было абсолютизировано. Застыв в вакууме неоправданной надежды, вера была спасена самой своей неопределенностью. Она была абстрагирована, обобщена, отшлифована и* возвеличена как бессмертный идеал. Несмотря даже на то, что представление Савла о крещении и Вечере Господней просто исчезло вместе с провалом его предсказаний, формулировка, которую Савл дал обоим ритуалам, оказалась достаточно обобщенной для того, чтобы продолжать существовать как источник неизменного очарования, тайны и авторитета для бесчисленных верующих Церкви.

Протестантские ученые XIX и начала XX в. занимались фокусничеством с центральным понятием Савла — оправданием верой — в том плане, что будто возможно было толковать Савла, будто Савл некоторым образом уместен в современной эпохе. Савл стал! предметом высокомерных стычек. Считалось, что его идеи являлись результатом его личной честности, совести и т. д. Но после того, как через два поколения Швейцер (1912) столь эффективно доказал, что Савл просто принимал, как само собой разумеющееся, грубое физическое представление о слиянии личностей различных существ и что это физическое представление было сердцевиной его центрального понятия бытия-во-Христе, Савла едва ли можно теперь серьезно воспринимать. Его идеи, будучи мертвыми в течение тысячелетия из-за их неправильного понимания, стали еще более мертвыми, когда их, наконец, поняли.

Подобным образом дело обстоит и со взглядом Савла на грех. Внутренняя последовательность его очищения от грехов, происходящего после крещения, неизбежно ограничивалась его взглядом, на блаженство, которое приобреталось преданной верой в Конец света.

Страдание, по Савлу, было, разумеется, аспектом смерти. Таким образом, именно близкая связь с Христом в страдании и смерти решала весь вопрос о грехе после крещения, поскольку, по мнению Савла, которое разделяло большинство последователей Иисуса, искупительная смерть Христа не влекла за собой прощение грехов на постоянной

основе; она просто освобождала индивида от грехов, совершенных *до* крещения. Грехи, совершенные после крещения, можно было искупить только через страдание с Христом.

Поскольку этот взгляд является полностью логичным, он имеет значение только в том случае, когда действительно ожидается Конец света, в то время как представление о страданиях, продолжающихся в домессианский период, все еще остается в силе. Но когда верующие утратили свое убеждение в том, что сами они находились в процессе доме ссианского страдания, и из-за того, что в тот самый момент происходило страдание со Христом, для них не было никакого способа получить прощение грехов, совершенных *после* крещения.

Разумеется, для католиков эта проблема решалась очень аккуратно как часть общего решения, обеспеченного магической системой Церкви; сама Церковь могла давать отпущение грехов! Протестанты, отменив Церковь как авторитет такого рода, оказались отброшенными обратно к своим собственным средствам; для них проблема греха после крещения теоретически не могла быть разрешена вообще.

Таким образом, личное страдание Савла, не имевшее отношения к истории, — за исключением его побочных эффектов! — заново вошло в реальную жизнь через институционализацию магии; Церковь, воздвигнутая на писаниях, основанных на неправильном понимании исторического значения Савла, использовала его писания для санкционирования магических средств. Таким же образом оригинальная идея Савла, основанная на беспредельном возвеличивании личности Иисуса, была настолько богатой, что понятие искупления могло пережить крах мессианской надежды путем простого переноса фактора искупления на личность Иисуса.

Неясность учения Савла о Духе, как и неясность его доктрины спасения в целом, также дала ему возможность играть определенную роль в современную эпоху.

Несмотря на «физикализм» Савловой идеи искупления, качества, присущие ей как чему-то вроде побочного продукта, неизбежно оказывали одухотворяющее влияние. Хотя личный мистицизм Савла был неразрывно связан с участием в природном, историческом, хотя и трансцендентном, процессе, он неизбежно сопровождался этическими последствиями, если посмотреть на него с индивидуальной точки зрения. Хотя то, что было значительным для Савла, связано с грандиозным установлением Мессианского Царства на земле, даже в том случае, если оно потерпело фиаско, привело к совершенно другой системе ценностей, основанных на логике его собственной системы.

Таким образом, понимая Дух как полную сумму всех эманации потустороннего духовного мира, находящегося под властью Бога, Савл мог выразить это в той форме, которая, по-видимому, подходила обычным этическим импульсам людей, даже людей нашего времени. А поскольку для Савла Мессианское Царство уже началось, еще не наступив окончательно, он смог создать систему, в которой естественным было жить на земле так, будто человек, если и не находился на небесах, то, по крайней мере, думал о небесах. Поэтому, несмотря на него самого, несмотря на его собственные логические экстраполяции из космической трансформации, Савл создал анклав религиозности в повседневном мире.

Конечно, используя слово «любовь», Савл оказал влияние, которого сам никогда не мог предвидеть. Любовь, по Савлу, совершенно отличается от своего обычного вульгарного значения. Любовь является высочайшим из всех духовных даров, поскольку она присуща Богу. Посеянная в человеческом сердце посредством Святого Духа (Рим 5:5), она вечна. По Савлу, любовь является простой модальностью поведения, в котором выражается единство с телом Христа, — между членами сообщества избранных и между избранными и Спасителем. Говоря о любви Бога, он в действительности подразумевает любовь, которая в Боге; таким образом, под любовью Христа (Рим. 8:35) он подразумевал любовь, проистекающую от Бога, который воплощен во Христе (Рим. 8:39). Следовательно, он мог надеяться (от лица коринфян), что любовь Божья будет с ними (2 Кор. 13:14), разумеется, и его собственная любовь также (1 Кор. 16:24).

Но это представление, хотя и совершенно метафизическое, является, конечно, в то же время этическим. Ведь, в конце концов, он говорит о любви; следовательно, поскольку речь шла о духовных благах, которые вечно проистекают из его собственных (ограниченных временем) взглядов на Царство, эта простая формула, которую он использовал, могла оказывать в течение многих веков одухотворяющее влияние, поскольку страсть, влитая в нее, сообщает ей мощь даже в совершенно иных ситуациях.

Подобное последствие для современной эпохи, связанное с неправильным пониманием исторической точки зрения Савла на мир, можно увидеть и в особом воздействии его взгляда на государство. Савл, какова бы ни была его мотивация, выражается, в частности, в Послании к Римлянам так, как будто он одобряет государство как таковое; следовательно, оно могло получить высокую этическую оценку, которая звучит так, будто происходит от взглядов Савла. И точно так же, как идеи Савла застыли в вечности как вечная Церковь, заменившая Царство Божье, так и положительная оценка государства, выраженная Савлом в его время под влиянием убежденности в близости Царства Божьего, стала неизменной оценкой.

Вначале Церковь, разумеется, попыталась освятить государство, но различные правители раннего периода обычно требовали, чтобы их самих считали божественными, что вступило в противоречие с фундаментальным требованием развивающейся религии. Следовательно, в течение короткого времени существовало непримиримо резкое расхождение между Церковью и государством, последствия которого имели важное значение для потомства. Взгляды Савла коренились в видоизмененной теории Конца света; его собственная модификация этой теории отличалась от позиции представителей главного течения истории по поводу Конца света, которая полностью осуждала все власти как преступные, не говоря о том, что, как посчитал целесообразным поступать Савл в своей непосредственной ситуации. Все, что он делал, это советовал верующим благоразумно не принимать близко к сердцу уничтожение государства.

Протестантская Реформация вернулась к положительной оценке роли государства, в резком контрасте с ранней традицией Церкви, которая воплотилась в римско-католической Церкви и породила освященную католическую теорию, согласно которой сама Церковь, ввиду пагубности или, по крайней мере, неэффективности светского государства, должна взять на себя управление миром во имя Бога. Это, конечно, находилось в противоречии с тем, что Реформация вернулась к положительной оценке, даже подобострастному восхвалению роли государства.

Поэтому великие протестантские реформаторы, основываясь некоторым образом на знаменитом отрывке из Послания Римлянам, просто защищали государство как таковое. Многие протестантские мыслители всячески старались прославлять государство как носителя прогрессивной мысли. Фихте и Гегель восхваляли гражданское государство почти психопатически. Достаточно только упомянуть те ужасы, к которым привела эта цепочка мысли, начиная с Первой мировой войны, и которые были наиболее заметны в слоновой болезни государства большевистской России и ее сателлитов. Возможно, высшей степенью такого подхалимства перед государством (из-за одобрения его Савлом) стал отказ немецких лютеран и римских католиков эффективно реагировать на нацистское государство,

В действительности Савл совершенно не подходил для нарождающейся веры в ранней Церкви; он был принят со всем, что у него было как отрицательного, *faute de mieux*, так и положительного, потому что его основные идеи (хотя и неправильно поняты) могли служить в качестве доктринального обоснования новой общины. Это могло быть сделано, разумеется, только благодаря разбавлению мыслительной силы, лежащей в основе его теорий

Более конкретно — должна ли была новая община иметь *что-нибудь* и что у них было? Иерусалимские последователи Иисуса ничего не написали, также и никто из еврейских мессианистов не нашел удобного случая что-нибудь написать; они приспособивались к взрывной текущей ситуации. А зачем писать? Все уже было написано. Им просто оставалось ждать — или осуществлять! — уже предсказанный взрыв. У квиетистски настроенных иудеев еще меньше было причин, чтобы писать; они просто жили своей обычной жизнью

Таким образом, Савл по темпераменту и виртуозности, несомненно, был единственным серьезным писателем; естественным было тщательно прочесть ранние общины в поисках его фрагментированных, назойливых, поспешных, схематичных, но глубоко продуманных идей, как это наметилось в его посланиях., и каким-то образом объединить их — или исказить, — чтобы сделать их подходящими для решения новых задач. Савл был восстановлен, несмотря на детали его анализа, и, несомненно, из-за повсеместно не принимаемого во внимание факта существования его потенциальной аудитории — толп полуиудаизированных язычников, «богобоязненных», которые приняли Бога Израиля, но пока еще не приняли обрезание или пищевые ограничения, а таких было немало в греко-римском мире.

В итоге подлинные взгляды Савла были отброшены всеми его преемниками. Если произвести практическую дифференциацию в духе селекции тем с позиции игнорирования, то можно сказать, что греческая ортодоксальная Церковь и ее филиалы, опирающиеся на мистические идеи Савла и его теорию Духа, включающую в себя Дары Духа и доктрину о таинствах, несомненно, полностью исказили контекст, как и все, содержащееся в Посланиях Савла.

С другой стороны, в римско-католической Церкви, и в еще большей степени в протестантской Реформации, доктрина Савла об оправдании верой, также искаженная и неправильно понятая, породила на свет много мыслей и много смещений перспективы. По одному из характерных недоразумений этой доктрины возникла сама Реформация — с исторической точки зрения колоссальное недоразумение.

Психологическая история, связанная с Савлом, остается особенно очевидной, возможно, мучительно острой в случае с Лютером, который, как и многие другие, хотя и с большим эмоциональным накалом, заново открыл в писаниях Савла свою собственную патологию.

Неправильно поняв Савла (так же, как тот неправильно понимал еврейские писания), Лютер достаточно быстро открыл для себя Христа в Ветхом Завете. Взволнованный коротким и совершенно второстепенным отрывком, который я уже упоминал («праведный верою жив будет») (Рим. 1:17), он принял это за корень веры.

Ясно видно, как эта фраза Савла, стиснутая таким обилием мыслей и эмоций из-за его потребности ловко обойти еврейскую аргументацию, основанную на Торе, была на много столетий позже выхвачена и из-за ее соответствия навязчивой одержимости, которая была отголоском личной несчастья Савла, в такой степени повлияла на мысль.

Пытаясь найти в Библии некий современный ему смысл, Лютер набросился на один из наименее важных фрагментов писаний Савла, простой элемент давней «вымершей» полемики в той исторической ситуации, которую невозможно было даже вспомнить, и возвысил его до самой сердцевины Савловой мысли. Этот фрагмент истории стал краеугольным камнем фундамента могущественной протестантской Церкви.

Конечно, странно, что протестантство, борясь за то, чтобы отойти от католической Церкви и ее хорошо обоснованных претензий на древность, которая могла отслеживаться непосредственно до Савла, нашла в нем своего святого покровителя. Не обращая внимания на истинное содержание его посланий, протестанты смогли использовать обедненную, выхолощенную версию этих древних документов в качестве призывного клича новой версии христианства. Вся лютеранская, и до некоторой степени кальвинистская, доктрина веры, оправдание верой и избранность милостью Божьей, были ретроцированы к Посланиям Савла. Из-за этого совершенно причудливого отождествления большей части протестантской доктрины с неправильно понимаемым Савлом вполне естественными были нападки на личность и мысль Савла, которые распространились в XIX в. и одновременно стали нападками, едва завуалированными, на протестантство и до некоторой степени, конечно, — на само христианство.

Савл оказался удобным объектом для ненависти Ницше ко всей истории (он считал, что это доказывало космический принцип увядания); для него Савл был «вечным евреем *par excellence*» — отвратительной дефиницией. Он считал, что Савл, «гениальный в ненависти, в видении ненависти, в безжалостной логике ненависти», короче говоря, «отвратительный маньяк... измученный, ничтожный, вызывающий отвращение как у себя, так и у других... Вот кто был первым христианином!»¹.

Лев Толстой в своих исканиях веры также пытался обойти Савла. Попытка Толстого заново истолковать христианство, возможно, была самой современной из таких новых ревизий, поскольку она оказалась самой влиятельной. В середине века и в течение последующих десятилетий «толстовство» стало реальной силой.

Безразличный к истории — к истинным амбициям его героев — и в середине жизни все более мучимый душераздирающим *tedium*

vitaе, Толстой стремился избавиться от своего страдания через обращение к сердцевине первоначального учения Иисуса. Вскоре он пришел к заключению (несомненно, неизбежно), что *все* существующие версии христианства были паутиной лжи, неправильных концепций и тупости. Он стремился бичевать несообразные наросты традиции и понять, что же в действительности произошло, извлечь из обширного накопления псевдоданных ту конкретную уникальную и необходимую суть, о которой думал сам Иисус. Для него само собой разумеющимся было то, что Царство Божье находится в человеческой душе, а никоим образом не является выражением божественного всемогущества.

Он изучил греческий и еврейский языки — первый он, по-видимому, знал довольно сносно, — чтобы читать источники в оригинале. Читая Нагорную проповедь (Мф. 5—7) вместе с ученым московским раввином, он услышал от этого раввина совершенно конкретные еврейские параллели для всех наставлений, приписываемых Иисусу. Единственным исключением было знаменитое предписание «не противиться злу насиллием». Раввин не мог найти для этого предписания ни одной еврейской параллели; когда он пожал плечами с циничным напоминанием, что христиане никак на это не обращают внимания, Толстой подумал, что выиграл спор. Он окончательно нашел суть идей Иисуса.

Все остальное в христианстве — воплощение, искупительное распятие, мистическое Тело Христа, сама Церковь, разумеется, вся христианская доктрина — просто-напросто отпали. Выделив единственную фразу и бесконечно расширив ее масштаб, Толстой фактически основал новую религию или, по крайней мере, мини-религию.

Сама эта идея, вырванная из контекста, несомненно, является не более чем еще одним примером следования Иисуса принципу «преувеличения», чтобы довести мысль до сознания слушающих. Трудно не поддаться впечатлению, что одержимость Толстого непотворением происходила от глубоко лежащей в его собственном характере жестокости (осознавал он это или нет), что заставляло его ударяться в другую крайность, подавляя фундаментальный элемент в своем самоотращении. И все это выглядит еще ироничнее, если вспомнить, что сила его одержимости, плюс его совершеннейшая простота, усиленная, несомненно, его аристократическим происхождением, должны были придавать этому огромный резонанс. Это сподвигло Махатму Ганди, который, будучи студентом, переписывался с Толстым, начать кампанию ненасилия против британцев в Индии, а еще позже создало Мартину Лютеру Кингу ауру благородной возвышенности. Вплоть до настоящего времени модель

Толстого по самосовершенствованию, как личному, так и социальному, еще имеет своих приверженцев.

Упрямство Толстого, основывающееся на глубоком слое анахронической фобии, побудило его даже провести разграничение между Иисусом и Савлом, что уже было сделано Ницше. Толстой видел трагедию всего человечества в его «расовой» несовместимости! Он хотел «написать что-нибудь, чтобы доказать, как учение Христа, который не был иудеем, было вытеснено совершенно другим учением Павла, который был иудеем»².

В наше время общее недомогание, которое принимает форму враждебности к христианству, можно сказать, кристаллизовалось в таких же (или подобных) оценках Савла. В стремлении, происходящем, несомненно, от необычайной наивности, вернуться к началам вещей, к состоянию чистоты, к «истинному основателю», к идеалу, свободному от институциональных инкрустаций, Савл считается препятствием. Он рассматривается как монстр, злой гений, который, путем создания лабиринта испорченной теологии, затемнил светлую фигуру Иисуса — совершенного человека, абсолютно человеческого, абсолютно божественного.

Считается, что Савл неправильно понял Иисуса и, кстати говоря, именно из-за своего «еврейского» дара абстрактного мышления плюс экстремистской страстности, которая пронизывает его труды, в конце концов, снова навязал христианству — все это могло быть сделано и без него! — первоначальный еврейский элемент. Многие антихристиане (типа Ницше), которые неправильно поняли страстность Савла, бранят его за личную предрасположенность к ненависти, обвиняют его в том, что, несомненно, должно быть более справедливо отнесено к самому Лютеру, одному из самых известных человеконенавистников, которые когда-либо существовали. Соответственно многое было сделано исходя из психологического анализа Савла, будто он слишком еврейский, *слишком* противоречивый, *слишком* злой.

Странно видеть, как в этом совершенно искусственном портрете Савла сам Савл, рассматриваемый как типичный еврей, противопоставляется другому еврею — Иисусу, и, поскольку ничего не известно о личности Иисуса, легко испытывать неприязнь к евреям — в лице Савла, в то же время возвеличивая фигуру Иисуса как божественно человеческого.

Трудно преувеличить поверхностность всего этого; все это, в конце концов, основывается на неисторическом отказе принять Савла и его эпоху такими, какими они были. Именно совершенно неисторический в основе своей подход к Савлу на протяжении почти двух тысяч лет мешал оценить его настоящие дары, принять серьезность, с которой он встретил первостепенное событие своей жиз-

ни — вмешательство Бога в историю через воскресение Иисуса и последующую неминуемость Конца света.

Подводя итог, в общих чертах можно сказать, что две составные раннего христианства — личное спасение и Царство Божье — были переработаны потомством по другим направлениям, которые, оставаясь преданными авторитету канона, были совершенно чужды мировоззрению Савла.

Христианство, как носитель личного искупления, разумеется, выжило — в некотором отношении. Рассеянное, разбавленное, даже размытое, какой может быть в настоящее время идея, по крайней мере для элиты, долгое время побиваемое наукой и историческим мышлением, весьма склонное к религиозному прибежищу, несомненно являющееся константой человеческой души, оно осталось живо как потребность в ощущении личного искупления для подавляющего большинства верующих. Таким образом, даже сегодня, личное искупление, несомненно, следует рассматривать как фундаментальный факт религиозной жизни. Экстатическое движение возвращения к «фундаментализму», которое выходит далеко за пределы протестантской территории в Америке и Европе, должно свидетельствовать о потребности в ощущении искупления, которое все еще может притягивать массы людей.

Но другая составная первоначального христианства — вера в неминуемость Царства Божьего — оказалась взрывной идеей. Конкретная формулировка этой идеи в I в. составляла фон не только для еврейского восстания против Рима, но и, как мы уже видели, для главных идей Савла. И даже после того, как эта идея, по всей видимости, должна была полностью угаснуть из-за разгрома евреев в войне против Рима и из-за неправильной интерпретации идей Савла следующим после его смерти поколением, эта концепция предоставляла широкие возможности для оправдания переворота.

Разумеется, в иудаизме история мира предстает как цельная ткань, сотканная божественной волей раз и навсегда. Мир создан добрым и остается добрым, несмотря на все искажения, бессмыслицы и ужасы, совершаемые из-за свободной воли человека.

Но если мессианство и можно рассматривать как способ уравновешивания несогласованной реальности, евреи тем не менее тоже не устояли перед лихорадкой меняющегося мира, «форсирования конца», во вспышке мессионизма «активистов», который нарушил их обычное существование на целое тысячелетие. Мессианство в своей воспаленной, истеричной форме длилось, несомненно, лишь несколько поколений, принимая острые очертания во время столкновения с греческой мыслью и закипая под властью Римской империи. Приблизительно на протяжении 130 лет, от начала движения

зелотов до краха восстания Бар Кохбы в 135 г., мессианство очаровало многих, затем оно пошло на убыль, став отдаленной, хотя и несомненно удобной, перспективой в жизни соблюдающих законы евреев. Лишь несколько поколений спустя, когда был завершен Талмуд, понятие «форсирование конца» было полностью отвергнуто, разумеется, как и все формы упрямого волонтаризма. Все пришло к общему мнению — возможно, из-за принципа реальности! — что пришествие Мессии является тайной Бога, на действие которого невозможно повлиять.

Из-за этого активизм, по мнению евреев, оставался, вообще говоря, бесполезным. Еврейское мессианство отказалось от призрака; появление Мессии стало затуманенной, неясной, отдаленной надеждой, отсроченной до Конца света или отложенной до непредвидимого будущего.

Триста лет напряжения, связанного с ожиданием Конца света, — между 168 г. до н. э. и восстанием Бар Кохбы в 135 г., были веками борьбы иудеев, защищавших свою монотеистическую веру на своей земле. Впоследствии, когда евреи были рассеяны и монотеизм, сосредоточенный на мессианстве и лихорадке апокалиптики, потерпел поражение, эта религия гипостазировалась, став единственным критерием евреев. К этому времени ожидание Конца света сократилось до размера простой теории, эмоционального дополнения к религии, во всем остальном укорененной на «здесь и теперь».

Таким образом, иудейское мессианство могло при случае всплыть на поверхность (достаточно ироническим образом), среди тех евреев, которые утратили свою веру в иудаизм. Поскольку для соблюдающих Закон евреев, которые неохотно соглашались на неопределенную отсрочку прихода Мессии, жизнь, должно быть, улучшилась в «здесь и теперь», те, кто утратил свою веру, могли попытаться «форсировать конец» своим собственным путем. Иудейское мессианство, порождаемое усилением противоречия между евреями как свидетелями единого Бога и их положением как повергнутых париев, могло оказаться постоянно возрождающимся в еврейской истории всегда, когда гражданские раздоры и бедствия усиливали скрытую еврейскую экзальтацию.

В современную эпоху вовлеченность евреев в гражданскую жизнь, например, Запада в неблагоприятных, стесненных обстоятельствах или в ситуациях разрозненности приводит к вспышкам тысячелетнего иудейского мессианства. Осуждая с энтузиазмом конкретные социальные бедствия, евреи секуляризировали мессианство в революционном подъеме ради нестандартных идей мировых реформ типа марксизма или в сионизме, а также в основании государства Израиль, которое может, возможно, рассматриваться как

попытка осознать изменение мира в скромной форме нации «подобной всем остальным нациям».

В Средние века «активизм», присущий понятию Царства Божьего, мог, в преломленной форме, возникнуть снова в христианском мире. Иудейское мессианство, непосредственно вдохновленное многочисленными хилиастическими протестантскими движениями социального спасения и создавшее на скорую руку и весьма энергично на основе Ветхого Завета таборитов, анабаптистов, радикальных пуритан, приобрело уже всемирно-историческое значение.

Христианство, именно благодаря смещению божественного и человеческого, преодолело иудейское разделение мира надвое. Но христианское стремление к божественной санкции, которое в Ветхом Завете обнаруживает все нюансы реформирующего мессианства, обещанного и, следовательно, гарантированного Богом, создало взрывную силу.

Неопределенная отсрочка Царства Божьего оказывала отрицательное воздействие на гражданское общество в христианском мире. Хотя Царство Божье откладывалось на неопределенное время, оно продолжало существовать некоторым образом как идеал, хотя и недостижимый, и, следовательно, давало Церкви возможность органически презирать жизнь в повседневном мире. Для Града Божьего естественным стало фундаментально отличаться от града людского, а для Церкви — оставить законотворчество за светскими властями.

В данном случае ирония дошла до логического конца в XX в. в виде социального «активизма», который хлынул потоком в вакуум, оставленный в гражданском сознании тысячелетней удаленностью Церкви.

В условиях, когда религия подвергалась со стороны секуляризма уничтожающей критике, социальный активизм стал естественным для бесчисленных христиан, прежде всего для протестантов, но с начала Первой мировой войны и для все большего числа католиков стало естественным находить в марксизме отдушину для своей веры, брошенной теперь на произвол судьбы.

В том повороте, который, несомненно, показался бы удивительным как для Маркса, так и для отцов Церкви, — не говоря уже о самом Савле — социальный «активизм» явно марксистского толка, а также находящийся в завуалированном или открытом контакте с марксизмом стал нарастать волной в Церкви как протестантской, так и католической (в обоих главных ответвлениях христианства).

Великие протестантские конфедерации — Всемирный совет церквей, Национальный совет церквей, бесчисленные выдающиеся богословы — испытали сильное влияние марксистского «активизма» с начала Первой мировой войны; после Второй мировой войны римско-католическую Церковь затопила нарастающая волна марксисте-

кой агитации, сосредоточенной на выявлении коренных причин бедности и на призыве к общему пересмотру устройства общества.

В Европе проходили диалоги между римскими католиками (францисканцами и доминиканцами) и марксистами всех мастей. Либеральная теология в Латинской Америке открыто представляла себя как марксистское движение; известные либеральные теологи открыто называли себя марксистами, для которых евангелия являются марксистскими документами, чье послание они распространяют во имя Иисуса Христа.

Царство Божье, которое для Савла было божественным предприятием, которое должно было завершиться реорганизацией вселенной, чтобы Бог, управляя непосредственно, мог обеспечить спасение избранным, было совершенно очищено от его связи с Богом, а связанное с Царством Божьим послание воспринималось не иначе, как устранение бедности. Соответственно сущность христианства, как теперь объявляли, сводится именно к этой цели.

Разумеется, Царство Божье оказалось изменчивым фактором в самой его концепции, которая была способна служить выражением в корне отличных идей.

Возможно, в основе этого, в сущности, лежит отвержение мира. Первоначально это было принято в значении отвержения этого мира, который для иудейских мессианистов и ранних христиан означал мир угнетения язычниками избранных людей и мессианистов, но для марксизированных христиан он означал теперь этот мир «капиталистической эксплуатации». Следовательно, соглашаясь в том, что этот мир, злой по природе, должен быть заменен, и марксисты, и набожные христиане могли объединиться для того, чтобы способствовать обновлению общества.

По-видимому, существует некое подобие модели, образца этих универсалистских формулировок, что, возможно, указывает на глубокую динамику души. Как «приближатели конца» не могли ждать, пока Бог воплотит свой собственный замысел, так точно и марксисты-«активисты», большевики и неолевые не могли ждать, пока «железные законы» Маркса сработают сами.

Точно так же, как верующие в Царство Божье естественным образом вливались в ряды квиетистов и «активистов» — обычные фарисеи и фарисеи-зелоты, — так же и марксисты под давлением событий Первой мировой войны раскололись на старомодных социал-демократов, которые оставались верными «железным законам» Маркса и надеялись быть захваченными импульсом абстрактных идей, и «активистов» — в лице русских большевиков, которые бросились действовать в попытке заставить «железные законы» совершить скачок вперед. Они захватили власть в отсталом христианс-

ком обществе, ранее считавшемся всеми марксистами совершенно неподходящим для перехода к социализму, чтобы заставить Россию волевым актом выполнить социальную миссию, которая оправдывала марксизм или была, по крайней мере, присуща ему.

Подобное деление можно различить и среди христиан, одни из которых набожно полагали, что Царство Божье можно реализовать в своем собственном сердце благотворительностью и состраданием, а другие — «активисты», входившие в движения типа либеральной теологии, хотели заставить общество продемонстрировать сострадание институционально и реализовать видения пророков «здесь и теперь».

Едва ли есть необходимость указывать на то, что либеральная теология фактически обошла как христианство, так и марксизм одновременно. Наивная мысль, что все христианство можно свести к уравнительному удовлетворению материальных потребностей, аналогична наивности той идеи, что марксизм искоренит бедность из сострадания.

В конце концов, марксизм просто постулирует социоисторический механизм, используя который пролетариат исправляет общество путем захвата власти, а затем — по теории — искореняет бедность. Если бы это был вопрос только сострадания, то он был бы, очевидно, более поддающимся расчету достижений свободной системы предпринимательства в общем изобилии, что находится в резком контрасте со всеми силами, которые требуют санкции марксизма.

С этой странно близорукой точки зрения, а именно установки на проповедование того, что сострадание бедным является сущностью как христианства, так и марксизма, общность которых была обнаружена либеральными теологами, практически осуществлялась в деятельности КГБ.

Едва ли есть необходимость добавлять, что в современную эпоху произошло слияние в этой форме мессианства между христианами и теми иудеями, которые также были взволнованы до самых глубин ферментом марксизма. Это было естественно для евреев, ищущих выход из своей изоляции путем отождествления с программами мировой реформы, чтобы стать активным фактором в достижении универсальных идеалов. Видения социальной справедливости, предсказанной еврейскими пророками для отдаленного и неизвестного будущего, были при случае адаптированы к агитационным лозунгам, распространенным евреями-универсалистами.

Довольно любопытно, что этот аспект поведения евреев в XX в. может быть связан непосредственно с Савлом, поскольку представляется ясным, что концепция Савла в самом широком ее смысле — забвение евреев во имя универсального проекта — сама по себе была типично еврейской инициативой. Разумеется, Савл стоял пер-

вым в длинной череде еврейских саможертвователей — евреи по разным причинам настолько неловко чувствуют себя в своей собственной идентичности, что единственное решение этой проблемы, по-видимому, заключается в их коллективном растворении под эгидой широкомасштабных идей.

Конкретная история Савла из Тарса воспроизводит ситуацию бесчисленных евреев, живших с тех пор в диаспоре. Уютные обстоятельства жизни его родителей, их происхождение из центра еврейских разнoglасий в Галилее (Гуш-Халев) аналогичны жизни многих евреев, чьи родители были приверженцами определенной потрясающей весь мир идеологии и жили разъединенными со своим собственным народом. Они могли осознать собственное отчуждение от своей непосредственной основы, проецируя себя в абстрактное на крыльях чистой идеи. Таким образом, то, что, по-видимому, было отвергающей озабоченностью Савла объединением евреев и остального человечества, может служить параллелью опыта тех евреев диаспоры, которые видели в таком широкомасштабном объединении все человечество!

Если столкновение с эллинизмом было проблемой для соблюдающих Закон евреев, то Савл, можно сказать, сублимировал, спроецировал, возвеличил и обобщил эту еврейскую проблему, распространив ее на весь человеческий род. Таким образом, в предприятии Савла вдвойне проявилась ирония истории — проецирование его личного несчастья на мир и успех его еврейских идей, опосредованный вымиранием еврейства как территориальной реальности.

Однако, возможно, самым странным в этом переплетении исторических иронии, осуществленной работой Савла, было воздействие, которое она оказала на его собственный народ.

В раннем христианстве это отделение от иудаизма фундаментально было обосновано в Послании к Римлянам (9—11), которое создало доктринальное оправдание для разрушения еврейской пропаганды. Более непосредственно это привело к безразличному отношению к иудаизму, обостренному до враждебности, что наложило свой отпечаток на христианский мир вплоть до настоящего времени. Кроме того, это, несомненно, способствовало потере привязанности в самом иудаизме к его собственному взгляду на Конец света — абсолютному примирению между миром и Богом. Евреи больше не могли оставаться озабоченными судьбой язычников в повседневном мире; в современном им мире, от которого еврейская апокалиптика отказывалась в течение тысячелетия, именно христианская Церковь — странное ответвление фрагмента еврейской эмоциональности — должна была присвоить себе бесчисленных язычников.

Разумеется, в наше время последствия тысячелетнего антисемитизма стали общеизвестными; здесь можно понять истинное зна-

чение магической системы Савла. Ибо то, что делает антисемитизм совершенно отличным от любой традиционной ксенофобии, основывается именно на той роли, которая отводилась евреям не доктриной как таковой, а магической структурой Церкви.

В космической драме христианства, в которой божественные силы ополчились против сил Дьявола, в том числе против Дьявола как реального существа, существенная роль, предназначенная для евреев вначале, неизбежно была сатанической.

В конце концов, евреи дали миру Спасителя, аспект Бога; но затем они отвергли его. Что это могло означать? Очевидно, они играли определенную космическую роль, которая не могла быть только ролью Дьявола. По мере развития Церкви недвусмысленное описание сущности иудеев в Евангелии от Иоанна: «Ваш отец диавол...» (8:44) — бесконечно усилилось и в то же время погрузилось в бессознательное верующих, когда законная доктрина, построенная на этой идее, предназначила для евреев динамическую роль в противоборстве божественным силам в качестве агентов Дьявола.

Эта первоначальная концепция объясняет необыкновенную силу антисемитизма, которая вращается вокруг того фундаментального представления, что евреи, небольшой, рассеянный и, в сущности, бессильный народ, несмотря ни на что, в действительности является агентом Сатаны — осязаемого живого существа, который был единственным элементом, выжившим из сложного войска дьявольских сил, противоборствующих божественным силам, что было частью драмы установления Царства Божьего. Поскольку с развитием христианской теологии дьявольские силы соединились в виде легко воспринимаемого и символизированного живого существа, стало гораздо легче воспринимать евреев как действительно нечеловеческие существа.

Несомненно, сам Савл никогда не смог бы и вообразить себе, что евреям может быть предназначена такая роль; для него они были условием божественного плана. Но в системе магии, установленной таким искажением, перестановкой и расширением его символов, базового представления, лежащей в основе языческой системы, которую он наложил на божественный план, первоначально постигнутый евреями, как только евреи отвергли Иисуса как Мессию, у них осталась только одна постижимая роль. Именно эта ирония, скрывавшаяся в «расписании» сроков Савла, стала наиболее горькой.

Для Савла бестолковость евреев, проявившаяся в непонимании воплощения, была частью великой мистерии; они просто были слепы, безгранично слепы. «...Ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников; и так весь Израиль спасется...» (Рим. 11:25, 26.)

Но, будучи таинственной, их бестолковость не могла длиться очень долго; она продолжалась лишь часть очень короткого периода — не более 40 лет—между воскресением, знаком колоссальной перемены, и началом Мессианского Царства, приводящего к Царству Божьему. До установления Мессианского Царства евреям надлежало увидеть свет, и все было бы как надо.

Но поскольку «расписание» сроков Савла было забыто, вместе с внутренней логикой его ключевых понятий, Церковь, вытеснив собою Царство Божье, стала вечным институтом, а так как эти ключевые понятия, неправильно поняты, мстыли в неподвижности бессмертной теологии, то евреи, непостижимо упрямые, но по своему существу излечимые, сгали на неопределенное время и неизбежно злыми.

Таким образом, так как отцы Церкви согласовали логические конструкции Савла с теологией универсальной Церкви, сами евреи по своей природе стали агентами Сатаны, одновременно будучи, разумеется, тем не менее способными к приобретению спасения через обращение.

Несомненно, ввиду этого обстоятельства, христианская доктрина не концентрирует особое внимание на евреях. В конце концов, христианство представляет подверженное ошибкам человечество с Божественным Спасителем. В принципе евреи являются только частью человеческого рода, частью тех двух третей, которые еще не стали христианами.

Есть определенного рода ирония в том, что в течение первых двух столетий, когда ранняя Церковь соревновалась в некотором отношении с иудаизмом за преданность язычников, ранние исторические конфликты, зафиксированные в текстах, в конце концов канонизированных, пришлось внушать молодежи каждого нового поколения.

Последний изгиб этой иронии возник после того, как сама теология, выхолощенная историческим мышлением, которое ожило в конце XVIII в., утратила свою власть над обществом. Христианский мир в целом, гораздо более широкий, чем его теология, в течение многих столетий наполнялся стереотипами, изображающими евреев как народ, символизирующий некоторый аспект зла, и поэтому все христиане, несмотря на свое отношение к истинной религии, считают для себя естественным рассматривать евреев как порочных и чуждых. Таким образом, мистический антисемитизм нашел для себя массовую основу.

А эта массовая основа, что ироничнее всего, была создана той самой атакой на религию, которая привела к распространению нелепых «расовых» теории, начавших распространяться с XIX в.

Эти теории, игнорируя теологический принцип, заключающийся в том, что евреев следует сохранять, хотя и в условиях их прини-

женности, как свидетельство триумфа христианства, сместили вину евреев с теологии на биологию. Когда больше не объявлялось, что тяжесть еврейского зла коренится в верованиях, поддающихся исправлению путем обращения, а коренится в генах, что неисправимо, обращение стало до смешного неуместным. Больше не существовало никакой причины, в силу которой евреи должны продолжать существовать вообще.

Мысль Савла, несмотря на ее энергию и блеск, была настолько приземленной, настолько конкретной и, разумеется, настолько грубой (необработанной), что казалось весьма трудным сохранять для нее хоть какую-нибудь постижимую опору в современном мире

Довольно странно, однако в наше время можно сказать, что психоанализ привел к ее спасению. Он восстановил то, что, несомненно, является ключевой точкой зрения на идентичность сверхструктуры человеческих идей и глубочайших потребностей организма как психобиологической сущности. Если бы истинным оказалось то, что искусство, мифология, религия и философия сами по себе являются просто объективированными выражениями потребностей организма в психофизическом удовлетворении, то, по-видимому, нашлось бы место для собственной регрессии Савла к более ранней эпохе, до сублимации иудаизма или подавления столь обильного удовлетворяющего инстинкты материала.

Ибо, несомненно, мощь образов Савла, его борьба со своими собственными подавлениями, их взрывоподобный выход, сопровождаемый прочным прикрытием мышления, плюс обоснованный оптимизм, в конце концов, существуют благодаря их глубоким корням в душе. Это является единственным оправданием для разговоров о «гении» Савла и, несомненно, оправданием того, что Фрейд подразумевал, когда он говорил (смягченно) о возвращении Савла к «темным слоям прошлого». Глубинная психология вполне может использовать его умственную работу для своих собственных целей!

Не исключено, что Савл действительно мог измерить глубины своей собственной души благодаря той регрессии, которая для него была интеллектуально обоснованной через объединение его, несомненно, патологического переживания по дороге в Дамаск, и мессианской лихорадке, которую он разделял со столь многими другими евреями. Его концепция о Теле Христа, в которой «это» отдельного верующего стирается через поглощение высшим существом — сердцевиной мистицизма, — утверждая себя на стадии развития, предшествующей индивидуации, могла восстановить для сознания то, что было неосознанным в течение несчетного числа поколений, самым ранним состоянием идентичности между организмом и его окружением, инкапсулированным в неиссякаемое утешение уверенности в том, что жизнь вечна.

Если бы Савл на этом уровне просто испытывал чувство уничтожения реальности — реальности психофизического мира, в котором различные «эго» обособлены, а люди не сливаются со своим окружением, — то его было бы легко списать со счетов как полного психопата. Но психопатические элементы в его личности не мешали ему жить активной, рационально управляемой жизнью — во всяком случае жизнью, в которой он полностью управлял огромными энергиями, используя их ради глубоко чувствуемой, осязаемой цели. Его концепция божественного «расписания» сроков сопровождалась плодотворной деятельностью — он должен был подготовить каждого к тому, что уже происходило. Фактически он обосновался на двух уровнях бытия одновременно — на глубочайшем уровне своего бессознательного, которое давало ему полноценную энергию, и на высочайшем уровне сознательной мысли, эго-конструкций. Как мистик и как организатор, он восстановил равновесие двух сторон своей натуры, которая, в случае несогласованности, могла весьма реально разорвать его на части.

Особая сила его замечания, что «немудрое Божие премудрее человеков...» (1 Кор. 1:25) основывается на самообладании, с которым это замечание выходит за пределы простого здравого смысла, в то же время проецируя интеллектуальное предсказание, основанное на сильном желании. Результатом стала страстная вера. «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия» (1 Кор. 1:18).

Психологически Савл постиг некую разновидность спасительной стратегии, найдя свой путь к Отцу, которого он не мог надеяться удовлетворить из-за своей неспособности возлюбить закон Отца, то есть из-за своей неадекватности, связанной с одержимостью. Соответственно он смог найти свой путь к Отцу через путь брата, которого он мог отождествлять с собой. Таким путем он мог претендовать на свое всемогущество не в абсолютной форме, как полный психотик, а через воскресшего Иисуса, понятие, в которое он мог теперь вкладывать все свои страстные желания. Это создало механизм для выражения веры бесчисленных новообращенных. Все верующие могли ли получить пользу от этой простой стратегии; одним словом, они могли упорядочивать свои отношения с Отцом, отождествляясь с его Сыном.

Беспокойный еврей, Савл придумал для себя гениальное лечение. Победив смерть и установив свой мир с Отцом, он смог в то же время продолжать верить в Тору до наступления Конца света.

Разумеется, на все это можно посмотреть как на форму еврейского экстремизма. Возможно, Савл был разочарован неудачей предприятия Иисуса, и поэтому его потребность осознать бессознательные устремления должна была превратиться во всеохватывающую

схему спасения евреев для компенсации краха этого узко понятого предприятия. Компенсируя свое разочарование движением Иисуса, Савл расширил требования, спроецировав спасение Бога на все человечество. Его личные потребности стали настолько высоки, что любая схема, которую он мог интеллектуально разработать, должна была уравниваться этим величайшим возможным фактором. Только космический переворот казался достаточно большим для того, чтобы уравновесить его ужас. Следовательно, это уравнение должно было стать уравнением между ним и миром!

Любопытным образом это можно завершить иронией, которой проникнут весь жизненный путь Савла. Ибо может оказаться весьма вероятным, что, несмотря на магнетизм, развиваемый на его эмоциях через обаяние язычества, именно его еврейская набожность, в конце концов, фундаментальный монотеизм, лежащий в основе игры его ума, дали ему возможность преодолеть магические наросты на его теориях и придать личную боль его словам, словам, которые имели универсальное приложение.

Поскольку монотеизм, в сущности, создает связь между индивидуальным и трансцендентальным принципом, принципом, который воспаряет над всеми случайностями мира, он противостоит индивидуальному человеческому существу всей тотальностью мира. Таким образом, страстное свершение Савла само по себе создает мост между его взглядом на мир — совершенно исчезнувший — и любым современным взглядом на мир. Его эмоции, возможно, его истерия были необходимы для срабатывания его влияния, поскольку они коренились в переполнявшем его непосредственном переживании, психическом взрыве, с которым он лично столкнулся. Это было его первым и главным искуплением, видимым разрешением его собственных душевных страданий, его непосредственно и лично переживаемое чувство, которое заставило воспарить ввысь его прозу. Ибо без таких личных эмоций, без такого чувства простая ментальная активность, несомненно, была бы, по-видимому, пустой подвижностью.

Короче говоря, Савл выражает некую личную эмоцию. Называя ее Христом, он выражает ее на языке живого отношения к абстрактному идеалу; глубина его чувства ввела вечный элемент, хотя и искаженный, в обширные институты, которые претендовали на его идеи, как на свои собственные, несмотря даже на то, что идеи Савла были фальсифицированы; его способность возвращать длительно подавляемому психическому материалу новую жизнь благодаря новым формулировкам, в конце концов, была выражена в институтах, порожденных его фальсифицированными идеями. Огромные массы людей смогли черпать из своего бессознательного много подавленного материала и «проветривать» его в рамках институционализованных символов.

В конце концов, обусловленность Савла ничем не отличалась от обусловленности бесчисленных современных ему евреев; то, что делало его новатором или, по крайней мере, успешным деятелем, была его личная клиническая потребность в особом убежище — его страх смерти. Он нашел свое убежище в изобретении публичного ответа на свои личные несчастья. Вздурораженный тем представлением, что все человечество, в его древней известной оболочке, неизбежно идущее к концу, должно переродиться в новой оболочке в новом мире, Савл смог победить смерть, которая стала для него теперь не более чем началом новой жизни во славе. Старая идея смерти как простого прекращения существования была вытеснена более привлекательной идеей смерти как эквивалента рождения. Савлова метафора крещения как смысл смерти Христа и, следовательно, перерождения «со Христом» обладала привлекательностью, которая для многих оказалась непреодолимой.

С крахом надежд Савла после его смерти институты, основанные на его писаниях, должны были игнорировать его настоящие идеи, которые стали просто крючками, на которые была повешена совершенно чуждая теология. С отказом от всех теорий Конца света Церковь, укоренившаяся на писаниях Савла, пришла к застою; теперь она сама стала компонентом мирового порядка!

Савл, организуя свои собственные страдания, организовал страдания бесчисленных индивидов — замешательство, отчаяние, беззащитность и жалкую участь миллионов людей, оторванных от своих «гаваней»: от деревень, городов, племен, провинций вследствие переворотов, которые установили Римскую империю, и, в более общем смысле, неизменные муки человеческого существования. Послания Савла, пульсирующие уверенностью в скором Конце света, полные ощущения грядущего разрушения мира, которое в течение только нескольких поколений характеризовало евреев в их конкретной ситуации как жертв идолопоклонников-захватчиков, были имплантированы в поколения, управляемые христианскими писаниями.

В свою очередь, это означало, что психоисторические страдания евреев, переведенные в среду языческого мира и выраженные в формулах, которые, несмотря даже на исторически определенное происхождение, стали для язычников вневременными гранями вселенной и с этих пор воплощали страстные желания и невроты бесчисленных индивидов.

Если посмотреть со структуральной точки зрения, Савл создал космическую драму, перенес еврейскую драму национального искупления в Конце света на драму в равной степени еврейскую, происходящую «здесь и теперь». Он создал еврейскую драму истории, в которой Бог создает мир, отчуждает мир и возвращается к миру,

постоянную повседневную драму *через* установление полного смысла отношения к телу Христа.

Историческое следствие этого — поскольку Мессианское Царство никогда не наступало — поместило верующих в драматическое напряжение *в настоящем*. Это укоренило верующих в повседневной жизни и поставило их в драматические отношения, установленные таинствами таким образом, чтобы даже при неопределенном откладывании наступления Мессианского Царства система взглядов, построенная на фантазиях Савла, имела встроенное напряжение с огромной силой воздействия.

Возвеличивание личности Иисуса до уровня заместителя Единого Вечного, которое казалось иерусалимским последователям Иисуса, возглавляемым его братом, глубоко противной, несомненно, непостижимой идеей, должно было стать трамплином для экспансии среди язычников, считавших естественным поклонение человеку или, скорее, воспринимавших как само собой разумеющееся, что в надлежащих обстоятельствах человек мог превратиться в Бога и наоборот. Таким образом, именно версия Савла евангелия Иисуса Христа, а не собственная инициатива Иисуса, предназначенная для евреев его среды, нашла отклик в языческом мире.

Эта идея, даже трансформированная, могла взывать к глубоким стремлениям человечества. Умственная активность Савла была столь интенсивной, даже на ее узкой основе, и столь наполненной эмоциями, что формулы, которые он разработал, сохраняли свое воздействие даже тогда, когда их вырвали из их органической матрицы и перенесли в совершенно чуждую сферу идей. Открыв проход к глубинам повседневного мира, проникнув сквозь камуфляж натуралистических явлений, интеллект Савла создал абстрактную систему, которая раскрылась достаточно мощно для того, чтобы пережить свою недостижимость, существовавшую на протяжении многих поколений.

А насколько простой была трансформация? Путем простого обозначения Иисуса как «нашего Господа» Савл установил абстракцию с неисчерпаемыми возможностями. Понятие «Господь» могло стать постижимым органическим образом, как это и произошло, поскольку его можно было использовать для определения существа, которое по определению невозможно определить. До тех пор, пока у бесчисленных индивидов существует глубокий слой неопределенности, неадекватности или слабости, — каким образом, в конце концов, этого можно избежать? Существо, которое вышло за пределы всех приблизительных описаний, могло стать гипостазированным как вместилище универсального человеческого стремления к самоопределению, убежищу и комфорту. Его легко можно представить как средоточие истинной реальности, на которую человечес-

кие существа могли смотреть как на замещение мирской, глубоко неудовлетворительной реальности, где они были воплощены в силу их более низкого положения. Теория Савла о божественном расписании сроков, которая освободила его от его несчастья, заключала в себе формулу, которую, по самой ее сути, можно было распространить на всех людей в понимании человеческого существования. Эта теория институционализовала предохранительный клапан для страдания

Неврозы Савла, сохраняя минимальный контакт с повседневным миром, создали сосуд для религиозных, возможно, невротических потребностей человечества. Распространяя на жизнь первоначально еврейскую схему, беспредельное несчастье Савла, его неспособность чувствовать себя свободно дали такую парадигму, которую можно было превратить в каркас для универсального мифа, и, таким образом, создали универсальный институт — христианскую Церковь, — осязаемое воплощение неисчерпаемой надежды.

Таким образом, базовые установки Савла, неправильно понимаемые в его время — не как личные излияния, связанные с конкретной исторической ситуацией (зарождающееся Мессеианское Царство, часть теории Конца света), утратили свое первоначальное значение и приобрели совершенно иное как часть институционализованного комплекса универсальной религии. Модальности, придуманные для облегчения его невыносимого несчастья, были выражены с такой обобщенностью, что могли облегчить всеобщую вину через общую идею.

Еврейское мессеианство в двух своих фазах (фаза Иисуса и фаза Савла), стремясь к недостижимому, вытянулось в длиннейший лук. В напряжении, возникшем между идеальными устремлениями и приземленными потребностями, смогла оформиться и укорениться колоссальная система взглядов римско-католической Церкви. Воплощая и выражая страстные желания, этот космический институт смог включить их в себя.

Иисус и Савл страстно стремились к Царству Божьему. Их страстное стремление создало тот идеал, который возбуждал энтузиазм у его последователей. Этот энтузиазм создал институты. Но идеал, будучи недостижимым, застыл в риторике; а институты продолжали существовать.

Фантазия, воспарив ввысь, создала мировой порядок.

Критическое приложение

ПОТЕРЯННЫЙ КОНТИНЕНТ

Читатель мог заметить, что история, о которой он прочитал, нетрадиционна. Ее основа, реальные жизненные корни того, что происходило с христианством, сосредоточены на наборе обстоятельств, которые только при поверхностном взгляде и, разумеется, непостижимо связаны с содержанием Нового Завета.

Загадка проблемы, связанной с возникновением христианства, заключается в преобразовании первоначальной веры в грядущее Царство Божье, разделяемой Иисусом, Иоанном Крестителем и Савлом из Тарса, в спасительную религию, основанную на воплощении, то есть на поклонении Иисусу Христу, сыну Божьему

Очевидно, Иисус никогда не объявлял себя Сыном Бога, или даже Мессией, ожидаемым многими евреями. Савл сообщает только самые скудные подробности об Иисусе-человеке, одновременно связывая свой собственный взгляд на Царство Божье с воскресением Иисуса Христа как гарантией его неминуемости.

Ключ к этой загадке будет найден в ответе на простой вопрос. Почему посланник Царства Божьего действовал как бунтарь против государства? Никакого реального жизненного объяснения этого представляющегося странным факта в самих документах не дано. Глубокое значение, извлеченное Савлом из Тарса из распятия, является, конечно, основанием Церкви, но само Царство Божье, исходный пункт, не объясняется вовсе.

Несмотря ни на что, это, по-видимому, и есть суть дела. Итак, каким образом случилось, что Царство Божье неправильно воспринималось в течение почти двух тысяч лет?

Как могло получиться, что движения «активистов» Царства Божьего — zelотов и других, — которые послужили причиной уничтожения еврейского государства римлянами и таким образом положили начало христианству, совершенно не принимались во внимание? Каким образом осталась намеченной очевидная взаимосвязь между Иудой Галилеянином, а также Иисусом Назарянином, Иоанном Крестителем и Савлом из Тарса и zelотами?

Должно быть установлено понимание причин организующего принципа той скудной документации, которая является опорой для обширной литературы об истоках христианства. Мы можем начать с ясного факта, что все эти документы были составлены после смерти Иисуса и, кроме того, на фоне растущей агитации zelотов, которая привела к римско-иудейской войне, к разрушению Храма в Иеруса-

лиме, к ликвидации еврейского государства, к порабощению и широкомасштабному рассеянию евреев в Палестине.

Движение зелотов, которое включало в себя самых различных антиримских «активистов», всколыхнуло массы евреев в попытке отчаянной атаки на римскую власть и на еврейскую «партию мира» — царскую семью и большую часть аристократичных саддукеев. Идеи Савла, как мы увидим, не имели решающего влияния до тех пор, пока зелоты не потерпели фиаско в войне против Рима.

Послания Савла однозначно описывают ситуацию, полную соперничества, трений и борьбы. Он не просто абстрактно втолковывает свои идеи невежественным читателям, он борется против иерусалимских последователей Иисуса. Неистовый полемический тон Савла связан с его вынужденным признанием их власти.

Далее все, что возбуждало конгрегации диаспоры, должно было покрыться массивной системой взглядов нормативного иудаизма. В пределах еще большего концентрического круга, так сказать, кипучее мессианство, которое охватило многие слои еврейства внутри и за пределами Палестины, партизаны Иисуса, еврейского Мессии, должны были считаться безвредными. Они ни в какой мере не впали в ошибку, совершенную властями Храма; иначе их легко можно было изгнать. Мы знаем, что руководство Храма могло многое сделать, поскольку иудаизм все еще оставался авторитетной религией (*religio licita*), следовательно, был под особой защитой римского государства даже в то время, когда различные группы иерархии Храма сами были охвачены брожением и занимались подстрекательством.

Подобным образом в пределах меньшего концентрического круга — самого движения последователей Иисуса — иерусалимские лидеры легко могли внезапно прервать деятельность антиохийской конгрегации или собственную активность Савла, как мы можем увидеть из поездки Савла в Иерусалим и его согласия с необходимостью выбора, перед которой его поставил Иаков.

В перспективе грядущего мирового переворота, возвещенного еврейским Мессией, с переносом Бога на орбиту истории в любой момент до конца природного мира и установления Мессианского Царства, ответвления новой и отличающейся веры уже не могли рассматриваться как таковые. В этой структуре они были совершенно бессмысленны, поскольку, не имея определенной направленности, они были бы с установлением Мессианского Царства просто уничтожены, как и все остальное в природном мире.

Таким образом, если другие еврейские конгрегации подчеркивали ту или иную отличающуюся точку зрения насчет валидности конкретных ритуалов, выходящих за рамки нормативного иудаизма, они делали это по-разному и несистематически. Знаменитые

последователи Иисуса не осознавали скрытый смысл таких нововведений или не интересовались ими, за исключением тех двух кардинальных пунктов, которые и положили начало трениям между ними и Савлом: обрезание и братание с язычниками, что воспринималось как отвержение Торы. Кроме того, возможно, конечно, что это случилось только в нескольких местах и приобрело значение только после того, как в 70 г. Храм был разрушен и иерусалимские последователи Иисуса исчезли.

Таким образом, ссора между Савлом и иерусалимскими иисусистами зависела от конфликта евреев с римскими властями. В течение своей жизни Савл не играл важной роли. Для еврейских лидеров в Иерусалиме не представляло никакой трудности избавиться от него. 'Авторитет последователей Иисуса был просто единственным элементом во всем движении «активистов» против Рима, который после кипения в течение нескольких десятков лет, во время восстания, связанного с Иисусом, и после него, начал раздуваться приблизительно в 55 г. и достиг кульминации через десять лет, вероятно, после смерти Савла во время войны против Рима.

Когда римляне четыре года спустя подавили отчаянное сопротивление евреев, более миллиона евреев было вырезано; оставшиеся были депортированы в качестве рабов. Осталась лишь горстка. Война, разрушив древний Храм и истребив евреев как народ, укоренившийся на своей земле, оказала глубочайшее влияние на всю диаспору, которая с того времени и вплоть до современной эпохи заключала в себе всех евреев.

Именно после римско-иудейской войны и разрушения Храма были созданы и (или) переработаны исключительно тенденциозным образом документы нарождающейся секты. Они, естественно, затемнили тот фундаментальный факт, что новая секта находилась в самом разгаре развития. Развитие новых институтов, в конце концов, полностью перекрылось гармонизирующей официальной версией.

Поскольку христианство включает в себя и светскую историю, какова бы ни была ее теологическая интерпретация, и поскольку воплощение и воскресение, связанные с распятием, воспринимаются как реальные события в человеческой и божественной истории, то, разумеется, с точки зрения христиан, жизненно важными являются пять документов, составивших исторический элемент Нового Завета, — четыре евангелия и Деяния. Они устанавливают историческую структуру, которой Послания Савла придали значение как увиденному с выгодного положения гораздо более поздней веры.

Посмертное возвышение Савла и, несомненно, неосознанную манипуляцию историей в ранней документации легко продемонст-

рировглъ, стоит лишь посмотреть на дошедшие до нас источники и представить соотношение включенного и не включенного в канон материала.

Послания Савла, разумеется, являются старейшим источником истории новой веры, но Савл писал через несколько лет после событий, описанных в евангелиях. Его собственная точка зрения повлияла на авторов и редакторов евангелий и Деяний. Более конкретно, Савл умер до римско-иудейской войны 66—70 гг., что, несомненно, больше всего занимало мысли автора Евангелия от Марка, основному плану которого следовали остальные два синоптических евангелия.

Но не только это: Деяния, в которых Савл является «звездой», описывают его жизненный путь практически независимо от его посланий, с выгодной точки зрения гораздо более поздней эпохи, когда вся перспектива развивающейся секты уже трансформировалась и когда сам Савл в результате этого был неправильно понят. Бессилие Савла в течение его жизни ясно видно не только из непрерывной полемичности посланий, но и из его действительного физического состояния.

Исходя из его собственных посланий, можно предположить, что Савл написал очень много. Он, по-видимому, начал активно действовать вскоре после казни Иисуса, — скажем, в 35—36 гг. — и деятельность его продолжалась в течение двух последовавших десятилетий, то есть незадолго до смерти Иакова. Эти два десятилетия, несомненно, были очень плодотворными; поскольку Савл привык писать, нет никакой причины считать дошедшие до нас Послания всем его литературным наследием.

Его главные послания были написаны, по-видимому, много времени спустя после его припадка по дороге в Дамаск, к примеру через четырнадцать лет, то есть действительно спустя очень длительное время. Небольшое количество посланий, которое теперь составляет костяк Нового Завета, не могут быть всем, что он написал. Само состояние посланий указывает на многое; они явно выбирались наугад, в придачу часто оказывались фрагментарными. Одно из главных посланий — Второе Коринфянам — практически невразумительно; лучше всего его можно понять, если представить как мозаику из обрывков других, неоконченных посланий, собранных вместе после того, как возникло явление «паулинизма».

Многие исследователи сходятся в том, что 16-я глава в Послании к Римлянам является отдельным документом. Важное послание, как известно, написанное к общине в Лаодикее, было полностью потеряно: сохранилось (несомненно, случайно) лишь незначительное упоминание (Филимон).

Более того, из контекста Посланий Савла, которыми мы располагаем, видно, что во всех его главных посланиях доминирующей темой, которая часто заставляет их звучать истерически требовательно, является его конфликт с другими; он явно описывает ситуацию, в которой он выдвигает свои собственные идеи, направленные против *соперников*. А в число соперников, что также ясно, входят лидеры иерусалимской общины последователей Иисуса.

Таким образом, апология, содержащаяся в Деяниях, грубо приукрашивает факты, которые в жизни Савла слишком очевидно свидетельствовали о том, что в определенных кардинальных пунктах его взгляды считались неудобоваримыми; они были отвергнуты авторитетами института, обладавшего почти государственной властью, и фактически привели к его падению.

Следовательно, писания Савла при его жизни, видимо, были пренебрегаемы; фактически их раскопали в архивах нескольких местных общин только после разрушения Иерусалима. Именно тогда Савл появился как автор документов, которые могла использовать небольшая, все еще несколько бесформенная конгрегация, которая сократила его писания и вынуждена была отказаться от случайных посланий, состоящих из разрозненных обрывков.

Таковы были обстоятельства, которые следует учитывать при рассмотрении восхождения Савла, — вытеснение краткой традиции о действительной деятельности Иисуса в жизни комплексом новых идей, связанных с уникальной интерпретацией значения Иисуса. Из-за страстного темперамента Савла и его интеллектуальных способностей эти новые идеи могли, по крайней мере, быть представлены развивающейся бюрократической структурой церкви как корпус веры. Несомненно, главный акцент его мысли уникальным образом неправильно интерпретировался в течение длительного времени, почти с самого начала, но этим МСЦ ли воспользоваться лидеры последующего поколения как интеллектуальной структурой для нарождающейся веры; затем за восстановление действительных копий его посланий боролись и собрали их, чтобы создать то, что теперь высокопарно называется *Corpus Paulinum*.

Негативным образом этот любопытный выверт эволюции соответствовал тотальному отсутствию каких-либо писаний, вообще чего бы то ни было, что сохранилось бы от иерусалимских последователей Иисуса. Правда, у них не было никакой потребности что-либо записывать — зачем? В конце концов, они укрепились, как они думали, на фундаменте издревле установленной религии; новизна их взглядов насчет Иисуса ни в какой мере не была чужда еврейству в целом. Кроме того, их надежды кристаллизовались в ожидании, осуществление которого считалось настолько близким, что в действительности казалось, будто для этого ничего не нужно

делать. Это был просто аспект почти универсальной мессианской агитации против Римской империи. Даже если бы иерусалимские иисусисты призваны были играть стабилизирующую роль по отношению к небольшим таким же общинам в диаспоре, члены которых были признаны в качестве дружественных верующих, все равно не было никакой причины писать что-либо идеологическое.

Случайная конструкция Посланий Савла, нашего единственного авторитетного источника по зачаточной фазе христианства, происходящей на период до разрушения еврейского общества в 70 г., и полное отсутствие каких-либо других источников до 70 г. указывают на то, что в общине последователей Иисуса, исчезнувшей в тот год, едва ли имелись даже какие-то зачатки бюрократии. Поскольку ясно, что все жили в непосредственном ожидании Конца света, фактически, по-видимому, не было ни малейшей причины для возникновения чего-то еще. Должно быть, бюрократия в иисусистских общинах стала развиваться гораздо позже.

Существует только одно упоминание о бюрократическом процессе в Деяниях — указание (15:23, 30) на рассылку письма различным церквам с «наставлением» «собрания всей Церкви» в Иерусалиме. Савл в своих посланиях даже не упоминает об этом, ибо этот эпизод во времена Савла полностью выходит за пределы возможного и, несомненно, отражает положение дел уже после краха еврейского государства. Сами по себе Деяния являются первой гармонизацией, то есть организованной апологией.

Причина отсутствия бюрократии в ранних общинах иисусистов очевидна — время. Не было ни времени, ни благоприятной возможности для того, чтобы на свет появилась организация какого-либо рода. В лихорадочной атмосфере той эпохи бюрократия была последней вещью, которую следовало бы затевать. Последователи Иисуса не нуждались ни в теологии, ни в бюрократии.

Их молчание нельзя объяснять и разрушением Иерусалима в 70 г. Если бы что-либо было написано, оно бы, естественно, циркулировало во всей еврейской диаспоре; иерусалимская община, в конце концов, была связана с огромной сетью зарубежных синагог.

Недостаток документов по этому веку или заполняющее этот пробел повествование о рождении Иисуса, которое акцентируется до полного стирания его реальности в течение двух десятилетий иудейского восстания против Рима, — ничего из этого не осталось, ни одного отрывка. Фактически во всех христианских документах хранится полное молчание относительно иудейской войны, за исключением нескольких случайных замечаний, сделанных во II в., насчет так называемой «Матери Церкви», полностью мифологического, вымышленного названия, само существование которого мож-

но объяснить лишь необходимостью замаскировать фактическую ситуацию.

Молчание на отчеты об иудейском восстании против Рима было наложено уже самой значительностью этого события. Если сам Иисус умер как повстанец против Римской империи, если Храм был стерт с лица земли в результате жестокой войны против Рима, если община последователей Иисуса вслед за этим была уничтожена вместе с иудейской общиной в целом, то не существовало никаких причин для того, чтобы отдельные бесформенные конгрегации верующих, рассеянные по всей Римской империи, даже упоминали о катастрофе еврейской нации. Фактически именно в вакууме, возникшем благодаря отсутствию или уничтожению документов, традиционная теория церковной истории могла быть поставлена на твердый фундамент, дающий возможность крупному сектантскому центру развить совершенно иную концепцию собственного спасения и разработать, исключительно в целях гармонизации, систему мифов, подчеркивающих преданность возникающей религии ее мнимым основателям.

Именно в рассеянности общин этих городов, поскольку Церковь объединялась медленно, понятие об организованной религиозной общности было понято и воплощено в той форме, которую не мог предвидеть никто из иерусалимской общины последователей Иисуса: ни Савл, ни тем более — сам Иисус!

Мы видели, что первоначальное возвеличивание Иисуса происходило благодаря событию, обычному для истории религии, — видению, а именно видению Симона-Камня (Петра) на Галилейском море почти сразу после казни Иисуса.

Это оказало электризирующий эффект на непосредственное окружение Иисуса. Однако для этого окружения, которое очень быстро достигло Иерусалима, видение, хотя и представляло собой уникальное событие, тем не менее находилось в пределах структуры еврейских идей; это видение просто подтвердило, так сказать, статус Иисуса как Мессии. Его мессианство все еще находилось в соответствии с базовой концепцией Царства Божьего — преобразование реального мира, осуществляемое по решению Бога. Следовательно, теперь функция Иисуса-Мессии заключалась просто в том, чтобы снова прийти, на этот раз принеся с собой Царство Божье.

Но другая тенденция — схизматическое, антиторианское направление — начала проявляться в том кругу евреев, которые верили в особый статус Иисуса. Резюмированное в имени первого христианского мученика — Стефана — это направление подняло Иисуса гораздо выше статуса иудейского Мессии, вплоть до статуса Господа Вселенной и Спасителя человечества. Когда Стефан был побит камнями до смерти как вероотступник и его последователи были изгна-

ны из Иерусалима, они перенесли свои взгляды в Антиохию в Сирии и, несомненно, во многие другие еврейские общины в диаспоре. Именно эти взгляды были расширены, разработаны и оформлены Савлом, они обеспечили ту доктринальную структуру, которая послужила в качестве сверхструктуры для апологетической цели авторов евангелий, заключающейся в маскировке истинной истории жизненного пути Иисуса. Однако пока стоял Храм, оплот и магнит для евреев всего мира, это обожествление Иисуса не имело силы.

Таким образом, это было естественное развитие, происходившее приблизительно в то время, когда движение zelotim вовлекло огромные массы палестинских евреев в колоссальную войну против Рима, ибо автор Евангелия от Марка не просто принизил и исказил реальное значение Царства Божьего — то есть его политический элемент, — но одновременно подчеркнул трансцендентализацию Иисуса, которая продолжалась в диаспоре.

В происхождении первых трех евангелий имеются два важнейших фактора.

Во-первых, глобальная трансформация перспективы между событиями собственной жизни Иисуса и зарождением новой веры, основанной на явлении воскресшего Иисуса Симону-Петру, проходила параллельно социополитическому перевороту — разрушению Храма в Иерусалиме, последующему освобождению новой веры от ее институциональных ограничений; во-вторых, тот сопутствующий факт, что в течение многих поколений после разрушения Храма новая секта верующих в Иисуса находилась в оппозиции еврейской элите, раввинам, которые унаследовали фарисейскую традицию.

Здесь авторы и редакторы евангелий, чья вера в видение воскресшего Иисуса неизбежно исказила их прежний (до видения) взгляд на мир, посчитали естественным переместить свои собственные споры с раввинами на время жизни Иисуса, поскольку к этому времени евреи больше не рассматривались как объекты для обращения, а лидеры новой секты направили свою пропаганду на все человечество.

Таким образом, евангелия, написанные под давлением конкретной ситуации, структурно запечатлели пристрастное отношение к событиям. Это объясняет их вневременность, их статичность. Иисус выражает различные идеи без читателя, способного понять их значение на историческом фоне. Трудно увидеть из одного только текста только то, что там говорится о Царстве Божьем или о его идеях в целом, которые могли привести его к распятию. Как мы уже видели, весь жизненный путь Иисуса, как это описывается в первых трех евангелиях, едва ли длился более нескольких недель; Царство Божье, которое он провозглашает в начале всех трех повествований, кажется особенно абстрактным и успокаивающим.

Домашняя, мелкомасштабная, интимная атмосфера, которая излучается от некоторых частей евангелий, не делает их историей; они фактически полны замаскированной полемики, закостенелость которой делает невозможным ее наивное толкование. Ключевым элементом в этом затемнении реальной жизни — полное исключение римлян.

Евангелия и основанная на них церковная традиция не показывают никаких трений вообще между римлянами и евреями в Палестине. Все, что случается с Иисусом, происходит в еврейской среде; даже суд над ним, совершающийся под началом римского прокуратора, объясняется, как мы видим, как еврейский заговор. Придавая простым анекдотам внешнюю величественность, разрастающуюся в соответствии с замаскированными теологическими мотивами, церковная традиция набрасывает флер застывшего великолепия на то, что, мы знаем, было самой бурной эпохой.

Евангелия подавляют любую критику в адрес римлян. Само это слово, разумеется, встречается только раз (Ин. 11:48), и римлянам предназначено играть роль только дважды; сам Пилат и римский центурион, который, увидев Иисуса на кресте, называет его «Сыном Божиим» (Мк. 15:39).

А римляне, которые распяли много тысяч евреев, так что крест стал традиционным символом еврейского сопротивления римской власти, продолжают полностью игнорироваться авторами и редакторами евангелий. С другой стороны, фарисеи, отождествляемые с раввинами, главные оппоненты нарождающейся секты к тому времени, когда были составлены евангелия, более или менее постоянно осыпаются бранью (хотя в данном случае сквозь рутину апологетики проблескивают и многочисленные проявления противоположного).

Деяния апостолов (единственный христианский источник этого периода) также ничего не говорят об эпидемии насилия в Иудее I в. Римляне упоминаются редко; еврейские власти трактуются двусмысленно: последователи Иисуса описываются как возвышенно набожные, враждебность религиозных лидеров остается необъясненной. Все видится сквозь призму гораздо более поздней теологической пропаганды, целью которой является гармонизация и согласование всего материала. Никогда не ссылаются на обширные движения религиозно-политического недовольства, которые будоражили всю страну.

Именно глобальное изменение перспективы, присущей зарождению новой веры, инспирированной видением воскресшего Иисуса Симоном-Петром, подкрепленное реакцией новой секты на разгром евреев в 70 г., систематически искажало евангелие. Все основные идеи, которые обладали ранее в жизни евреев вполне конкретным значением — Царство Божье, Мессия, сын Давида, спасение, —

были вырваны из их подлинного контекста национального восстания. Во время жизни Иисуса не проходило, должно быть, ни одного дня без какого-нибудь случая всеобщего возбуждения; уже простое присутствие римлян заключало в себе постоянную провокацию. Все это в евангелиях было замазано.

Набрасывать пелену гармонизации и теории происхождения на весь сложный процесс эволюции новой веры было естественной склонностью протохристианских общин. Документы благочестиво собирались, благочестиво просеивались, благочестиво подделывались, а результаты канонизировались. Их авторитет был установлен, подкреплён и обобщён; была придумана согласованность между историей и идеями, она сама по себе становилась канонизированной, авторитетной и исключительной. Обрывки реальной истории, содержащиеся в первоначальных документах, были забыты, снова собраны и интегрированы в совершенно другую структуру. Реального осталось совсем мало.

Следует признать, что эта бессознательная техника, так сказать, замалчивания и затемнения была весьма успешной. Фактически потребовалось почти два тысячелетия, чтобы реальная ситуация в Иудее добралась до нас — в порядке рабочей гипотезы, на ощупь, почти бессознательно, через стену мифологии, окаменевшей в традиционных документах. Фактически лишь наше поколение оказалось способным перепрыгнуть через пропасть тенденциозного искажения и восстановить историческую ситуацию, которая благодаря неосознанному отклонению породила мифологию.

Короче говоря, тот простой факт, что ни один из документов последователей Иисуса не сохранился, а Послания Савла остались, проливает свет на главную аномалию наших источников, полный провал того способа документации, которого придерживается христианская традиция, чтобы объяснить драматическую трансформацию перспективы в течение двух богатых событиями десятилетий, на фоне которых происходило разрушение еврейского государства. Молчание всех христианских историков о событиях, которые стерли с лица земли общину тех, кто был ближе всех к Иисусу в социальном и мирском смысле, просто подтверждает то, что известно из фундаментальной композиции этих документов. Они были предназначены как раз для преобразования значения того, что в действительности случилось с евреями в эту бурную эпоху.

Выражаясь полулогическим языком, ученый консенсус, который стремится объяснить происхождение христианства на основе оставшихся документов, становится жертвой обширного *petitio principii*; как само собой разумеющееся воспринимается то, что должно быть доказано. Подобный консенсус использует эти докумен-

ты, оправдывающие определенный поворот событий, не как результат этих событий, а как их объяснение.

Если в эволюции нарождающейся веры существует какая-то загадка, то она явно связана с очевидными противоречиями, отразившимися не только в евангелиях, где снова и снова повторяются отголоски того, что Иисус был набожным в древней вере Израиля и был казнен римлянами как еврейский национальный лидер, но и в контрастах между посланиями Савла и Деяниями. Ученый консенсус, который длился столь долго, невозможно понять как одну только ученость. Это можно понять только как иллюстрацию уклона в сторону предубеждения при интерпретации, которая преобладала и авторитет которой соответственно бессознательно был принят

И, несомненно, самым поразительным элементом в этой почти полной неразберихе является особенно плотное молчание, окутывающее судьбу последователей Иисуса (исусистов), той самой общины, которая дала начало новой вере. Разрушение «Матери Церкви» как неотъемлемая часть разрушения Иерусалима почти не упоминается ни в Новом Завете, ни где бы то ни было еще.

Причина глубокого молчания, окутывающего приблизительно десятилетие, когда происходила иудейская война 66—70 гг., слишком очевидна. Действительно жившие последователи Иисуса перестали иметь значение, стали, конечно, чуждыми развивающейся мифологии, которая с устранением институционального торможения новой веры в 70 г. сильно и внезапно ударила по величественным масштабам греко-римского мира.

Лишь после разрушения Храма в Иерусалиме несколько Посланий Савла — приукрашающих основные идеи, приложимые к новой ситуации, — были извлечены из забвения и собраны вместе для того, чтобы служить в качестве обоснований новой теологии, о которой сам Савл никогда и не помышлял.

Ирония также заключается и в том, что этот необычный феномен едва ли можно было предвидеть. В евангелиях римляне упоминаются крайне редко, а Иосиф Флавий, чья подробная, насыщенная действиями, живая история иудейской войны является нашим единственным источником для всего этого периода, интересовал Церковь только потому, что в его труде содержится фальсифицированное упоминание об Иисусе как Мессии. Со своей стороны, иудеи традиционно сбрасывали со счетов Иосифа как предателя и выделяли у него только один-единственный эпизод, стоящий упоминания, — разрушение Храма.

В результате всего этого иудейская война, изученная, главным образом, учеными с ограниченными интересами, не оказала никакого влияния на народное сознание как иудеев, так и христиан.

Еврейская катастрофа 70 г. имела роковые последствия. Уничтожив еврейское ядро мессианства, она расчистила путь для популяризации самых квиетистских, трансцендентальных и мистических аспектов идей Савла, которые теперь могли быть без помех направлены на язычников, ставших единственным объектом их воздействия.

Таким образом, запутанная загадка, порожденная густой тьмой, нависшей над двумя крайне важными десятилетиями (приблизительно 60—80 гг.), проясняется благодаря контрасту между посланиями, написанными Савлом, реальным индивидом и анонимными компиляциями в евангелиях, которые были объединены после разрушения еврейского государства и Храма в 70 г.

Этот контраст дает нам возможность ясно увидеть глубокое, необъяснимое и, конечно, замаскированное расхождение между официальной версией происхождения христианства и проблесками реальности, мучительно угадываемыми за страстной жизненной борьбой Савла, а также кусками исторической действительности, запечатленной в самих евангелиях

С этой точки зрения безразличие обоих историков Церкви и академических ученых к судьбе иерусалимской общины последователей Иисуса, возглавляемой, в конце концов, братом Иисуса, приводит в недоумение. Если «Матерь Церковь» когда-либо существовала как христианский институт, то полное ее молчание непостижимо. Если бы у ее лидеров было, так сказать, какое-нибудь самоосознание, то оно легко и естественно касалось бы всего, что было связано с обширной еврейской диаспорой. Очевидно, что понятие «Матерь Церковь», как и сам этот термин, вводило в глубокое заблуждение.

Приблизительно в середине 50-х гг., то есть во время вызванного Савлом бунта в помещении Храма, можно предположить, что еврейское государство находилось в кризисе, и, следовательно, он коснулся и общины иерусалимских последователей Иисуса. С этого времени все дальнейшее остается сплошным белым пятном. Нас отбрасывает назад к эволюции кризиса zelотов, который разразился во время римско-иудейской войны 66—70 гг., а затем начали собираться (как и евангелия) самые ранние писания Савла по поводу новой секты. Первым было составлено Евангелие от Марка, и снова мы можем увидеть начало непрерывности, в которой, однако, начальная фаза эволюции новой веры — жизнь Иисуса, Иоанна Крестителя, Иакова и самого Савла — извращается, приспособляясь к более поздней традиции, воплощенной в Евангелиях от Марка, Матфея, Луки, в Деяниях и в Евангелии от Иоанна.

Для автора Евангелия от Марка эта проблема, как я уже говорил, была простой.

чь°

Для того чтобы стереть любое отождествление Иисуса с зелотами, чья агитация привела к войне 66—70 гг., он должен был снять с того обвинение в принадлежности к «активистам» вообще и, в частности, во враждебности к Риму. Для того чтобы сделать это, он должен был лишить естественности Царство Божье — деполитизировать его, вырвав несомненную связь его с Иисусом из реального социополитического фона, и придать ему исключительно потусторонний смысл. Следствием этого стал пропуск в тексте сообщения о нападении на Храм и о последующей попытке Иисуса к подстрекательству.

Именно конвергенция этих двух тенденций привела к апологетическому искажению исторического повествования в синоптических евангелиях. Одно отношение должно было подчеркнуть трансцендентализацию Иисуса, происходившую в еврейской диаспоре наряду с существованием первоначальной традиции Иисуса как Мессии и его Славного пришествия как носителя Царства Божьего. Другое отношение, отчаянно назойливое из-за горечи происходящей войны, должно было освободить общины последователей Иисуса в Римской империи от позорного клейма зелотов.

С другой стороны, поскольку не было способа вырвать базовые факты из формы, то есть обвинение и казнь Иисуса как «Царя Иудейского» римским должностным лицом, то необходимо было создать повествовательную структуру, которая, содержа неоспоримый факт казни Иисуса, правдоподобно бы его разъясняла.

Это происходило отнюдь не из лицемерия. Мы уже видели, как в диаспоре — под первичным влиянием Савла — Иисус как Мессия был возвеличен до Господа Вселенной, Сына Божьего и Спасителя человечества. Психологически тот же самый импульс, который оторвал реально жившего Иисуса от его исторического фона, был аналогичен первоначальному импульсу в душах евреев диаспоры типа Савла, что заставило их трансцендентализировать также и все традиционные еврейские национальные идеи, оставаясь в то же время убежденными, что это и представляло из себя реализацию еврейской идеи.

Тем не менее очевиден простой факт: то, что Иисус провозглашал, было Царством Божьим, то есть трансформацией мира, в которой языческие силы, преимущественно Рим, должны быть уничтожены, это вместе с казнью его римлянами за подстрекательство неотвратимо напоминает нам об агитации за Царство Божье, которая определяла жизнь в Палестине с момента установления непосредственного римского управления в 6 г. н. э. вплоть до начала римско-иудейской войны в 66 г., и даже более поздней вспышки неудавшегося восстания Бар Кохбы в 132—135 гг.

Короче говоря, очевидно, что любая дискуссия о жизненном пути Иисуса, даже если ограничиваться лишь данными евангелий, сталкивает нас лицом к лицу с zealotами. Эти несгибаемые борцы против иноземного угнетения, способные ввергнуть огромные массы еврейского населения Палестины в отчаянное восстание против Рима, представляли собой кульминацию того настроения, которое нарастало в течение длительного времени.

И мы можем говорить об этом с уверенностью благодаря истории Иосифа Флавия, нашего единственного реального источника для изучения затянувшегося беспорядка, который привел к римско-иудейской войне. Его история необходима не только для учета еврейской политики, проводимой в течение нескольких поколений, предшествовавших войне, она также заполняет фон, стертый в огромной степени, хотя и не полностью, евангелиями.

Аристократический священник, Иосиф был на этой войне командиром. После того как он переметнулся в лагерь римлян, он стал выдающимся пропагандистом династии Флавиев, которая вышла из этой войны победоносной. Отцы Церкви приняли работы Иосифа — он умер в конце I в. — очень рано, потому что его тексты были *единственным* повествованием, открывающим эту плотно упакованную эпоху, и служили в качестве носителя для очень ранней подделки, предназначенной для того, чтобы сделать Иосифа «свидетелем» сверхъестественного статуса Иисуса, подделки, фальшивости которой, хотя она и становилась явной при любом беспристрастном исследовании, не была раскрыта вплоть до XVI в.

Однако Иосиф стал особым предметом исследования. Специалисты сосредотачиваются на тонкостях, каждая из которых требует особого рассмотрения. Таким образом, замыкая хроники Иосифа в пределах конкретной области специализированной, хотя и заумной, учености и проецируя собственную версию событий как исключительно авторитетную, церковная традиция изолировала целую эпоху от эмпирических исследований. В то же время писания Иосифа с презрением отвергались «официальной» иудейской традицией, несмотря даже на то, что они были направлены против «приближателей конца», как был против них и сам Иосиф. Его образ как веротступника заслонил от иудеев его приемлемый для них отрицательный взгляд на zealотов.

Повествование Иосифа заполнено действиями и личностями; оно безошибочно передает пульсацию жизни в Палестине на протяжении нескольких поколений, предшествовавших вспышке римско-иудейской войны. Повествование насквозь пропитано кровью: убийства, восстания, жестокость, жадность, катаклизмы всех видов переплетены между собой. Повествование монотонно перемалывает

притеснения со стороны римлян, отчаянные восстания со стороны еврейских «активистов» Царства Божьего на фоне почти тотальной коррупции, жестокости и лживости. Его описания совершенно контрастируют с мрачной тишиной евангелий.

Повествование Иосифа, изобилующее реальными жизненными деталями и яркими характеристиками, которые выражают затянувшийся процесс отчуждения, приведший к упорному восстанию, заполняет, таким образом, фон агитацией zelотов.

Несомненно, он имеет собственное пристрастие. Он огульно обливает грязью движение zelотов во всех его вариациях, частично будучи убежденным, несомненно искренне, что «активисты» Царства Божьего уничтожили еврейство и что сам Бог благоволил к римлянам, давая им победу, а частично, конечно, потому, что он занимается пропагандой в пользу своих римских покровителей.

Гораздо серьезнее то, что он явно приуменьшает значение «активистов». Из баланса и акцента в его повествовании ясно видно, что их агитация, способная бросить массы населения против Римской империи, должна была вовлечь огромное множество народу, однако Иосиф, поливая грязью и очерняя «активистов», говорит о них очень мало. По контрасту с этим он подчеркивает поведение римских прокураторов, личные интриги, проявления личного героизма и т. д.

Несмотря ни на что, структура его хроник настолько связная, что широкие ответвления агитации zelотов, начинаясь с инициативы Иуды Галилеянина в 6 г. н. э., показаны безошибочно. Можно легко не принимать в расчет пристрастия Иосифа. Когда он ссылается на «воров» и «разбойников» как на замученных до смерти за отказ назвать императора Господом, мы вынуждены заключить, что они вряд ли могли быть простыми ворами и разбойниками.

С другой стороны, он ничего не говорит об Иисусе (кроме упомянутого выше поддельного параграфа). Он безобидным образом упоминает Иоанна Крестителя, а также вкратце Иакова, в равной степени в безобидном отрывке, который, упоминая Иисуса как Мессию без всяких объяснений, подразумевает предшествующее упоминание о нем в, вероятно, исчезнувшем отрывке.

Но для получения конкретного представления о жизни в Палестине этого времени и для изучения самой ранней фазы развития веры в Иисуса Иосиф не оценим. Его хроника создает более широкую, более глубокую и более объемную структуру для оценки исторического материала, содержащегося в Посланиях Савла, евангелиях и Деяниях апостолов.

Если мы сравним трактовку движения zelотов, данную Иосифом, с трактовкой, данной евангелиями, особенно Евангелием от

Марка, в отношении комплекса идей, личностей и событий, связанных с движением Царства Божьего, мы увидим поразительную параллель. Обе стороны — в сущности, по одинаковым причинам — игнорируют истинное содержание всего этого движения. Иосиф описывает «активистов» Царства Божьего таким образом, что принижает значение их идеологических, идеалистических интересов; евангелия также полностью игнорируют их политические цели.

Самым показательным из этого негативного отношения евангелий является, несомненно, полное молчание Иисуса по поводу зелотов. Авторы евангелия, занятые выгораживанием римлян и отмежеванием нарождающейся секты от любой связи с «активистами» Царства Божьего, которые после раздражающих действий против римлян в течение столь многих десятилетий стали причиной жестокой войны 66—70 гт., несомненно, посчитали наиболее удобным приписать Иисусу слова обвинения в адрес архитекторов этой катастрофы, как будто он когда-то что-то подобное произносил.

В Риме, где во время или вскоре после войны было написано Евангелие от Марка, некоторые негативные замечания, приписанные Иисусу, уменьшали затруднения его последователей. Но поскольку автор или авторы Евангелия от Марка ничего не выдумывали, они были вынуждены проигнорировать этот предмет совсем; все это выглядит еще поразительнее, если учесть, что они нашли — в своих свежих воспоминаниях — отзвуки мнений Иисуса о реальных людях (фарисеях, иродианцах, иногда даже о саддукеях).

Однако взятые вместе Иосиф и евангелия дают нам возможность догадываться о наличии бурного грандиозного движения, достаточно широкого для того, чтобы привести евреев Палестины к уничтожению во время римско-иудейской войны. Соответственно оба повествования, радикальным образом контрастирующие друг с другом во всех других отношениях, единодушным негативным отношением подтверждают существование исчезнувшего движения, которое в пустыне нашей документации может быть собрано по кусочкам только благодаря дедукции.

Таким образом, основная проблема в оценке официальной традиции, возникшей из евангелий, заключается не только в недостаточности исторического материала. Дело в том, что недостающие свидетельства на самом деле были вытеснены традицией.

Следовательно, евангелия являются *тенденциозными* текстами; многое в них игнорируется, опускается или искажается не из-за желания фальсифицировать, а потому, что вера в воплощение стала той перспективой, в которой вспоминается прошлое. И этот сдвиг перспективы естественным образом породил соответствующую «забы вчивость».

Очевидно, были совершены попытки записать воспоминания тех, кто находился в контакте со средой Иисуса, поскольку они начали вымирать; это делалось не ради получения самой информации, а как способ конкретизации земного фона жизни воскресшего во славе. Судя по скупости этих отрывков, можно заключить, насколько ограниченной была сохранившаяся информация и насколько отличающаяся реальность проглядывала из прорех, оставшихся между несогласованными фрагментами, которые позже были более или менее гармонизированы друг с другом.

Поскольку эти воспоминания были преломлены через гораздо более позднюю точку зрения и в то же время с ними обращались с глубоким уважением, многие фрагменты были перепутаны, став невразумительными при наивном чтении. Например, некоторые иносказания относились более или менее ясно к раннему взгляду на Царство Божье; другой материал очевидно утратил свою укорененность в реальной жизни, поэтому некоторые иносказания остались загадочными. Иносказание обычно придумывается для того, чтобы прояснить что-то темное. Если же иносказание само по себе является темным, то это следует объяснять как результат какой-то перестановки.

В природе вещей глубоко почитаемые реликты не могут быть подделаны; то, что случилось в данном случае, стало структурой, которая органически возникла из новой перспективы Иисуса как Сына Божьего и Спасителя мира, объединила воедино всю массу фрагментов и придала им значение — значение, короче говоря, этой новой перспективы.

Если предположить, что евангелия были полностью сфабрикованы, то не было бы никакого способа узнать что-либо о жизни Иисуса как человека. Если мы вспомним широкие полномочия, присвоенные Церковью, когда христианство стало государственным институтом при Константине Великом в первую четверть IV в., и строгость цензуры, автором которой он стал, которая после него, начиная с V в., стала применяться со всей энергией, то «выживание» нескольких отрывков информации, которые дошли до нас, просто удивительно. Мы обладаем такими отрывками, в сущности, благодаря безразличию к светской истории и благодаря благочестию, которое не позволило исказить традиционные тексты. Несомненно, эта всеохватывающая пристрастность позволяет объяснить отсутствие ясных письменных ссылок на восстание, возглавляемое Иисусом, которое, судя по оставшимся фрагментам и исходя из самой сути данного предприятия, было явно грандиозным.

Необходим некоторый принцип различения между степенями свидетельства. Мне кажется разумным принять в качестве исходного положения глобальную трансформацию перспективы, о которой я уже

упоминал, то есть зарождение веры в видение воскресшего Иисуса, трансформацию, которая произошла в период между самим событием и его освещением летописцами.

Я уже упоминал выше о «кардинальном критерии». Все, что в традиционных текстах вступает в противоречие с этой глобальной трансформацией перспективы, является, вероятно, исторически точным. Это дает возможность выделить тексты, противоречащие преобладающей тенденции, в евангелиях и в других источниках, тенденции возвеличивать Иисуса, проповедовать его универсальность и подчеркивать его уникальность.

Мы уже видели, что вскоре после казни Иисуса и до начала римско-иудейской войны преобладающим отношением среди верующих в это видение было отношение иерусалимского круга и что в то же время противоположная тенденция — против Торы и за возвеличение Иисуса как Господа Вселенной — уже чувствовалась даже в Иерусалиме, когда так называемые эллинисты, резюмированные в образе Стефана, были оттуда изгнаны. Сам Савл после его нападок на новую секту, как он сам говорит, был затем обращен и начал выражать точку зрения, которую он разделял с некоторыми неизвестными предшественниками. Разумеется, собственная враждебность Савла по отношению к последователям Иисуса, несомненно, была связана с антиторианскими взглядами «эллинистов», поскольку до своего обращения Савл со всей силой своей страсти отдался, по-видимому, защите Торы и только впоследствии пришел к противоположной крайности.

При обсуждении Савла мы видели, что его взгляды неизбежно затемнялись и подавлялись иерусалимскими последователями Иисуса, действовавшими под контролем Храма. Мы видели, что его аудитория неизбежно состояла как из иудеев, так и из новообращенных в иудаизм, полностью или частично. Его взгляд на Царство Божье, которое он так же, как Иисус и Иоанн Креститель, считал вскоре грядущим (т. е. при его жизни) и которое, в конце концов, должно было восторжествовать и послужить в качестве матрицы для новой религии, что он, конечно, не мог предвидеть, этот взгляд по самой своей концепции был совершенно иудейским; но, несмотря ни на что, он основывался на ненациональной, то есть универсальной, идее. Савл в своих скупых замечаниях об Иисусе как человеке игнорирует местнический или, по крайней мере, национальный аспект Царства Божьего, как его воспринимали Иисус и Иоанн Креститель, и, не упоминая о Риме как угнетателе и соответственно опуская конкретный случай казни Иисуса, создает возможность для того, чтобы его собственная версия Царства Божьего продолжала существовать достаточно долго, давая импульс для формирования новой религии.

Таким образом, изобилие местнических иудейских ссылок, которые мы уже рассматривали, было, несмотря на собственное еврейство Савла, полностью вытеснено из его грандиозного, неземного, но все еще ощутимо реального (по его мнению) Царства Божьего. Короче говоря, идеи Савла одержали верх над национально ограниченными идеями последователей Иисуса в Иерусалиме и, несомненно, в других городах, а также над взглядами его соперников, кто бы они ни были (см. гл. 11).

Как я уже отмечал выше, это было затемнено тем фактом, что, хотя Послания Савла были написаны задолго до евангелий, они отражают ситуацию, которая наступила, в сущности, после всех событий жизни Иисуса.

Мы уже рассматривали специфически еврейский, разумеется, зелотский, фундамент Иисуса и Иоанна Крестителя, нападение на Храм, а также различных соперников Савла, изменившихся, но не устраненных из традиционных текстов.

Даже при поверхностном взгляде на традиционные тексты ясно видно, что многие драгоценные крупички, самородки действительной истории, бессознательно собранные вместе, были втиснуты в определенные рамки для приспособления их к гораздо более поздней ситуации. А историческая причина этого очевидна. На первый взгляд, должно быть, источник острого замешательства для верующих, живших в Риме в годы, предшествовавшие зелотской войне против Рима, заключался в том, что их собственный лидер Иисус из Назарета был на несколько десятилетий раньше казнен по той же самой причине — за подстрекательство к восстанию. Для них жизненно важным было отделиться каким-то образом от позора, так или иначе связанного с последователями врага Рима в то время, когда Рим был занят жесткой борьбой против «активистов» Царства Божьего.

Разумеется, именно этот кризис в римской общине последователей Иисуса и привел к данной композиции первого евангелия, Евангелия от Марка, автор которого решил эту проблему более чем адекватно. Он создал фактически образец, который все еще очаровывает сотни миллионов людей, знакомых с теорией евангелий и обширным культурным наследием, которое они подразумевают.

Мы уже видели, что в Палестине времен Иисуса наставление «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мк. 12:13—17) было бы воспринято в реальной жизненной ситуации любым агитатором Царства Божьего как самоочевидно повстанческое. Для такого агитатора это значило бы безусловно, что Святая земля принадлежит только Богу и никакие язычники не могут пользоваться ею и в особенности что налогообложение, установленное в 6 г. н. э., является преступным. Но Марк помещает это наставление в такой контекст,

в котором оно звучит так, будто Иисус *поддерживал* дань Риму. Он использует эту фразу как ответ Иисуса на ловушку, расставленную для него «фарисеями и иродианцами». Для римлян естественным было ожидать, что подчиненный народ платит дань, точно так же, как естественным было для агитатора Царства Божьего отказываться платить эту дань. Соответственно, перенося вопрос в иной контекст, создатель сюжета Евангелия от Марка устранил политический оттенок, который там был, и успокоил своих читателей из среды римских последователей Иисуса, поскольку война zelотов была выброшена из текста.

В общем, Марк изображает еврейские власти как враждебные Иисусу с самого начала: «фарисеи» вместе с «иродианцами» (про-римские иудеи, возглавляемые сыновьями Ирода Великого и управлявшие в то время Галилеей) составили заговор против Иисуса, хотя в конечном счете распятие было подстроено первосвященниками (Мк. 15:10—11).

К тому времени, когда евангелия были составлены, первосвященники вместе с культом Храма были устранены, но фарисейская традиция продолжала поддерживаться раввинами, которые теперь стали главной оппозицией новой секте. Таким образом, в подаче авторов Евангелия от Марка слово «фарисеи» обозначало еврейские власти в самом широком абсолютном смысле. Иисус, в свою очередь, поливает грязью все еврейские власти как культово, юридически и духовно бесплодные, даже порочные.

Враждебность к Иисусу, приписываемая еврейским властям, распространяется на весь еврейский народ, который не смог постичь, что некто, с кем они были знакомы с детства, достоин великой хвалы; отсюда комментарий Иисуса, что «не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и у сродников и в доме своем» (Мк. 6:1—6); еврейский народ как таковой обвиняется в ритуализме (Мк. 7:6—8) и в трагическом завершении этой истории: толпа евреев действительно требует смерти Иисуса и издевается над ним (Мк. 15:11 и след., 29—30).

Кроме того, Иисус описывается как отказавшийся от кровного родства не только со своим народом, но и со своей собственной семьей;

«И пришли Матерь и братья Его и, стоя вне дома, послали к Нему звать Его... И отвечал им: Кто мать Моя и братья Мои? ... кто будет исполнять волю божью, тот Мне брат и сестра и мать» (Мк. 3:31—35).

Короче говоря, Марк говорит нам, что одна только биология не имеет никакого значения; римские последователи Иисуса могут быть так же близки к Иисусу, как и его собственные родственники. Если мы вспомним важность династического фактора в появлении Иакова

в иерусалимской общине перед римско-иудейской войной, то мы увидим полемический удар, нанесенный по семье Иисуса в то время, когда записывалось это евангелие.

Следовательно, когда превосходство семьи Иисуса в иерусалимской общине было объявлено устаревшим, так как она исчезла вместе с Храмом, стало возможным бросить вызов исчезнувшей власти и виртуозно отделить от нее римских последователей Иисуса.

Таким образом, дело представлено так, будто Иисус просто выбросил из головы членов своей семьи, начав с того, что явно отрекся от них.

Это дополняется презрительным описанием апостолов, которые вместе с Иаковом составляли сердцевину иерусалимской общины последователей Иисуса. Они описываются как постоянно ссорящиеся из-за старшинства и наград (Мк. 9:34, 10:34—45) и как лишённые замечательных сил Иисуса (Мк. 9:6, 10, 18). Один из них предаёт Иисуса (Мк. 14:10, 11, 20, 21, 43—45); а во время его ареста все они покидают его и убегают (Мк. 14:50). По этой причине о лидирующем апостоле Симоне-Петре, хотя и признаваемом в качестве первого увидевшего в Иисусе Мессию, сообщается, что он «упрекает» Иисуса за то, что тот говорит о своем будущем воскресении, и из-за этого, разумеется, Иисус называет его «сатаной». Вдобавок ко всему существует повествование о неприглядном отрицании Сином-Петром любого знакомства с Иисусом. Оно не только чрезмерно затянуто в таком коротком документе, но и отрицательно во всех отношениях.

Противоречие между этими двумя отношениями — что Симон-Петр признал Иисуса как Мессию, но отрицал спасительную функцию воскресения — не более чем способ показать, что иерусалимская группа, возглавляемая Иаковом, верила в Иисуса лишь как в еврейского Мессию, а его роль как Господа Вселенной, Божественного Спасителя человечества ничего для них не значила. Короче говоря, точка зрения Савла дала ростки в Евангелии от Марка таким образом, чтобы воспользоваться разгромом евреев.

Основной план Евангелия от Марка выходит далеко за пределы деталей: у него глубокая апологетическая цель. Будучи вынужденным принять тот исторический факт, что за римским обвинительным актом последовало исполнение (казнь), Марк говорит нам, что Пилат был понуждаем евреями сделать то, что они хотели. При изложении это повествование было уже встроено — «имплантировано» в литературной манере — посредством совершенно ясных вступлений о еврейском заговоре уничтожить Иисуса.

Приписывание исполнительной роли еврейским властям в разъяснение римского обвинительного акта и казни Иисуса само по себе выражает антиеврейскую тенденцию основного плана Марка

Разумеется, более чем вероятно, что агитация за Царство Божье, которой занимался Иисус, противопоставила его как еврейской аристократии, так и римлянам, но у них не было вообще никакой необходимости участвовать в действительном суде. Конечно, трудно понять, почему римлянам понадобилось проводить суд. Несмотря на важность религиозной политической агитации Иисуса, поверхностных слухов, по-видимому, оказалось достаточно.

В любом случае, как мы уже видели, все агитаторы за Царство Божье, мнимые мессии и претенденты всех родов постоянно уничтожались римлянами. Для еврейских властей не было вообще никакой необходимости вмешиваться в это.

Кроме того, поскольку тенденция, содержащаяся в Евангелии от Марка, в любом случае заключается в том, чтобы выдвинуть на первый план злые намерения евреев, которые фактически заключались в любом еврейском вмешательстве с целью погубить Иисуса, было бы легко и естественно подчеркнуть эту тему и полностью пренебречь ролью римлян.

Тот факт, что первоначальный автор основного плана Евангелия от Марка был вынужден, несмотря на свое нежелание, зафиксировать важную роль римлян, подтверждает фактическую историчность ответственности римлян за сам крест — «Царь Иудейский» — и доказывает тенденциозную искусственность подчеркивания Марком роли евреев.

Эта тема жизненно важна для Марка. Расширяя ее, он распространяется о том, как Иисус, будучи, конечно, сам евреем, не был оценен евреями и как он впечатляюще отрицал важность любого кровного родства.

С самого начала читателя информируют о том, что Иисус не следовал традиции, представленной «книжниками»; он, наоборот, «имел власть» (Мк. 1:22). Иисус, простив грехи парализованного, которого он только что исцелил, вызвал со стороны «книжников» обвинение в свой адрес в богохульстве (2:6—7). Затем он нападает на «книжников и фарисеев» за то, что те осуждали его за обед с «мытарями и грешниками», и, объясняя, что его ученики не постыжались как «ученики Иоанновы и фарисейские», он прибегает к метафоре: «никто к ветхой одежде не приставляет заплат из небеленой ткани», «никто не вливает вина молодого в мехи ветхие», очевидно намереваясь убедить в устаревании иудаизма,

Эта метафора обладала неотразимой силой сразу *после* разрушения Храма, *но не до того*. Это придает яркую убедительность тому, что теперь стало историческим фактом: римские последователи Иисуса с большой примесью новообращенных и полуобращенных нашли решение проблемы, которая, как мы видим из эволю-

ции идей Савла, должна была приобретать для них значение заранее; это — проблема авторитета Торы и еврейских традиций в целом.

Это мало связано с гораздо более поздней теорией организованной Церкви. В этом поколении после того, как возникла вера в воплощение, и с учетом того, что продолжало жить трансцендентальное понятие Царства Божьего, считалось само собой разумеющимся, что Иисус — Сын Божий, а не основатель новой религии.

Конечно, вполне возможно, что некоторые актуальные высказывания Иисуса могли быть втиснуты в развивающийся культ. В иудаизме Иисус, по-видимому, принадлежал к терпимой, небуквалистской школе Хиллеля, противостоявшей другой школе — Шаммая; Савл, несомненно, учитывал неодобрительное отношение Иисуса к разводам, однако снисходительный взгляд Иисуса на прелюбодеяние — «пусть тот, кто без греха, первым бросит камень» — может, пожалуй, удивить своей мягкостью. Это может служить указанием на то, что он игнорировал некоторые аспекты Торы, а также на то, что он, конечно, говорил как «имеющий власть», а не как «книжники».

Но поскольку нет никакой записи о том, что Иисус в действительности сформулировал свое «кredo», то очевидно, что основные документы, содержащиеся в Новом Завете, были оформлены в систематический корпус верований лишь гораздо позднее. В эпоху авторов и редакторов евангелий это все еще откладывалось на будущее.

Фундаментальную тему Марка можно кратко подытожить так: евреи, как лидеры, так и народные массы, ответственны за смерть Иисуса; его близкие родственники считали его сумасшедшим; а апостолы, недопонимая, покинули его.

Сам Иисус выражает точку зрения, противоположную этому ряду негативов: он отвергает тех, кто отвергает его, подчеркивает, что почитание Бога для него важнее кровнородственных отношений, и осуждает шовинистические ограничения Симона-Петра, своего главного последователя. Короче говоря, Марк, изображая Иисуса в окружении евреев, извлекает его из этой среды и прославляет его как далеко превосходящего их.

Здесь, возможно, содержится дальнейшее усложнение в трактовке Марком еврейского фона жизни Иисуса. Если, что вполне вероятно, агитация, связанная с Иисусом, которая должна была предназначаться для апологетического согласования текстов, была истинным началом переворота, который предзнаменовало более ограниченное восстание Иуды Галилеянина, и если именно движение Иисуса породило быстрое взрывоподобное сосредоточение

повстанческих сил в Палестине при Понтии Пилате, то возможность царского статуса Иисуса и, более конкретно, его значение в политике этой эпохи невозможно игнорировать.

Если мы вспомним прямое, хотя и случайное утверждение Савла в контексте, не имеющем для него никакого духовного или интеллектуального значения, что Иисус был потомком царя Давида, а также тот факт, что Иисус был распят как «Царь Иудейский» (не существует никаких доказательств того, что кому-либо из бесчисленных тысяч «активистов» Царства Божьего, распятых римлянами, приписывался подобный статус), то кажется разумным предположить, что восстание, которое возглавил Иисус, было исключительно важным.

Несомненно, это поразительный факт, что имперский указ, осуждающий всех «потомков Давида» на смерть, оставался действующим в течение двух поколений после восстания Иисуса. Деятельность Иисуса следует считать особенно важной, если члены его семьи, в частности, продолжали преследоваться римской полицией даже во времена правления Домициана.

Не следует также забывать еще один момент. Существуют указания в евангелиях (Мф. 19:23—24), что Иисус считал богатых недостойными войти в Царство Божье.

Мы знаем от Иосифа Флавия, что некоторые из zelotes были сторонниками установления равенства (левеллерами, «уравнителями»), они и являлись виновниками поджога хранилищ, содержащих расписки должников. Мы также знаем это от двух главных лидеров еврейского восстания 66—70 гг.: один, Симон бар Гиора, был «уравнителем», в то время как другой, Иоанн из Гуш Халева (Иоанн Гисчала), придерживался традиционных взглядов на бедность и т. д. Симеон бар Гиора был казнен, а Иоанн Гуш Халев просто на некоторое время посажен в тюрьму. Если все это имеет отношение к кажущемуся предубеждению Иисуса против богатых, то это может оказаться еще одной причиной, по которой римляне смотрели на его предприятие с особой враждебностью.

Кроме того, Марк в своей решимости пренебречь элементом родословной Иисуса, что отчасти принижало все еврейское окружение Иисуса, проигнорировал приземленный политический смысл, присущий тому времени. Остался только символический, почетный элемент.

В любом случае отделение Марком Иисуса от его еврейских корней не оставляет сомнений в том, что тематически является сутью этого евангелия. После изображения того, как евреи не смогли понять божественную природу Иисуса, повествователь вкладывает ключевое утверждение — «истинно Человек сей был Сын Божий» — в уста римского сотника, руководившего распятием (тот факт,

что Марк использует латинское слово «центурион», в то время как Матфей и Лука использовали греческое слово, подтверждает предположение, что Евангелие от Марка было составлено в Риме). Таким образом, базовая идея, воспринимаемая ранее в Евангелии от Марка только демонами (в античности ответственными за сверхъестественное знание, приписываемое сумасшедшим), выражается здесь обычным человеком, к тому же — язычником; возможно, как он, думала и основная масса последователей Иисуса, живших в Риме.

Хотя называются разные промежутки времени, понадобившиеся для того, чтобы идея о Конце света полностью исчезла, ясно, что ко времени, когда было написано Евангелие от Луки, приблизительно через 10 лет после разрушения Храма, эта идея стала, по крайней мере, бездейственной. Она больше не воспринималась всерьез. И самое важное — она не *ощущалась*.

Таким образом, общее настроение определенно исходило из состояния ума Савла. Он писал потому, что чувствовал неминуемость наступления Конца света, несмотря на его отсрочку, но к этому времени данное чувство превратилось в убеждение, что отсрочка больше не является отсрочкой, а является состоянием природы; возможно, это было необходимо для того, чтобы написанное выглядело авторитетно.

Следовательно, спустя некоторое время после Марка были набросаны Евангелие от Луки и Деяния (части обоих произведений были, по-видимому, написаны одной и той же рукой). Деяния, разумеется, являются нашим единственным источником по самому раннему периоду новой секты. Они несут в себе следы процесса ее социополитического приспособления, начатого Марком, а теперь продолженного дальше.

Источники, использованные в Деяниях, настолько фрагментарны, что никакое связное повествование невозможно; еще меньше мы можем узнать из них о каком-либо индивидуе, за исключением самого Савла; о тех, кто упоминается в Деяниях, практически нет никакой информации. Разумеется, индивидуам даются имена и приводятся одно или два случайных высказывания, чтобы конкретизировать неразвитое повествование, но нет никакой возможности понять мотив, характер их деятельности.

У этих писаний, созданных в самый ранний период, была функция установления, то есть установления лидерства новой секты; они были главной попыткой создания организации. А для того, чтобы это сделать спустя несколько десятилетий после разрушения Храма и через два поколения после смерти Иисуса, жизненно важным для лидеров нарождающейся религии было провозгласить живую связь между Иисусом и ими самими. Соответственно объявлялось, что развивающаяся Церковь была установлена двенадцатью апостолами или,

более точно, апостолами во множественном числе. Это провозглашение, тесно связанное с тем провозглашением, тайным или явным, что авторитет апостолов-основателей является обязательным, стало теологическим принципом, подводящим фундамент под Церковь.

Этот принцип сам по себе никогда не опровергался великими ответвлениями более поздней Церкви (католиками, православными и протестантами); спор касался только того способа, которым авторитет, приписываемый апостолам, был фактически обязательным (протестанты, конечно, приняли для себя обязательным только Священное Писание; католики посчитали необходимым дополнением и церковную традицию).

Но фактически апостолы были просто частью теории. В самом начале не было такого института, как двенадцать апостолов. Само по себе это число, отражая ожидание Конца света «активистами» Царства Божьего, просто соответствовало двенадцати коленам Израиля. Исторически же двенадцать апостолов никогда не играли какой-либо роли. После первого упоминания о них (в поздних источниках) двенадцать апостолов, за исключением Симона-Петра, нигде не упоминаются, несмотря даже на то, что главный союзник Иисуса, Иаков сын Зеведеев, жил еще десять лет после распятия Иисуса и, видимо, был известным и активным, поскольку был казнен в 43 г. Агриппой I.

Самое удивительное, что при обсуждении своей поездки в Иерусалим Савл совершенно не упоминает о двенадцати апостолах; он говорит только о трех «столпах», с кем он только и совещается: очевидно, они являются лидерами иерусалимской общины. То есть, даже если и была такая группа, как двенадцать, она больше не существовала в середине и, возможно, в конце 40-х гг. (44 или 48). Позже только Иаков, брат Иисуса, упоминается как лидер иерусалимской общины (Деян. 32:15 и след.).

Таким образом, утверждение, что были такие апостолы, является, очевидно, частью ранней церковной традиции. Это был способ, с помощью которого эта традиция придавала себе прочность.

Хотя «теория» Церкви очень стара, она, следовательно, восходит только к тому времени, когда уже образовалась огромная пропасть между реальной жизненной основой и осознанием этой пропасти — то есть приблизительно к 100 г., когда еврейский Храм был уничтожен для целого поколения и когда сами последователи Иисуса быстро трансформировались в первую стадию того, что теперь можно назвать «христианами» или, возможно, только «протохристианами», поскольку, хотя Савл уже был принят и соответственно были заложены основы религии, организация самой Церкви все еще оставалась рудиментарной и неопределенной, а догма, которая была необходима — учение о Троице, — все еще не была установлена, возможно, только разрабатывалась.

Но поколение 100 г. осознало, что они были другими, поскольку это поколение, в сущности, происходило от исторического Иисуса, Симона-Петра, Иакова и Иоанна — сыновей Зеведеевых, и осознало пропасть между ними и собой, думая о себе не как о втором звене связи в цепи поколений — возникшая пропасть делала это невозможным, — а как о третьем, то есть они должны были создать связь между собой и первым поколением. Это было то, что зафиксировало и расширило понятие «апостолов». Это стало «апостольской традицией», как если бы была такая традиция, связанная с исторической ситуацией.

Таким образом, традиционная дефиниция «апостольский век», заканчивающийся смертями Симона-Петра, Савла и, возможно, Иакова, основывается на том утверждении, что за несколько лет до 66 г. воспоминания, непосредственно исходившие от учеников Иисуса, еще были живы. Несмотря ни на что, эта «живая традиция» насчет Иисуса сама по себе состоит из утверждений, сделанных о ней самой традицией.

Следовательно, евангелия и Деяния, содержа в себе крупинки исторической реальности или возможности, как я уже указывал, больше не отражают обстоятельств реальной жизни Иисуса, а содержат в себе псевдотрадицию о них, воплощенную в почитаемых документах. Пригоршня того, что могло бы оказаться историческими воспоминаниями, была записана, и, поскольку реально жившее первое поколение начало вымирать, эта пригоршня осталась только в виде фрагментов, включенных в теологически окрашенные и адаптированные тексты, которые начали составляться в виде канона приблизительно в середине II в.

Даже самое раннее направление веры в Иисуса было выражено уже в двух различных стилях. Один был связан с простой традицией об Иисусе как еврейском Мессии, который жил в Палестине, был распят и, воскреснув, воссел одесную Бога; а вторая традиция была о воображаемом Иисусе, полностью лишенном всех земных атрибутов и воплощающем простой принцип, то есть традиция о том, что он умер и снова воскрес во славе.

По существу, две эти традиции стали одной, поскольку традиция, связанная с земным Иисусом, хоть и подразумевает то, что, по-видимому, было фактами, содержащимися в евангелиях, — высказывания, чудеса, обрывки наставлений и т. д. — в действительности была искажена повсюду как форма адаптации к бесплотной, духовной, абстрактной, принципиальной структуре конфессиональной формулы, очень рано унаследованной Савлом от его собственных предшественников. Следовательно, значение, по всей видимости, исторической структуры евангелий фактически обнаруживается только в

пределах рамок конфессиональной формулы смерти и воскресения Иисуса Христа. То есть внешняя фактическая структура евангелий сама по себе была адаптацией исторических или полуисторических фрагментов, касающихся жизни Иисуса на земле, только с точки зрения конкретизации этой формулы вероисповедования.

Здесь мало было общего с ходом времени; трансформация взгляда происходила очень быстро. Савл дал этому нечто вроде схематического представления. В то время как до своего воскресения Иисус был сыном Давида, то есть еврейским Мессией, после воскресения он стал Сыном Божиим, Господом Вселенной (Рим. 1:3—4). Таким образом, процесс преобразования исторических материалов в теологические, который происходил после разрушения Храма, был точно таким же (только глубже), как и трансформация, уже заметная в действиях в Посланиях Савла, написанных до 55 г.

Кроме того, для Савла общинная трапеза уже стала сакраментальной. Это можно подытожить в одном-единственном предложении:

«Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой?» (1 Кор. 10:16).

Переход от времени, в которое ранние последователи Иисуса интерпретировали Вечерю Господню как пасхальную трапезу (евр. «седер»), к тому времени, когда самого Христа стали называть пасхальным агнцем, очевиден.

Хотя фактическая информация в Посланиях Савла периферийная и скудная — часто он доказывает какой-то случай, поучая своих слушателей, оправдывая свою позицию, — она, несомненно, показательна. Она дает нам, например, возможность проникнуть в суть авторитетного положения Иакова и угадать его возможную роль в политике Храма непосредственно перед римско-иудейской войной. Негативным образом Послания Савла говорят нам также, что до разрушения Храма Савла затмевали иерусалимские последователи Иисуса. Мы можем также оценить скорость экспансии в этой самой ранней традиции. Когда Савл упоминает о явлении воскресшего Иисуса «более нежели пятистам братии» (1 Кор. 15:6), то очевидно, даже если мы примем это число, что он ссылается на момент времени, наступивший вскоре после видения Симона-Петра.

Иерусалимская община, как мы уже видели, не препятствовала новым спекуляциям, которые под влиянием эллинизма начали возникать в еврейской диаспоре после этого видения; несомненно, они были неоформившимися и несистематическими. Возможно, такие спекуляции вышли на поверхность только в нескольких центрах, таких, как Антиохия, которые стали важными после исчезновения иерусалимской общины во время разгрома 70 г. И именно этот факт

был утаен благодаря инстинктивному сотворению легендарного мифологического фабриката, выражающего непрерывность, приписываемую всем институтам новой веры.

Обычный взгляд теологов нашего времени заключается в том, что антигиторийская трансцендентальная концепция Иисуса, поддерживаемая Савлом и Стефаном, уже пустила глубокие корни во всем христианском обществе задолго до разрушения Храма в 70 г. С этой точки зрения соответственно уничтожение «Матери Церкви» и гем более Храма и еврейского государства, ничего не значило — это было просто очищение от обломков, давно уже оставленных позади развивающейся верой.

Этот традиционный взгляд также является важной темой Деяний — практически их целью. Однако это едва ли может быть исторически обоснованным. Мы уже видели доказательство второстепенного статуса Савла, что зафиксировано в его посланиях, написанных за много лет до разрушения Храма и задолго до развития каких-либо теологических взглядов вообще. Мы уже видели раздражение Савла по поводу соперничающих благовестствований, с которыми он сталкивался, враждебное отношение к нему со стороны иерусалимских «столпов», ощутили атмосферу конкуренции и самооправдания. Впечатление, оставленное этими поразительными мотивами, содержащимися в Посланиях Савла, отрицательно подкрепляются, как мы уже видели, их физическим состоянием.

Несомненно, Савл нападает на «евреев» за преследование последователей Иисуса в Иудее (1 Фес. 2:14—15), но это не могло быть так, поскольку нет никаких указаний на то, что после изгнания «эллинистов», последовавшего за казнью Стефана в 40-е гг, на общину последователей Иисуса кто-либо нападал вплоть до римско-иудейской войны и во время нее. Это становится еще очевиднее, если вспомнить, что обстановка испытания Савла под руководством Иакова во время его последней поездки в Иерусалим и его полное приятие Иаковым и общиной последователей Иисуса в среде Храма воспринимается как само собой разумеющееся. В любом случае антиеврейские замечания, содержащиеся в Послании к Фессалоникийцам, всесторонне противоречат Посланию к Римлянам (11). Большинство ученых сомневается в авторстве Савла.

Савл умер задолго до триумфа своих идей. Разрушение Храма расчистило путь для тенденциозного освещения в евангелиях, начиная с Евангелия от Марка, реального жизненного пути Иисуса, казненного римлянами за подстрекательство к мятежу, что и превратило его в миролюбивого Христа, Господа Вселенной и Спасителя человечества, чьи спасительные силы передаются верующим через магическую Церковь.

В одном отношении протохристианство продолжало традицию иудаизма. Оно основывалось на светской истории, а также на рефлексиях о ее значении. Однако гораздо более важным было различие между ними Воплощение, связанное с двумя великими событиями—распятием (и его значением) и видением воскресшего Иисуса (и его значение), — стало сердцевинной новой веры.

По этой причине объединение в один канон псевдоисторических евангелий и Деяний апостолов и теологическая структура, которую придали им оставшиеся Послания Савла, являются фундаментальными для понимания значения фактического материала, столь тщательно замаскированного.

После разрушения Храма в 70 г. идеи Савла могли уже расцвести полностью. А поскольку в то же время новая секта верующих в Иисуса испытывала противодействие со стороны еврейской элиты — раввинов, которые унаследовали фарисейскую традицию, — авторы и редакторы евангелий, чья трансцендентализирующая тенденция преобладала в их взгляде на историю, посчитали естественным беспредельно развивать свою враждебность к раввинам и евреям, которых они изображали.

Все это стало более соблазнительным после разрушения Храма и еврейского государства, когда евреи больше не являлись уже стоящими объектами для обращения; лидеры новой секты направили свою пропаганду на все человечество.

Таким образом, идеи Савла, первоначально воспринимаемые как объяснение того, что, по его мнению, было текущим историческим кризисом — временной интервал между установлением Мессиянского Царства, следовательно, Царства Божьего и воскресением Иисуса, — стали благодаря систематическому и тенденциозному непониманию ключевого выражения «Царство Божье» фундаментом того, о чем и не мечтали ни Савл, ни Иисус, — вневременной теологией.

Взгляды Савла, искренне воспринимаемые им как реакция на еврейскую проблему — каким это образом Бог мог отсрочить установление своего Царства, когда он уже начал его устанавливать? — сами по себе естественным образом отвлекали внимание от чисто земных обстоятельств агитации против Рима. Его взгляды, в дальнейшем неправильно поняты в виде идеи Царства Божьего, которая быстро увяла после разгрома 70 г., стали простой духовной метафорой к середине следующего века, после разгрома восстания Бар Кохбы в 132—135 гг.

Весь этот процесс, совпавший с лакуной в еврейской историографии, создал фундаментальный пробел в еврейской истории, и этот пробел сам по себе перекидывал мостик на уровень светской и

религиозной истории посредством огромного сооружения — системы христианской мифологии.

Соответственно еврейские историки, как и историки вообще, которые оказались с «подрезанными крыльями» из-за острой нехватки документации и составили необоснованные суждения по причине своей радикальной неприязни к «активистам» Царства Божьего (как будто лишь их провалом доказывалась утрата благоволения Божьего), волей-неволей прошли мимо реального значения движения за Царство Божье.

Разумеется, это включает в себе значительную иронию. Еврейская историография потеряла столетие, которое было свидетелем превращения евреев в народ диаспоры; то есть еврейскому самосознанию не хватает реальной укорененности в своем собственном состоянии.

Хотя поражение евреев в 70 г. не уничтожило еврейское население Палестины, кровопролитие было огромным; кроме того, большое количество людей было продано в рабство за пределы Палестины. А с разрушением Храма разбросанные на огромной территории еврейские общины, долгое время бывшие характерной особенностью еврейской жизни, больше не имели центра. Неудавшееся восстание Бар Кохбы, вспыхнувшее через два поколения после этого и наложившее отпечаток на территориальную базу еврейской истории, сделало еврейский народ таким, каким он с тех пор и остался.

Точно так же, как христианская мифология уничтожила свой собственный реальный жизненный фон, так и в еврейском сознании во время затянувшегося существования в форме диаспоры разгром 70 г. органическим образом привел к поражению религии — несомненно, лейтмотив самого происхождения евреев как народа. Таким образом, катастрофа 70 г. как раз вплеталась в еврейскую историографию, основывающуюся на намерениях божественной воли в истории.

Из-за этого светские компоненты катастрофы 70 г. были восприняты через религиозную призму; в религиозном сознании евреев разрушение Храма полностью затмевает разрушение самого государства, или, скорее, эти два разрушения соединяются, составляя одно религиозное несчастье.

Несомненно, это объясняет тот факт, что традиционная еврейская историография не освещает многое из того, что составляет значительный пробел в национальной эволюции — переход от народа с центром, укорененного на своей собственной земле, к особому положению народа, который полностью лишен территориальной основы, оставшейся только в письменных источниках.

Верно, что благодаря древности евреев легко подогнать разгром 70 г. к длинной череде триумфов и бедствий, связанных с рабством в Египте, через славу Царств к сложностям, порожденным победой

эллинизма в античном мире, когда евреи после яркого, но краткого возвращения своего суверенитета при Маккавеях начали сталкиваться с Римской империей и потерпели ряд военных неудач — от завоевания Иерусалима в 63 г. до н. э. Помпеем до предпоследнего, но решительного поражения от римлян столетием позже.

Несмотря ни на что, ликвидация еврейского центра в 70 г. была уникальным явлением. Это качественно отличалось от вавилонского пленения, происшедшего на шесть столетий раньше, которое просто вытеснило из страны на короткое время высшие классы. Разумно было бы ожидать, что еврейские историки будут придавать большое значение радикальному повороту в еврейской истории, возникшему из-за уничтожения территориальной основы еврейской жизни и замены ее институтами, очерченными и осуществленными абстрактными идеями.

Могучая традиция объяснения разгрома 70 г., как и всех других разгромов, наказанием Божьим означала, что еврейские историки попались в ловушку, так сказать, отделения светской основы вавилонского пленения и перенесения ее на веру в мифологию, заключенную в Новом Завете.

Неспособность оценить качественную уникальность этого разрыва в еврейской истории радикального поворота, который сделал диаспору тождественной с еврейским национальным существованием на протяжении почти двух тысячелетий, объясняется тем фактом, что еврейские историки тоже приняли христианскую точку зрения на происхождение христианства.

Итак, подведем итог. «Активисты» Царства Божьего, одним из которых был Иисус, будоражили Палестину на протяжении жизни двух поколений. Их агитация завершилась массовым восстанием, которое привело к разрушению римлянами Храма и Иерусалима в 70 г. Христианство в своем начале было побочным продуктом мессианистского рвения. Разрушение Храма и государства устранило препятствие для распространения новой веры, разработанной благодаря эллинистическим идеям на основе мессианистского зародыша.

Короче говоря, огромная арка христианской доктрины покрывает два недостатка: отказ принять память о Царстве Божьем в его первой фазе — ожидание Иисусом скорой трансформации природного мира, разрушающей языческие силы и восстанавливающей счастливую жизнь евреев, — и убеждение Савла в грядущем установлении неземного, но каким-то образом реально жизненного мира, возникшая из проеврейских и антиримских мотивов и гарантированного воскресением Иисуса.

Эмоциональная потребность в Царстве Божьем, перенесенная на эллинистическую среду, была поглощена, упрощена, возвеличена, воз-

вышена благодаря обожествлению человека, который провозгласил это Царство Благодаря обожествлению Иисуса Царство Божье можно было теперь совсем отбросить.

Документы, которые дошли до нас, были организованы в результате конвергенции двух тенденций" потребности в нарождающемся движении веры в Иисуса, затемняющей реальные жизненные причины его распятия как повстанца против Рима, и параллельного отвергания, хотя и по другим причинам, авторитетным еврейским мнением Царства Божьего как лозунга для политической активности.

Искажение перспективы, присущее нашим источникам, едва ли можно преувеличить Из-за факта, что христианская традиция сама по себе была сфабрикована искаженными документами, традиционная точка зрения настоящего времени принимает, без сомнений, трансцендентальную интерпретацию христианских истоков, интерпретацию, которая, будучи затемнена поначалу историческими ожиданиями первой общины последователей Иисуса, впоследствии, после разгрома евреев в 70 г., расчистила себе дорогу и позже была расширена, возвеличена, разветвлена и объединена именно как институциональное выражение торжествующей тенденции.

Этот вакуум в огромной массе литературы о христианских истоках еще больше озадачивает, поскольку ключ к реалистической трактовке евангелий был указан некоторыми два века назад, в самом начале «высокой критики» в Германии.

Герман Реймарус, первый ученый, реалистически подошедший к изучению евангелий, считал очевидным, что Иисус просто-напросто был казнен римлянами за подстрекательство — подстрекательство, неизбежно возникшее из «активистской» интерпретации Царства Божьего. Но в течение многих поколений после Реймаруса это простое разумное объяснение смерти Иисуса игнорировалось; бесчисленные биографии Иисуса, которые появились в XIX и XX вв., снова вернулись к апологетическому выводу, что казнь Иисуса как повстанца была результатом простого недоразумения.

Несмотря ни на что, самое простое объяснение казни Иисуса является ВМесие с тем и самым правильным, разумеется, сама очевидность этого факта, как мы уже знаем, объясняет, прежде всего, то, зачем были составлены евангелия. Политическая и эмоциональная потребность отделить Иисуса от его непосредственных корней привела к полному игнорированию движения за Царство Божье и соответственно к возникновению христианской мифологии.

Это игнорирование, которое радикальным образом исказило структуру скудных документов, оставшихся в Новом Завете, само по себе ввело в заблуждение даже светских историков, от которых можно было бы ожидать проникновения сквозь пелену, созданную ком-

бинацией искажений в компиляциях и неубедительностью документов. Это привело к постоянному искажению научного подхода. Более или менее как само собой разумеющееся воспринималось то, что происхождение христианства и поражение евреев в восстании против Рима, несмотря на их глубокий симбиоз в период агитации за Царство Божье I в., остались не связанными воедино.

Это заблуждение в среде ученых усугублялось курьезным отсутствием какой бы то ни было еврейской историографии в течение нескольких столетий, начиная с последней книги еврейских писаний (Книга Даниила, написанная приблизительно в 165 г. до н. э.) и до фиксации Талмуда (на несколько столетий позже). А поскольку римские авторы практически ничего не говорили об истоках христианства, то не было никаких источников, чтобы заполнить вакуум, образовавшийся из-за пренебрежения реальными жизненными обстоятельствами самой ранней агитации. В результате этого светская история I в. — фундаментальной эпохи в установлении современного мира — оказалась окутанной пеленой на почти два тысячелетия.

Нежелание понять истинную динамику истории, лежащую в основе настоящей скудости и путанности наших традиционных источников, несомненно, является причиной радикальной неудачи критики Нового Завета. Ученые, ограничивающиеся этими источниками, в основе своей неосознанно тенденциозными, с неизбежностью приходят к неисторическим выводам, основанным на неисторических допущениях. Исторические загадки, созданные апологетикой (как теологической, так и практической), которая породила Новый Завет в целом и в особенности евангелия и Деяния апостолов, не могут быть решены без глубокого анализа.

Даже самое усердное исследование только тех текстов, которые явно относятся к Иисусу, — евангелий, Деяний апостолов, Посланий Савла — не дает нам никакой реальной информации об Иисусе как человеке. После почти двух столетий самого тщательного интенсивного исследования десятками тысяч способных добросовестных ученых количество информации, почерпнутой из этих источников, может уложиться в несколько строчек.

Не существует никакой уверенности в достоверности даже самых простых фактов об Иисусе как о человеке, значение слова «назарянин», дата и место его рождения, его родители, его семья, его среда. Вся подобная информация суммируется в одном смущающе бессодержательном утверждении. По словам Шарля Гиньебера, Иисус «родился где-то в Галилее во времена императора Августа, в добропорядочной семье, в которой, помимо него, насчитывалась добрая полдюжина детей»¹.

Кроме того, недостаточность информации об обстоятельствах жизни и личности Иисуса как человека усугубляется полным отсутствием любых указаний о сути его первоначального учения. Все, что Иисус думал о религии, и в особенности об иудаизме, его собственные идеи не смогли пережить его смерть. Он не мог ни предвидеть, ни желать того положения дел, которое вытеснило идею Царства Божьего, вдохновлявшую его. И, несмотря на то что генетическая связь между ним и христианством очевидна, можно только в узком смысле рассматривать то положение, что новая религия сформировалась благодаря спекуляциям вокруг значения его смерти.

Этот разрыв между историческими обстоятельствами жизни Иисуса и более поздней верой в его воскресение, а также то, что оно означало, повлек за собой неспособность документации перекинуть мост через эту пропасть. Развитие веры сделало невозможным для верующих понять историческую ситуацию, которая противоречила бы их вере; даже первичный факт распятия потребовал трансформации его в метафору с глубоким значением, составлявшим суть веры. Распятие, подытоженное в знаменитом афоризме Савла: «Я проповедую Христа распятого, для евреев — позор, для язычников — глупость», является, разумеется, моделью для всех подобных трансформаций.

Но то, что было понятно для верующих I и II вв., сбивало с толку ученых XIX и XX вв. Поколения «высокой критики» упрямо не обращали внимание на факт, который бросается в глаза именно из-за самого недостатка документации, — именно на причинную связь между первоначальным появлением Иисуса как посланника Царства Божьего и его казнью римлянами как повстанца. Они приняли в качестве правдоподобного то, что было простой апологией со стороны верующих первой фазы развивающейся веры.

Ученые фактически не смогли разглядеть главный элемент в истории рождения христианства: то, что это была история трансформации. Вера, можно сказать, зарождалась, затем была оформлена, поглотив в ходе этого процесса главные события и различные точки зрения и идеи, которые представлялись важными для самых ранних основателей того, что стало Церковью.

Таким образом, «высокий критицизм», который породил сотни тысяч книг, анализирующих в основном тексты евангелий и Нового Завета, параллели, отголоски, повторения, нюансы, копии, охватывающие рассеянное повествование о жизни Иисуса, и идеи Савла, неизбежно обошли главный фактор в происхождении новой секты — агитацию за Царство Божье, которое только и может объяснить все это.

Но если только принять, что мысль об основании новой религии никогда даже не приходила Иисусу в голову, становится очевидно, что христианство происходит не от того, что делал Иисус, а

от того, что случилось после его смерти. Таким образом, именно после его смерти произошло зарождение и наступил расцвет новой религии, коренившейся в первичном видении Иисуса воскресшим и «во славе».

Это само по себе является просто другими словами повторенным афоризмом Павла: если Иисус не воскрес, то вера напрасна. В самом буквальном смысле именно видение Иисуса воскресшим начало процесс, завершившийся в христианстве.

Но если это так, то это означает только, что вся обширная литература о христианских истоках в той степени, в которой она борется за перекидывание моста от самой религии до фигуры ее предполагаемого основателя, обречена на бесплодие.

А также и труд, лежащий в основе этой литературы! Сотни тысяч книг, которые, предложение за предложением, разбирают евангелия, Деяния апостолов, Послания Павла, выкристаллизовывают из этих бедных содержанием источников слои, подслои, вставки, цитаты, тщательно исследуют тексты, руководствуясь теорией, по которой если бы можно было понять происхождение текстов, то можно было бы каким-то образом узнать больше и об Иисусе. Так было даже с теми критиками, которые признали факт, что Иисус ничего не создал в религии, возникшей на его мертвом теле.

Однако урок, который следует извлечь из этого разрыва между живым Иисусом и более поздней религией, совершенно ясен. Хотя именно Иисус был принят в качестве объекта развивающейся религии с самой ранней ее фазы, его появление как фигуры в Израиле следует объяснять на фоне агитации за Царство Божье, отзвук которой, ослабленный и искаженный, остался в документах, объединенных в ранний период развития новой религии.

Соответственно Иисуса можно включить в число агитаторов за Царство Божье, живших в период между 6 г. н. э. и вспышкой антиримского восстания 66—70 гг. Как только это становится ясным и становятся известны цели агитаторов за Царство Божье, приходит понимание того, каким образом произошло, что пророк Царства Божьего, последователи которого полюбили его после смерти, смог избежать забвения, столь обычного для множества неудачников в этом мире, и через одно-два поколения был преобразован в объект совершенно непредвиденного культа.

Короче говоря, идеи, порожденные видением воскресшего Иисуса, послужили в качестве поворотного пункта для отклонения одного агитатора за Царство Божье от судьбы, которая выпадала на долю всех остальных подобных агитаторов; и преобразования его памяти, видимой теперь в небесной перспективе, в элемент новой религии, хотя исторически и не относились к делу,

метафизически были необходимы для укоренения в реальном мире потрясающей уникальности воплощения.

Если логическое обоснование Церкви суммировано в фразе, приписываемой воскресшему Иисусу: «Я всегда с вами до скончания века» — и если институциональная непрерывность церкви гарантируется пассажем, относившимся к Фоме Неверующему: «блаженны невидевшие [ран воскресшего Иисуса] и уверовавшие» (Ин. 20:29), мы видим, насколько существенным было для христианской теологии с самого начала вырвать Иисуса и Царство Божье из их исторической матрицы.

Сама по себе теология была продуктом истории. Ее потребность в рационализации на ее собственном языке первостепенных событий — казни Иисуса, ее предполагаемого основателя как «Царя Иудейского», и неудачи с материализацией Царства Божьего — создала воображаемую историю, паутина мифа которой задушила реальную жизненную историю реальных людей.

Что удивительно здесь, так это долговечность данной вымышленной истории. Христианство является единственной мировой религией, сущность которой основывается на сверхъестественных заявлениях, сделанных от имени исторического индивида, — заявлениях, выраженных к тому же в действительных документах. Можно было предположить, что как только документы будут тщательно исследованы, так реально жизненные обстоятельства сверхъестественных заявлений, в конце концов, будут установлены или, по крайней мере, изменятся сами заявления. Однако до сего дня традиция выдерживала противовес возможных допущений, явных невозможностей, просвечивающих повсюду несоответствий и очевидных противоречий.

Сотни миллионов протестантов (к которым недавно присоединились и католики, теперь также свободно читающие Библию), даже в детстве читающие и изучающие Новый Завет, в том числе евангелия, которые постоянно намекают на реально жизненные ситуации, смотрят — и ничего не видят. Там демонстрируются живые картины — в натуральной обстановке изображаются предполагаемые события жизни Иисуса в римской Палестине. Эти живые картины, сознательно созданные под руководством искренних специалистов, настолько нелепы на своем реальном жизненном фоне в яркости, предусматриваемой натурализмом, что можно подумать, будто они проникли сюда сквозь изолирующие стены традиционного восприятия.

По-видимому, они не вызывают никакой рефлексии. Слушатели настолько пропитаны теологической интерпретацией исторической обстановки, что сама эта обстановка воспринимается или туманно, или вообще не воспринимается; мифология достаточно могуществен-

на для того, чтобы залепить все трещины между собой и реально жизненным правдоподобием.

Обширная литература о христианских истоках не оказала большого влияния на широкую публику. В общем, «высокая критика» после двух столетий анализа в действительности стала уже обширной бюрократией, занимающейся своими собственными материалами. Даже те критики, которые опровергли традиционное повествование о христианских истоках, не смогли заполнить оставшийся эмпирический вакуум. Несомненно, это произошло от нежелания отважиться на догадку, отказаться от убежища документации даже в том случае, когда документация может оказаться самоуничтожением. Таким образом, «высокая критика», по словам Альберта Швейцера, «мастерская работа немецкой теологии», была смертельно ранена. Все ее достижения выкипели практически до дна.

Разумеется, все это является только еще одним способом сказать, что структура христианской теологии, умственная работа Савла из Тарса, выдержала бесчисленные факты современного мира, которые соединяются в требовательных, рациональных натуралистических объяснениях прошлого. Личная агония Савла через создание символической структуры, проникнутой глубокой эмоциональностью, предохранила традиционные верования от коррозии анализа.

Верно, что идея о Царстве Божьем — глубокое ощущение того, что Бог должен управлять миром непосредственно, — выражалась неоднократно на протяжении всей истории христианства. Это, так сказать, подразумевалось Библией, а в Средние века нашло выражение в многочисленных вспышках «тысячелетней лихорадки». Впоследствии, в XX в., как мы уже видели, эта идея вспыхнула в заразительном влиянии на главные направления христианства обедненной версии марксизма, которая вслед за большевистским путем в 1917 г. включила многие элементы христианского истэблишмента в политические действия.

Однако первоначальная формулировка идеи Царства Божьего была полностью забыта, и агитация за Царство Божье против Рима в первом столетии нашей эры, уничтоженная огромной волной ее же ответвления — христианской церковью, — стала чем-то вроде потерянного континента.

Тем не менее мы уже видели, что общая история может быть восстановлена через обломки фактов, распознаваемые в сохранившихся документах; набожность бесчисленных авторов, редакторов и компиляторов воспрепятствовала подделкам и обеспечила уважение к элементам истории, которые были просто непонятными. В конце концов, три главных факта, которые выделяются при анали-

зе, — Иисус, провозгласивший Царство Божье, его казнь как «Царя Иудейского», плотное иудейское окружение Иисуса и Иоанна Крестителя — дают нам такой тренажник, который является достаточно устойчивым для того, чтобы прояснить корни интеллектуальной работы Савла и таким образом подтвердить реально жизненное повествование о христианских истоках.

Вышеупомянутое повествование помещает Иисуса, Иоанна Крестителя и Савла из Тарса в определенное время и пространство; оно показывает, как реальные жизненные события преобразовались в великую Церковь с мифологическими, мистическими и магическими основами, воплощающими теологию, на которую после смерти Иисуса наслоились понятия Сына Божьего, Господа Вселенной и Спасителя Мира. Это позволяет разглядеть истинное значение того события, которое сделало возможной римско-иудейскую войну 66—70 гг.

Общее игнорирование связи между началом христианской веры и разрушением еврейского государства и Храма в Иерусалиме становится все более странным в связи с глобальными последствиями последнего.

Разрушение Храма устранило фундаментальное препятствие для распространения христианства на обширных территориях, связанных с иудаизмом.

Вдобавок, разгром zelотов привел к изгнанию значительного количества евреев, а также к рассеиванию ранних христиан — несомненно, и схизматических последователей Иисуса, отрицательно относившихся к обожествлению Иисуса, — во внутренние области Аравии. Мухаммед, вдохновленный как евреями, так и христианами, объявил себя «посланником Аллаха» с миссией распространения в мире «послания Моисея» на «благородном языке арабов».

Запад, объединившийся с христианским миром, породил космические процессы — французскую и американскую революции, демократию, марксизм.

Короче говоря, идеи, сформированные евреями в I в., слились с христианством и исламом — с одной половиной рода человеческого непосредственно, а с другой — косвенно.

ПРИМЕЧАНИЯ

ГЛАВА 1

1. *Jos. Fl. Bell. Jud. 7.327**.
2. *Ibidem*.
3. В апокрифах, в псевдоэпиграфике, а еще позже — в беседах раввинов.
4. *Silver; Jos. Fl. Ant. 17.2.4.*

ГЛАВА 6

1. *Danby Herbert. The Mishnah, p. 391.*
2. Комментарий на «иудейскую злобность» (1 Фес. 2:15) опущен; большинство ученых считают это место подделкой. Оно полностью противоречит Посланию к Римлянам (15:18).

ГЛАВА 7

1. *Eisler Robert. The Messianic Jesus and John the Baptist, p. 443*, цитирование Деяний Павла и Теклы, написанных каким-то пресвитером из Малой Азии (около 170 г.) (*Tertullian. De Capt. 17*).
2. *Philo of Alexandria. Leg. ad Gams, ed. E. M. Smallwood, p. 128; Brendan. Jesus and the Zealots, p. 68.*
3. *Jos. Fl. Ant. 17.55 ff.* Иосиф не объясняет предприятия Февды. Также *Brandon. Jesus and the Zealots, p. 69.*
4. *Jos Fl Bell Jud., 7. 389—390.*

ГЛАВА 8

1. Срав. Даниил, Енох; это могло отразиться в высказываниях, приписываемых Иисусу и содержащихся в евангелиях.

*Полное название и выходные данные цитируемых автором источников см. в «Библиографии». — *Примеч. ред.*

2 Апокалипсисы Варуха и Ездры

3 По-видимому, цепочка мыслей Савла подобна идеям, выраженным у Варуха и Ездры (см выше), вероятно, записанным после разрушения Иерусалима в 70 г, но циркулировавшим даже во времена Савла в школах мессианской мысли

4 Как в Апокалипсисе Ездры (4 Езд 9 39—10 57)*

5 Некоторое время протестанты отвергали эту идею из-за того, что были заняты отрицанием претензии католиков на преемственность, идущую от самых первых дней существования Церкви Однако ясно, что претензии католиков основываются здесь на историческом факте Савл часто использует слово *ekklesia* (около 12 раз) для обозначения особой общности, но он использует его также и в контекстах ссылки на общность верующих как на коллектив Например, он берет на себя вину за гонения на «Церковь Божию» (Гал 1 13, 1 Кор 11 22) и призывает верующих «не подавать соблазна» (1 Кор 10 32) Таким образом, точка зрения католиков восходит к общине «святых» Конца света в самом начале истории Церкви — общине, основанной на первоначальном ожидании Конца света Отсюда очевидно, что реалистическая идея Церкви была с самого начала основана на мистической абстракции

6 *Schweitzer* *The Mysticism of Paul the Apostle*, p 110

ГЛАВА 9

1 Ass Mos 10 7, Enoch, 1 3 ff, 4 Ezra, 7 33, Sib 3 308

2 Baraita in Sanh , 97a

3 Например что у Еноха может означать для «ангелов небесных» жить в согласии с Торой⁹ Псалмы Соломона, описывающие обитателей Мессианского Царства не как воскресших, а как живущих в идеальных условиях, тем не менее не изображают Мессианское Царство как царство, в котором живут в полном согласии с совершенством

ГЛАВА 10

1 Соответственно те из Василидов и Валентинов, которые жили во II в

2 PirqueiAboth 3 2

*Отсылка на 4-ю книгу Ездры дана автором по Вульгате — *Примеч ред*

ГЛАВА 11

- 1 *Klausner* From Jesus to Paul, pp 398 — 399, note 6
- 2 *Ibid.*, p 278

ГЛАВА 12

- 1 *Jos Fl Ant* 1825 — 89, см также *Brandon* Jesus and the Zealots, p 80
- 2 *Jos Fl Bell Jud*, 2 1 7, *Eisler Robert* The Messiah Jesus and John the Baptist, p 259
- 3 *Ibid*
- 4 *Suetonius* Claud 25, также Letter of Claudius to the Alexandrians, cited in Bell, Jews and Christians in Egypt
- 5 *Eisler* p 552, цитирующий отрывок из *SulpicmsSeverus*, подлинность которого рассматривается у *Verbaays* (*Gesammelte Abhandlingen*, pp 159 — 181) и у многих других авторитетов, кроме того, см *Weber* Josephus and Vespasian, p 72, note 1
- 6 *Jos Fl Ant* 20 180— 181, также *Eisler*, p 543
- 7 *Ibid.*, pp 162—184
- 8 *Ibidem*
- 9 *Schweitzer* Geschichte der Lebens-Jesus Forschung, pp 393 — 395
- 10 *Eisler*, p 448
- 11 *Jos Fl Ant* 20197 — 200
- 12 *Ibid.*, 200 —203
- 13 *Eusebius* Hist Eccl 2235 — 6, где цитируется *Hegesippus*
- 14 *Epiphanius* Haeres, 1 28 (P G x 1 u 714)
- 15 *Ibid* 29 4 (P G , 10 1 1 396), *Eisler*, pp 540 — 541
- 16 *Eusebius*, 3 3 1 3 — 5 24 2 seq
- 17 *Brandon* The Fall of Jerusalem and the Christian Church, pp 89 — 90, cf *Beginnings of Christianity*, vol 4, pp 133 — 134 *Goguel* La Naissance du Christianisme, pp 491 —496
- 18 *Eusebius* 223 18, где цитируется *Hegesippus*, cf *Eisler*, p 543
- 19 *Jo* Fl Ant* 20 9 1, *Eisler* p 543
- 20 *Eisler* p 544
- 21 Cf note 14
- 22 *Jos Fl Ant* 20204
- 23 *Eusebius* 2 23 1, 39, заимствованное, по-видимому, у авторов II в Юлия Африкана и Гигесиппа (последний жил в Палестине)
- 24 *EmeBluch* 3 20

25. Ibid. 3.32.
26. *Jos. Fl. Bell. Jud.*, 8.
27. *Epiphanius. Patrologia Graeca* Haer. 29. 3 — 4 (ed. J. Migne).
28. *Eusebius. 2.23.13* — 14.
29. Strabo, цитируемый в: *Jos. FL Ant.* 14.7.2.
30. *Jos. FL Ant.* 20.8.11.
31. *Jos. Fl. Bell. Jud.*, 7.3.3.
32. *Юв. Л. Ant.* 20.2.3.
33. *Ав. Fl. Bell. Jud.*, 2.19.2; 6.6.4.
34. *Rostovtzeff. Social and Economic History of the Roman Empire*,
p. 179.
35. *Jos. Fl. Bell. Jud.*, 2.17.6.
36. Ibid. 4.9.3.
37. *Jos. FLA3u.* 19.6.3.
38. Мф.9: 10—11; Мк.2: П, 17; Лк. 5: 30.
39. *Jos. Fl. Ant.* 20.1.4.
40. Ibid. 11.1.
41. *Tacitus. Hist.* 5.10.
42. *Jos. FL Ant.* 21.5.
43. *Jos. Fi. Bell. Jud.*, **2.9.10.**
44. Ibid. 4.9.10.
45. Ibid. 5.10.2.4.
46. Ibid. 3.7.32.
47. Ibid. 3.1.2.
48. Ibid. 2Л 6.4.
49. *Aberbach. The Roman-Jewish War*, p. 31, где цитируется *Git. 56a; Lam. R.* 1.5.31.
50. *Jos. Fl. Bell. Jud.*, 2.7.2.
51. Ibid. 2.18.2 — 5,7 — 8; 20.2.
52. Ibid. 2.19.7 — 9.
53. Ibid. 3.4.2.
54. Ibid. 2.434.
55. Ibid. 5.3.1; vi. 9.3.

ГЛАВА 13

1. См. особенно в: *Brandon. The Fall of Jerusalem, Jesus and Zealots, The Trial of Jesus of Nazareth.*

2. Особенно Игнатий, Поликарп, Папий, епископ из Смирны (ок. 150) обладали такой верой в неминуемость Мессиянского Царства, что Евсевий (Hist. Eccl. 3: 39) из-за этого принижал его значение. Папий даже цитирует слова Иисуса о том, что Мессиянское Царство настолько изобильно, что у каждой виноградной лозы по 10 000 ветвей, у каждой ветви по 10 000 гроздей, в каждой грозди по 10 000 виноградин, а каждая виноградина дает 25 мер вина. Нечто подобное говорилось и о других растениях; а животные живут в мире друг с другом и с человеком. Все это было просто отголоском фантазий, в конечном счете основанных на писаниях еврейских пророков. Юстин (в «Диалоге с Трифоном») также верит в неминуемость Мессиянского Царства. В своих нападках на Трифона (иудея) он говорит: «У тебя осталось совсем немного времени, чтобы присоединиться к нам; после пришествия Христа твои рыдания будут напрасны, ибо Он уже не услышит тебя» (Диалог с Трифоном, 28:2).

Упорно продолжавшую существовать в некоторых анклавах теорию Конца света — несмотря на повсеместный упадок ее популярности — можно в дальнейшем заметить в распространении монтанизма (ок. 150): это было довольно мощное оживление самой ранней доктрины о неминуемости Мессиянского Царства. В то же время, конечно, непонятная отсрочка Славного пришествия приводила к некоторым сомнениям (Евр. 6: 11 — 12; 10: 23, 35; 12: 12—14; 2 Пет. 3:4 —9; Иуд. 17 — 23).

3. *Guignebert. Cristianisme antique, p. 201.*

ГЛАВА 14

1. *Jos. FL Bell. Jud., 6.*

2. *Ibid. 3.11.*

3. *Ibid. 4.5. 1—4.*

4. *Lietzmann Hans. A History of the Early Church, vol. 4, p. 113.*

5. *Ibid. 114.*

ГЛАВА 15

1. Этот отрывок из Нового Завета, традиционно приписываемый Савлу, несомненно, был написан намного позже — приблизительно в 100 г. — человеком его «школы».

2. *Conzelmann H. History of the Primitive Church, Appendix II.*

3. *Suetonius Nero* 16.
4. *Tactm Hist*, 5.5.
5. *Lietzmann Hans*. Cambridge Ancient History, vol. 12, p 516 — 517.
6. *Conzelmann H*, p 129.
7. *Ibid*, p 131.
8. *CarmichaelJoel* The Satanizing of the Jews

ЭПИЛОГ

1. *Nietzsche. Werke*, ed. K. Schlacht, 3:656: AusdernNachlassderachtziger Jahre.
2. Troyat, p. 589: письмо, написанное 16. И 1906 (к Черткову).

КРИТИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ 1.

Guignebert Charles Jesus, p. 148.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Aberbach, Moses* The Roman-Jewish War London, 1966
- Baeck, Leo.* Der Menschensohn. MGWJ, 1937
- Bammel, Ernst, and C E D Vfole, eds* Jesus and the Politics of His Day Cambridge, 1984; Jewish Quarterly in association with R Golub.
- Baron, Salo* Social and Religious History of the Jews. Vol.1 New York and London, 1937
- Batey, Richard,* ed New Testament Issues. New York, 1970
- Bell, H Idns* Jews and Christians in Egypt.
- Bernays, Jacob* Gesammelte Abhandlungen. Vol. 2
- Bornkamm, Gunter* Paul, Apotre de Jesus-Christ. Pans, 1971.
- Brandon, S L F* The Fall of Jerusalem and the Christian Church. New York and London, 1957.
- . Jesus and the Zealots New York and London, 1967.
- . The Trial of Jesus of Nazareth. New York and London, 1968.
- Carmichael, Joel* The Death of Jesus. New York and London, 1962.
- . Stehe auf imd Rufe Deinen Herrn. Munich, 1982.
- . The Birth of Christianity: Reality and Mith New York, 1989.
- . The Satanizing of the Jews. New York, 1992
- Cohn, Norman.* The Pursuit of the Millennium. New Yoik, ! 957
- Conzelman.H.* History of the Primitive Church. New York, 1973
- Cullmann, Oscar* Jesus und die Revolutionare seiner Zeit I ubmgeti. 1970
- Cumont, Franz* Religions orientales dans le pagamsme romam, rev cd Pans, 1929.
- Danby, Herbert.* The Mishnah. **Oxford**, 1933.
- Davies, W D.* Christian Origins and Judaism. New York and London, 1962.
- . Paul and Rabbinic Judaism. New York, 1967.
- Eisler, Robert.* The Messiah Jesus John the Baptist. London, 1931.
- Goguel, Maurice.* Jean-Baptiste. Pans, 1928.
- . LaNaissance du chnstianisme. Paris, 1955.
- . Vie de Jesus Paris, 1950.
- Guignebert, Charles.* Jesus. Paris, 1933.
- . Le christianisme antique. Pans, 1921.
- . Le Christ. Paris, 1948.
- Hengel, Martin.* Die Zeloten. Leiden, 1976.

- Jackson, F. J., and Kirsopp Lake, eds.* **Beginnings of Christianity. 5 vols. London, 1920—1933.**
- Jastrow, M.* **Dictionary of the Targumim, Talmud Bavli and Yerusahmi and the Madrashic Literature. 2 vols. New York, 1959.**
- Josephus, Flavins.* **The Jewish War. London and New York, Loeb edition.**
 -----. **Antiquities of the Jews. London and New York. Loeb edition.**
- Kaufman, Yehezkiel.* **The Religion of Israel (abridged by Moshe Greenberg). New York, 1972.**
- Klausner, Joseph.* **From Jesus to Paul. Trans. W, Stinespring. Boston, 1961.**
- Lietzmann, Hans.* **A History of the Early Church. 1927.**
- Loisy, Alfred.* **The Origins of the New Testament. London, 1950.**
- Maccoby, Hyman.* **Revolution in Judea. London, 1973.**
 -----. **The Mythmaker. New York, 1986.**
 -----. **Paul and Hellenism. London, 1991.**
- Robinson, John A. T.* **The Body. London, 1952.**
- Rostovtzeff, M.* **Social and Economic History of the Roman Empire. Oxford, 1921.**
- Rubenstein, Richard.* **My Brother Paul. New York, 1972.**
- Schoeps, J. J. Paul.* **The Theology of the Apostle in the Light of Jewish History. Philadelphia, 1961.**
- Schurer, Emil* **A History of the Jewish People in the Time of Jesus. New York, 1961.**
- Schweitzer, Albert.* **Geschichte der Leben-Jesus Forschung. Tiibingen, 1913.**
 ———. **The Mysticism of Paul the Apostle. London, 1931; Paperback, 1968.**
- Silver, Abba Hillel.* **Messianic Speculation in Israel. New York, 1927.**
- Spiegel, Shalom.* **The last Trial. New York, 1967.**
- Tarn, W. W.* **Hellenistic Civilization, 3 rd ed. London.**
- Weber, Wilhelm.* **Josephus and Vespasian. Stuttgart / Leipzig, 1921.**