

Александр Мень - История религии (том 6)

В поисках пути, истины и жизни

Том 6. На пороге Нового Завета

От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя

Консультант А.А Еремин

Издательство "Слово". 1992 г.

© Н.Ф. Григоренко, 1992 © В. Г. Виноградов, оформление, 1992

- Сторож! сколько ночи?...

- Приближается утро, но еще ночь.

Исайя 21, 11-12

ПРЕДИСЛОВИЕ

От всей души призываю благословение Божие на этот труд. Заслуга автора в том, что он является одним из тех немногих православных исследователей, которые на деле смогли показать как принципиальную приемлемость, так и религиозную плодотворность применения не только методов, но и некоторых выводов современной библейской науки в своих изысканиях по истолкованию Священного Писания и по истории богооткровенной религии.

Исторический подход к изучению Писания и богооткровенной религии есть самый естественный и правильный подход, конечно, при условии, что он руководим верою в Откровение. Понятие Свящ. Писания неразрывно стоит в связи с понятием Свящ. Истории. А то, что история может быть священной, определяется тем, что истинный Бог подавал Свое Откровение, входя в историю сотворенного Им мира: Он подавал знание о Себе через события истории, всегда открываясь определенным, избранным Им Самим людям, жившим в определенные эпохи, в определенной исторической обстановке, говорящим на определенном человеческом языке. Св. Писание, написанное боговдохновенными авторами, жившими в исторической действительности, является одним из главных плодов вхождения Бога в историю. Засвидетельствованная же ими Свящ. История является историей вхождений Бога в нее. Она образует, таким образом, особую цепь духоносных событий, которые получили свое исполнение в воплощении Сына Божия, когда Сам Царь небесный «на земли явился и с человеки споживе», родившись при Кесаре Августе и претерпев распятие, чтобы потом воскреснуть, тогда, когда Понтий Пилат был прокуратором в подвластной Риму Иудее. Распятый за нас при Понтийском Пилате истинный Сын Божий, воскресший в третий день по Писаниям, послал Церкви Духа Истины, наставляющего на всякую истину. Этот Дух несомненно дает все глубже и глубже познать истину Откровения всякому ищущему ее познания через научное, критическое, т.е. строго объективное, исследование той исторической, человеческой оболочки, через которую Богу было угодно подать ее всем человекам, на все времена. В эту тайну прозрели уже антиохийские отцы, искавшие познания высшего смысла через самую букву Писания и через Историю, о которой Писание говорит. Благодаря современным открытиям в истории, филологии, археологии, палеографии и других вспомогательных науках в области исагогики мы приведены к возможности еще ближе, полнее и подробнее видеть действие Бога, открывающего Себя человечеству и устрояющего его спасение.

Автор настоящего труда старается показать это действие на грани двух Заветов, Ветхого и Нового. Пожелаем ему помощи Божией во всем.

Протопресвитер Алексей Князев, ректор Богословского факультета Института св. Сергия

19/6.1.1982. Париж

ВВЕДЕНИЕ

«Когда пришла полнота времени, послал Бог Сына Своего...»

Перед каждым, кто задумывается над этими словами, неизбежно встают два вопроса: почему подготовка к явлению Христа потребовала стольких веков и что имел в виду апостол Павел, говоря о «полноте времени»?

Прежде, когда история человечества казалась сравнительно недолгой, первый вопрос редко затрагивал читателей Библии. Но с тех пор, как было установлено, что люди возникли на земле около пятидесяти тысяч лет назад, «промедление» Избавителя представляется поистине загадочным.

Пусть нам не дано до конца проникнуть в тайны божественных замыслов, но нельзя ли найти в самой истории духа объяснение тому факту, что хронологическая дистанция, отделявшая первых людей от Богочеловека, была столь огромной? Мир услышал Благою Весть в «последние дни», то есть на исходе этого необозримого периода; а это значит, что на всем его протяжении род человеческий еще не был готов встретить Воплощенного лицом к лицу.

Мы уже не раз обращались к этой проблеме (1). Остается лишь вкратце подытожить сказанное ранее.

Обитатель пещер палеолита или земледелец, живший на заре цивилизации, по своей природе мало чем отличался от современников новозаветных событий; но следует помнить, что характер доисторической и раннеисторической культур всецело определялся мировоззрением *магизма*.

Это мировоззрение можно считать прямым следствием той болезни духа, которую принято называть первородным грехом человечества

Обладая свободой, неся на себе печать Творца, человек— образ Его и подобие—призван был возрастать, поднимаясь ко все более полному единению с Сущим. Однако уже с первых шагов своего существования он предпочел ориентироваться на силы, разлитые в природе, которые он ощущал как сверхъестественные. Мало того, люди захотели подчинить себе эти силы, «быть, как боги», независимо от Творца достигнуть внешнего господства над окружающим миром. Грехопадение, отдалив человека от Бога, привело к утрате или к ослаблению многих заложенных в нем возможностей Сама природа обрела для него двоящийся лик грозной Кормилицы—Врага, за которым скрывались сонмы нечеловеческих существ. Первобытные люди искали у них помощи в охоте, сражениях, земледелии В результате возникла магия с ее неисчислимыми обрядами, табу и церемониями, целью которых было повлиять на духов и демонов или обуздать их враждебность. Страх перед неведомыми силами парализовал людей, но в то же время они рассчитывали отстоять себя, прибегая к ритуалам. Так, в ложном самоутверждении, в желании «стать, как Бог», человек обрел лишь оковы.

Постепенно сложился взгляд на священнодействия как неотъемлемую часть природного целого, необходимую и людям и богам. Вселенную стали воспринимать как единственный из возможных миров, лишенный перспективы коренного переустройства.

Ритуализм питался навязчивыми невротами психики и в свою очередь порождал новые, на сотни веков заволакивая сознание людей. Он создавал стойкие, освященные культом иерархические общества, подчиненные жестким канонам. Он сказался не только на социальном порядке и религии, но и на искусстве и промыслах, где одни и те же приемы и традиции упорно поддерживались многими поколениями. Чтобы убедиться в этом, достаточно проследить историю древней керамики и орудий.

Магизм почти не оставлял места творческому порыву личности. Оспаривать коллективные представления значило ставить под угрозу незыблемый строй общества и природы. Разумеется, даже в этих условиях отдельные гении порой пробивались сквозь темную пелену табу и мифов, но в целом духовный рост человечества оказался надолго заторможенным. Люди сами избрали для себя темницу.

И все же магизм не смог сломить человека, который изначально призван быть венцом творения. Застывшая лава начала плавиться. Вулкан пробудился. Первые симптомы этого стали заметны около 2000 года до н.э. в развитых городских цивилизациях Ближнего и Дальнего Востока; но настоящее восстание против рабства природе и традиции, против институтов и верований, построенных на магической основе, произошло лишь в I тысячелетии до н. э. Мы имеем в виду проповедь великих *Учителей человечества* (2).

На фоне старых ритуальных культур переворот этот представляется каким-то чудом, таинственным посещением из иного мира. Пошатнув тысячелетние устои, пророки, философы и основатели религий дали народам мощный импульс, который, подобно расходящимся по воде кругам, захватил почти все цивилизованные страны.

Это и было событие, подготовившее «полноту времени», когда сознание людей созрело для принятия Евангелия.

Были созданы прототипы всех мировоззрений, существующих вплоть до наших дней; в рамках человеческих возможностей были даны основные ответы на важнейшие вопросы жизни и мысли. Совершился поворот от политеизма к единому Богу, хотя понятие о Нем в разных учениях было неодинаково.

Новый характер приобрела и сама религиозность. Вместо своекорыстной магии явилось мистическое созерцание и доверие к благодати Божества. Индия и Греция искали путей к Нему через экстаз, умозрение и отрешенность, Иран и Израиль—через волевою и сердечную преданность Творцу.

Абсолютная ценность земных благ была поставлена под сомнение или полностью отвергнута. Порой (как, например, в Индии) это проявлялось в яростной борьбе против всего плотского и чувственного. Превыше всего ставились духовное просветление и мир, даруемые единением с Высшим.

Большинство Учителей пересмотрело веру в космическую роль обрядов и сделало основой религиозного служения сферу *нравственности*.

Тем не менее магизм полностью преодолен не был (жив он и поныне). В частности, уцелела идея о круговом движении Вселенной и истории. Только израильтяне и персы впервые увидели в истории путь вперед и ввысь к божественной Цели.

Выходу новых учений за пределы породивших их стран помогло возникновение больших держав—Македонской, Маурийской, Римской. Они облегчили культурный обмен нациям, дотоле жившим изолированно. Не случайно идея «человечества» утвердилась именно в эту эпоху, эпоху *эллинизма*, о которой и пойдет речь в настоящей книге.

Когда армия Александра прокладывала в Азии дороги, связавшие Европу с дальними землями, эра Учителей осталась позади. Отныне Индия не увидит уже человека, равного Будде, не родится второй Заратустра или Сократ. Завершился путь классической метафизики греков и израильского пророчества. Эллинистический мир становится той средой, где наследие реформаторов вступает в стадию распространения. Это пора эпигонов, популяризаторов, миссионеров. Но именно в процессе усвоения мировых религий и философских доктрин обнаруживаются их слабости, что приводит к разочарованию и реакции.

Эллинизм в значительной мере есть эпоха кризиса, отмеченная пессимизмом и скепсисом. Неудовлетворенные люди все чаще находят прибежище в старине. Оживают архаические культы и суеверия. С особой остротой переживается беспощадная власть Судьбы.

Но это вовсе не означало, что мир снова вернулся к магизму. Великая одиссея духа продолжалась. Новая волна религиозных исканий свидетельствует, что в человеке не угасла жажда истины, свободы и спасения.

Принесет же их миру Тот, Кто сказал: «Я—Путь, Истина и Жизнь».

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

1. См.: тт. I и II.
2. Им были посвящены три предыдущие книги.

Часть I

БУДДИЗМ, ЙОГА И ИНДУИЗМ

Глава первая

АШОКА. ТРИУМФ И КРИЗИС БУДДИЗМА В ИНДИИ.

Империя Маурьев, 325—180 гг. до н. э.

Легко проповедовать нравственность, труднее ее обосновать.

А. Шопенгауэр

Есть в истории моменты, которые можно обозначить двумя словами: торжество духа. Таким моментом, бесспорно, был расцвет буддизма в Индии при царе Ашоке.

В ту эпоху бури, потрясавшие Европу и Ближний Восток, докатились до Индостана. Александр Македонский вступил в Пенджаб и нанес поражение радже Пору. Только бунт, поднятый солдатами, принудил неумолимого завоевателя повернуть назад (1).

Если верить Плутарху, великий западный полководец произвел большое впечатление на молодого офицера-индийца Андракотта, который после встречи с ним сказал, что Александру ничего не стоит покорить всю страну, лишенную прочного единства (2). Этот Андракотт был не кто иной, как *Чандрагупта Маурья*, ставший основателем новой династии и создателем самой большой империи, которую дотоле знала Индия.

Вскоре после ухода Александра Чандрагупта сверг старого царя Магадхи и в 321 году изгнал греческие гарнизоны из Пенджаба. Быть может, вдохновляясь примером македонца, он поставил себе задачу объединить множество областей и племен в единую индийскую монархию.

В 305 году один из преемников Александра, Селевк Никатор, попытался повторить его поход к берегам Инда, но на этот раз он столкнулся с сильной державой, о покорении которой не приходилось более мечтать. Между соперниками был заключен мир, и по его условиям царству Маурьев отошел почти весь Афганистан. Утверждают, что союз греков и индийцев даже закрепили браком Чандрагупты с дочерью Селевка.

С тех пор начался период сравнительно частых и продолжительных контактов Востока с Западом. Греческий посол Мегасфен посетил столицу Маурьев Паталипутру и впервые познакомил европейцев с загадочным миром Индии. Многие в ней восхитило его, кое-что показалось странным. Он описывал демократический характер индийского двора, высокие добродетели народа, рассказывал о праздниках и старинных обычаях, которые ему пришлось наблюдать. Его поражало, что крестьяне могут спокойно трудиться на полях, когда по соседству идет битва. Приезжали в Индию и другие греки. Сын Чандрагупты даже выписал к себе западного философа.

Из-за скудости индийских источников по истории этого времени свидетельства греков имеют большое значение, для понимания эпохи Маурьев. В частности, Мегасфен и географ Страбон касались верований индийцев и отмечали, что их философы «во многих случаях согласны с эллинами» (3).

Из сообщений греческих писателей можно заключить, что при первых двух маурийских царях буддизм еще не заявил о себе по-настоящему и был сектой, не настолько известной, чтобы ее заметили иностранцы. Мегасфен и Страбон рассказывают о брахманах и отшельниках, но о Сангхе молчат. Сохранилось предание, что Чандрагупта был последователем джайнизма. Если же, как полагают, трактат о политике «Артхашастра» был составлен советником Чандрагупты Каутилей, то, очевидно, буддизм в то время еще не попал в поле зрения даже многих просвещенных индийцев. Каутилья говорит о трех «Ведах», а из даршан, философских школ, у него упомянуты лишь санкхья, йога и локаята (4).

Положение изменилось при внуке Чандрагупты, *Ашоке Приядарши* (272— 232) (5). На первых порах царствования он проявил себя как человек суровый и даже жестокий. Легенда утверждает, что, добиваясь трона, он умертвил своих сводных братьев и без колебаний казнил неугодных людей. Во время войны с восточным княжеством Калинги Ашока перебил более ста тысяч людей и угнал в плен сто пятьдесят тысяч. Рассказывали, что пленных он подвергал страшным пыткам и посылал на каторжные работы.

Все эти зверства стали наконец тяготить самого Ашоку. По преданию, мужество некоего монаха-буддиста, попавшего в царские застенки, пробудило в императоре угрызения совести и способствовало коренной перемене как характера, так и политики Ашоки (6).

Около 264 года царь принял буддизм, и последующие годы его правления вписали в историю страницу, которая никогда не перестанет вызывать удивление.

С того дня, когда верный Ананда закрыл глаза старцу Гаутаме, минуло уже более двухсот лет. Орден, созданный им, значительно разросся. Бхикшу, монахи в желтых рясах, почти оставили прежний бродячий образ жизни и селились в постоянных обителях, разбросанных по всей стране Магадхе. Они были далеки от мира и от мысли воздействовать на общественную жизнь, но приток в Сангху новых людей, и особенно *упасаков*, мирян, поставил перед ней множество трудных проблем. Возникли новые направления буддизма, которые расширили его границы и сделали его влиятельной духовной силой Индии.

Обратившись к Будде, Дхамме и Сангхе, Ашока торжественно объявил, что он потрясен горем людей, пострадавших от войны, и что расправы, подобные последней войне, никогда больше не повторятся. Оставшиеся в живых обитатели Калинги отныне станут предметом его постоянных милостей (7).

Заявление Ашоки не было пустой декларацией. Он искренне и серьезно отнесся к этическим требованиям Дхаммы и сделал их исполнение целью своего царствования.

Что же могло привлечь Ашоку к новой вере? Разумеется, монах Упагупта, который, как говорят, обратил его, не посвящая царя в тонкости умозрений и аскетических правил. Буддийская легенда, сохраненная у Даранаты, рассказывает о смущении простого бхикшу, который должен был говорить перед царем об учении Будды. Не будучи знатоком доктрины, он терялся в догадках, какими словами воздействовать на сердце монарха. Наконец, когда настало время, он, обращаясь к Ашоке, торжественно произнес:

«Великий царь! Если сама земля со всеми горами подвергнется разрушению, то что и говорить о твоём царствовании! Великий царь! Стоит об этом подумать». И эти простые слова произвели глубокое впечатление на Ашоку.

Даже если это предание достоверно, вряд ли только мысль о бренности мира могла вдохновить Царя. Скорее всего, Ашоку пленил нравственный облик Гаутамы и красота буддийской жизненной мудрости.

Что должно делать узревшему благо,

Тому, кто ступил на стезю покоя?

Он должен быть сильным, прямым и честным,

Сдержанным в речи, негордым, кротким,

*Всегда довольным и недерзким,
Нетребовательным, несуетливым,
Благоразумным и спокойным,
Нежадным, довольствующимся немногим,
И он не должен делать такого,
Что мудрецы осудить могли бы.
Пусть будут в радости и покое,
Пусть все существа счастливыми будут! (8)*

Эти или подобные им изречения, которые монахи знали наизусть, вероятно, слышал и Ашока. Странно только, как они могли тронуть человека, запятнавшего себя насилием и кровью. Очевидно, Ашока был натурой необыкновенной, способной к настоящему перерождению, ибо, приняв буддийский закон, он поистине стал новым человеком.

Из сохранившихся эдиктов Ашоки, которые он приказывал высекать на колоннах и скалах, видно, что в Дхамме ему ближе всего была ее моральная сторона. Мы нигде не находим у него упоминаний о Нирване и других догматах буддийской метафизики. Он глубоко верил в посмертное воздаяние за добро и зло. Об осуждении Гаутамой жизни как таковой он не говорит ни слова, но, напротив, стремится сделать ее мирной и прекрасной. По его убеждению, человек должен посеять добро и радость в этой жизни, чтобы пожать их после смерти (9).

Буддизм зародился как монашеская религия личного спасения—царь Приядарши превратил его в действенное орудие преобразования общества. И достигнуть этого он стремился без насилия, исключительно путем проповеди и убеждения. Он повсюду рассылал учителей, которым вменял в обязанность насаждать добродетельную жизнь. Этой же цели служили его указы «Дхамма прекрасна,—гласит один из них —Но что такое Дхамма? Безгрешны многие дела: милосердие, щедрость, правда, чистота». В другом эдикте эта мысль повторяется «Прекрасно послушание родителям. Прекрасна щедрость к друзьям, родным и знакомым, брахманам и бхикшу. Прекрасно неубиение живых существ. Прекрасно воздержание от расточительности и скупости» (10).

Большое внимание уделял император реформе суда, он установил строгий контроль за действиями чиновников на местах, настаивал на гуманном отношении к слугам и невольникам. Он требовал, чтобы ему сообщали о делах в любое время, не боясь оторвать его от работы и отдыха. Пекся Ашока и о здоровье граждан: насаждал рощи, строил лазареты, приказал вырыть множество новых колодцев. Главной своей задачей и задачей своих сподвижников Ашока считал «обеспечение счастья в этом и том мире» (11). Даже животные вошли в круг его забот.

Сам Будда тоже нередко говорил о сострадании ко всем существам, но его цели очень далеки от того, что явилось идеалом его царственного последователя. В центре учения Гаутамы стояло освобождение от бытия, которое рисовалось ему безнадежно обреченным прозябать в скорбях и зле. Ашока же заимствовал у Гаутамы только то, что было понятно и близко ему самому и что могло оздоровить и облагородить жизнь подданных империи.

Ашока отменил потерявшие смысл церемонии и праздники и ввел такие, какие смогли бы укрепить добрые нравы. Он поощрял паломничества и благочестивые собрания, чтит места, связанные с жизнью Будды. Говорят, по его повелению соорудили 84 тысячи ступ, хранивших реликвии Совершенного (12).

Однако буддизм не превратился при Ашоке в государственную религию, а стал религией государя, что далеко не одно и то же. Существенное сходство большинства индийских верований позволило царю проводить политику широкой веротерпимости.

«Царь Приядарши, милый богам,—провозглашает он,— почитает все секты странствующих отшельников, мирских людей даяниями и другими способами. Но милый богам не так ценит даяния и поклонения, как (видит главное) в развитии основных принципов учений всех сект... Пусть почитается и чужая секта при каждом случае. Если делают так, то развивают свою секту и помогают также чужой. Если поступают наоборот, то разрушают свою секту и вредят чужой... Приядарши, милый богам, желает, чтобы все учения могли повсюду обосновываться беспрепятственно. Ибо все они стремятся к обузданию чувств и к чистой жизни. Одни учения хотят осуществлять все полностью—другие лишь отчасти» (13).

Ашока поддерживал и одаривал джайнистов, брахманов и сторонников многих религиозных толков, хотя самого себя считал последователем Будды. В Рупнатском эдикте он прямо называет себя членом Сангхи. Единственной мерой, отразившейся на старых культах, был запрет убоя животных, который нанес удар кровавым жертвоприношениям. Но принцип ахимсы, то есть отказ причинять вред всему живому, был уже давно знаком Индии и прививался без труда.

Царствование императора-буддиста—явление почти неправдоподобное, исключительное во всей мировой истории. Своим примером он показал, какой силой могут стать религиозно-нравственные принципы, принятые всерьез и реализованные в жизни общества.

Ашока не довольствовался тем, что рассылал эмиссаров в границах своих владений. Он положил начало всемирному буддийскому миссионерству. Ему хотелось, чтобы свет добра, который озарил его самого, как можно шире распространился по земле. В одном из эдиктов Ашока призывает своих потомков оставить мысли о завоеваниях. «Пусть они не думают, что завоевание мечом заслуживает имени завоевателя, а видят в нем бедствие и насилие. Пусть они считают истинными завоеваниями лишь завоевания Дхаммы. Такие завоевания имеют значение для всего мира» (14).

Некоторые историки, пытаясь опорочить намерения Ашоки, усматривают здесь попытку под видом религии распространить политическое влияние Маурьев. Но если в этой гипотезе и может содержаться доля истины, то все же нет никаких оснований подозревать Ашоку в неискренности проповеднического рвения (15).

Обширные международные связи позволили царю отправить учителей в самые отдаленные земли. Они обошли не только южную Индию, Ланку, Кашмир, Бирму, Таиланд, Среднюю Азию, но побывали и в Афинах, Македонии, в селевкидских монархиях Египта и Сирии (16). Замечательно, что среди апостолов буддизма был азиатский грек, принявший имя Дхаммаракхиты. Через сто лет после Ашоки греческий царь Менандр, или Милинда, стал ревностным буддистом, одним из праведников, прославляемых Сангхой.

Надо заметить, что философские учения, господствовавшие в то время в западном мире, были весьма созвучны индийским. Уже Мегасфен заметил их сходство с платонизмом. Несомненно, близка к буддизму доктрина Пиррона и особенно—стоиков. Их возвышенная,

героическая этика и космополитизм во многом совпадали с буддийскими взглядами. Ведущие умы Греции после Аристотеля, в том числе и Эпикур, уделяли, как и Будда, большое внимание вопросам морали **(17)**.

Тем не менее буддизм не смог пустить на Западе прочных корней. Он продолжал распространяться и развиваться преимущественно в восточноазиатских странах. Лишь теософские системы гностиков и неопифагорейцев, зародившиеся на рубеже новой эры, свидетельствуют о том, что контакты с Индией не прошли для греков бесследно.

Хотя Будда желал, чтобы его учение приняло как можно большее число людей, Сангха, будучи монашеским орденом, по самой своей природе не была предназначена насаждать популярную религию. Когда же началось массовое обращение в буддизм, оно не могло не породить многочисленных трудностей, связанных и с вопросом об отношении Сангхи к мирянам, и с монашеской дисциплиной, и с различными сторонами вероучения.

«Все, что сказано Господом Буддой,—прекрасно»,— провозглашал Ашока **(18)**. С этим были согласны все монахи и миряне, но сложность заключалась в том, что сам Гаутама не оставил своим последователям ни строчки. Сутры передавались из поколения в поколение изустно, и большинство их было записано века спустя после смерти Гаутамы. Вероятно, Будда сознательно отказался от письменного изложения Дхаммы, ибо, подобно Пифагору, Конфуцию и другим великим Учителям, не поощрял склонность людей к обожествлению буквы, что может ослабить живой и творческий дух учения (вспомним, что и Христос проповедовал лишь устно).

Будда был вообще противником формального авторитета. Одно из его предсмертных изречений гласило:

Теперь или после моей кончины

Кто сам будет светить себе,

Сам будет охранять себя,

Не прибегая ни к какому внешнему убежищу,

Но свет найдя в Дхамме,

Убежище себе найдя в Дхамме,

И нигде не ища иного убежища,

Тот среди учеников моих

*Достигнет высочайшей вершины! **(19)***

Последователи редко бывают в состоянии вместить всю глубину провозвестия учителя; каждая из школ выделяет какую-либо сторону его доктрины. Так случилось и с буддизмом, когда он стал перерастать из ордена и секты в мировую религию.

Проповедуя отречение, Будда, однако, не одобрял крайностей аскетизма, культивировавшихся брахманскими муни. За это ухватились те монахи, которые хотели смягчить требования устава. Другие же во главе с братом Гаутамы, Девадаттой, ополчились

против любых послаблений. Вскоре после кончины Будды полемика вокруг его правил переросла в острые конфликты, которые омрачали жизнь Сангхи в течение десятков лет.

Легенда повествует, что еще около 470 года бхикшу собрались в пещере у Раджагрихи и под руководством Кашьяпы, самого ученого из последователей Будды, утвердили главные пункты устава Общины. Сведения об этом I буддийском соборе вызывают у историков серьезные сомнения. Точно так же оспаривается достоверность рассказов о II соборе в Вайшали, якобы утвердившем Винайю-Питаку, дисциплинарный кодекс Сангхи (20). С уверенностью можно сказать лишь одно: за эти годы в Сангхе уже наметились две партии—ортодоксальная и либеральная. Первая настаивала на большей строгости в аскетических упражнениях и буквальном соблюдении всех сохранившихся заповедей Будды; другая делала упор на нравственное совершенствование, ослабляя, однако, требования устава. Возникли различные толкования и в буддийской философии. Все это привело к тому, что в эпоху Ашоки существовало уже 18 направлений буддизма, оспаривавших друг у друга право считаться истинной Дхаммой (21).

Император, видимо, мало вникал в споры бхикшу об уставах и доктринах. Прежде всего он был поборником добродетели и тревожился, что разномыслие внесет в Сангху дух вражды и соперничества. Подобно Константину Великому, с которым его часто сравнивают, он решил добиться единства верующих собственными мерами.

С этой целью около 253 года он созвал в Паталипутре собор (обычно именуемый третьим). Цейлонская хроника утверждает, что на нем присутствовало 60 000 монахов, которые канонизировали все священное писание буддистов, *Трипитаку*. Но одна из надписей Ашоки перечисляет священные книги, которые отличаются от Трипитаки как по числу, так и по содержанию (22). Кроме того, установлено, что Трипитака приняла окончательную форму лишь в начале I в. до н. э.

Примечательно, что в официальных текстах нет упоминаний и о самом соборе, из чего можно заключить, что собрание бхикшу было гораздо более скромным по масштабам и значению, чем его рисуют поздние легенды (23).

Как бы то ни было, отношение царя к спорам среди буддистов ясно выражено в его Санчийском эдикте.

«Да не будет раскола Сангха,—призывает Ашока.—Эта Община создана для монахов и монахинь, и пусть при моих сыновьях и внуках, пока будет светить солнце и луна, она сохраняется. Монаха и монахиню, которые будут раскалывать единство этой Общины, следует одеть в белую одежду и изгнать. Я желаю, чтобы Сангха и ее путь были долговечными».

Но сохранить целостность Общины было уже невозможно. Слишком изменились условия ее существования, ее состав и масштабы деятельности. Глубокие различия во мнениях стали очевидным фактом.

Покровительство царя привело к тому, что многие *бихары*, буддийские монастыри, стали богатеть. Понятно, что это вызвало протесты ригористов. Происходило нечто подобное тому, что случилось в средние века с францисканским орденом после смерти его основателя. Но буддизм уже давно перерос рамки иноческого братства. Приток новых членов вел к послаблениям. Антагонизм между двумя партиями стремительно возрастал, что имело огромные последствия и в недалеком будущем должно было расколоть буддизм на *хинаяну* и *махаяну* (24). Сторонники хинаяны стремились по возможности сохранить в чистоте

первоначальный дух монашеской общины, махаянисты же постепенно превратили буддизм в общедоступную религию.

В сборнике монашеских песен «Терагатха» есть мрачные пророчества правоверных бхикшу о последствиях, которыми чреват уступки приспособленцам.

*Глупцы исказят учение,
Что возвестил Учитель,
В Сангхе будут говорить те,
Кто лишены истинной добродетели,
Те, кто следуют закону и уставу,
Добродетельные в Сангхе,
Те ничего не значат, никакой цены не имеют,
Ибо для этого слишком скромны.*

Элегия, оплакивая упадок ордена, обличает охлаждение веры среди бхикшу:

*Они принимают серебро, золото, и поля,
И земли для построек, а также овец и коз,
Сверх того рабов и рабынь.
Это принесет нам грядущее.
Орденское одеяние, радость освобожденных,
Святых, окрашенное в красный цвет знамя,
Желтое одеяние—это им не по нраву.
Они возлюбили белые одежды.
Они будут любить лишь земные блага,
Нерадивые, чья сила иссякла;
Не влечет их тишина леса,
Они станут жить по селеньям (25).*

Скорее всего мы имеем здесь дело с полемическим преувеличением, но эти строки достаточно ярко отражают перемены в Сангхе и распри, которые они вызывали.

Ашока формально едва ли принадлежал к какой-либо партии, но на деле он способствовал росту либерального течения. Император, вероятно, сознавал, что «малый пугь» — не для всех и что Дхамма будет оказывать воздействие на народ лишь при том условии, если выдвинет на первый план не отрешенность и пессимизм, а понятный простым людям религиозно-нравственный идеал. Однако махаяна еще только зарождалась, и, проповедуя этот идеал, Ашока сам невольно отошел от первоначального буддизма.

Гаутама отодвигал достижение совершенства *за пределы* этой жизни и даже за пределы загробного блаженства, в которое верил Ашока. Проникнутый отвращением ко всякому бытию, Будда рассматривал угасание жизни как конечную цель для познавшего истину. Продолжая традицию Упанишад, он учил о тщете всех земных усилий и довел до апогея жажду чистого Абсолюта.

Есть величие в этом сознании суетности мира, в том горьком прозрении, которое позднее вдохновило Экклезиаста написать свой сумрачный некролог тленному. Но «суета сует» иудейского мудреца звучала совершенно иначе в контексте всей ветхозаветной веры. Будда же остановился на радикальном отрицании бытия со взором, прикованным всецело к Трансцендентному. В его глазах истинно совершенным был тот, кто, «отказавшись от желания, бездомный бродит вокруг, в ком угасло желание существовать... кто освобожден от привязанностей и ничего не имеет, для кого ничего нет ни в прошлом, ни в будущем, ни в настоящем» (26). Свое кредо он выразил в словах:

Мгновенно, мгновенно все составленное;

Жизнь в нем повита смертью;

Все разрушается, созидаясь;

Блаженны притекшие к месту покоя (27).

Для многих верующих буддистов эта позиция в корне подрывала ценность жизни.

В свое время Освальд Шпенглер определил буддизм и стоицизм как явления, характерные для увядающей культуры (28). Но если в ту эпоху античный мир и в самом деле приближался к порогу усталости и заката, то Индия еще была полна сил и энергии. Впереди она предощущала огромное будущее, поэтому пессимизм и мироотрицание Будды не отвечали духовным запросам ее народов.

В результате Индия постепенно отказалась от своего великого сына и его учения. Только за пределами страны махаянисты сумеют заполнить роковые пробелы буддизма, внося в него идею личного Бога. К ним мы еще вернемся, а пока приходится констатировать, что вскоре после Ашоки буддизм в своей ортодоксальной форме стал вытесняться из Индии. Знаменательно, что, по преданию, сам Гаутама предчувствовал непрочность своего дела. Он говорил Ананде:

Совершенная жизнь будет длиться недолго,

Пятьсот лет будет длиться благое учение (29).

Правда, предсказание это не исполнилось буквально. После периода упадка буддизм вновь расцветет в Индии. В первые века нашей эры он вдохновит мощный подъем индийской культуры. Он оставит храмы, изваяния, поэмы и трактаты как памятник своей второй весны. Но

все же эта победа окажется временной и сменится окончательным поражением. Показательно, что сегодня среди индийцев во много раз больше мусульман и даже христиан, чем последователей Будды (30).

Возникает вопрос: не могла ли благородная мораль буддизма спасти дело Ашоки? Разве не она превратила деспота в коронованного праведника? Разве не она озарила Индию светом добра и человечности? Бесспорно, нравственные заповеди—главное, что привлекало народ в буддизме; именно они дают основание признать в нем одно из величайших учений дохристианского мира. Тем не менее этика не в состоянии заменить религию, она должна корениться в вере. Если Заратустра говорил, что Мазда требует от своих верных правды и мужества, если пророки Израиля не отделяли добро и справедливость от воли Господней, то какое прочное обоснование добродетели мог дать Будда? Между его этикой и его оценкой бытия, по существу, не было органической связи.

В этом бессмысленном и гнусном мире узникам, заключенным в одну темницу, следует сочувствовать друг другу—вот основа его морали. Другого, более надежного источника и критерия она не имела. По мнению Будды, человеку гуманному и сострадательному легче отрешиться от земных уз и уйти в Нирвану. Это самое большее, что мог сказать Гаутама о связи между поведением человека и смыслом его существования.

Между тем вся история духа показывает, что человек ищет не только правил поведения, но и уверенности в том, что они имеют высшее значение, отражают *абсолютное Добро*. Именно поэтому одна лишь этика не может заменить веры. Даже Лев Толстой, тяготевший к буддизму, в поисках нравственности пришел к мысли, что добро—это воля Бога о нас.

Будда решительно противопоставил Божество миру и невольно обесценил любую человеческую деятельность, а следовательно, и мораль. Если Вселенная есть своего рода болезнь бытия, которая подлежит полному исчезновению ради безмолвия Нирваны, для чего нужны труд, творчество, этика?..

Так обозначилась трещина, возвестившая о близком крушении величественного здания, которое возвел Ашока.

Заслуги царя-буддиста несравненны, и не на нем лежала вина за противоречия, обнаружившиеся в доктрине Будды, когда она вошла в соприкосновение с миром.

Некоторые историки видят главную причину поражения буддизма на его родине в прочности кастовой системы, которую Гаутама призывал игнорировать. Другие обвиняют во всем монахов, поколебавших авторитет Сангхи своими спорами. Третьи сводят все к политическому перевороту, который в 187 году до н.э. привел к падению дома Маурьев. Действительно, родоначальник новой династии брахман *Шунга* уже не оказывал буддизму такой поддержки, как Ашока. Наконец, считают, что большую роль в упадке буддизма сыграла направленная против него пропаганда брахманов. И в самом деле, в некоторых текстах мы можем найти намеки на это. В Махабхарате, например, есть такие строки:

Шудры будут возвещать законы, а брахманы внимать им будут,

Учениками станут, станут следовать их примеру.

Сверху донизу весь мир извертится,

Почитать станут мощи, а богов отвергнут (31).

Здесь нетрудно распознать выпады и против небрежения кастовым принципом, и против «атеизма» Будды, и против почитания его реликвий. Особенно сильный протест должен был вызывать радикальный отход Будды от ведической традиции. Хотя его учение было родственно Упанишадам и из них выросло, Гаутама не признавал авторитета Писаний и исходил лишь из опыта личного озарения. Дня индийцев же, безмерно почитавших древность, такой подход был сомнителен и даже «еретичен». Любая философия могла считаться приемлемой, только если она хотя бы формально была основана на Ведах. Это недвусмысленно выражено в заповедях Ману: «Все те учения, несогласные с Ведой, которые возникают и погибают, бесполезны и ложны, ибо они новейшего времени» **(32)**.

И все же нет никаких достоверных свидетельств о том, что брахманы по-настоящему боролись против Сангхи. Точно так же и цари новой династии, хотя и не исповедовали буддизм, гонителями его не стали. Напротив, они делали вклады в монастыри, и именно при них были отстроены и украшены знаменитые буддийские ступы в Санчи и Тэхархуте.

Участь буддизма в Индии определилась не монашескими распрями, не противодействием царей или брахманов, а связана с самой философией Будды, его отношением к миру. Именно это побудило индийцев вернуться к старым добуддийским верованиям, что проявилось прежде всего в *возрождении брахманизма*.

Гаутама, как и авторы Упанишад, был выразителем устремленности человека к Абсолютному **(33)**. Тем не менее брахманизм выгодно отличался от доктрины Будды в одном пункте: он не считал мир отвратительным мельканием дхарм, но видел в нем *проявление Божества*. Индийской душе издревле было присуще чувство Священности бытия, которое воспринималось как эманация мирового Духа. Этим *пантеистическим* ощущением проникнуты еще раннеарийские верования. Оно вообще не ограничивается Индией, представляя собой поистине всемирное явление.

Мысль о том, что Вселенная одухотворена, что Бог сокровенно пребывает во всем,—одна из самых стойких в человечестве. Китайские мудрецы находили для ее выражения изумительные по красоте формы. Даос Чжуан-цзы (IV в. до н. э.) звал людей к единению с природой, отражающей вечное Дао, космическое Целое, или Дух.

«Будь беспределен,—писал он,—как беспредельность четырех сторон света, у которых нет границ. Обними все вещи одинаково... У Дао нет ни начала, ни конца... Все различные признаки являются моими признаками, и все различия отбрасываются. Одинаково хорошо быть былинкой, балкой дома, прокаженным, красавицей Си Ши. Все вещи со странными и необычными признаками—все слилось воедино. Все является Дао, все является мною» **(34)**.

Растворение во Вселенной, слияние с ней—таков идеал пантеизма, согласно которому Бог пронизывает мир с его добром и злом, ибо все в нем равно божественно. Отсюда—безмятежность, воспетая не только даосами, но и многими греческими мудрецами. Мы находим пантеизм и у Анаксагора, и у Гераклита, и у Платона. Библейская вера, преодолевшая его, была плодом Откровения, хотя еврейскому мышлению как таковому идея «всебожия» была присуща не меньше, чем индийскому, китайскому и греческому. Об этом достаточно ясно свидетельствуют каббала, хасидизм, философия Спинозы. Пантеизм обнаруживается и в исламе (суфии). Элементы его просочились даже в христианский мир, как это видно из писаний Мейстера Экхarta и Николая Кузанского.

Эта универсальность пантеизма позволяет смотреть на него как на одну из важнейших интуиций человека. Он порожден живым духовным опытом, подлинным переживанием божественного присутствия в мире. Слабость же его заключалась в том, что, пытаясь осмыслить

свой опыт, пантеисты строили теологию, отождествляющую Творца и тварь. Если для Будды высшая Реальность пребывала по ту сторону бытия, то для пантеистов она всецело слита с природой. Лишь в Библии открылось единство этих двух интуиций. Бог Израиля столь же непостижим и запределен, как Нирвана Будды, Его творческая сила дает бытие миру, а Слава Его исполняет Вселенную. В этом двуединстве открывался путь для богочеловеческой религии, утверждающей трансцендентность Бога и созерцающей космос как Его создание.

Вслед за буддийским мироотрицанием в Индии снова возрождается попытка обрести Бога на путях пантеизма. Однако учение брахманов оставалось, как и прежде, далеко не однородным. В описываемую нами эпоху оно приняло две основные формы. Одна ставила в центре религии бхакти—благочестие и любовь к Богу, другая стремилась преобразить существо человека так, чтобы уже здесь, на земле, он сделался причастником жизни вечной.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава первая

АШОКА. ТРИУМФ И КРИЗИС БУДДИЗМА В ИНДИИ

1. См. т. IV, гл. 24.

2. *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания Александра, LXII.

3. *Страбон*. География, XV, 59.

4. *Артхашастра*, 1, 1, 2.

5. По другой (палийской) транскрипции Асока Пиядаси.

6. Легенда об этом сохранилась у тибетского писателя XVII века *Даранаты* (см. русск. пер. его «Истории буддизма в Индии» в III томе кн. *В. Васильев*. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1869, с. 32-33). По мнению *Бонгард-Левина*, автора первого отечественного исследования по истории *Маурьев*, Ашока вел войну с Калингой, уже будучи буддистом (см.: *Г. Бонгард-Левин*. Калинжская война и ее значение в истории правления Ашоки. ВДИ, 1958, № 3, с. 33-41). В любом случае, из слов самого царя (XIII эдикт) явствует, что именно последствия войны оказали на него большое влияние и он стал стремиться осуществлять Дхамму на практике.

7. XIII наскальный эдикт Ашоки. Указы этого царя собраны в изд. *E. Hultesch*. Inscriptions of Asoka, Calcuta, 1925. См. также русск. пер. важнейших эдиктов. *В. Лесевич*. Религиозная свобода по эдиктам царя Асоки Великого. — «Вопросы философии и психологии», 1889, № 1, с. 163-188; ХДВ, с. 416-419. О правлении Ашоки. см.: *Г. Бонгард-Левин*. Индия эпохи *Маурьев*. М., 1973, с. 62-70; *D.R. Bhandarkar*. Asoka. Calcuta, 1955; *V. Barat*. Asoka. - "2500 years of Buddhism". New Dehli, 1956.

8. *Сутта-Нипата*, 142-144 (пер. Ю Алихановой).

9. Согласно наиболее ранним текстам буддизма, после смерти праведник «возрождается на небесах, в обители счастья» (*Махапариниббана-сутта*, I, 24). Однако это временное

состояние; оно сменяется новым воплощением на земле элементов, из которых состоит личность, *сантана*. Последний, возделенный предел - это полное угашение бытия в Нирване (см.: *О Розенберг*. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, с. 16). Популярный же буддизм Ашоки делал ударение на воздаянии по смерти.

10. Большой колонный эдикт II; Большой наскальный эдикт III.

11. Большой колонный эдикт IV.

12. Таково свидетельство *Даранаты* (с. 37) и цейлонской хроники: *The Dipavamsa. An Ancient Buddhist Historical Record*. Ed. and tr. by Holdenberg. London, 1879, VII, 10-11.

13. Наскальные эдикты VII и XII.

14. Наскальный эдикт XIII.

15. Марксистские авторы, по своему обыкновению, рассматривают обращение и веру Ашоки «как наиболее эффективное духовное орудие подчинения масс, удержания их от борьбы с деспотизмом» (*А. Кочетов*. Буддизм. М., 1968, с. 48).

16. Наскальный эдикт XIII; *Dipavamsa*, VIII; *Mahavamsa*, VIII.

17. См. ниже: гл. V-VII.

18. Байратский эдикт; см.: *A.Sen. Asoka's Edicts*. Calcuta, 1956.

19. Махапариниббана-сутта, II, 35. Однако Гаутама желал, чтобы дисциплинарные правила Сангхи соблюдались так, как он заповедал (*там же*, 4, 8-10).

20. Сказания о первых соборах сохранились в Чуллавагге и в цейлонской хронике, написанных много позднее предполагаемого времени соборов. *Cullavagga*, VI-VII, *Dipavamsa*, IV-V. Хронология соборов остается спорной. Дараната («История буддизма в Индии», гл. 1, с. 9) полатает, что в течение сорока лет после смерти Будды не было никаких собраний монахов. Но если детали рассказов о соборах сомнительны, то нет достаточных оснований отрицать сам факт подобных собраний. То, что Винайя (Устав) существовала очень рано, явствует из Махапариниббаны (IV, 10).

21. См., в частности: *Васумитра*. Колесо, утверждающее различие главных мнений.—В кн.: *В. Васильев*. Буддизм, его догматы. Т. I, 1869.

22. *Dipavamsa*, V, 55-69; VII, 34-59. В Байратском эдикте Ашока называет 7 сборников Писания, которые лишь частично совпадают с Трипитакой и по названиям не соответствуют ее частям (о составе ее см. приложение 2 к т. III «У врат Молчания»). Это показывает, что канонизация нынешней Трипитаки произошла позднее. О происхождении буддийского канона см.: *В. Кожевников*. Буддизм в сравнении с христианством Т. I. Пг., 1916, с. 81-154; *В. Топоров*. Дхаммапада и буддийская литература.— В кн.: Дхаммапада. Пер. с пали, введение и комментарии В. Топорова. М., 1960, с. 5-55; *J.N.Farguhar. An Outline of the Religious Literature of India*. London, 1920, p. 103-110; *E. Conze. Buddhism, its Essence and Development*. New York, 1959, p. 28.

23. Многие историки полагают, что на описание III собора повлияли поздние воззрения цейлонских буддистов. См.: *Г.Бонгард-Левин*. К проблеме историчности III собора в

Паталипутре.—В кн : Индия в древности (сборник статей). М., 1964, с. 119-134. Там же приведена и литература вопроса.

24. Это значит малый путь и большой путь (точнее — малая и великая колесницы)

25. Theragatha, 925 ff.

26. Дхаммапада, 416, 417, 421.

27. Великий царь царей, II, 42 (Буддийские сутты. Пер. Т. Рис-Дэвидса и Н. Герасимова. М., 1900).

28. *О. Шпенглер*. Закат Европы, 1923, с. 360 сл.

29. Cullavagga, X, 1, 6.

30. На 1971 г. мусульмане составляли 10% населения Индии, христиане— 2,44%, буддисты—0,74% Следует подчеркнуть, что, исчезнув из Индии, буддизм, однако, наложил неизгладимую печать на ее искусство, философию и религию. «Если, как это часго говорят, буддизм в Индии умер, то это в том смысле, в каком умирает семя, производя растение, цветок или плод» (*C.P.R. Aiyar*. Rise and Decline of Buddhism in India.—«Vedanta Kesari», 1956. p. 42).

31. Махабхарата, IV, 190, 64-67 р. Б. Смирнова.

32. Ману, XII, 96.

33. См.: т. III.

34. *Чжуан-цзы*. II.

Глава вторая

«ЦАРСТВЕННАЯ ЙОГА» ПАТАНДЖАЛИ

Империя Шунгов, ок. 180 г. до н. э.

Человеческое Я превышает всего в природе.

Вивекананда

Нередко бывает, что европеец, введенный в заблуждение причудливыми узорами индийской мысли, склонен видеть в ней нечто вроде праздной игры ума. Между тем едва ли найдется другая древняя культура, мировоззрение которой было бы столь четко ориентировано на практические цели.

С тех пор как мудрецы Индии осознали непрочность и мимолетность всего земного, они постоянно отыскивали то, что называли *мокшей* — истинным освобождением и подлинным

благом. Слова Бхагавад-Гиты: «Достоверно скажи мне лишь то, чем я достигну спасения»—выражают главную направленность всей индийской метафизики. Теория, которая не стремилась решить эту задачу, вряд ли могла рассчитывать на успех в Индии. Разумеется, и там было много людей, погруженных лишь в повседневные заботы. Но не такие люди формируют душу культуры; напротив, как правило, творческое меньшинство оказывает большее, хотя порой незаметное, воздействие на мысль нации и питает ее духовные корни.

Итак, повторяем, что бы ни зарождалось в индийском мире: мистика Упанишад или материализм чарваков, отрешенность буддизма или титанизм джайнов,—все это служило не просто услугой для интеллекта, но предназначалось быть компасом в странствиях человека по пути жизни.

Возродившийся в начале II века до н.э. брахманизм не составлял исключения. Если Будда обещал людям спасение, то и почитатели Вед говорили людям о том, что несут миру избавление от заблуждений, свободу и победу над всеразрушающим Временем.

В эпоху, когда происходило своего рода подведение итогов многовековой религиозной истории, брахманы суммировали и пересмотрели древние традиции, с тем чтобы человек, руководствуясь ими, смог вырваться из-под власти перевоплощений.

Наиболее полное выражение эта тенденция получила в *йоге*. Важнейшие ее принципы сформулировал гуру *Патанджали*, автор «Йога-сутры», первого классического руководства по йоге (1). Предания отождествляют его с великим индийским грамматиком, носившим это имя и известным своими трудами по санскриту. Философ Патанджали жил около 180 года до н.э., в царствование основателя династии Шунгов. Некоторые исследователи отвергают это предание и относят время жизни автора «Йога-сутры» на полтора-два века раньше (2). Впрочем, точная хронология здесь не так уж важна. Дело в том, что йога в широком смысле слова существовала задолго и до II и III веков. В «Йога-сутре» лишь обобщены идеи и правила куда более древние, чем буддизм, Гита и даже Упанишады, идеи, уходящие корнями в далекое прошлое.

В Европе впервые о йоге заговорил Шопенгауэр; а с тех пор как в конце XIX века Свами Вивекананда выступил на Чикагском конгрессе религий и прочел в Нью-Йорке цикл лекций по йоге, интерес к ней на Западе не ослабевал. Одних йога интригует своей экзотикой и рассказами о небывалых феноменах, другие ищут в ней способы сохранить и укрепить здоровье. Но хотя во всем этом немало от профанирующей моды, сам по себе интерес к йоге вполне оправдан. Если буддийская мораль представляет собой одну из вершин дохристианской этики, то йога сконцентрировала в себе тысячелетний опыт *самоуглубления* и психотехники, не имеющий себе равных в древности. Став школой духовной собранности, аскезы и созерцания, она заняла неоспоримое место в ряду великих достижений человечества.

Сам термин «йога» не имеет однозначного перевода. Станным образом разные толкователи связывают его с противоположными понятиями: одни с «единением», другие—с «разделением». Однако чаще всего слово «йога» производят от корня «иудж», что значит прилагать усилие, упражняться (3). Последнее понимание, как мы увидим, более соответствует йоге в ее широком смысле.

Еще в III тысячелетии до н. э. на индийских печатях изображались фигуры, сидящие в йогической позе «лотоса». Это доказывает, что йога зародилась в доарийские времена среди аборигенов страны. Вполне вероятно, что архаическая практика экстаза, известная у многих первобытных народов, была предшественницей йоги. Ведь именно в шаманизме каменного века возникли первые попытки «взять Небо штурмом», овладеть таинственными силами. Люди,

которые умели приводить себя в состояние транса, почитались обладателями маны—космической энергии, превращавшей их во всесильных магов (4).

Если и был в этом элемент обмана, внушения или самогипноза, все же несомненно, что у многих магов-заклинателей обнаруживались подлинные оккультные способности, превосходившие обычный человеческий уровень. Эти способности до сих пор наблюдают у жителей тропической Африки, но у индийцев они проявлялись с еще большей силой. В Индостане, например, сохранились целые племена, от природы обладающие парапсихическими свойствами. Быть может, подобное явление связано с тем, что йогическая практика была известна там с незапамятных дней (5).

Представляют ли эти феномены своего рода атавизм, наследие той эпохи, когда интеллект подавлял интуицию еще не столь сильно, как в позднейшее время, или они присущи особо одаренным личностям любого века,— в данном случае вопрос второстепенный. Важно то, что доисторическая мистика шаманизма исходила из веры в возможность для человека *собственными* силами «прорваться» в иные миры и завоевать себе могущество (6).

Нас не должно удивлять, что такое глубокое учение, как йога, обязано своим возникновением первобытным шаманам. Ведь из этого корня выросли и многие другие духовные течения. Напомним, к примеру, что философия Пифагора была подготовлена экстатическим культом Диониса, а пророчество возник на почве древнейшей мистики семитов.

Хотя истоки йогизма лежат в культуре дравидов, он впоследствии испытал на себе и сильное влияние ведической религии ариев. Намеки на йогу находят уже в Риг-Веде, а Упанишады упоминают о ней довольно часто. Однако там она выступает не в виде обособленной доктрины, а как *практическая* сторона богопочитания. Йога очищала религию от чисто магических элементов, одухотворяя обряды и превращая их из набора механических действий и формул в путь духовного единения с Божеством. В Махабхарате, например, говорится, что йога как бы заменяет жертвенный ритуал Вед. Вместо огня на алтаре йогин «возжигает» познание, вместо жертвы—приносит бескорыстие и отрешенность (7). Иными словами, главной целью йоги являлось постижение божественной Сущности и обретение через это бессмертия и свободы.

Размышляя о Божестве, человек не мог не задавать себе вопрос: почему Оно недоступно людям с такой же очевидностью, как явления видимого мира или движения мира внутреннего? На это брахманизм отвечал: Священное близко, Оно рядом. Оно во всем, Оно в тебе; но ты не в состоянии созерцать Его, ибо весь погружен в ложное и бренное. Поэтому ты можешь узнать о Нем лишь из Писаний или собственных умозаключений. Непосредственное же восприятие Бога должно предваряться *подготовкой*, которая сделала бы тебя способным к постижению тайны Единого и Вечного. Этой-то цели и служит йога.

В Майтри-упанишаде учитель предупреждает, что йога есть священный путь, «стезя Брахмана», и на нее нельзя вступать человеку, который целиком не посвятил себя поискам высшего познания (8). А Катха-упанишада говорит о йоге как о способе покорить чувства, рассудок и в конечном счете—саму мысль, т.е. как о высвобождении чистой, не выразимой словами интуиции (9).

Согласно Упанишадям, йогин должен стремиться растворить себя в Запредельном, ибо, только слившись с Ним, можно его познать. «Те, кто, предаваясь размышлениям, занимались йогой, видели самосущую Силу, сокрытую ее свойствами» (10).

В Шветашватаре намечены уже и основные технические приемы созерцания. В ней говорится о положении тела, задержке дыхания, о необходимости для йогина контролировать чувства, «подобно тому, как он впрягал бы строптивых коней в колесницу» **(11)**. Отрешенный от всего преходящего созерцает «единственного Бога, сокрытого во всех существах, всепроникающего, внутреннего Атмана всех существ, следящего за действиями, живущего во всех существах, всевидящего, знающего, одного-единственного и лишнего свойств» **(12)**.

Йогу практиковали не только брахманы, но и мудрецы из варны кшатриев (воинов). Они подходили к ней по-своему, будучи убеждены, что к Богу ведет множество путей. Так, Бхагавад-Гита, сложившаяся в кшатрийской среде, придает большое значение Карма-йоге, йоге действия. Эта йога учила очищать душу посредством служения людям и активности на жизненном поприще, однако требовала отказа от плодов своей деятельности, «ибо не бывает йоги без отрешенности от желаний» **(13)**. В то же время Гита высоко ценила и путь чисто созерцательный:

Победивший себя, умиротворенный на высшем Атмане сосредоточен

В холод, жар, в счастье-несчастье, в бесчестии-чести,

Насытивший себя знанием и осуществлением знания,

Стоящий на вершине, победивший чувства,

Воссоединенным именуется йогин, равный золоту, кому земли, камню.

Устроив себе в чистом месте крепкое сиденье,

Не слишком низкое и не высокое, покрытое одеждой,

шкурой лани и травой куша,

Там сердце на одно направив, укротив волнение чувств и мысли,

Опустясь на сиденье, пусть ради самоочищения он упражняется в йоге

Стойкий, пусть прямо, недвижно туловище, голову, шею держит,

*Взор устремив на кончик носа, по сторонам не глядя **(14)**.*

Кшатрии признавали авторитет ведических книг, но толковали их по-своему. Они упрочили связь йоги с философским умозрением, получившим название *санкхьи* (См. Том 3).

Единство мистики и метафизики особенно подчеркивается в тех частях Махабхараты, которые сложились в последние века перед нашей эрой **(15)**. В них речь идет не об одной из шести даршан, или школ брахманизма, а о первой попытке подвергнуть Веды рационалистическому анализу. Утверждал, что «санкхья и йога—одно», мудрецы Индии доказывали, что их концепции служат спасению человека в той же степени, что и мистическая интроверсия.

Метафизика ранней санкхьи мало чем отличается от учения Упанишад. Она тоже учит о Брахмане как о единой Реальности, уподобляя его ожерелью, вернее—нити, на которую

нанизаны золото, жемчуг, коралл или глиняные украшения, т. е. все многообразие проявленного мира. Умение отличать нить от нанизанных на нее предметов и составляет сущность санкхьи.

Тому, кто этому учению следует, не предстоит возврата:

Для него, ставшего непреходящим, лишь Несравненное,

Запредельное, Незыблемое существует (16).

Йога в данном случае представляет собой практический аспект науки различения истинного от иллюзорного. Не отрицая ведических обрядов, санкхья-йога рассматривает их как низшую ступень очищения духа. Ведь обряды связаны с верой в небесную помощь, а «доктрина спасения» ждет ее не свыше, а от самого человека, который, следуя определенным правилам, срывает с себя тленные оболочки.

Никакой человек или бог не поможет

Счастья достигнуть; кто сам себя обуздал, тому оно достанется (17).

Обуздав плоть воздержанием, подавив в себе «страх, тоску, изнурение, всякие человеческие страсти... похоть, сон, труд — неодолимую дрему», йогины «сами собой» достигают высшего состояния: они не только «превосходят всех смертных», но и сливаются с божественной природой, «претворяют себя» в богов (18).

Освобожденный покидает страдания и рассыпается, словно ком земли, упавший на камень;

Как сбрасывает старые рога олень или змея кожу

И, сбросив, не озираясь, уходит,

так освобожденный покидает страданье (19).

Йогины стремились, в сущности, к тому же, что и буддисты: прервать вереницу земных рождений и погрузиться в полноту Целого.

Возникновение, гибель, всю деятельность они всячески превосходят,

Четыре вида существ, всех владык и Самосущего они превосходят (20).

Таким образом, согласно Мокша-Дхарме, йога определяется как путь к спасению через самообожествление.

Более поздняя санкхья, которую обычно связывают с именем мудреца Капилы, исповедует иной взгляд на бытие, но это мало меняет формы и назначение йоги.

Подобно большинству дохристианских учений, считавших мир эманацией, или проявлением духа, доктрина Капилы не знает идеи *творения*, при этом последователи поздней санкхьи настаивают на *тождестве* причины и ее следствия. По их мнению, физическая Вселенная не может быть изливанием духовного Начала; бессознательные стихийные процессы порождаются такой же слепой стихийной природой. Эта Первоматерия, *Пракрити*, производит все вещи, как вымя выделяет молоко, «без всякого сознания» (21). Нечто подобное

высказывалось и в Мокша-Дхарме, которая утверждала, что непроявленное бытие— «бессознательно» (22).

Это, казалось, должно было привести санкхью к материализму. Но она отличалась большей последовательностью. Для нее оставалось бесспорным, что духовный мир столь же реален, как и физический, и, следуя все той же логике, санкхья приходила к заключению об особом, независимом происхождении сознания. Сначала она мыслила его источник в виде единого Духа, *Пуруши*, но постепенно склонилась к точке зрения, согласно которой все духовные единицы неисчислимы и составляют особое царство («лоно») нетленных сущностей (23). Это чем-то напоминает онтологии Лейбница, Ренувье и Н. Лосского (24). В целом же классическая санкхья выливается в ярко выраженный *дуализм*, признающий извечное противостояние двух миров: материального и духовного. Из их сочетания и возникает мир, каким мы его знаем. Соединившись, два плана бытия порождают действительность столь несовершенную, что вся она оказывается пронизанной болью и страданием. Мокша-Дхарма даже называет ее адом. Нетрудно понять, какой вывод вытекает из подобного взгляда: человек, изнывающий под бременем плоти, должен направить усилия на ослабление связей между духом и материей.

Из концепции Капилы и исходил Патанджали. Следуя ей, он обоготворял человеческий дух, рассматривая его как царственного пленника попавшего в силки Пракрита. В этом йога Патанджали сближается с человекобожием раннего джайнизма и Упанишадами. Действительно, если признать единственность человеческого Я и Вселенского Атмана, мысль о нетварной природе ядра индивидуума становится вполне естественной.

По словам Патанджали, подвижник должен отвратиться от «жажды предметов видимых и слышимых» (25). Человек, не осознавший своего сверхприродного величия, остается в рабстве у материи. «Неведение,—говорит Патанджали, — есть принятие того, что неверно, нечисто, мучительно и не является Я,—за вечное, чистое, блаженное, Атмана» (26).

Таким образом, ясна первая задача йогина: борьба против заблуждений, мешающих изолировать его дух от всего, что на самом деле им не является. Только достигнув полного очищения, йогин сможет в гордом одиночестве вкушать никем не замутненное блаженство мокши. Учение Патанджали, в отличие от йоги ранних Упанишад и Мокша-Дхармы, представляет собой уже не путь к слиянию с Абсолютом, а — порыв, усилие отдельного духа освободиться от уз.

Тем не менее практика, отраженная в «Йога-сутре», не настолько сильно отличалась от прежней, как ее доктрина — от философии Упанишад. Поэтому даже для тех, кто не разделял взглядов Патанджали, его руководство стало «высшим авторитетом и настольной книгой» (27).

Одно из исходных положений йоги заключало в себе универсальную и глубоко верную мысль о том, что человек в своем обычном состоянии не подготовлен к высшему духовному познанию.

Эту мысль мы встречаем и в других религиях. Не ее ли подразумевал пророк Исайя, когда, застигнутый видением в Храме, счел, что он обречен на гибель как «человек с нечистыми устами и сердцем»? Не на этом ли настаивали платоники, когда требовали очищения «внутреннего ока»? О необходимости духовной подготовки будут впоследствии говорить учителя и подвижники христианства, которые выработают методы аскезы и созерцания, в чем-то сближающиеся с йогой. Это сходство, впрочем, не следует преувеличивать. Отличаясь от Упанишад, йога Патанджали тем более отличается и от христианской мистики, ибо последняя

лишь готовит человека к воздействию благодатной силы (28). В «Йога-сутре» же все начинается и кончается человеком. В этом ключ к пониманию места йоги в мировом духовном наследии.

Много препятствий усматривает мудрец на пути йогина. «Болезнь, леность ума, сомнение, вялость, остановка, ложное восприятие, неудачное сосредоточение и падение с высоты суть мешающие преграды»,—говорит он (29). Зато тернистая дорога приводит человека к величайшему могуществу. Поэтому йога Патанджали именуется *Раджей*, т. е. царственной, властительной йогой. Это роднит его с авторами Мокша-Дхармы, которая вся проникнута пафосом силы и победы.

Как слабосильный человек уносится потоком...

Так по воле предметов уносится слабосильный йогин.

А могучий слон выбирается из того великого потока;

Подобно и йогин, достигший силы, противостоит потоку предметов...

Ни Яма, ни страшная мощью смерть, ни гневный Губитель...

Над безмерно великолепным йогином не властны (30).

По словам Патанджали, покоритель плоти «не погружается в воду или в болото и может ходить по остриям» (31). И действительно, хорошо известно, каких невероятных результатов достигают многие люди, посвятившие себя йогическим упражнениям. Самопроизвольная каталепсия, неуязвимость в состоянии транса, ограничение пищи до ничтожного количества, исчезновение пульса — все эти документально подтвержденные явления у йогов показывают, насколько велика власть духа, укрепленного тренировкой, и какое большое влияние способен он оказывать на тело (32). Правда, Патанджали предостерегает от «искушения» придавать этому могуществу большое значение. Йогин, который совершит такую ошибку, рискует никогда не продвинуться дальше к цели. И все же основная внутренняя интонация Патанджали и других учителей йоги — вера человека в свои и только свои силы.

Важнейшим условием успеха при занятиях йогой Патанджали считает «великую любовь» к конечному освобождению. Безвсепоглощающей жажды высшего состояния все останется тщетным. Один из комментаторов йоги сравнивает этот порыв с импульсивным движением человека, чье лицо насильственно погружено в воду.

Йога бескомпромиссна и требует всего человека, ждет от него полной отдачи. Он никогда не выберется из хаотического состояния мысли, именуемого «читта», пока привязан к суетному миру.

Для начала нужно укротить смятение читты, прибегая к светлым, умиротворяющим эмоциям. Нужно непрерывно упражняться в распознавании того, что есть истинное Я, а что — его оболочки и маски.

Раджа-йога спускается в сумрачное подземелье скрытых чувств и подсознания, создавая искусство изощренного самоанализа. Ее знание всех оттенков внутренней жизни можно сравнить не только с буддийской психологией, но и с мудростью византийских подвижников, исихастов.

Патанджали не ограничивается лишь областью мысли, для овладения всеми уровнями человеческого существа он предлагает методы, взятые им из древних традиций. В результате он формулирует учение о восьми ступенях, или аспектах, йоги, которые призваны рассеять узы, связующие дух и плоть, и вывести Я за пределы «проявленного бытия» с его тревогами и смятением. При этом Патанджали подчеркивает важность «постепенности», охлаждая нетерпение тех, кто хочет слишком быстро продвигаться по стезе освобождения.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава вторая

«ЦАРСТВЕННАЯ ЙОГА» ПАТАНДЖАЛИ

1. Мы цитируем «Йога-сутру» по английскому переводу Вивекананды, озаглавленному им «Афоризмы Патанджали». Перевод приложен к кн.: *The Complete Works of S. Vivekananda*. Calcuta, 1962, V. I, p. 200-304.

2. Патанджали, составитель трактата «Махабхашья», жил ок. 180 г. до н. э. Большинство исследователей считают его автором «Йога-сутры». См.: *М. Мюллер*. Шесть систем индийской философии. М., 1901, с. 272; *J. Farguham*. An Outline of Religious Literature of India, p. 131. Радхакришнан полагает, что «Йога-сутра» не могла быть написана позднее 300 г. до н. э. (*С. Радхакришнан*. Индийская философия. М., 1957, с. 300). По мнению другого известного специалиста, Дасгупты, датой составления книги был 47 г. до н. э. (*S. Dasgupta*. A History of Indian Philosophy. Cambridge, 1922, v. I, p. 212).

3. См.: *Б. Смирнов*. Санкхья и йога, с. 192. Дасгупта указывает, что в ранневедическое время слово «йога» было связано с понятием об упряжке, что опять-таки говорит об усилении и напряжении (*S. Dasgupta*. Idem, I, p. 226).

4. О мане как сверхъестественной силе см.: *Ф. Леман*. Мана. Пер. с нем. — В кн.: Происхождение религии в понимании буржуазных ученых. М., 1932, с. 94 ел. См. также наш т. II «Магизм и Единобожие».

5. См.: *Л. Грин*. Последние тайны старой Африки. М., 1966, с. 42 сл.; *Л. Шапошникова*. Тайна племени Голубых гор. М., 1969, с. 200 сл.

6. Примечательно, что некоторые исследователи ставят шаманизм едва ли не выше всех религий именно потому, что он как бы *уравнивает* людей и богов, признавая за человеком возможность достигать своими силами сверхъестественного могущества. См.: *J. M. Lewis*. Extatic Religion. An antropological Study of Spirit Possession and Shamaism, 1971, p. 205.

7. Махабхарата, Анугита, 25, 15. Пер. Б. Смирнова.

8. Майтри, VI, 20; ср.: Мундака, III, 2, 6.

9. Катха, II, 3, II. Пер. В. Шеворшкина.

10. Шветашватара, 1, 3. Пер. В. Шеворшкина.

11. *Там же*, II, 9.

12. *Там же*. VI, II.

13. Бхагавад-Гита, VI, 2. Пер. Б. Смирнова. Вивекананда подчеркивает, что хотя Карма-йога и ориентирована на деятельность в мире, но в основе своей построена на самоотречении (*С. Вивекананда*. Карма-йога. Рига, 1930, с. 57).

14. Бхагавад-Гита, VI, 10-14.

15. Мы имеем в виду главным образом часть Махабхараты, именуемую Мокша-Дхарма, или Основа освобождения. См.: *P. Deussen. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Abt. 3, B. I, S. 63.*

16. Мокша-Дхарма, 308, 47. Пер. Б. Смирнова.

17. *Там же*. 196, 21.

18. *Там же*, 302, 47, 48, 49, 62.

19. *Там же*, 215, 49-50.

20. *Там же*. 237, 25.

21. Санкхья-Карика, 57. Этот трактат Ишваракришны, относящийся к первым векам н. э., является основополагающим документом классической санкхьи Капилы. Толкованием на него является «Таттва-Каумуди» (русс. пер Р. Грабе и Н. Герасимова). См.: *S. Dasgupta. A History of Indian Philosophy. I, 218, 222 ff.*

22. Мокша-Дхарма, 317, 1-5.

23. *Там же*, 352, 1-3. См.: *М. Мюллер. Шесть систем индийской философии*, с. 222.

24. Лейбниц развивал концепцию, согласно которой весь мир состоит из элементов, или монад, в число которых входят бесчисленные души (*Г. Лейбниц. Монадология*, 19). Эта идея была развита позднее Ш. Ренувье и, особенно, Н Лосским (см. его кн.: *Мир как органическое целое*. М., 1917, с 48 сл).

25. *Yoga-Sutra*, I, 15.

26. *Там же*, II, 5.

27. *С. Вивекананда. Философия йога*. Сосница, 1911, с. IV. С. Дасгупта видит значение Патанджали именно в том, что он сумел «объединить различные виды практики йоги и систематизировать различные идеи, которые были или могли быть связаны с йогой» (*S. Dasgupta, V. I, p. 228*).

28. Уильям Джеймс сделал первую попытку сопоставить практику йоги с правилами медитации в других религиях. Но он исходил не из классической йоги, а из неоведантизма, возникшего под сильным западным влиянием (*В. Джеймс. Многообразие религиозного опыта*.

Пер. с англ. М., 1910, с. 389). В православной литературе единственным опытом сравнения йоги и христианского подвижничества до сих пор остается книга *М. Ладыженского* «Сверхсознание» (Пг., 1915). Опыт этот, несмотря на известные его достоинства, трудно признать удачным, т. к. автор, по существу, не делал различия между йогой, теософией и всякого рода оккультизмом. Другой подобной работой, касающейся уже индийской мистики в целом, является исследование *Б. Вышеславцева* «Сердце в индийской и христианской мистике» (Париж, 1928). На вопросе о сходстве между методами йоги и христианской мистики (в частности, афонских *чсихастов*) останавливается известный современный религиовед Мирча Элиаде. Он показывает, насколько различны цели йога и православного созерцателя. «Но тем не менее,—замечает он,—верно и то, что обе «техники» достаточно схожи, чтобы могла быть поставлена проблема влияния индийской мистической физиологии на исихазм» (*М. Eliade. Patanjali et le Yoga. Burges, 1970, p. 68*).

29. Yoga-Sutra, I, 30.

30. Мокша-Дхарма, 302, 22, 23, 25. Яма—бог смерти.

31. Уоеа-8и1га, III, 39.

32. См.: , например, *Б. Мергаут*. Учение индуизма.—ББЛ, с. 69 сл ; *М. Степаняни*. Логос на ладонях. Заметки о духовной жизни Индийцев. М., 1971, с. 45 сл. : М. Элиаде был поражен прекрасным состоянием здоровья гималайского отшельника, который питался лишь горсткой риса в день. Этот отшельник умел сокращать число вдохов до 10 в день (*М. Eliade. Images and Symbols. New York. 1961, p. 86*).

Глава третья

ОДИНОКОЕ ВОСХОЖДЕНИЕ

Кто оставил все, счастлив, как змей, сбросивший кожу.

Изречение санкхьи

«Йога-сутра» написана в форме лапидарных, неразвернутых тезисов и многое оставляет неясным. Она подобна костяку, плотью которого являются йогические правила, рассеянные в Ведах и Махабхарате. Руководствуясь этими источниками, мы обрисуем (разумеется, в самых кратких чертах) путь подвижника, как он изображен у Патанджали и его предшественников.

Первый этап — *яма* (воздержание) — представляет собой элементарную аскезу и соблюдение этических заповедей. Приступающий к йоге должен призвать на помощь все силы своей нравственной воли и прежде всего отказаться причинять вред живым существам. Мокша-Дхарма подытоживает это в классическом изречении: «Что самому неприятно, пусть не делает и другим людям» **(1)**. Кроме этого завета, предвосхищающего библейский, йога говорит о правдивости, бескорыстии, терпении, особенно настаивает на целомудрии. «Должен сжигать внутреннюю страстную греховность рачительный мудрец, сердцем приобщенный к знанию. Вошедший в тело, связанный с телом осознавать себя должен как среди падали заключенный в нерасторжимые узы» **(2)**.

Йогин обязан быть стойким, верным долгу, благожелательным. Никакой духовный рост невозможен без предварительного упражнения в добродетели. Это одно из замечательных открытий йоги, выходящее за пределы не только учения Патанджали, но и вообще индийской мысли. В частности, христианские подвижники будут отличать ложную мистику от истинной по этому признаку: человек, который созерцает сверхчувственное, но не борется за очищение души от зла, неизбежно запутывается в «прелести» патологической псевдомистике.

Вторая ступень — *нияма* (чистота) — сходна с первой и включает в себя дисциплину сердца, ума и тела. Основа ее: размышление над священными текстами, телесная и духовная чистота, овладение желаниями и тапас — контроль над стихийной силой, присущей человеку. Перекликаясь с учением Бергсона о «жизненном порыве» и теорией Юнга о психофизической энергии, способной сублимироваться в творчество, йога отводит значительную роль глубинному потенциалу человеческого существа. Центр этого потенциала, или *Кундалини*, согласно йоге, находится в нижней части позвоночника. Энергия Кундалини символизируется в виде змеи, свернувшейся кольцом (древняя эмблема производительной мощи). Именно от нее идут энергетические вибрации через особые узлы, или *чакрамы*.

Вся эта система вполне соответствует конструкции нервной системы, от ее вегетативных отделов до управляющего центра (3). Овладение силой Кундалини есть, согласно йоге, условие для высочайшего напряжения духа. Это аскеза не в смысле простого подавления жизненной энергии, но — в смысле претворения ее в созидательную активность. «Самообуздание,—читаем мы в Мокша-Дхарме,—развивает мощь» (4). Сутры, относящиеся к нияме, включают в себя слова о «преданности Богу», которые плохо вяжутся с философией Патанджали, но на них мы остановимся позже.

Самую широкую известность получил третий этап — *асана*, потому что он тесно связан с Хатха-йогой, т.е. йогой, относящейся к телесной жизни человека. Асаны—это положения тела, в которых упражняющийся пребывает некоторое время, как правило, неподвижно. Позднейшие йоги разработали около 840000 асан, впрочем, они уже не относятся непосредственно к Раджа-йоге, а преследуют преимущественно медицинские, оздоровительные цели. Сам же Патанджали и его предшественники имели в виду лишь добиться власти над физическими процессами, которые, предоставленные сами себе, могут стать помехой для духовного восхождения.

Огромную роль в йоге играет дыхание. Его упорядочение входит в четвертую ступень — *пранаяму*, т.е. овладение праной. «Слово «прана»,— поясняет Вивекананда,— не означает дыхания. Оно есть название энергии, пронизывающей всю Вселенную» (5). Чем-то оно напоминает библейское понятие «руах».

С помощью дыхания человек «управляет жизненными токами», проходящими через чакрамы. Он способен воспринять и удержать в себе космическую силу, которая приобщает его к ритму, созвучному ритму Вселенной. Это помогает замедлять естественные процессы и освобождаться от разъедающего воздействия Времени. Есть достоверные сведения о йогах, которые, дожив до глубокой старости, выглядели совсем молодыми. Пранаяма приводит все существо человека в состояние полной гармонии, «как при безветрии горит светильник, наполненный маслом, неподвижным, устремленным вверх пламенем» (6).

Заметим, что и христианская аскетика рассматривала правильное дыхание как важный способ «умиротворения плоти».

Следующий шаг *пратьяхара* обуздание мира чувств. Человек отвращается от всего внешнего, от всего, что мешает самоуглублению. Он собирает дух как бы в фокусе,

сосредоточив его на своем внутреннем круге. Ему нужно воспитывать в себе умение отключать чувства от привходящих впечатлений.

Не должен воспринимать он звука ухом,

Не чувствовать касаний кожей,

Не воспринимать образ глазом,

А языком—вкуса.

Глубоким размышлением должен отогнать все запахи, знающий йогу (7).

Приведенные пять ступеней роднят йогу со многими мистическими школами и учениями. Специфическими здесь являются лишь детали, основное же может быть приложимо как к брахманизму Упанишад или буддизму, так и к религиям Запада. Здесь запечатлен общечеловеческий опыт духовного самосовершенствования; между тем заключительный этап йоги — *самьяма* — уже несет на себе ярко выраженные черты философии санкхьи, ее понятия о спасении и высшей цели подвижничества.

Если первые пять ступеней как бы переходят одна в другую и тесно связаны между собой, то еще труднее различить этапы *самьямы*. Она делится на три аспекта: *дхьяну*, или концентрацию сознания, *дхарану**, или созерцание, и, наконец, сверхпознание — *самадхи*.

* Китайск. *чань*, японск. *дзен*.

Концентрация сознания достигается посредством многих приемов. Среди них — длительное сосредоточение на какой-либо фразе, слове, части тела, например, на кончике носа, языка или на небе. Такого рода приемы заимствованы из йоги современным аутотренингом.

Дхьяну и дхарану разделяют едва уловимые оттенки. Они уже не ограничиваются негативным отгораживанием от мира, но культивируют «удержание мысли на каком-нибудь определенном предмете» (8). Постепенно и этот предмет становится лишним и исчезает. Сохраняется одна незамутненная интуиция, превышающая разум, само сознание в чистом виде. Теперь лишь тонкая нить удерживает человека в царстве Праkritи. «Он ни к чему не стремится и столько же, сколько чурбан, размышляет» (9).

Постороннему наблюдателю это экстатическое состояние, *самадхи*, кажется похожим на обморок или летаргический сон. Индийский святой XIX века Рамакришна был способен часто входить в *самадхи*. «У него,— рассказывает очевидец,— не было ни малейших признаков внешнего сознания. Он даже не дышал, и все его тело было абсолютно неподвижно, как статуя. Он ушел куда-то в другое место из этого мира чувств» (10). Последователь Упанишад сказал бы, что он слился с Брахманом. Но для Патанджали это последний рывок перед полным бегством от всего, когда окончательно спадает пелена и истинное Я подвижника, его пуруша, парит, разобщенное с Временем, отягощавшим его. Так завершается путь йогина. Он остается блаженно одиноким на своем необитаемом острове духа.

Даже из столь беглого рассмотрения «Йога-сутры» видно, что в своей классической форме йога есть прежде всего строго выверенная «техника» освобождения Я.

Подобно тому как древний шаманизм в своей практике исходил из магического мирозерцания, родственного науке (см. Том II), так и Раджа-йога предлагала своего рода «научную методу» для жаждущих обрести просветление.

В высшей степени знаменательно, что к исходу дохристианской эпохи «естественная мистика», достигнув апогея в порыве к Запредельному, завершила круг и замкнулась на человеке.

Именно Патанджали, авторитетнейший гуру йогизма, учит о том, что в процессе медитаций и упражнений не Бог открывается людям, но — человек обретает *лишь самого себя*. Другими словами, «Йога-сутра» есть подтверждение тому, что к Небу нельзя подняться одними человеческими силами.

Если природу (в том числе и собственную) мы исследуем сами, активно вторгаясь в ее пределы, то Богопознание есть встреча и взаимодействие *двух* начал, *двух* волей.

Пусть существует нечто общее у йогической практики с Библией или исламом — ее отличие от них глубоко и принципиально. Йога антропоцентрична. Действующим в ней является только человек, который может привести себя в состояние просветленности и экстаза, но не *достичь* Бога. Оно есть, с одной стороны, «бегство от Времени», а с другой — наслаждение полной отрешенностью. В этом смысле Патанджали близок к религиозным «атеистам» — Будде и Махавире, которые в первую очередь были озабочены избавлением человека от уз жизни и тягостных перевоплощений.

После всего сказанного поистине загадочно звучат слова «Йога-сутры» о «преданности Ишваре», то есть личному Богу(11). Они столь неожиданны, представляют столь разительный контраст с учениями санхьи и Патанджали, что сутры об Ишваре нередко объявлялись чужеродной вставкой. Однако убедительных оснований для этого найдено не было.

Каким же образом Бог оказался в доктрине Раджа-йоги? Откуда возникло это «механическое привнесение?»

Если оставить в стороне гипотезу об интерполяции, можно прийти лишь к двум заключениям: либо Патанджали, осознав, насколько велико и неискоренимо в людях религиозное стремление, проявил неискренность ради снискания большей популярности, либо он действительно верил в реальность Ишвары. Первое предположение сомнительно. Оно противоречило бы всей нравственной установке йоги, осуждавшей любую ложь. К тому же Патанджали вовсе не стремился популяризировать свою науку, зная, что она предназначена для немногих. Скорее всего, божественное Присутствие обнаружило себя с такой силой в духовном опыте мудреца, что он, рискуя нарушить стройность своей системы, принужден был включить в нее идею Бога (12).

Впрочем, Ишвара Патанджали не есть Бог, создавший или породивший мир, единение с Которым может быть высшей целью подвижника. «Йога-сутра» определяет его как «особого Пурушу, непричастного страданию — результату действий и желаний» (13). Макс Мюллер справедливо называл Ишвару «первым среди равных». Он — всего лишь один из множества пуруш, но в отличие от них самый чистый и совершенный, ибо не опутан сетями материи. «В нем,— говорит Патанджали, — становится бесконечным всеведение, которое у других — в зачатке. Он — Учитель самых древних учителей, Существо, не ограниченное временем» (14).

Хотя Ишвара не в силах спасти человека, но примером своего блаженного бытия он ободряет тех, кто взбирается по крутизне в страну вечного света. Повторение его имени в

древней священной формуле «Ом» способствует концентрации сознания и его отрыву от всего чувственного (15). Короче говоря, «преданность Ишваре» есть для Патанджали лишь служебное средство, а его Бог несколько напоминает богов Эпикура, которые, пребывая вне человеческого мира, являются для людей образцами гармонии.

Этой странной теологией Патанджали пытался заполнить пустоту, которую санкхья оставляла на месте Бога. Но из-за очевидной искусственности этой попытки санкхья была неспособна удовлетворить живое религиозное чувство. Поэтому со временем йогизм стал вновь связывать свою доктрину с пантеистической мистикой Упанишад. Характерно, что и все новые проповедники йоги: Вивекананда, Ауробиндо Гхош, Шивананда — строили ее уже не на санкхье, а на веданте. Однако это не могло устранить другого важного недостатка йогизма.

Даже после того как последователи Патанджали вновь провозгласили йогу путем к слиянию с Мировым Духом, им пришлось сохранить за своим учением эзотерический характер. В самом деле, йога требовала длительных, многолетних упражнений, которые нужно было начинать едва ли не с детства. К тому же в своей чистой форме она предполагала столь же полный отказ от мира, как и буддизм. Хотя йога находила немало адептов, склонных к созерцательности или проникнутых отвращением к жизни, но их круг всегда оставался узким.

Между тем трудно было поверить, что Бог открывается лишь одиночкам-аскетам, достигшим абсолютного бесстрастия и навсегда порвавшим с земной жизнью. Религиозное сознание не мирилось с мыслью, будто Бог полностью недоступен людям, находящимся в гуще событий, тем, кто страдает, любит и трудится. Если Он проявляет Себя во всем, то нужно ли бежать от мира, чтобы верить в Него и любить Его?

Неверно изображать древнюю Индию только как страну монахов и отшельников. Ее поэзия и искусство проникнуты страстным жизнелюбием и благоговением перед природой и чувствами человека. Многогранный духовный облик Индии далеко не исчерпывается суровым аскетизмом. И вот мало-помалу в ней намечается поворот от мироотрицающей философии к той вере, которая вдохновляла народы Индии уже в самые отдаленные времена. В сознание людей вновь возвращаются образы Кришны и божественной Матери. В их очертаниях индиец силится угадать лик Бога-Спасителя, Который дарует жизнь и благословляет ее, освобождая мир от зла.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава третья

ОДИНОКОЕ ВОСХОЖДЕНИЕ

1. Мокша-Дхарма, 260, 21.
2. Там же, 214, 14-15.
3. См.: Б. Смирнов. Санкхья и Йога, с. 223 сл.
4. Мокша-Дхарма, 220, 6.
5. С. Вивекананда. Философия йога, ч. 2 с. 48.

6. Мокша-Дхарма, 318, 19-20. Примечательно, что образ безветрия родствен буддийскому понятию Нирваны, которая также означает безветрие.

7. *Там же*, 6-7.

8. Yoga-Sutra, III, 1.

9. Мокша- Дхарма, 308, 17.

10. (*Махендра Нет Гунта*). Провозвестие Рамакришны. СПб., 1914, с. 130.

11. Yoga-Sutra, I, 23.

12. Последователи Патанджали выдвигали ряд аргументов в пользу существования Бога. Прежде всего это свидетельство Вед (которые почитались всеми шестью философскими даршанами), затем — градация совершенства в мире, требующая высочайшей ступени, и, наконец, то, что идея Ишвары должна объяснить взаимодействие между Пурушей и Пракрити

(см.: *С. Чаттерджи и Д. Датта. Древняя индийская философия*. М., 1954, с. 286-287; *S. Dasgupta. A History of Indian Philosophy*, I, p. 258).

13. Yoga-Sutra, I, 24.

14. *Там же*, I, 25-26.

15. *Там же*, I, 27. Слово «Ом» (означающее Божество) распадается на три звука: А-У-М, произнесение которых подчинено особым правилам. Смысл его связывали с тремя Ведами и с тремя аспектами Божества. См.: *H. Gompezz. Die Indische Theosophie*, 1925, S. 254.

Глава четвертая

БОГИ И АВАТАРЫ

Индия между II в. до н.э. и началом н.э.

Какие бы образы с верой ни почитал поклонник, его нерушимую веру Я ему посылаю.

Он ищет милости у образа, укрепляется этой верой.

Бхагавад-Гита

В центральной Индии, недалеко от Санчи, сохранилась колонна с любопытной надписью. Она гласит, что памятник воздвигнут Гелиодором, послом греческого царя, в честь Васудевы (1), «Бога богов». Васудева — это уже знакомый нам персонаж Бхагавад-Гиты Кришна (См. Том 3). В его лице надпись прославляет не просто героя-кшатрия, но воплощение бога *Вишну*.

Почему же иноземец чтит как Высочайшего именно Кришну, а не Брахмана или кого-либо из богов ведического пантеона? По-видимому, ко II веку до н. э., когда была составлена надпись, культ Васудевы-Вишну получил широкое распространение и возвысился над прочими.

А если учесть, что этот бог не играл никакой роли в традиции Вед, то следует заключить, что индийская религия вступила в какую-то новую фазу.

«Брахманское возрождение», начавшееся при Шунгах, сводилось не только к реставрации учения Вед и Упанишад. В русло обмелевшей реки брахманизма влились иные потоки, которые сделали ее вновь широкой и полноводной.

Произошло это не сразу. Индо-арийская религия существовала уже более тысячи лет; она знала периоды расцвета, пережила годы оскудения и кризиса, связанные с проповедью Махавиры и Будды. А тем временем в глухих уголках на юге страны и в Гималаях, где больше всего сохранилось коренных обитателей полуострова, незаметно жили старые культы и старинные обряды.

Апофеоз Кришны в Бхагавад-Гите явился первым признаком того, что наряду с брахманизмом и реформаторскими доктринами в Индии продолжает существовать еще одно духовное течение, которое далеко не умерло и готово предложить свое решение проблем жизни и веры.

Пока шел спор между брахманами и буддистами, это оттесненное в тень направление вновь заявило о себе. Верования, возникшие еще тогда, когда в Индии никто не слышал об ариях, обогатили брахманизм и отлили его в новую форму. Так появилась религия, получившая название *индуизма*.

Индуизм трудно считать строго определенным учением, ибо он скорее образует пеструю амальгаму культов, что, однако, не мешает его устойчивости и жизнеспособности. Начало его восходит к доарийской древности, в то же время он и поныне исповедуется миллионами индийцев.

Успех принесла ему приверженность жителей Индостана к древним верованиям. Подобно грекам и египтянам, индийцы были более склонны принимать веру в любых новых богов, нежели отвергать прежних. Брахманы великолепно умели совмещать в одной религии десятки направлений.

Нет оснований, как иногда делают, видеть в индуизме только реакцию, реванш, который сумели взять над буддизмом полузабытые боги дравидов. Победа индуизма была обусловлена прежде всего тем, что он смог ответить на глубокую религиозную потребность человека.

Философия Упанишад и Будды, по существу, убивала молитву как проявление непосредственного порыва души к Богу. Радость богообщения, которая порой чувствуется в гимнах Риг-Веды, сменилась созерцанием Абсолютного, отвечавшего человеку лишь загадочным безмолвием. Если отдельным возвышенным душам слово «Брахман» говорило о подлинных мистических переживаниях, то для обычного человека оно звучало достаточно абстрактно. Индуизм восторжествовал именно потому, что вернул людям «религию сердца», воскресил надежду быть услышанными и получить ответ, открыл богатство веры, устанавливающей взаимную связь Бога и человека.

Выход индуизма на авансцену истории совершился почти без борьбы, как бы незаметно. Этому способствовала, во-первых, отмеченная выше склонность индийцев сближать различных богов, что создавало терпимость между их почитателями. Такая черта религиозного мышления отнюдь не была результатом агностицизма, вроде того, который классически выражен в «притче о трех кольцах» Лессинга. Отказ от возможности распознать, где Истина, родствен

религиозному равнодушию. Индийский же пантеизм приводил к мысли о своего рода диффузной природе истины, пребывающей повсюду и в разных обликах.

Вторая особенность индуизма тоже связана с пантеистическим мироощущением. Любая вера стремится найти средства преодолеть дистанцию между человеком и Высшим. Пантеизм же просто игнорировал эту дистанцию. Убеждение, что все миры пронизаны Божеством и тесно спаяны между собой, создавало чувство *близости* Священного. Поэтому религии древних, населявшие Вселенную сонмами духовных сил, всегда имели огромную притягательность.

Вместе с архаическими богами неизбежно вернулись и многие доарийские обычаи. Первобытный тотемизм обрел «второе дыхание», хотя истолковывали его уже по-новому. Поскольку Бог может проявляться во всем, то горы, растения, животные должны восприниматься как Его воплощения. Нигде, кроме, пожалуй, Египта, культ животных не держался так стойко, как в Индии. Почитание коров, обезьян, змей и по сей день остается неотъемлемой чертой Индуизма.

Не избежал он, однако, и воздействия реформаторских доктрин. По примеру джайнизма и буддизма индуисты, за редкими исключениями, отказались от кровавых жертвоприношений. Это же влияние сказалось и на религиозном искусстве. Первые известные нам храмы и статуи Индии — буддийские; но вслед за ними стали появляться и индуистские.

Статуя рассматривалась индузом не только как эмблема, но и как реальное воплощение Божества. К ней относились как к живой: будили утром, омывали, ставили перед ней пищу и цветы, играли и пели для нее. В этом проявилось все то же стремление обращаться не к безликому Нечто, а к *конкретному* олицетворению Божественного (2). Храмовые церемонии редко носили публичный характер, ибо предназначались прежде всего для бога. Служение совершали, как правило, без лишних свидетелей, и оно доныне является частью повседневной жизни индуистской семьи.

Всенародными же были праздники. Ритуальные танцы, торжественные процессии со слонами в пестрых пополах, игры и состязания, вынесение статуй из храмов, массовые омовения в водах Ганга — все это делало праздники незабываемым событием для людей, внося в их существование чувство священности жизни. Уже одно это давало индуизму перевес над строго аскетическими и монашескими учениями.

Усвоив разнородные обряды, верования и суеверия, индуизм стал походить на фантастическое переплетение форм, украшающих фасады индийских храмов, где боги и демоны, люди и звери образуют единый узор — картину многоликого бытия. Эта мозаика, сложенная из элементов, заимствованных у разных племен и эпох, — главная особенность индуизма, который в силу своей эклектичности не создал ни единой теологии, ни единого культа. Однако в нем можно выделить некоторые основные черты.

Учит ли эта религия о едином Боге или низводит брахманизм до уровня простого язычества? Однозначно ответить на этот вопрос невозможно. На первый взгляд индуизм есть почитание тысяч богов. Греки тоже соединяли множество культов, и их поэты лишь с трудом могли классифицировать обитателей Олимпа, но это не идет ни в какое сравнение с индуистским пантеоном. Населявшие его боги двоились, троились, расплывались и снова сплавлялись. За сотни лет ни один индийский богослов не был в состоянии навести порядок в этом хаосе. Впрочем, к системе и не слишком стремились, так как все трудности устранял старый брахманский взгляд на божества как на формы Единого.

Однако не эта идея, наметившаяся еще в Ведах (авторитет которых индусы всегда признавали), определяет своеобразие индуизма, а открытие *личностного* аспекта Божества, открытие, вдохновившее автора Бхагавад-Гиты. В ней Кришна говорит, что ему дорога молитва, обращенная к любому образу, что его любовь простирается на всех, кто «вручил ему сердце и разум». Индуизм приходит к осознанию того, о чем еще раньше говорили библейские пророки: вера — это двустороннее отношение любви:

Постоянно преданных Мне, в Меня погруживших сердце,

Чтущих Меня с глубокой верой, их наиболее преданными считаю.

Погрузи в Меня свое сердце, в Меня углуби свой разум.

Так ты пребудешь во Мне.(3)

Подобные слова продиктованы подлинным духовным озарением, они никогда не станут только памятником прошлого. Именно они высоко возносят индуизм в иерархии мировых религий. Его обременяла лишь собственная «всеядность», которая постоянно засоряла веру, превращая ее в скопление «под одной крышей» едва ли не всех ступеней духовной истории, включая примитивные, темные, проникнутые магией.

Если теперь из разнообразных обликов индуизма мы попытаемся вычленить какое-то подобие теологии, то найдем в центре его понятие о *триедином Абсолюте*. Правда, в законченном виде это учение о *Тримурти*, Троице, относят обычно к более поздним, средневековым временам, но основу его можно обнаружить уже в одной из частей Махабхараты (4). В Гите впервые намечена мысль о внутренней неоднородности Божества. Как «Непреходящее», Оно пребывает вне мира, но одновременно «царство сансары», проявленная Вселенная, рождено второй ипостасью Пурушоттамы, «высочайшего Духа». Единство Абсолюта уже не мыслится как некая математическая единичность. Верховное Бытие включает своего рода «спектры».

Классический индуизм говорит о трояком проявлении Божественного в лице Браммы, Вишну и Шивы. И хотя прежде каждый из этих богов почитался независимо, важно отметить, что индусское сознание приблизилось к идее «сложной» природы Высшего.

Число три здесь вряд ли случайно. К нему, как к символу самозавершенности, издавна тяготели религии. Напомним хотя бы о божественных триадах Египта и Вед, о значении троичности у Пифагора. Если бы мы даже ничего не знали об этих предчувствиях тринитарной тайны, мы должны были предполагать их существование, ибо при всей своей затемненности человеческий дух никогда не был полностью лишен искр божественного света.

Тем не менее не следует преувеличивать сходство учения о Тримурти с троичным Откровением. Сравнивая их, легче понять и специфику индусского богословия.

Новозаветный догмат о Троице исповедует предвечную Любовь как силу, связующую Ипостаси в Одно. И то, что в единстве они не перестают быть Лицами, свидетельствует об антиномии Любви, само различие в Целом. Эта тайна, во всей ее сверхрациональности, есть не отвлеченный тезис, но жизненный принцип, начертание пути и для человека. Смерть и дезинтеграция есть падение в бездну небытия. Бог же — Источник жизни — поднимает мир к гармонии и единству. Первообраз этого единства заключен в самой Троице. (5)

Иной смысл имеет Тримурти. Она есть как бы «временное» нарушение безусловного монизма. Брама, Вишну и Шива обнаруживают себя лишь в действиях по отношению к миру. Для самого же Бога различие ипостасей совершенно иллюзорно (6). Если бы не было мира, не возникли бы три божественных аспекта: рождающий, сохраняющий и разрушающий.

Тримурти неотделима от жизни Вселенной. Брама изливает из своих недр мироздание. Период проявления космоса есть «день Брамь», который делится на огромные эпохи: кальпы и юги. В это время Бог в лице Вишну хранит мир. По прошествии миллиардов лет начинается грозная «пляска Шивы». Солнце сжигает все живое, элементы материи распадаются, пространство сворачивается, и наконец «эту Вселенную в свой тончайший мир превращает Ишвара». (7) Наступает «ночь Брамь», когда бытие остается непроявленным и покоящимся в лоне Абсолюта до восхода следующего «дня».

Таким образом, перед нами воззрение родственное представлениям о Мировом годе, известным еще Вавилону и Греции. Мир, согласно этому взгляду, заколдованный круг, а история «вечное возвращение» (8).

Но при всем том нужно подчеркнуть, что в индуизме этот вариант старой брахманской метафизики играет гораздо меньшую роль, чем его религиозная основа — отношение Бога к человеку и человека к Богу.

Хотя Брама в сущности столь же далек от людей, как и его прообраз, Брахман Упанишад, зато совсем иные чувства вызывают у верующих два других лика Тримурти — Вишну и Шива. Подобно тому как философия породила *даршаны*, умозрительные школы, так и мистическая жизнь создала два главных культовых течения: почитание Шивы и Вишну. Их называют *сампрадая*, что переводят как *секты*. Однако такой перевод может ввести в заблуждение. На Западе понятие «секта» ассоциируется с нетерпимостью и фанатичным отстаиванием лишь своей истины. Между тем вишнуиты и шиваиты редко враждуют между собой. Более того, многие из них считают, что молятся одному Богу под разными обличьями, а на некоторых изображениях Бог бывает представлен наполовину Шивой, наполовину Вишну. Избрать того или другого побуждают, кроме семейных традиций, причины эмоциональные. Это легче уяснить, если рассмотреть каждого из богов в отдельности.

Шиву индусы именуют Махадевой, великим Богом. Если верна догадка, что печати, найденные при раскопках доарийских городов, изображают именно Шиву, то, следовательно, его чтили в стране очень давно (9). Мифы связывают Шиву с Гималаями и наделяют именем Пашупати, Владыки скота, из чего можно заключить, что первоначально он был покровителем горных пастухов.

Арии отождествили этого туземного бога со своим Рудрой (Ревущим), повелителем грозы и бури. Однако в ведический период он затерялся в толпе бесчисленных божеств, и о нем долго почти нигде не упоминают. Столетия спустя в Махабхарате появляется сказание о том, как Шива силой отвоевал себе место среди богов (10). И наконец индуизм провозглашает его олицетворением божественного могущества.

Хотя Шиву изображают человекоподобным, образ его далеко выходит за чисто человеческие пределы. Он не просто небесный великан, подобный Индре или богам Гомера; в нем стали чтить

то неисповедимое, грозное, внушающее трепет, что связывается со сверхчеловеческим и запредельным.

Символика шиваизма куда серьезней, чем может показаться. Ведь величие галактических пожаров, пугающая бездонность космоса — ничто в сравнении с непостижимой реальностью их Творца. Даже Библия, столь далекая от натурализма, учит о Боге как об «огне поядающем». Но в шиваистских образах слишком сильны стихийные и даже демонические элементы. В итоге «страх Божий», священное благоговение, становится непереносимым ужасом, когорый вселяется в душу человека от самой мысли об этом природном Божестве (11).

Разрушитель миров, Шива представляется индусу страшным и подавляющим воображение. У него синий лик, обрамленный извивающимися змеями, его украшает ожерелье из черепов. Его называют Натараджа, «танцующий царь», ибо его экстатическая пляска несет конец всему преходящему. То, что в мироздании нет ничего незыблемого, обусловлено характером Шивы.

Может показаться странным, что Шиву называют также и «благим», и «создателем». Однако этот парадокс объясняется тем, что в глазах индуса разрушение не есть полный конец, но составляет лишь фазу в бесконечном космическом круговороте. Все распавшееся по воле Шивы не исчезает, а входит в царство божественного Покоя. Поэтому к нему обращались с такими словами.

Ты произвел этот тройственный мир

Со всем, что подвижно и что неподвижно,

В Тебя же, Владыка, все уходит по истечении юг. (12)

Шива как бы несет в себе загадочное двуединство эроса и смерти, которое человек наблюдает в природе. Это бог буйный и неистовый; праиндийцы, вероятно, поклонялись в его лице производительной силе бытия. Поэтому эмблемой его стал, как и в Финикии, фаллос, или лингам. В одном из гимнов Шива прославляется как «могучий телец», и не случайно греки отождествляли его с Дионисом (13). Он дарует не только опьянение жизнью, но и власть над ее энергией. Вот почему Шиву называют «Великим йогом», наставником аскетов, которые добиваются обладания мировой праной.

Таким образом, в Махадеве запечатлелась двуликость Природы, рождающей и истребляющей, внушающей одновременно страх и благоговение. Но еще яснее это проявляется в женской ипостаси Шивы *Шакти*.

Она издавна почиталась в Индии как Богиня-Мать, которая, соединяясь со своим божественным супругом, давала жизнь всем существам (14). Прорастание растений, половая энергия животных и человека — область ее владычества. Идея космической сексуальности символизируется знаком «йони-лингама» и, вероятно, нашла отражение в священной формуле индусов: «Ом мани падме хум»(15).

Образ Шакти во многом был ближе и понятнее, чем образ неприступного Шивы. Шакти мыслилась не просто богиней, но сверхбогиней, Махадеви. Культ ее временами приобретал форму «женского монотеизма». Уже у первобытных народов высший Бог иногда назывался Матерью. Эмоциональные корни этого понять нетрудно: «Мать» представлялась существом более близким и любящим, чем «Отец». Кроме того, в религиях, которые считали мир не творением, а *порождением* Сущего, было так естественно обратиться к Его «материнскому» образу. Для того, чтобы почувствовать дух поклонения Шакти, достаточно вспомнить слова Рамакришны, воспевавшего в своих гимнах Мать Вселенной. Его молитвы проникнуты такой теплотой, искренним восхищением и преданностью, что их можно сравнить лишь с самыми

возвышенными проявлениями благочестия. Объясняя смысл культа Шакти, Рамакришна говорил: «Моя Мать, первичная Божественная энергия, находящаяся внутри мира явлений и вне его. Дав рождение миру, она живет в нем»(16). Подобные представления знакомы и Западу (культы Деметры и Кибелы, идеи Софии и «Вечной женственности»).

Однако в шактизме есть и другой аспект, тесно связанный с мистическим эротизмом учения *тантры*, которая коренится в земледельческой магии. Пытаясь подчинить природные силы, люди искали способов слияния с ними. Поэтому обряды тантры превращались в своего рода «узаконенную раскованность», как это было в дионисизме. То, что в обычной жизни индус считал грехом, в ритуале становилось священным. Во время тайных тантристских действий участники их ели мясо, пили вино и обладали женщинами, тем самым надеясь войти в союз с космическими стихиями, заключенными в Шакти(17). Тантризм проник даже в йогу, которая ставила одной из своих целей взнуздать «змея Кундалини». Эту энергию отождествляли с самой богиней и верили, что именно она одаряет своих поклонников сверхъестественным могуществом.

В Шакти видели не только благословенную Мать, Парвати, светлую зарю Ушас, но и жуткое существо, подобное Природе, пожирающей своих детей. Тогда ее именовали Дургой (Неприступной) и Кали (Черной). Ее многорукие изваяния, особенно распространенные на юге Индии, напоминают чудовищных мексиканских идолов.

Эта неоднозначность культа Шивы-Шакти была связана не только с попыткой представить непредставимое, изобразить сверхчеловеческое, но прежде всего с тем, что индуизм не отделял Бога от природы. Любовь и священный трепет рождались в подлинно религиозном переживании, в то время как обоготворение естественных сил влекло за собой замутнение нравственного сознания. Подобно тому как стихии не знают ни греха, ни добродетели, так Шива и Шакти нередко представлялись богами внеэтическими. В одном из текстов тантры этот релятивизм выражен с предельной ясностью:

Все равно, что друг, что враг;

Что дочь, все равно, что жена;

Все равно, что шлюха, что мать;

Что прачка, все равно, что брахманка,

Все равно, что лохмотья, что богатый наряд,

Что алмаз, все равно, что навоз;

Все равно, что ад, что рай;

Что грех, все равно, что заслуга (18).

Точно так же в Китае пантеист Чжуан-цзы рассматривал мораль как второстепенную условность, изобретенную людьми для собственного удобства(19).

Неудивительно, что подобные взгляды, пусть даже сильно смягченные, могли давать повод к злоупотреблениям. Уже в древности многие индусы смотрели на тантриков с отвращением и подозрительностью. И хотя обвинения против них чаще всего были основаны на

непонимании, легко представить, как этот натуралистический и магический культ приводил к извращенным эксцессам, оргиям и демонизму.

В то время как религия Шивы и Шакти возвращала человека к обожествлению Природы, культ *Вишну* носил существенно иной характер.

Возник он тоже в глубокой древности, но в Ведах Вишну упоминается лишь вскользь. Предполагают, что он был богом солнца у одного из североиндийских племен. В конце I тысячелетия до н. э. его отождествили с рядом других туземных богов, в частности с *Нараяной*, богом предвечного Океана(20). Поэтому Вишну стали изображать в виде юноши, покоящегося на кольцах исполинского змея, который плывет по бескрайним мировым водам.

Став одной из ипостасей Тримурти, Вишну, по существу, слился с Шивой и Брамой. «Нараяния» влагает в его уста следующие слова:

Я тот, кто достиг проявления; вечный, я пребываю в небе;

Затем в конце тысячи юг преходящий мир я снова вбираю,

По завершении (срока) пребывания во мне всех существ, подвижных и неподвижных,

Один я снова творю преходящий мир силою (знанья) (21).

Следовательно, Вишну соединяет в себе всю Троицу и вишнуизм можно в каком-то смысле считать синонимом индуизма вообще.

Больше всего в образе Вишну людей пленяла его доброта и сострадание. Как животворящее солнце пронизывает своими лучами мир, так и Вишну поддерживает его бытие, печется о человеке, храня его от зла. Нигде в Индии идея божественной любви к миру не нашла столь совершенного выражения, как в культе Вишну. С одной стороны, вишнуизм свободен от тех крайностей, к которым вело поклонение природе, а с другой — не проповедует аскетического мироотрицания, ибо Вишну есть сама благодать, освящающая жизнь.

Любя мир, он ждет и от человека ответной любви. Эта любовь-преданность, *бхакти*, составляет самое ядро вишнуистского благочестия. В трактате «Тирукурал» оно выражено в кратком афоризме: «Едва ли возможно избежать страданий души, кроме как припав к стопам Несравненного»(22).

Любовь к Богу, как бы она ни проявлялась, есть служение Вишну. В Гите он говорит устами Кришны:

Кто, поклоняясь другим богам, жертвует, преисполненный веры, Тот жертвует Мне

Лист, цветок, плод или воду, если кто Мне приносит с любовью,

Благоговейное приношение это Я приемлю от смиренного духом (23).

Именно в вишнуизме Индия обретает наконец живую религию, как встречу души с Богом, и это дает ему преимущество перед другими учениями.

Вишну также выступает в роли *бога-спасителя*. Если в культе Шивы-Шакти спасение мыслилось еще магически, как причастие природе, то Вишну — сам инициатор спасающего

деяния. Внимательно следит он за земными событиями и временами; когда это необходимо, является на землю. Приход такого *аватара* (или аватары) есть высший акт божественной любви. Правда, воплощения Вишну не имеют целью «обожение» мира, как в христианстве. Вселенная, согласно индуизму, и без аватаров неотделима от божественной природы. Вишну приходит в мир просто чтобы показать пример совершенной жизни и уберечь веру, которой грозит упадок.

Главных аватаров индуизм насчитывает десять. Первые шесть рождались еще в мифические времена. Седьмым считают Раму — раджу, покорившего остров Ланку, героя эпоса «Рамаяна». Следующим воплощением был Кришна, который участвовал в племенной борьбе арийских племен. О Кришне сложили множество сказаний и мифов; он один из любимейших персонажей литературы и искусства Индии. Девятым аватаром, как это ни странно, называют Будду.

Как объяснить, что индуизм допустил «еретика», отвергшего Веды, в свой пантеон? Не надо забывать, что, энергично поглощая на своем пути другие верования, индуизм включал в себя и их почитаемые образы. Ведь и Рама, и Кришна первоначально не были богами или, по крайней мере, не считались воплощениями Вишну. Индуизм, разумеется, отнюдь не принял учения Будды, но одержал над ним победу собственными средствами, объявив Гаутаму аватаром. Что же касается буддийской доктрины, то тут он выходит из положения оригинальным образом. Согласно Пуранам, в лице Шакия-муни Бог пришел на землю испытать людей и сокрушить злые силы, намеренно введя мир в заблуждение (24).

Учение об аватарах впервые появляется в Гите, его не знал старый брахманизм. Однако оно естественно вытекало из теории перевоплощения и веры в тесную связь между богами и людьми. Впрочем, нам важно не это. Главное в вишнуизме — осознание Бога как Существа, озабоченного тем, чтобы избавить людей от зла и заблуждений.

Этот взгляд, распространившийся в Индии непосредственно перед пришествием Христа, можно рассматривать как пророческое прозрение. После веков религиозных поисков индийская мысль пришла к убеждению о необходимости живой личной веры и идущего от Бога спасения.

После Будды индусы ждали нового, десятого аватара, *Калки*, который должен вступить в мир в виде прекрасного всадника на белом коне. В «Агни-пуране» мы читаем: «В конце темного века наступит полное смешение каст, среди людей возобладают негодяи. Под видом религии будут проповедовать безверие... И тогда явится Калки в латах и с оружием и наведет порядок, восстановит достоинство четырех варн и четырех жизненных стадий и приведет народ к истинной вере. Потом Вишну сбросит обличье Калки и вернется на небеса» (25). Есть мнение, что это пророчество возникло под влиянием мессианских идей, достигших Индии с Запада (26). Знаменательно, что и буддисты стали в то время говорить о новом Боге-спасителе, которого они называли Буддой *Майтрейей*. «Возвышенный святой, просветленный, прозорливый и добродетельный, блаженный, высочайший покоритель людей, учитель богов и людей», Майтрея должен прийти в мир через пятьсот лет после смерти Гаутамы (27). Эта дата почти точно совпадает с временем явления Христа...

Влияние буддизма на индуизм не ограничилось введением Гаутамы в семью аватаров. Немало буддийских обычаев и доктрин незаметно вошло в индусскую религию (28). Однако гораздо более сильным было обратное влияние, которое можно назвать «индуизацией буддизма». Он оказался захвачен тем духовным потоком, который привел к религии личностного Бога, что ускорило оформление принципов махаяны. Это произошло на рубеже новой эры, когда большая часть Индии оказалась включенной в многонациональную империю

Ушанов. В ней пересеклись традиции греков, скифов, персов, индийцев, что помогло не только распространению Дхаммы, но и ее преобразованию.

Прежде в буддизме на первом плане стояли «четыре благородные истины» и путь спасения, открытый Гаутамой; теперь же сам Гаутама стал занимать все большее место в религиозной жизни. В храмах появляются его многочисленные изваяния. Его представляют в виде прекрасного юноши, сидящего в позе «лотоса», погруженного в созерцание, проповедующего или лежащего на земле в момент перехода в Нирвану. Из идеального монаха-архата Будда превращается в существо, к которому с надеждой обращаются все верящие в его миссию и учение. «Так как ты произносил имя Будды, — говорили махаянисты, — то все твои грехи уничтожены и искуплены» (29). В I веке н.э. поэт Асвагоша напишет первую биографию Шакия-муни, своего рода «буддийское евангелие».

Но настоящим переворотом было появление веры в *бодисатв* (Слово «бодисатва» означает «существо, достигшее высшего познания»)

Бодисатва — тот, кто добровольно отказался от ухода в Нирвану, чтобы помочь страждущему миру (30).

Это представление не явилось изменой раннему буддизму, как утверждали некоторые историки, своим возникновением идеал бодисатвы обязан личности Гаутамы. Именно его подвиг учителя-проповедника, который не прельстился покоем просветления, а отдал свои силы людям, послужил прототипом для образа бодисатвы. Понять высокий дух этого образа — значит понять сущность перемены, происшедшей в буддизме. Впоследствии бодисатство сравнивали с христианской святостью (31).

Постепенно бодисатвы из земных существ превращаются в неких ангелов-хранителей и избавителей мира, которые спасают людей, верящих в них. Но и этого мало Бодисатв провозглашают ипостасями высшего Божества, *Дхар макая*, или Ади-будды. Философы Махаяны истолковывают свою метафизику в духе индуистского пантеизма. В их глазах мир не есть нечто чуждое Абсолюту, а напротив — его зримое проявление.

«Первопричина, — утверждает один махаянистский трактат, — сущность Будды; эта сущность разлита во всех существах... все существа носят частицу Будды» (32). Персонализациями этого верховного Начала являются бодисатвы, которые, подобно аватарам Вишну, время от времени нисходят в мир. Гаутама был лишь одним из этих богов-спасителей, пребывавший до своего воплощения 4000 лет в небесных сферах.

Неистребимый религиозный инстинкт влечет проповедников махаяны от идеи запредельной и равнодушной Нирваны к личному Богу. Молитвы, обращенные к бодисатвам, — чистые выражения бхакти, сердечного благочестия.

«У ног твоих боги, люди и асуры, нерождающийся, нестареющий, безболезненный и бессмертный Владыка мира, меня, беззащитного, охрани Милосердный, умиласердись! В мирском океане утопающего, волнами мучений разбитого, меня, вопиющего, поддержи! Спаси меня, многомилосердный! Тебе я поклоняюсь. Воззри на меня, о Господи, охрани трепещущего от страха смерти и от тьмы вожелений ослепшего, да не гряду я в ад скорбный!» (33)

Если первоначально последователь Будды стоял один перед бездной Нирваны и в одиночку искал спасения, то теперь буддистов объединит вера в высшее Существо. Вера и помощь свыше, а не только собственные усилия ведут к избавлению.

Но почему даже такие важные перемены в буддизме все-таки не помогли ему сохраниться на родине? Дело в том, что в Среднюю Азию, Тибет и Китай он пришел уже трансформированным,

а в Индии, где были живы традиции ранней Сангхи, он принужден был тверже держаться своих исходных принципов. В то же время буддисты Индии изменили бы себе, отказавшись от своего отношения к Ведам, кастам и многим укоренившимся взглядам и обычаям страны. Индуизм же, напротив, все это бережно сохранял, высоко ставя древние институты. Индийцам гораздо больше импонировала религия, не имеющая ни основателя, ни различного во времени начала, религия, которая претендовала быть *сантаной дхармой* — вечным учением.

Кроме того, как мы уже говорили в первой главе, буддизм, даже преобразованный, не смог стать учением, *принимающим жизнь*. В этом детище монахов навсегда остался стойкий привкус пессимизма. Между тем индуизм пленял народ своим праздничным одеянием, своей открытостью многоцветному бытию, освещенному лучами любящего Божества.

Мифы об аватарах, чарующие легенды о Раме и Сите, любовных похождениях пастуха Кришны были лучшими проповедниками индуизма, который отдавал должное всем сословиям, занятиям и возрастам. Эта емкая религия обладала привлекательностью для всех отшельников и воинов, земледельцев и горожан. Она открывала двери вековым церемониям, праздникам и обычаям. Индуизм стал верой народа, он неразрывно сросся с его богатой культурой и питал ее (34). Все это обеспечило индуизму победу над последователями Будды.

Такова была духовная ситуация на берегах Ганга, когда там появились первые проповедники Евангелия. Но если эллинистический мир был и их миром, то Индия останется для апостолов чуждой и малопонятной. Поэтому успех миссии был там весьма ограниченным (35). Лишь много веков спустя христиане научатся ценить духовную мудрость Востока и сумеют говорить с ним на его собственном языке (36).

Однако и Средиземноморский мир примет христианство не только как нечто целиком созвучное его чаяниям, ему придется совершить подвиг выбора и *отказа*. Ведь и он, как Индия, знал мироотрицание, и он верил в космический круговорот, и он поклонялся множеству богов. Евангельская весть о пути к Царству Божию явится для Запада Откровением, принять которое будет нелегко. Жизнь человечества, жизнь народов, как и жизнь отдельного индивидуума, неотделима от свободы и выбора. Античный человек изберет свою дорогу, преодолевая препятствия, которые воздвигло перед ним наследие прошлого. Он придет ко Христу не бездумно и безмятежно, но в великом борении. Его сложная и бурная история, а вслед за тем история новой Европы станут первой главой великой богочеловеческой драмы, которая разворачивается на наших глазах и уходит в даль грядущего.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава четвертая

БОГИ И АВТАРЫ

1. *D.C. Sircar*. Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilisation. Calcuta, 1942, V. I, p. 88-89.

2. Рамачарака называет индийский культ изображений «символогией, доведенной до крайности» (*Рамачарака*. Религии и тайные учения Востока. СПб., 1914, с. 262.).

3. Бхагавад-Гита, XII, 2, 8.

4. Нараяния, Махабхарата, XII, 344. Время составления Нараянии относится к эпохе между II в. до н. э. и первыми веками н. э. О ней см.: *Б. Смирнов*. Очерк развития вишнуизма по текстам «Махабхараты», с. 265 сл.

5. «Троица первична всякому существованию и всякому знанию, которые в ней находят свое обоснование». Она есть «сама жизнь Бога сокрытого, и учение о ней принесло с собой абсолютное утверждение личности» (*В. Лосский*. Догматическое богословие — БТ, 1972, № 8, с. 42, 40).

6. *А. Введенский*. Религиозное сознание язычества, т. I. М., 1902, с. 700. Ведантист Д. Сарма говорит о Тримурти как о едином Боге, только рассматриваемом с трех точек зрения (*D. Sarma*. Hinduism through the Ages. Bombay, 1956, p. 25).

7. См Махабхарата, XII, 233, 237, 341

8. См.: *M. Eliade*. The Myth of the Eternal Return. N.Y., 1965, p. 51 ff.

9. См. *J. Mackay*. Early Indus Civilization. London, 1948, p. 67, *Я. Гусева*. Индуизм М., 1977, с. 90 сл.

10. Махабхарата XII, 284.

11. В своих лекциях по философии культа о П. Флоренский сделал попытку богословски истолковать христианское понятие о «страхе Божиим», но странным образом исходил только из религиозной психологии ветхозаветного и даже языческого мира (см. БТ, т. 17, М., 1977, с. 88 сл). Более убедительная интерпретация проблемы «религиозного страха» дана в написанной в те же годы работе Р. Отто «Священное» (англ. пер. *R. Otto*. The Idea of Holy. London, 1959).

12. Махабхарата, III, 81, 109.

13. *Аррчан*. Индика, VII, 4-9; *Страбон*. География, XV, 1, 8. Примечательно, что фигура из Мохенджо-Даро (III тыс. до н. э.), в которой обычно видят Шиву, украшена рогами. Это лишний раз указывает на сходство Шивы с богом-быком Вакхом.

14. По словам Д. Сармы, «шактизм есть, несомненно, результат арианизации массы неарийских культов и древних верований» (*D. Sarma*. Hinduism, p. 30).

15. Пуссен указывает на то, что «мани» и «падма» первоначально означали женские и мужские гениталии и соединение их символизировало космическую сексуальность (*J. Hastings*. (ed.) Encyclopedia of Religion and Ethic, v. XII, p. 196).

16. Провозвестие Рамакришны, с. 107.

17. См.: *Д. Чаттопадхья*. Локаята даршана. Пер. с англ. М. , 1961, с. 344 сл. Хотя тантрическая литература относится к средневековому времени, истоки тантризма и культа Шакти гораздо древнее Вед. Отождествление со стихиями через ритуал вкушения и обладания восходит к культам, в которых магия переплеталась со страстным стремлением обрести единение с Божеством. См. о подобных обрядах в первобытной религии. *Л. Штернберг*. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 160 сл.

18. Цит по: *А Пятигорский*. Тантризм.—ФЭ, т. 5, с. 181.

19. *Чжуан-цзы*, X.

20. См.: *С. Невелева*. Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М. , 1975, с. 19 сл.

21. Махабхарата, XII, 341, 70-72.

22. Тирукурал. 1, 10. Этот литературный памятник индуизма относится к первым векам н.э. См.: *Ю Глазов*. О «Курале» Тируваллуvara.—ВИМК, М., 1958, № 6, с. 109.

23. Бхагавад-Гита, IX, 23, 26.

24. Vishnu-Purana, III, XVII; Agni-Purana, XVI, 1-5. Когда возник этот миф, установить невозможно. Пураны писались на протяжении многих веков.

25. Цит. по: *Э. Мергаутова*. Индуистская мифология. В кн.: Боги, брахманы и люди. Пер. с чешск. М., 1969, с. 180.

26. См. *Г. Бонгард-Левин, Г. Ильин*. Древняя Индия. М. , 1969, с. 620.

27. О Майтрейе см.: *Д. Горохов*. Буддизм и христианство. Киев, 1914, с. 157.

28. Кшити Мохан Сен полагает даже, что «неверно утверждать, будто буддизм впоследствии исчез из Индии. В действительности большинство его доктрин было принято огромным числом индуистов» (*К.М.Сен*. L'Hindouisme. Paris, 1962, p. 75).

29. Sutra Mahajana . Русск. пер. приложен к кн. : иером. *Гурий* [Смирнов]. Буддизм и христианство в их учении о спасении. Казань, 1908, с. 306.

30. По словам выдающегося знатока буддизма Розенберга, учение о бодисатвах есть «поворот в религиозной мысли». См. *О. Розенберг*. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, с. 242.

31. Так, в разговоре с христианским миссионером один буддист прямо сравнивал бодисатв со святыми. См. : иером. *Мефодий*. Буддийское мировоззрение, или ламаизм. СПб , 1902, с. 98. Св. Макарий Египетский говорит, что подвижники, осененные высшей благодатью, приходят в такое состояние, что готовы «сидеть в одном углу, в восхищении и как бы упоении». Но долг их «заниматься попечением о братии и служением слову» (*Макарий Египетский*. Духовные беседы, 8, 4). Это близко к идее и призванию бодисатвы.

32. Тонилхуйн-чеме [Украшение спасения]. См. перевод этого махаянистского трактата под названием «Душа Востока», СПб., 1904, с 6.

33. Пер. И. Минаева.— В кн. Всеобщая история литературы. Под ред. В. Корша. Т. I. СПб., 1880, с. 135.

34. Тонкий анализ причин победы индуизма над буддизмом дал в своих работах Г. Померанц. «Ритмически-музыкальная, праздничная стихия,— говорит он, — выгнанная в дверь, проникает в щели. В конце концов она совершенно затопила буддийскую серьезность до того, что сам Будда был вытеснен пляшущим Шивой или Кришной с его возлюбленной Радхой, с хороводами пастушек и волшебной флейтой, зачаровывающей мир». (Г. Померанц. Праздник и культура. «Декоративное искусство», 1968, № 10, с. 39; см. *его же*. О причинах упадка буддизма в средневековой Индии, с. 304).

35. Согласно легенде, в которой нет ничего невероятного, первоапостолом Индии был Фома. На I Вселенском Соборе (325 г.) были уже представители от индийской церкви. Основную массу индийских христиан составили сирийцы, которые переселились на Малабарское побережье. Эта церковь была долгое время оторвана от остального христианского мира.

36. Первая попытка создать в Индии Церковь с учетом местных традиций была предпринята о. Роберто ди Нобили, членом Общества Иисусова (XVII в.). Но европейцы не сразу сумели понять ее значение. В настоящее время возникли *ашрамы* (монастыри), где христианские монахи сознательно строят свою жизнь в соответствии с принципами индийской аскетической практики. Они усваивают все то, что сближает индуизм с христианством, для того чтобы христианство не было «религией белых», но естественно развивалось бы в лоне национальной культуры.

Часть II

ГРЕЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Глава пятая

ЧЕЛОВЕК В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ

Запад и Восток, IV—III вв. до н.э.

Любая история есть история современная

Б. Кроне

Как ни велика дистанция между нами и людьми минувших эпох, нас роднит с ними очень многое. Однако из всех периодов древности прообразом XIX и XX веков больше других может служить цивилизация эллинизма.

Хотя человек того времени, в отличие от нынешнего, не был втянут в водоворот технической революции и глобальных войн, он тем не менее тоже чувствовал себя в окружении стремительно меняющегося мира. Смещалось все, на чем выросли десятки поколений, и среди развалин наметились новые контуры философии, а также религиозной и общественной жизни.

Первым потрясением для греков стало своего рода «открытие мира». Походы Александра столкнули их со множеством народов древней и утонченной культуры. Македонские ветераны и

пришедшие вслед за ними торговцы и колонисты на каждом шагу сталкивались с удивительным и незнакомым. Миновав пустыни и заснеженные хребты Азии, они попадали в города со странной архитектурой; их поражали звуки неведомых языков, чужеземные верования и обычаи. Диковинные идолы, алтари огнепоклонников, индийские аскеты, человеческие жертвы и запрет приносить в жертву даже животных, непонятные законы и обряды — словом, было от чего прийти в замешательство...

Силясь разобраться в обилии впечатлений и объяснить виденное, греки все истолковывали на свой лад, называли чужеземных богов именами Зевса, Диониса, Геракла, но это подведение нового под привычные категории не всегда помогало. Приходилось сживаться с мыслью, что земля и человеческий род куда обширней и разнообразней, чем считали отцы и деды.

Даже у себя дома грек оказался в положении человека, который долго жил в надежной крепости, редко выходя наружу, но в один прекрасный день стены обвалились, открыв вокруг широкие горизонты. Ведь прежде отечество для эллина ограничивалось рубежами родного полиса, которые нередко можно было обойти пешком за несколько дней. Теперь же границы раздвинулись, уходя к «краю земли».

Неузнаваемо меняется и жизнь самих городов. Демократия и республиканский строй, избранные народом архонты и собрания граждан уходят в прошлое. На смену прежним порядкам идет новая власть.

Это было связано не только с внешнеполитическими событиями. Еще раньше философы (как это случится впоследствии перед Французской революцией) подточили веру в незыблемость устоев государства. Разрушительные идеи софистов, проекты Платона, исследования Аристотеля привели греков к убеждению, что гражданский порядок — нечто вполне условное, целиком зависящее от воли людей. Политическая жизнь полиса лишается традиционных точек опоры, народ все с большим трудом несет бремя свободы.

Этим пользуются *диадохи* — полководцы, преемники Александра. Македонец показал им заразительный пример. Образ юноши, покорившего полмира и объявившего себя богом, стоит перед ними как предел честолюбивых мечтаний.

Прямые наследники престола, слабоумный Арридей и новорожденный мальчик, имеют мало шансов возглавить монархию. Поэтому среди генералов и сатрапов вспыхивает жестокое соперничество. Заговоры и измены, фальшивые декларации о свободе и непрочные союзы, битвы и мятежи составляют историю долгих сорока лет. Балканы, Малая Азия и Ближний Восток представляют собой в это время арену непрерывных войн. Диадохи рвут друг у друга города, области, титулы, переманивают наемников. Одни объявляют себя хранителями наследия Александра, другие — поборниками демократии, но все жаждут лишь одного — неограниченной власти. Это настоящая вакханалия честолюбия, схватка людей неукротимых, отчаянно смелых, готовых на все. Их биографии — нечто среднее между шекспировской трагедией и авантюрным романом — раскрывают анатомию одного из глубочайших инстинктов человека — воли к власти (1).

Первым из игры выходит Птолемей Лаг, дальновидный и дипломатичный сатрап Египта. Разбитый войском Деметрия, он отказывается от Финикии и занимает прочное положение в стране Фараонов. А вскоре погибают прямые наследники Александра и происходит раздел его империи. Диадохи могут наконец провозгласить себя царями. «Так велико было у них уважение к памяти Александра, — пишет Иустин, — что, хотя они обладали царской властью, они из

чувства справедливости обходились без царского титула, пока у Александра оставался законный наследник». (2)

Лишь немногие полисы, такие как Пергам и Родос, сохраняют автономию, большая же часть державы достается трем военачальникам - Греция и Македония — Антигону, а Иудея, Египет и Ливия — Птолемеев Лагу, Селевк Никатор утратил в борьбе с Чандрагуптой индийские владения, но и без того его империя огромна. Она охватывает часть Малой Азии, Сирию, Месопотамию, Персию и Среднюю Азию.

К 300 году стабилизация мира завершается, хотя окончательной она так и не смогла стать. До самого прихода римлян время от времени вспыхивают войны между царями, восстания покоренных народов и рабов.

Итак, в государствах, расположенных от Эпира до Индии, утвердилось сильная монархическая власть, предшественница римского цезаризма. Навсегда прошли времена маленьких царств или республик, где для решения дел на площади могли собраться все полноправные жители. Не удался и опыт *Федерации*, свободного союза стран (3). Многонациональная империя — эта гробница свободы — по самой природе своей требует твердого режима (4). Непрочность связи ее частей, спаянных лишь силой оружия, постоянно дает себя знать. Поэтому правительству приходится держать машину подавления наготове и увеличивать аппарат чиновников.

Имперская идея нуждается в обосновании, и, по примеру Александра, эллинистические цари учреждают культ монархов, сначала умерших, а потом и правящих.

В руках государства сосредоточиваются огромные богатства и земли. Хозяйственная жизнь оказывается под его контролем. Самодержцы постепенно берут под опеку искусство, науку, общественную мысль, придавая им нужное для власти направление, слабеет гражданский дух и возрастает *индивидуализм*, столь характерный для эллинистической эпохи.

Дерзкая мечта Александра перемешать все население державы, превратив его в один народ, управляемый царем-богом, не осуществилась. Однако и эллины, и «варвары» отныне оказываются в одной упряжке как царские подданные. Это положение, ранившее самолюбие греков, компенсируется для них тем, что их культура становится ведущей в Азии и северной Африке. Она покоряет всех своей удивительной цельностью и завершенностью. Ее каноны и устои прочно выкристаллизовались за века, протекавшие от Крито-Микен до Перикла и Аристотеля. Она выходит во всеоружии, чтобы покорить мир!

Селевк Никатор, приверженец греческой культуры энергично внедряет ее в своих восточных владениях. Он переносит столицу из Вавилона в новый город на Тигре — Селевкию, а в Сирии основывает вторую метрополию, назвав ее в честь своего сына Антиохией.

Кроме того, он строит десятки других городов, где вводит греческие формы архитектуры, насаждает западные моды, вкусы, одежду и религию.

Более осторожен Птолемей, этот «македонский фараон», который живет в окружении египтян как на острове и принужден учитывать традиции древнего народа. Но и он превращает столицу Александрию в чисто эллинский город с гимнасиями, амфитеатром и ристалищами.

Двинувшийся при Александре поток греков-переселенцев, стремящихся на восток, не иссякает в течение столетия после его смерти. Покровительствуемые царями колонисты из Афин, Архипелага, Ионии забираются все дальше в глубь Азии и Африки, заселяя новые города

и купеческие фактории. Простонародный язык греков *койне* начинает, как в наши дни английский, играть роль универсального. Он позволяет грекам хотя бы отчасти ощущать себя дома всюду: и у берегов Аму-Дарьи, и у границ Индии.

Мир постепенно становится эллинским, в то же время и само эллиновство незаметно для себя перестает быть прежним. Триумф западной цивилизации не разрушил культурных корней Востока. Облаченный в новые одежды, он продолжает жить своей жизнью. Какой-нибудь храм Ваала в Сирии, сооруженный в коринфском стиле, наглядно воплощает в себе двойственную природу эллинизма.

В конце III века греки, отразив нападение с севера галльских племен, воздвигают в честь победы грандиозный алтарь Зевсу в Пергаме. Его украшают изваяниями, иллюстрирующими битву Олимпийцев с гигантами, что должно символизировать бессилие варварства перед эллинизмом. Но то были галлы — народ действительно еще полудикий. «Варвары» же Востока во многом не уступали грекам, как те сами вынуждены были признавать.

Контакты Востока и Запада начались еще в Ионии в «Гомеровское время». Теперь же, с первых лет правления диадохов, Восток активно включается в общекультурную жизнь эллинизма. Появляются книги финикийцев, евреев, парфян, написанные по-гречески и повествующие об истории, быте и религии этих народов. Запад с восторгом встречает «Вавилонику» — труд халдейского жреца *Бероса*, посвященный прошлому Двуречья. Египетский жрец *Манефон* помогает Птолемею I ввести в Александрии греко-египетский культ Сераписа и излагает для эллинов историю своей страны.

Читая эти труды о древних культурах, грек уже не мог согласиться с мнением Аристотеля, будто «варвары» — прирожденные рабы. Он невольно приучается к более широким взглядам. Создается почва для вселенского сознания, которое греки назовут *космополитизмом*.

С конца III века начинается движение с Востока на Запад. Научные и религиозные концепции, ритуалы, обычаи и суеверия Азии проникают в греческие города. Все чаще заключаются смешанные браки, на которые возлагал свои надежды Александр. Еще его современник Исократ утверждал, что слово «эллин» стало обозначать не столько этническую принадлежность, сколько человека определенного культурного круга. В этом взгляде отражена самая суть эллинизма.

Раньше было принято считать, что эллинизм — пора одряхления, когда истощились творческие силы древнего мира. Действительно, он лишен той органичности, которая отличала культуру во времена Исайи и Эсхила. Однако более глубокое и всестороннее изучение эллинизма показало, что он был вполне жизнеспособным, плодотворным и в чем-то не уступал классическим эпохам.

Каковы же главные черты эллинизма?

Прежде всего это цивилизация преимущественно городская. Причем из городов исчезают черты сельской жизни; они строятся по определенному плану и часто даже носят одинаковые имена; одних Александрий было основано тридцать. В городе концентрируется все: наука, ремесла, искусство. Хотя эллинистические писатели любят воспевать мирных пастухов и природу — это восхищение типичных горожан, которым приелся их искусственный образ жизни.

Эллинизму свойствен дух просветительства. Необозримое море книг создано за эти три века. Известны имена более тысячи ста авторов, но, вероятно, их было больше. Поэты и

филологи, историки и публицисты, ученые и философы пишут уже не в расчете на узкий круг избранных. Грамотность и образование растут необычайно быстро, идеи выходят на улицу, правда неизбежно упрощаясь и вульгаризируясь. Это — зарождение массовой культуры, время популяризации, учебников, обзорных трудов.

Когда-то писатель мог быть земледельцем, как Гесиод, или политиком, как Солон. Теперь литература все больше становится профессией, дающей заработок. Стремление авторов блеснуть эрудицией порой лишает поэзию непосредственности, а покровительство монархов заставляет поэтов писать льстивые панегирики. И все же эллинистической литературе присуща своеобразная прелесть и тонкое изящество.

Увеличение числа читателей вызывает потребность в библиотеках. По восточному образцу греческие монархи создают обширные собрания книг. Крупнейшее из них Александрийское. В нем Птолемей Лаг, покровитель муз и сам автор мемуаров, собрал сотни тысяч рукописей. Он приглашает к себе на службу библиографов для составления каталогов (один из них был написан на ста двадцати свитках).

Просвещение содействует смягчению нравов. Гуманность и терпимость проявляются все чаще, даже во время войн. Иные противники стремятся не только одолеть друг друга, но и соперничают в благородстве. Ослабляется замкнутость полисов, теснее становится общение между жителями разных областей.

Уже в самом начале эллинистической эпохи отчетливо заметен рост *рационализма*, который и раньше был присущ греческому мышлению. Чувство священного на время притупляется, подавленное плоской рассудочностью. Зато делает успехи естествознание, которое отделяется от своего материнского ствола — философии. Уже преемник Аристотеля по Лицею Теофраст в большей мере занят вопросами географии, минералогии, ботаники и психологии, нежели метафизикой.

Научные открытия и инженерные изобретения составляют славу Александрии. Герон создает проект первой паровой машины, Герофил обнаруживает связь между головным и спинным мозгом, Эвклид разрабатывает основы математики, Эратосфен изобретает календарь, который просуществует в Европе многие века. Если к этим именам прибавить основоположника механики Архимеда, биолога Страбона и отцов гелиоцентризма Гераклита и Аристарха, то станет ясно, что эллинистическая наука имела мировое значение.

Но почему эти достижения не увенчали историю античности технической цивилизацией? Окончательный ответ на этот вопрос до сих пор не найден. Одни полагают, что причина кроется в рабском труде, который в то время принял массовый характер и соперничал с работой механизмов. Другие видят тормоз в язычестве — вера в божественность природы мешала ее покорению. Третьи ссылаются на творческий упадок общества, наметившийся к концу II века (5). Быть может, в каждом из этих соображений есть доля истины, но, как бы то ни было, характерно, что наука эллинизма все больше приобретала технический, утилитарный характер, отходя от центральных проблем мирозерцания.

Интерес к технике был связан со своего рода практическим материализмом, неизбежным спутником «светского» общества. Тяга к комфорту, чувственность, изнеженность и любовь к роскоши сменили простоту и строгость которые ценили прежние поколения.

В литературе и искусстве намечается тяга к изысканному, возбуждающему нервы, эротическому. Многие писатели того времени указывают на признаки повсеместного нравственного упадка. Большие идеи волнуют людей уже далеко не так, как в эпоху Перикла.

Священный театр, некогда ставивший перед зрителями вечные вопросы, вытесняется жанровой драмой и комедией. Эдипов и Прометеев сменяют на сцене обыватели. В пьесах Менандра выводятся обманутые мужья, семейные распри, споры о наследстве.

Изобразительное искусство, по выражению одного историка, «перестает служить религии». Эллинистические мастера охотнее обращаются к повседневному, идеальным образам предпочитая обыкновенных людей и обыденную жизнь. ореол тайны, который начал меркнуть уже в скульптуре ранней классики, погас окончательно. Даже изваяния богов отличаются подчеркнутым натурализмом и вниманием к мелочам. Напомним хотя бы знаменитых Аполлона Бельведерского или Афродиту Милосскую. В них нет почти ничего сверхъестественного. Это люди, прекрасные, гармоничные, но не более. Лишь как отблеск горного мира остается на их ликах печать просветленной бесстрастности. Но и ее уже редко встретишь в эллинистическом искусстве. Позы, жесты, лица статуй исполнены напряженности, мук, аффектов. Таков Лаокоон с сыновьями и гиганты Пергамского алтаря.

Повышенный интерес к мелкому, частному, житейскому был, однако, не просто порождением потребительского мещанства. Он был симптомом ломки, которую переживало сознание человека того времени. Беспокойные, смутные годы войн, постоянное общение с чужеземцами, непривычный размах жизни вызывали как защитную реакцию желание спрятаться, уйти от тревог. Это настроение и раньше бывало знакомо грекам. Теперь же оно становится едва ли не господствующим.

Потерянный в большом мире, утративший прочную связь с общиной, средний человек уже не может жить «как все», ибо все теперь живут по-разному. Города с огромным населением, часто собранным со всех концов света, мало походят на прежние полисы. Многолюдство и одиночество, как говорил Бодлер, понятия тождественные. Именно эти Александрии с их прямыми однообразными улицами, мноюэтажными домами и разноязычными толпами становятся родиной античного индивидуализма. Человек силится противопоставить массовому— свое.

Одним из главных рычагов, когорый способен восстановить это нарушенное равновесие души, потерявшей целостность, является религия. Но мог ли найти в ней опору и ориентир человек эллинистической эпохи?

Рационализм и светский дух не убили в людях потребности в Высшем; однако философия, развенчав традиционную мифологию, оказалась не в состоянии заменить ее. Агония полисного уклада жизни сопровождалась агонией гражданских культов. При Солоне и Писистрате религия была частью общественного порядка, теперь же, невзирая на сохранение официального богопочитания, она должна была найти место в частной жизни. А к такому повороту дел греки были плохо подготовлены.

Конечно, Дельфы и другие культовые центры продолжали пользоваться уважением, а крестьяне по-прежнему хранили веру в старых богов. Но в городах она переживала кризис. Уже давно вошло в привычку говорить об Олимпийцах с иронией. Все это при отсутствии религиозной альтернативы мифам могло вести лишь к болезненному духовному вакууму. Лишь один шаг отделял критические выпады против Гомера и Гесиода от полного отрицания.

Писатель *Эвгемер* (ок. 300 г.) уверял, что видел на острове Панхоте гробницы Зевса и прочих богов. По его словам, они были просто древними героями, прославившимися своими подвигами. Религиозные воззрения Эвгемера неясны. Есть основания думать, что все же он верил в некое высшее Божество, хотя многие древние авторы считали его атеистом. Так, Плутарх писал: «Люди не перестают сводить с неба на землю столь великие семена и подрывать

и уничтожать благочестие и веру, вложенную почти в каждого с самого рождения, и тем открывать ворота чудовищу безбожия, и очеловечивать богов, и давать волю плутням Эвгемера из Мессении, который сам, составив копии не внушающих доверия и поддельных мифов, рассеивает по всей земле неверие, потому что он произвел всех предполагаемых богов скопом от имен полководцев, навархов и царей, живших в древние времена и запечатленных письменами в Панхоте» (6).

Подобная мысль могла быть подсказана Эвгемеру рассказами о восточных храмах — гробницах богов умирающей и воскресающей природы. Но скорее всего он имел перед собой как образец культ Александра и его преемников. Пытаясь вновь связать религию с государством, они поставили на место сомнительной небесной власти власть земную, единственно очевидную для всех. Народ охотно шел навстречу такого рода нововведениям. Приветствуя Деметрия Полиеркета, поселившегося в Парфенонском храме, афиняне сложили песню, в которой свое предпочтение «земным богам» выразили вполне откровенно:

Другие боги или далеки, или не имеют ушей.

Быть может, они вовсе не существуют

или не смотрят на нас.

Но ты перед нами не деревянный и не каменный,

а телесный и живой,

И вот мы обращаемся к тебе с молитвой. (7)

С культом живых носителей власти связано и почитание *Тихе* — случая, капризной и своенравной фортуны. В полную превратностей эпоху, когда звезды диктаторов восходили и падали, когда какие-то силы, казалось, подыгрывали то одному, то другому, так естественно было уверовать в Случай. Впоследствии Плиний писал: «Во всем мире, во всех местах и во все часы все голоса признают и называют одну фортуны, ее одну обвиняют, только ее одну тянут к ответу, ее ругают и чтут; она превратна, многие ее считают даже слепой, она непоседлива, непостоянна, неверна, изменчива, покровительствует недостойным» (8).

Наряду с Тихе греки постоянно говорят о Судьбе, старой богине предков. В отличие от фортуны, она представляется железным Порядком, который никто не в силах изменить. В связи с этим понятно и увлечение «научной» астрологией, которую принес грекам вавилонский жрец Берос. Древнее искусство определять будущее по звездам находит живой отклик среди людей, верящих в Судьбу. Им начинает казаться, что найдена разгадка закономерностей, по которым совершается все в мире. В астрологии — этом сложном сочетании науки и суеверия, философии и шарлатанства, — господствует мысль о всеобщей детерминированности и неизбежности происходящего. (9)

Фатализм, как это часто бывало, питает пессимистические настроения. Мир, которым правят Случай, Судьба или светила, вызывает у многих отвращение и ужас. Поэт Архит Митиленский печально размышляет:

Право, достойны фракийцы похвал, что скорбят о младенцах,

Происходящих на свет из материнских утроб,

И почитают, напротив, счастливым того, кто уходит,

Взятый внезапно рукой Смерти, прислужницы Кер.

Те, кто живут, те всегда подвергаются бедствиям разным,

Тот же, кто умер, нашел верное средство от бед . (10)

В развитых обществах религиозный упадок всегда идет рука об руку с суевериями. Заклинатели, знахари, толкователи снов и маги прочно и надолго обосновываются в городах. Даже насмешник и богохульник в трудную минуту не прочь бывает обратиться к ним, либо «на всякий случай», либо смутно веря в существование чего-то таинственного и непостижимого.

Более серьезные умы идут за ответом к философам. В рационалистический век их влияние возрастает как никогда раньше. Четыре школы времен эллинизма: скептическая, эпикурейская, киническая и стоическая — получают широкое распространение в массах. Философия впервые становится по-настоящему популярной во всех слоях общества. Человек не ждет от нее теорий о небе и земле; их в изобилии предоставляет наука. Теперь людей в первую очередь интересует, как научиться жить в этом мире спокойно и счастливо. Они устали и мечтают о тихой пристани.

Неудивительно поэтому, что среди эллинистических мыслителей мы прежде всего находим моралистов и учителей жизни. Они не вносят ничего оригинального в метафизику. Теория вообще отступает у них на второй план в сравнении с практическими задачами. Философы заняты не судьбой Вселенной и человечества, а участью индивидуума. Они хотят без всякой мистики, опираясь лишь на разум, найти спасение от зла, треволнений и несовершенств жизни. В этом они сближаются с учителями Индии и Китая, которые проповедовали в ту же эпоху.

Разумеется, говорить здесь о прямом влиянии мы не имеем права, хотя и известно, что в Афины приезжали буддисты, а греки вели в Индии беседы с брахманскими отшельниками. Знаменательно и то, что многие эллинистические мыслители были родом не из Греции, а из Азии.

Во всяком случае, греческая философия, невзирая на свой рационализм, выступает теперь не столько как наука для любознательных, сколько как панацея, сулящая человеку спасение и внутренний мир.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава пятая

ЧЕЛОВЕК В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ

1. Сведения о диадохах и их преемниках — «эпигонах» — сохранились главным образом у Плутарха, Диодора, Иустина и Арриана. См. *Р. Пельман*. Очерк греческой истории и источниковедения. — В кн. Общая история европейской культуры, т. I, СПб., 1908, с. 190 сл.

2. *Иустин*, XV, 2.

3. Об Этолийском союзе и других попытках создать федерацию как альтернативу империи см.: *И. Дройзен*. История эллинизма, т. 2. М., 1893, с. 242 сл.

4. Когда мы говорим так об империи, т. е. насильственном объединении нескольких народов под эгидой одного, следует указать на исключения. В тех случаях, когда метрополия намного превосходит по степени развития подчиненные области, возникает колониальная держава. При всех своих теневых сторонах этот тип государства может не препятствовать демократии, хотя бы в метрополии (как это было в Британской империи).

5. Заслуживающей внимания представляется точка зрения К. Даусона, который, исходя из мысли о двойственной (духовной и материальной) основе любого общества, подчеркивал роковую роль «античной урбанизации». Перемещение главных сил нации в города, по его мнению, нарушило связь человека с природой и подорвало его жизненные силы. Именно это привело к кризисам, которые постигли греческий мир сразу же после взлета при Перикле. «Когда эллинская наука,— говорит Даусон,— была в полном расцвете, жизнь эллинского мира снизу уже иссыкла, под блестящей поверхностью философии и литературы высыхали источники народной жизни. Сила эллинской культуры зиждилась на региональном и аграрном основаниях. Гражданин был не только землевладельцем, но и крестьянином, и даже его религия была неотделима от фамильных склепов и гробниц местных героев. В глазах писателей классической эпохи типичным греком был не софист или речистый левантийский торговец, а грубый акарнийский крестьянин и не менее его — сельский дорийский аристократ, «человек, сражавшийся при Марафоне» или Платее. Но за два столетия, отделявшие Персидские войны от эллинистического периода, греки перестали быть земледельческим народом, превратившись в нацию горожан... Отсюда вырождение греческого типа. Народ был представлен теперь не гражданином-солдатом, повергнувшим в прах могущество Персии, а «голодным греком» Ювеналовых сатир, мастером на все руки от риторики до пляски на канате» (*Ch. Dawson. Progress and Religion*, p.58-59).

6. *Плутарх*. Об Исиде и Осирисе, 23. Пер. И. Трухиной.

7. *Афиней*, 253 д.

8. *Плиний Старший*. Естественная история, II, 22.

9. Вопросами астрологии интересуется уже Теофраст. О проникновении астрологии в Грецию см. *Ф. Зелинский*. Умершая наука — ЗИ, т. III, с. 256 сл.

10. Александрийская поэзия. Пер Л. Блуменау. М., 1972, с. 330.

Глава шестая

ЭПИКУР И СКЕПТИКИ

Афины и Элида, III в. до н.э.

Я обзавелся норой, и, кажется, получилось удачно.

Ф. И. Кафка

«Я—поросенок Эпикурова стада»,—шутя сказал о себе однажды Гораций. Это должно было означать, что он — человек, любящий пожить в свое удовольствие. Действительно, уже с древности слово «эпикурец» связывалось с представлением о жуире, который ни в чем не желает себя ограничивать. Между тем Эпикур мало повинен в такого рода толковании его философии.

Пусть это звучит как парадокс, но у Эпикура гораздо больше общего с Буддой, чем с некоторыми мнимыми эпикурейцами. Исходной точкой размышления для обоих служил универсальный факт страдания, царящего в человеческой жизни. Оба они искали средства освободить людей от власти зла. «Четыре благородные истины» Будды чем-то предвосхищают *Тетрафармакон*. «Четверичное лекарство», предложенное Эпикуром для исцеления мира:

Не надо бояться богов.

Не надо бояться смерти.

Можно переносить страдания.

Можно достичь счастья.

Сближает греческого и индийского мудрецов также их огромное личное влияние на учеников, которое можно сравнить лишь с влиянием Пифагора или Сократа. Успех эпикурейства

неотделим от того глубокого впечатления, которое производил философ на окружающих. Даже те немногие отрывки из его писем, что дошли до нас, рисуют Эпикура человеком исключительного обаяния. Он пленял людей своей мудрой кротостью, дружелюбием, душевной гармонией. Знаменательно, что, в отличие от стоицизма и кинизма, эпикурейство называется не иначе как по имени своего основателя. Это именно учение Эпикура, которого адепты считали величайшим наставником истины. Сам философ сознавал роль своего авторитета и заботился о том, чтобы его писания тщательно изучались.

Два века спустя поклонник Эпикура Лукреций изобразил его появление как приход некоего пророка-избавителя:

Первые подали всем утешения сладкие жизни,

Мужа родивши, таким одаренного сердцем, который

Все объяснил нам, из уст источая правдивые речи,

Даже по смерти его откровений божественных слава,

Распространившись везде, издревле возносится к небу (1).

Будду на поиск истины подвигло сострадание к другим людям; Эпикур же познал необходимость врачевания мира на опыте собственной нелегкой жизни. Центральный нерв его учения можно обнаружить, лишь приняв во внимание чувство *страха*, владевшее философом в ранние годы его жизни: страха смерти и страха перед неведомым...

Сын бедного афинского переселенца, Эпикур провел детство на острове Самосе, родине Пифагора (2). Мать его была заклинательницей злых духов и зарабатывала на хлеб своим искусством. Эпикур еще ребенком вынужден был сопровождать ее, когда она ходила по домам, воюя с демонами. Ужас от постоянной близости чего-то зловещего мог соединиться у мальчика с досадой, что его отрывают от детских игр. Таким образом, отечественная религия с самого начала предстала перед Эпикуром в отталкивающем виде, отождествляясь с ремеслом матери.

Лет в двенадцать будущий философ прочел Гесиода и сделал заключение, что боги не так уж страшны, ибо заняты своими делами и мало интересуются людьми. В то же время врожденная нравственная чуткость подсказала ему, что грубые мифы едва ли изображают богов правильно.

Вторым испытанием был страх смерти. Хотя Эпикур прожил долгую жизнь (341—271), но из-за терзавших его мучительных недугов он, вероятно, всегда чувствовал себя обреченным. Острые боли, рвота, слабость постоянно вызывали в нем мысль о близком конце.

Другой человек на месте Эпикура мог бы превратиться в унылого меланхолика. Но сын заклинательницы нашел в себе силы справиться с тем, что его угнетало.

Освобождение от своих страхов Эпикур, как ему казалось, обрел в философии Демокрита, с которой познакомился в ранней юности. Членом школы атомистов он не стал—видимо, из-за ее учителя. По его словам, это был «скверный человек и занимался такими вещами, посредством которых нельзя достичь мудрости» (3).

Высылка эмигрантов из Афин заставила Эпикура в 322 году уехать в Малую Азию. Там он скитался несколько лет, изучая философию, читая лекции и терпя порой крайнюю нужду. Постепенно у него сложилась собственная система взглядов. Он считал ее вполне оригинальной. И в этом была доля правды, несмотря на то что Эпикур целиком усвоил метафизику атомизма. Стержнем эпикурейства стала не космология, а новое отношение к жизни. Его-то и решил философ предложить людям как панацею от всех бедствий.

«Пусты слова того философа, который не врачует никакое страдание человека,—писал он.—Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезней из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезней души» (4).

А главным душевным недугом Эпикур объявил страх.

В подчеркивании страха не было ничего унижающего для людей. В этом сложном и трагическом мире они, действительно, как бы стоят над бездной, готовые ежеминутно сорваться. Чувство страха—естественная реакция на Вселенную, исполненную зла и несовершенства. Победа над ним раскрывает духовное величие человека, и то, что Эпикур стремился преодолеть страх, делает его истинным мудрецом, несмотря на все слабости его философии.

Тридцати двух лет Эпикур начинает проповедовать свою доктрину и излагать ее письменно. Летом 306 года он возвращается в Афины, где быстро находит учеников, ставших его преданными и любящими друзьями. Этот немощный страдалец, неизменно спокойный и

просветленный, делает их как бы членами одной семьи. По примеру слушателей Платона и Аристотеля, они приобретают для Эпикура участок земли близ Дипилонских ворот. Туда, в тенистый сад, сходятся все желающие принять участие в беседах мудреца. Философ угощает их хлебом и родниковой водой и учит находить радость в самом простом и необходимом. На воротах Эпикур велел написать: «Гость, тебе здесь будет хорошо, здесь удовольствие—высшее благо».

Эпикуров сад становится своего рода обителью, ограждающей от назойливого шума города. События века: борьба диадохов, партийные распри, попытки сбросить македонское иго — обходили его стороной. К политической жизни философ питал непреодолимое отвращение. «Надо высвободиться из уз обыденных дел и общественной деятельности»,—говорил он. Девиз его «Живи незаметно» (5).

О чем же велись беседы среди мирт и цветов Эпикурова сада?

Начать с того, что философ, считая Вселенную скоплением атомов, тем не менее всегда отклонял обвинения в нечестии или атеизме. «Боги существуют,— заявлял он. Познание их—факт очевидный. Но они не таковы, какими представляет себе их толпа». По его мнению, нечестивец вовсе не тот, кто отрицает бытие богов, а скорее тот, кто «прилагает к богам представление толпы» (6). Говоря это, он, наверно, вспоминал свою мать и ее волхвования.

Эпикур вполне доверял опыту и при этом последовательно, как позднейшие прагматисты, распространял это доверие на опыт религиозный. Строгий атомист, он не признавал ничего чисто духовного. Следуя Демокриту, Эпикур даже природу богов рассматривал как материальную.

Их бытие рисовалось ему вершиной мирового совершенства. А это совершенство исключало для него промыслительную роль богов. Он считал их свободными от такой обузы, как руководство миром. Боги живут в небесных сферах, общаясь между собой и иногда вступая в контакт с людьми, но без особой заинтересованности. «Блаженное и бессмертное (существо),— по словам Эпикура,— и само не имеет хлопот, и другому не причиняет их, так что оно не одержимо ни гневом, ни благоволением; все подобное находится в немошном» (7). Здесь его «материалистическое богословие» неожиданно соприкасается с апофатизмом мистиков.

Боги Эпикура не имеют, конечно, нужды в молитвах и жертвах. Однако, чтобы не вызывать нареканий, не смущать других и себя, философ рекомендует соблюдать все обряды. «Мы, по крайней мере,— говорит он, — будем приносить жертвы благочестиво и правильно, по законам, нисколько не тревожа себя (обычными) мнениями относительно существ самых лучших и уважаемых. Кроме того, мы будем свободны от всякого обвинения по отношению к высказанному мнению» (8). Это очень напоминает слова современника Эпикура, китайского философа Сюнь-цзы, который советовал участвовать в ритуалах «не потому, что желаемое достигается вознесенными молитвами, а ради благопристойности» (9).

Итак, мир людей и мир богов, согласно Эпикуру, две почти ничем не связанные области. Это должно убить всякий страх перед божественным. Столь же бессмыслен и «страх Судьбы».

Против фатализма Эпикур ополчается с особенной горячностью, причем приводимые им аргументы скорее эмоциональные, чем философские. Вера в Судьбу, по его словам, навевает угнетенное состояние, и поэтому ее нужно отбросить. Лучше уж верить мифам, чем быть «рабом Судьбы физиков». Ведь мифология хотя бы «дает намек на надежду умиловления богов посредством почитания их», а Судьба «заключает в себе неумолимую

необходимость»(10). Иными словами, следует избегать взглядов, которые могут повредить душевному миру человека.

Случай, согласно Эпикуру, — это не какое-то божество, а лишь свойство бытия атомов. Если бы их движение было точно предопределено, то мир оказался бы скован фатальным Порядком. Атомы же иногда могут случайно отклоняться со своего пути, и в силу этого во всей Вселенной сохраняется элемент свободы. Важнее всего, что свобода дает человеку возможность выбирать тот или иной поступок. Цицерон прямо указывает, что Эпикур выдвинул гипотезу об отклонениях атомов, чтобы избежать детерминизма (11).

С неуклонной настойчивостью борется Эпикур против всего, что может вызвать ужас перед неведомым. Предлагая чисто естественные объяснения фаз луны, молний, циклонов, движения облаков, радуги, града, он не настаивает на точности своих теорий и легко готов принять любые другие, лишь бы они не были связаны с чем-то таинственным. Естествознание не интересует его само по себе. Своему другу Пифолку он советует бежать «на всех парусах» всякого образования. Гипотезы нужны ему только для того, чтобы оградить человека от страхов. «Если бы нас несколько не беспокоили подозрения относительно небесных явлений и подозрения о смерти, что она имеет к нам какое-то отношение, а также непонимание границ страданий и страстей, то мы не имели бы надобности в изучении природы»,—откровенно заявляет он (12).

Мысли о природе и ее законах отвлекали Эпикура от болей. «Во время болезни,— писал философ,— меня не занимали телесные страдания, и с посещавшими меня я не беседовал о подобных вещах. Я продолжал свои ранее начатые научные работы, интересуясь главным образом тем, как мысль, несмотря на причастность к подобным движениям в теле, сохраняет тем не менее свой внутрисенный мир, преследуя свойственное ей благо» (13).

Словом, изучение Вселенной и стихий подчинено у Эпикура единственной цели — «обретению ясного спокойствия». Эта *атараксия*, свобода от всех забот и страданий, несколько напоминает отрешенное состояние буддиста или даоса, а слова Сюнь-цзы о мудреце, который «всегда сохраняет в чистоте и невозмутимости сердце», вполне могут стать рядом с афоризмами Эпикура.

Во имя атараксии человек должен выкинуть из головы мысль о смерти. «Смерть,— доказывал Эпикур,— не имеет никакого отношения к нам: ибо то, что разложилось, не чувствует, а то, что не чувствует, не имеет никакого отношения к нам». Смерть не касается ни живых, ни мертвых, «так как для одних она не существует, а другие — уже не существуют»(14).

Покончив таким образом с «самым страшным из зол», Эпикур пребывает в уверенности, что нашел секрет счастливой жизни. «Мы рождаемся один раз»,— говорит он и советует не откладывать того, к чему мы предназначены природой. А созданы мы для блаженства, для «удовольствия». Многим подобное утверждение казалось низменным и пошлым. Но, как справедливо говорил, защищая Эпикура, Монтень, кто станет всерьез доказывать, будто цель человека бедствия и страдания?..

Основа блага, согласно Эпикуру,— «удовольствие чрева», т. е. удовлетворение телесных потребностей. Человек прежде всего ценит «удовольствия, получаемые посредством вкуса, посредством любовных наслаждений, посредством слуха и посредством зрительных восприятий красивой формы» (15). Однако, приученный к умеренности своим недугом, Эпикур понял, что приятнее всего иметь как можно меньше желаний. «Я плюю на дорогие удовольствия,— говорил он,— не за них самих, но за неприятные последствия их»(16).

Тщеславие, властолюбие, алчность, распутство — все это, по мнению философа, болезни, которые изнуряют человека, лишая его внутреннего равновесия. «Благополучие и счастье не в обилии денег, не в высоком положении, не в должностях каких-либо или силе, но в *свободе от печали*, в умеренности чувств и расположении души, полагающих (всему) пределы, назначенные природой»(17).

Так поиски атараксии приводят Эпикура к проповеди *воздержания*. «Лучше тебе не тревожиться, лежа на соломе, — пишет он другу, — чем быть в тревоге, имея золотое ложе и дорогой стол». Эпикуру кажется, что нравственное поведение естественно для человека, что сама природа его направлена к добродетели. Он проходит мимо трагических конфликтов личности, которые с такой силой изображали Софокл и Еврипид.

Эпикур не признает ничего, что стояло бы над людьми, требуя от них борьбы с миром и с собой. Самоотверженность и героизм для него лишены смысла. Человек должен из собственного разума извлекать правила жизни. Они — не воля Неба и не какой-то высший закон, ибо Вселенная, как и боги, вполне равнодушна к людям.

Подобно Будде, Эпикур видел человечество одиноким, предоставленным только самому себе. Но если Будда при этом постиг реальность Запредельного и звал туда своих последователей, то греческий мыслитель не знает ничего, кроме космоса, который «всегда был, каков он теперь, и всегда будет таким, потому что нет ничего, во что он изменится»(18). В нем начисто отсутствует смысл, и люди должны приспособиться к этому факту (тезис, который много веков спустя экзистенциалисты атеистического толка предложат как новинку философии).

Библейский Иов восставал против зла, ибо знал, что мир и человек имеют высшее предназначение. Он требовал справедливости. Эпикур же кротко приемлет жизнь такой, какая она есть, ведь он не верит ни в осмысленность мира, ни в конечную Правду. Он нашел тихое убежище. Что может потревожить затворника, который в своем саду вкушает радость общения с друзьями, отгородившись от мира суеты? Даже мучения, причиняемые болезнью, заставляют Эпикура лишь острее переживать радость бытия.

Уже умирая, старается он сохранить безмятежность, думает о прекрасном, печется о близких. Между приступами он пишет своему ученику: «В этот счастливый и вместе с тем последний день моей жизни я пишу вам следующее. Страдания при мочеиспускании и кровавый понос идут своим чередом, не оставляя своей чрезмерной силы. Но всему этому противоборствует душевная радость при воспоминаниях бывших у нас рассуждений. А ты, достойно твоего с отроческих лет расположения ко мне и к философии, заботься о детях Метродора»(19).

Как мог не восхищать такой человек? Удивительно ли, что его проповедь с одра болезни казалась целительным бальзамом для усталых душ. Она воспитывала твердость, не требуя внешних подвигов, насыщала ум, не уводя его в дебри науки и метафизики. Сочинения Эпикура читали и перечитывали, пытаясь научиться от него светлой примиренности. Лукреций, охваченный благодарным восторгом, писал:

Отче! Ты сущность вещей постиг. Ты отечески роду

Нашему ныне даешь наставленья, и мы из писаний

Славных твоих, наподобие пчел, по лугам цветоносным

Всюду собирающих мед, поглощаем слова золотые,

Да, золотые, навек достойные жизни бессмертной! (20)

В другом месте Лукреций даже называет Эпикура богом, намекая на то, что тот достиг бесстрастия и покоя, свойственного лишь небожителям.

Хотя проповедь Эпикура, казалось бы, вполне отвечала запросам времени, однако мы должны помнить, что речь идет о Греции, где философски мыслящие люди не склонны были легко принимать на веру гипотезы атомистов. Теория познания от Парменида до Аристотеля проделала большой путь. После этого упрощенная метафизика Эпикура представлялась наивной и догматичной.

Кроме того, если цель мудреца — невозмутимость, то какой смысл связывать себя сомнительными гипотезами? Не лучше ли вовсе отказаться от них и таким образом радикально покончить со всеми спорами? Уже софисты положили начало философскому релятивизму, а дальнейшая борьба школ могла его лишь упрочить. Поэтому среди тех, кто хотел оставаться до конца последовательным в рациональной философии, зародилось учение *скептицизма*. Так же как эпикурейство, оно предлагало кратчайший путь к нерушимому внутреннему миру.

Патриархом скептиков считается *Пиррон* из пелопоннесского города Элиды (365—275). Подобно Эпикуру, он искал секрет счастья, которое понимал как свободу от всех оков мира. Пиррон изучал философию у атомиста Анаксарха, много странствовал, пробовал свои силы в живописи (21). Но решающим для его мировоззрения оказалось участие в походах Александра на Восток, где он увидел много поучительного. Особенно поразили его индийские подвижники. С изумлением наблюдал грек за их жизнью, восхищался их презрением к плоти. Он, конечно, не мог предложить своим соотечественникам, чтобы они во всем подражали этим аскетам, но бесстрастие навсегда осталось для Пиррона идеалом. Сын рационалистического века, представитель народа философов, он попытался найти путь к свободе через логику.

Вернувшись в родную Элиду, Пиррон стал проповедовать учение, которое, как он думал, способно избавить мыслящего человека от заблуждений и тревог.

Книг Пиррон не писал, и о его взглядах мы знаем в основном по трудам его последователей — Тимона и Секста Эмпирика. Как и эпикурейцы, они смотрели на познание вполне утилитарно, ставя три основных вопроса: что представляют собой вещи? как мы должны к ним относиться и что можем извлечь из них для себя?

Ответы, даваемые скептиками на эти вопросы, были негативными. В отличие от «догматиков», т.е. тех, кто предлагал какие-либо теории о мире, скептики объявляли себя просто скромными «искателями». Но это были искатели, которые ничего не находили и не надеялись найти. Их кропотливый анализ возможностей познания начинался с деления всего на вещи, доступные чувствам, и на реальность, которая может быть постигнута одним разумом. Еще старые натурфилософы утверждали, что чувства не дают подлинной картины бытия, скептики же возводят сомнение в принцип и согласны только на вероятностные гипотезы. Мы можем, говорили они, лишь сказать, что нам кажется, будто вещь такова, а какова она на деле — никогда не узнаем.

Исследуя человеческие суждения, скептики пришли к выводу, что «всякому положению можно противопоставить другое, равное ему» (22). Все должно быть подвергнуто испытанию логикой, но поскольку разум не способен давать неоспоримых доказательств, а ищет аксиом, то всякое теоретическое утверждение лишено объективной ценности.

Следовательно, ответ на второй вопрос должен гласить, у нас нет никакого безусловного суждения о чем-либо. Все остается под вопросом. Даже сам «отказ от суждений», *epoché*, не должен быть аксиомой.

Таков предельный итог рационализма, грань, за которой начинается капитуляция разума. Скептицизм, по словам П. Флоренского, не просто сомнение, в смысле неуверенности, но «абсолютное сомнение, как полная невозможность утверждать что бы то ни было, даже свое утверждение»(23)

Действительно, если рассудок — последний судья, то он способен выносить одни убийственные приговоры. Все что угодно: материализм, сенсуализм, идеализм — в глазах пирронистов суть

только шаткие домыслы. Демокрит, например, верит в атомы. Но где бесспорные доводы в пользу их реальности? Допустим, их даже можно увидеть, что помешает скептику сказать, что это просто феномены, «явления», а не природа как таковая? Ведь между человеческим познанием и миром нет третьей стороны арбитра. Мы обречены жить одними «мнениями».

Подобная позиция, если полагаться исключительно на рассудок, по-своему неуязвима. Недаром она много раз находила отклик, начиная с Академиков и вплоть до нашего времени. Философы типа Юма и Рассела, в сущности, продолжали линию Пиррона. Скептики показали, что нет такого рационального критерия, который был бы достаточно прочным фундаментом мировоззрения. В этом бесспорная заслуга пирронистов в истории мысли.

Характерно, что и здесь они были верны себе, оговариваясь, что сам тезис об отсутствии критерия нуждается в доказательстве, которого нет. Поэтому правильным остается все то же «воздержание от суждений». Но это еще не цель. Цель указана в ответе на третий вопрос: каков практический смысл философского скепсиса? «Вследствие равносильности в противоположных вещах и речах,— говорит Секст,—мы приходим сначала к воздержанию от суждений, а потом к невозмутимости»(24).

В этом пункте Пиррон сомкнулся с Эпикуром и греческая мысль еще раз пересеклась с буддийской. Высшим состоянием Пиррон признал невозмутимость, которая переходит в полную *apatia*, то есть бесстрастие.

Человека, который усомнился во всем, уже ничто не может слишком волновать в этом мире. Он проходит по жизни как гость, как посторонний; он безразличен к ее тревоблениям и больше всего дорожит своим покоем. Он не даст втянуть себя в бесплодные споры, которые смущают душу. Ему хорошо в своей скорлупе. Он может снисходительно посмеиваться над бреднями «догматиков». Тимон даже посвятил отдельную книгу пародиям на все философские системы. Правда, оберегая безмятежность души, скептик готов примириться и с «мнениями» людей. Так, Пиррон, хотя и считал, что о Боге ничего определенного сказать нельзя, все же не отказывался от звания жреца в своем родном городе.

В качестве примера мудрого поведения Пиррон приводил случай, который наблюдал во время бури на корабле. Среди шума волн, качки, криков людей один лишь поросенок мирно ел из своего корытца.

Философ всегда стремился достичь подобного равнодушия к окружающему. Рассказывают, что как-то, спасаясь от собаки, Пиррон залез на дерево, но потом говорил, что действовал импульсивно, а не повинаясь разуму. Однажды философ шел мимо болота со своим учителем Анаксархом, и тот провалился в воду. Пиррон, видя это, преспокойно ушел, считая,

что лучше сохранить невозмутимость, нежели тревожить себя, помогая упавшему. Возможно, все это — анекдоты, вымышленные врагами философа, не они верно отражают характер и жизненные установки Пиррона.

Понятно, что скептицизм не мог выйти за пределы узкого круга людей, занимавшихся философией и при этом убежденных в бессилии мышления. Кое-кто, конечно, пользовался идеями Пиррона для прикрытия циничного отношения к жизни. Но чаще всего скептицизм казался абсурдным. Ему противилось глубокое, хотя порой и смутное убеждение в том, что истина достижима. Путь Пиррона вел к тупику, между тем как человек искал выхода, искал решения коренных жизненных проблем.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава шестая

ЭПИКУР И СКЕПТИКИ

1. *Лукреций*. О природе вещей VI, 2-8. Пер Ф. Петровского.

2. Сведения об Эпикуре сохранились главным образом во фрагментах из его трудов и писем, а также в X книге «О жизни, учении и изречениях знаменитых философов» *Диогена Лаэртского* (М., 1979), автора, жившего в первые века н.э.

3. *Эпикур*. Письма и фрагменты, V B, 22. Тексты Эпикура цитируются по переводу И. Соболевского в кн.. *Материалисты древней Греции*. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. Под ред. М. Дышника. М. , 1955.

4. *Эпикур*. Письма и фрагменты, V B, 54.

5. *Там же*, V B, 87.

6. *Там же*, III (с. 209).

7. *Там же*, IV, I.

8. *Там же*, V B, 57.

9. *Сюнь-цзы*. Гл. «Учение о небе» — АМФ, I, с. 226.

10. *Эпикур*. Письма и фрагменты, III (с. 212).

11. *Цицерон*. О роке, 20.

12. *Эпикур*. Письма и фрагменты, IV, XI.

13. Слова Эпикура, приведенные в кн. *Марк Аврелий*. Наедине с собой, IX, 41.

14. *Эпикур*. Письма и фрагменты, III (с. 209)

15. *Там же*, V B, 10.
16. *Там же*, V B, 37.
17. *Там же*, V B, 85.
18. *Там же*, I (с. 182)
19. *Диоген Лаэртский*. Цит. соч., X, 22.
20. *Лукреций*. Цит. соч., III, 9-13.
21. Предания о жизни Пиррона можно найти у Диогена Лаэртского (IX, 61-108).
22. *Секст Эмпирик*. Три книги Пирроновых положений, 1,6, 12.
23. *П. Флоренский*. Столп и утверждение истины. М., 1914, с 36.
24. *Секст Эмпирик*. Там же, 1, 4, 8.

Глава седьмая

«ЖИТЬ СОГЛАСНО ПРИРОДЕ!»

Афины и Коринф, V—III вв. до н. э.

Следует заботиться о том, чтобы не было ничего искусственного.

Ж.-Ж. Руссо

Принято думать, что толпы оборванных молодых людей, которые слоняются по дорогам и улицам больших городов, появились только в нашу эпоху, пресыщенную цивилизацией. Между тем античный мир тоже знал своих хиппи; они во многом были похожи на нынешних, хотя, в отличие от них, исповедовали ясную и законченную философию опрощения.

Уже во времена Платона и Аристотеля эти люди, по виду казавшиеся последними нищими, гордо расхаживали среди удивленных горожан, которые нередко узнавали в них отпрысков знатных и состоятельных семей. Центром их сборищ был гимнасий Киносарг, откуда и пошло название *киники*, или циники; впрочем, кое-кто производил *его* от слова *кинос*, пес, намекая на собачий образ жизни этих врагов цивилизации.

В свое время Эсхил возлагал все свои надежды на благоустроенный город как оплот человечности, разума и культуры; киники же, напротив, подняли настоящий мятеж против городской цивилизации. Они ставили ей в вину чуть ли не все бедствия, постигающие людей, и требовали возврата к жизни «согласно природе».

Подобные взрывы отвращения к цивилизации сопровождали ее многие века, от Лао-цзы до Руссо и Толстого. Это явление неслучайное, оно тесно связано с противоречиями, изначально присущими цивилизации.

Хотя цивилизация и культура тесно переплетены, они существенно отличаются друг от друга. Цель культуры раскрытие и обогащение духовного мира человека, цивилизацию же создает труд, обеспечивающий материальные потребности людей. Поэтому цивилизация является аналогом борьбы за существование, свойственной природному миру. Но в то же время ее развитие, следуя собственной логике, уводит человека от естественного образа жизни, что не может не отражаться на душевном укладе людей. Цивилизация постепенно начинает выступать как враг природы, а разрыв с природой человек переживает болезненно. Отсюда ощущение, что цивилизация подтачивает жизненные корни человечества. Она представляется уже не крепостью, но коварным врагом, готовым поработить людей. XX век подтвердил эти опасения. Техника превратилась как бы в некую «вторую природу», над которой человек теряет власть и которая обращается против него самого.

Мифы приписывали начало цивилизации богам, в ее победах справедливо видели дары неба. Но со временем на нее стали смотреть как на дело всецело земное, как на предмет гордости, основу самоутверждения человека. Гимн софокловой «Антигоны» во славу разума и слова софистов о человеке как «мере всех вещей» были фанфарами, возвестившими наступление «светской» эпохи...

Но скоро, очень скоро начинают обнаруживаться изъяны в этой наивной вере. Цивилизация не делает людей более счастливыми, и они начинают сомневаться в ее абсолютной ценности.

Самая серьезная попытка «вернуться к природе» исходила из мысли, что человек должен искать руководства в чем-то, стоящем над ним. В качестве такой основы часто называли «естественный Порядок», отражающий Божественное бытие. «Все выходит хорошим из рук Мироздателя, все вырождается в руках человека», — говорил Руссо, выступая против условностей и искусственности цивилизованной жизни. В Греции выразителями этого протеста стали киники.

Цицерон однажды остроумно заметил, что после разговоров с Сократом у разных людей складывались самые неожиданные и далекие друг от друга воззрения. Такова была многогранность этого удивительного гения. Оказал он влияние и на основателя кинизма *Антисфена* (435—370). Антисфен был настолько увлечен беседами Сократа, что ежедневно ходил к нему из Пирея, расположенного в нескольких километрах от Афин.

Однако взгляды их во многом расходились. Сократ свято чтит законы и традиции города, Антисфен же их желчно высмеивал. Сын фракийской рабыни, он не имел гражданства и поэтому называл себя «непородистым псом». Антисфен мстил несправедливому порядку тем, что не желал его признавать, издевался над Платоном и другими людьми, гордившимися своим родом. Принадлежность к эллинской нации он не ставил ни во что. Раб и свободный были для него равны. Умозрительные поиски Сократа тоже не могли слишком интересовать Антисфена. Он прошел школу диалектики у софиста Горгия и в этом смысле мало что заимствовал у Сократа.

Главным Антисфен считал «искусство жить», что делает его предтечей всей эллинистической философии. Именно этому искусству хотел он научиться у Сократа. В афинском мудреце его восхищала спартанская выдержка, мужество, непритязательность и умение оставаться счастливым в нужде. Все это в глазах Антисфена было вершиной человеческого достоинства. «Благородство и добродетель, — говорил он, — одно и то же. Достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым; для этого ничего не нужно, кроме Сократовой силы духа. Добродетель проявляется в поступках и не нуждается ни в обилии слов, ни в обилии знаний» (1).

Антисфен старался во всем подражать учителю, а иногда был даже не прочь перещеголять его в «простоте». Так, например, он решил носить лишь один плащ на голом теле, складывая его вдвое. Плащ был дырявый, и Сократ, видя эту причуду Антисфена, добродушно заметил: «Сквозь плащ просвечивает твое тщеславие». Тем не менее он любил этого одаренного, хотя и вздорного человека; в последний день жизни он пожелал видеть его у себя в тюрьме среди самых близких людей.

После казни Сократа Антисфен нашел способ отплатить его врагам. Как утверждают, он «был причиной изгнания Анита и смерти Мелата» — главных обвинителей мудреца.

Вскоре Антисфен вознамерился основать собственную школу. Поначалу это ему удавалось плохо. Взлохмаченный чудаковатый старик в ветхой одежде, с посохом и сумой, вызывавший улюлюканье мальчишек, казался карикатурой на философа. Но постепенно его образ жизни и его «чарующая беседа» нашли ценителей. Киносарг становился людным. Многим нравилось, что Антисфен не требует знания математики, как Платон, что кинические правила доступны всем сословиям. Добровольное нищенство даже стало входить в моду среди людей, желавших прослыть мудрецами. Правда, иметь дело с Антисфеном было непросто. Со своими учениками он обращался довольно строго, порой пуская в ход палку. «Врачи тоже суровы с больными», — говорил он.

Основным своим призванием Антисфен считал исправление нравов, которое понимал как возвращение к естественности. Он нападал на роскошь, высмеивал женские наряды. Не только жизненные удобства, но и любые общепринятые правила он считал ненужной обузой, которую человек по глупости сам взвалил на себя.

Антисфен отрицал народную религию и, в отличие от Эпикура, вообще не верил в греческих богов. Однажды, когда к Антисфену обратился сборщик пожертвований на храм Кибелы, он ответил, что не даст «матери богов» ничего: «Пусть ее содержат ее дети».

Религией Антисфена был несколько туманный деизм, но, к сожалению, книги философа дошли до нас лишь в отрывках, и мы плохо осведомлены о его теологии. У одного из поздних киников мы находим следующее суждение о культе: «Божеству нет надобности ни в статуях, ни в кумирах; их придумал слабый и далекий от Божества, как «небо от земли», человеческий род»⁽²⁾. Это воззрение противоречило всем исконным понятиям греков, однако оно нашло сочувствие у многих мыслящих людей в эпоху эллинизма.

Посвященный в орфические мистерии, Антисфен верил в посмертное бытие, но эта вера нисколько не мешала его жизнелюбию. На слова жреца о загробном блаженстве философ иронически заметил: «Почему же ты не умираешь?» Раз воля к жизни присуща человеку, значит, она естественна и священна.

В своих книгах Антисфен излагал и философские аргументы в пользу кинизма. «Разум, — писал он, — неизбежная твердыня; ее не сокрушить силой и не одолеть изменой. Стены ее должны быть сложены из неопровержимых суждений». Идеализм Платона он подвергал резкой критике. «Всеобщность» для Антисфена — лишь абстракция. «Я вижу лошадь, — шутил он, — а лошадности не вижу»⁽³⁾. В мире реально существует только частное и конкретное. Любое утверждение о предмете есть только *суждение* о нем, не более.

Сократ призывал своих учеников «познавать самих себя», но для него это был путь к познанию сущего в целом. Антисфен же воспринял этот призыв буквально. Человеку нужно лишь ясно определить, чем он сам является от природы, а что в нем — наносное. Так и только так философия может послужить людям.

Антисфен доказывал, что в процессе усложнения цивилизации человек удалился от Бога и природы. Беда людей в том, что они засорили и затемнили представление о самих себе. Если же снять с понятия «человек» всяческие наслоения, то прояснится его истинное призвание.

Добродетель есть подлинно человеческое поведение. Следуя только своим естественным потребностям, отвергнув все лишнее, люди смогут достичь настоящей свободы. *Автаркия*, то есть полная независимость личности, дороже всех благ, за которыми гоняются глупцы. Презрев богатство, фальшивые понятия о гражданском долге и чести, отказавшись от минутных удовольствий плоти, легче всего найти себя и, следовательно, свое счастье. Для этого не обязательно быть ученым. Самая важная наука, по словам Антисфена,— «не учиться тому, чему не нужно».

Все основы гражданского порядка: право, семью, собственность, сословия — нужно упразднить. «Мудрец, — говорил Антисфен,—ни в чем и ни в ком не нуждается, ибо все, что принадлежит другим, принадлежит и ему. Безвестность есть благо, равно как и труд. В общественной жизни мудрец руководствуется не общепринятыми законами, а законами добродетели»(4).

Гегель называл проповедь Антисфена «скучным краснобайством о мудреце». И в самом деле, при всем уважении киников к разуму теоретические основы их учения довольно слабы. Но следует помнить, что кинизм не столько теория, сколько способ существования. А в эпоху, когда люди теряли почву под ногами, этот вызывающий и в то же время доступный всем образ жизни пленял как бедняков, так и пресыщенных. Он помогал самоутверждению личности в непостоянном и ненадежном мире.

Среди киников наибольшую, правда, несколько скандальную известность получил *Диоген Синопский* (400—323). Приехав в Афины, он стал ревностным последователем Антисфена, который сначала гнал его, но потом отдал должное его острому языку и радикализму. Через некоторое время Диогену показалось, что слова учителя часто расходятся с делом. Он решил показать всем, что такое настоящий киник. К этой цели он шел с прямолинейностью, часто граничившей с непристойностью. Желание опроститься приняло у него гротескные формы. Человек образованный, писатель и моралист, он стал ходить по улицам полуголым, ночевать в большом кувшине из-под зерна («Диогенова бочка»), лакать воду, как собака, отправлять естественные нужды при всех, заявляя: «Что естественно, то не постыдно». Он даже пытался есть сырое мясо. За все это его прозвали «обезумевшим Сократом».

Быть может, мы действительно имеем здесь дело с каким-то видом душевной болезни, но для современников Диоген был хотя и эксцентриком, но все же настоящим мудрецом, строго следовавшим принципам кинизма. Широко известен рассказ об Александре Македонском, который будто бы посетил Диогена у его странного убежища и предложил исполнить любое его желание. Но, поскольку философ считал, что он ни в чем не нуждается, он лишь попросил царя не загораживать от него солнце. Александр, пораженный ответом, воскликнул: «Не будь я Александром, я хотел бы быть Диогеном!»(5)

По словам Элиана, своей нищетой и бездомностью Диоген «был горд не меньше, чем Александр своей властью»(6). Превыше всего была для него духовная независимость личности. Во время скитаний он попал в рабство и был выставлен на невольничьем рынке. Когда покупатель спросил, что он умеет делать, Диоген ответил: «Ты приобретешь господина». Несмотря на эти надменные слова, человек тот проникся уважением к удивительному рабу и взял его учителем для своих детей.

Диоген считал невольниками не тех, кто принадлежит хозяину, а тех, кто заключил себя в тюрьму цивилизации. Кого из людей, привязанных к соблазнам мира, можно считать свободными, спрашивал он: «Народного вождя? Но ведь он раб многих господ. Судебного оратора? Но он раб суровых судей! Сибарита? Но он раб необузданных наслаждений. Полководца? Но он раб неверного случая»(7). Насколько выше жребий того, кто наслаждается чистым воздухом и простой пищей, кто вкушает безмятежную радость бытия! Он поистине свободен, ибо никому и ничему не обязан...

Жизнь сурово обходится с людьми. Поэтому человеку надо защитить себя, избавившись от привязанностей. Мудрец надежно укрыт от всего своим равнодушием к земным благам. «Бедность, изгнание, бесславие и другие подобные бедствия ему не страшны, он их считает пустяками; такой совершенный человек нередко даже забавляется всем этим, как забавляются дети игрой в кости или пестрые шары»(8). Это напоминает рецепты Эпикура, Чжуан-цзы и буддийский взгляд на жизнь.

Диоген утверждал, будто Дельфийский оракул одобрил его решение стать странником. Его не связывало никакое отечество. Когда его спрашивали, откуда он, Диоген отвечал: «Отовсюду. Я гражданин мира».

Человек неуязвим, если он «наг, бездомен и неискусен гражданин и обитатель всего мира». По словам Максима Тирско-го, Диоген внял голосу Аполлона и «сшл обходить землю, уподобляясь птице, обладающей разумом, не боясь тиранов, не подчиняясь насилию законов, не обременяя себя общественными делами, не тревожась о воспитании детей, не сковывая себя браком, не занимаясь обработкой земли, не обременяя себя военной службой и не промышляя морской торговлей; напротив, он осмеивал все это» (9).

Как и все киники, своим героем-покровителем Диоген считал Геракла. Ему казалось, что он призван трудиться, очищая авгиевы кошошны ложных идей, излишеств и предрассудков.

Одно огорчало его: он считал, что мало находит людей, желающих следовать его советам. Он ходил по улицам с фонарем среди бела дня, заявляя, что тщетно ищет хотя бы одного настоящего человека. Он презирал всех, кроме Антисфена, да и того, как мы уже говорили, считал недостаточно последовательным. «Будь я глазным врачом или дантистом, — сетовал Диоген, — за мной бы бегали толпы, а когда я говорю, что излечу тех, кто последует моим указаниям, от невежества, от подлости, от необузданности — никто не приходит».

Между тем философ был не совсем справедлив. В Коринфе, где он поселился, жители гордились им, его «бочка» стала одной из достопримечательностей города. Любители мудрости и путешественники постоянно окружали Диогена и с любопытством слушали его монологи о совершенной жизни. Правда, не раз он шокировал толпу своими грубыми выходками, но это еще больше увеличивало интерес к нему.

Коринфяне поставили Диогену памятник. Число его последователей, если не на деле, то на словах, было немалым. В III веке кинизм стал очень популярен, особенно в Александрии.

Но как раз с того времени это учение начинает деградировать. Киники незаметно превращаются в циников в современном смысле слова. Они проповедуют животный эгоизм, учат равнодушно переносить смерть близких. Один из них, принимая подачки от богача, заявляет, что он делает это, нисколько не роняя собственного достоинства.

Уроки трудолюбия сменяются оправданием паразитизма, аскетизм — умением жить за чужой счет. Учение о добродетели вырождается в философию плутов и прихлебателей.

Кичась тем, что они свободны от всякой работы, киники охотно пользовались плодами чужого труда. Они не замечали, что могут существовать лишь потому, что вокруг есть люди, живущие не так, как они.

Но этого мало. Поборники «естественности» вошли в противоречие с самой природой человека. Они считали Прометея злым гением людей и хотели, чтобы мир вернулся к первобытному состоянию. Однако если бы их мечта осуществилась, это означало бы паралич творческой активности человека.

Цивилизация несет в себе много темного — но не такова ли участь всего созданного человеком? Пороки цивилизации — его пороки. В то же время нельзя не признать, что и в цивилизации человек реализует заложенные в нем творческие возможности. Киники, как говорится, вместе с водой выплескивали и ребенка. Негативное отношение к городской жизни они переносили на культуру вообще, отдавая предпочтение полуживотному образу жизни. Это было не только утопично, но явилось и настоящим посягательством на дух и культуру. Поэтому проповедь киников в итоге оказалась нигилистической и постепенно пришла к упадку. Подобно тому как в скепсисе рационализм пожрал самого себя, учение киников стало самоотрицанием культуры.

Тем не менее кинизм не прошел бесследно в истории мысли. Очистив его от юродства и крайностей, стоики положили некоторые его принципы в основу своего мировоззрения, ставшего самым влиятельным в эпоху эллинизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава седьмая

«ЖИТЬ СОГЛАСНО ПРИРОДЕ!»

1. *Диоген Лаэртский*. Цит. соч., VI, 11. Основные сведения об Антисфене и его учении содержатся в VI книге труда Диогена Лаэртского. Фрагменты сочинений Антисфена собраны в кн. *A. Winkelman. Antisthenis Fragmenta*, 1842.

2. *Максим Тирский*. Следует ли почитать кумиров?, 2. Пер. С. Поляковой.

О том, что киники верили в единого Бога, свидетельствует и Цицерон (О природе богов, 1, 13, 32).

3. *Диоген Лаэртский*. Цит. соч., VI, 53.

4. *Там же*, VI, 11.

5. *Плутарх*. Александр, 14.

6. *Элчан*. Пестрые рассказы, III, 29.

7. *Максим Тирский*. Предпочитать ли кинический образ жизни?, 6.

8. Дион Хризостом. Диоген, или О доблести, 16.

9. Максим Тирский. Цит. соч., 5.

Глава восьмая

ПЕРВЫЕ СТОИКИ

Афины, 315—200 гг. до н. э.

*Хотя эллинская философия не содержит
истину во всем ее величии... тем не менее
она расчищает путь к истине.*

Климент Александрийский

В 315 году с Кипра в Афинский порт прибыл корабль. На пристань с него сошел высокий смуглый худощавый юноша. То был сын финикийского купца *Зенон*, которого привели в Грецию дела по продаже пурпура. Путешествие его на сей раз оказалось неудачным: основной груз затонул в море, и Зенон вынужден был на некоторое время остаться в Афинах. Впрочем, мысль поправить состояние его уже не занимала. Тех небольших средств, которые остались у Зенона, вполне могло хватить на скромное, но независимое существование **(1)**.

Разорение послужило толчком, в корне изменившим всю жизнь молодого финикийца. Возможно, уже и раньше Зенона интересовала не столько коммерция, сколько поиски истинной мудрости. В качестве торговца он мог бывать в Сирии, Иудее, Египте и там получить начатки знаний. Но больше всего манила его всемирная столица философов — Афины.

«Воспоминания» Ксенофонта и платоновская «Апология Сократа» послужили Зенону как бы введением в греческую философию. Образ Сократа глубоко потряс его, и он стал разыскивать учителей, продолжавших дело великого мудреца. Вначале Зенону больше других пришлось по сердцу киники. Он сделался спутником и слушателем Кратеса, человека в своем роде замечательного, который добровольно расстался с богатством ради «естественной» жизни. Этот уличный нищий, к тому же отталкивающе уродливый, умел однако, покорять людей своим мужеством и возвышенными речами. Его сопровождала жена, делившая с ним все тяготы кинического «опрощения», влияние его на учеников было огромным. Кратес стяжал среди них славу «целителя душ».

Кинизм дал Зенону опору и утешение в постигшем его несчастье. Равнодушие к земным благам стало для него броней, которая могла надежно защитить от любых ударов в будущем. Слушая Кратеса, финикиец проникся убеждением, что человеческая жизнь должна строиться не на прихотях или условностях, а на непреложных мировых законах.

Правоверным киником Зенон, впрочем, не стал. Ему претили вульгарные выходки и «бесстыдство» киников, их презрение к культуре и знанию. Ведь если, рассуждал Зенон, человек хочет согласовать свою жизнь с жизнью природы, он должен прежде всего понять, что представляет собой Вселенная и чем управляется.

Таким образом, этот человек Востока, пришедший в Элладу за мудростью, задался целью найти всеобщие и объективные нормы поведения.

Расставшись с Кратесом, Зенон начал посещать Академию, где изучал критическую теорию познания, штудировал труды Аристотеля; но ни платоником, ни приверженцем Лицея не стал. Эти системы должны были казаться ему слишком отвлеченными, Зенон же мечтал о действенной и практической философии, в которой на первом месте стояло бы *аскесис аретес* — упражнение в добродетели.

Из метафизиков больше всего ему дали ионийские натурфилософы, искавшие единый принцип мироздания. Зенон был уверен, что, если этот принцип открыт, обнаружится и путь жизни, достойный человека. Постепенно он утвердился в намерении реформировать кинизм, подведя под него более прочное основание и очистив от экстравагантностей.

С 300 года Зенон уже глава школы, публично излагающий собственное учение. Местом для лекций он, в отличие от Эпикура, избрал не закрытый сад, а доступное всем общественное здание. Выбор его пал на *Стоа пойкиле*, расписной портик. Это была крытая колоннада вблизи рыночной площади, украшенная фресками знаменитого художника Полигнота. С тех пор до самой смерти в 264 году философ собирал своих последователей в Стое. От нее новая школа и получила название стоической.

Зенон сразу же снискал широкую популярность. Ученики ходили к нему толпами; многие приезжали издалека: из Малой Азии, Сирии и даже Вавилонии. Идеи Зенона содержали в себе все, чем были привлекательны кинизм, скептицизм и эпикурейство, но выгодно отличались от них сочетанием веры и знания с нравственной серьезностью. Кроме того, сама личность Зенона вызывала у современников глубокое уважение. Македонский царь чтит философа-чужеземца, городские власти наградили его золотым венком. На фоне общего морального распада этот суровый немногословный человек казался чудом. Он не нищенствовал, как киники, однако умел ограничивать себя самым необходимым, питался хлебом, медом и овощами. У него не было семьи.

Когда философ почувствовал, что становится старым и немощным, он добровольно лишил себя жизни. Его похоронили как почетного гражданина — на общественный счет, а в эпитафии было сказано, что Зенон прославил себя тем, что всегда был верен собственному учению.

После смерти своего основателя Стоя не прекратила существования. Преемником Зенона стал его последователь *Клеанф* (330—232), человек из народа, уроженец малоазийской Троады, в прошлом кулачный боец. Клеанф обладал несокрушимым упорством и любой ценой хотел овладеть науками. Чтобы иметь возможность учиться у Зенона, он по ночам нанимался работать в садах. Не обладая талантами учителя, Клеанф тем не менее много сделал для пропаганды его философии. Он яростно защищал ее от нападков других школ.

Человек искренне религиозный, Клеанф стремился преодолеть разрыв между знанием и верой, столь характерный для поздних греческих систем. Его гимны и молитвы стали своего рода манифестами философской религии, которая пыталась поставить над древним язычеством веру в Единого.

Клеанф дожил до глубокой старости. Подражая учителю, он сам ушел из жизни, отказавшись от принятия пищи.

Третьим представителем раннего стоицизма был *Хрисипп* (280—208), тоже выходец из Азии. Прежде чем примкнуть к школе Зенона, он прошел хорошую подготовку в Аристотелевом Лицее. Плодовитый писатель, автор множества книг, Хрисипп систематизировал философию Стои, придав ей стройный и наукообразный вид. Эрудиция его была поразительна. Он рассмотрел в свете стоицизма все отрасли знания. Считалось, что «без Хрисиппа не было бы Стои».

В стоицизме есть много точек соприкосновения с индийскими, вавилонскими и даже китайскими доктринами. Но в какой мере это связано с влиянием, а в какой — имело место лишь сходное развитие мысли, установить невозможно, тем более что сочинения первых стоиков до наших дней не сохранились. Об их учении приходится судить по трудам других авторов, которые их излагают и цитируют, а также по книгам позднейших последователей школы. Поэтому, говоря о раннем стоицизме, мы подчас не можем точно выяснить, что принадлежит Зенону, что Клеанфу, а что — Хрисиппу. Однако это не столь существенно, ибо в главных пунктах все трое согласны между собой. Основные изменения (притом незначительные) стоицизм претерпел лишь во II веке до н.э.

Доктрину Стои нередко называют «философией героизма». Это справедливо, но только тогда, когда речь идет об ее идеале совершенного мудреца. В целом же из всех эллинистических учений больше всего стоицизм отвечал требованиям среднего человека. Он не ставил все под сомнение, как скептицизм, не отрицал культуру, как кинизм, не подрывал, подобно эпикуреизму, основы религии. В суждениях стоиков о познании было гораздо больше здравого смысла, доступного неискушенному человеку, чем в гносеологии других философов.

Стоики апеллировали не только к разуму, но и к опыту, который был для них отправным пунктом философствования. Они доверяли свидетельствам чувств. По мнению Зенона, ощущения дают нам в основном достоверную картину мира. Если мы воспринимаем что-то, говорили стоики, значит, есть и нечто воздействующее на наши органы чувств. Непосредственный опыт предшествует мышлению, которое само по себе «подобно листу папируса, готовому воспринять надписи»(2).

Процесс познания стоики делили на две основные фазы:

«Сначала появляется представление, затем мышление, способное выражать то, что вызвано представлением, и передавать его речью»(3). В своих лекциях Зенон прибегал к наглядной аллегории. «Вот образ, — говорил он, вытягивая раскрытую ладонь; затем слегка сгибал пальцы: — Вот согласие», то есть восприятие образа. И наконец, сжав пальцы в кулак, восклицал: «А вот постижение». Высшее же знание он обозначал жестом, в котором кулак сжимался пальцами второй руки. Иными словами, с каждой ступенью познания разум все больше контролирует и осмысляет данные опыта(4).

Реальность мира для стоиков была бесспорной, ибо, как они говорили, «представление не может возникать от несуществующего». При этом подлинной реальностью они считали только то, что способно действовать и воспринимать действия. Ничего вне материи стоицизм не признавал. Однако в ее границах он делил бытие на разумное и неразумное, на *пневму* и вещество. Пневма, т.е. дыхание или дух, — начало активное и созидательное, вещество — пассивное, управляемое(5).

Человек без труда может установить, что разум действует в нем как «управляющее начало». Естественно предположить наличие такого же начала и во всей Вселенной. «Существует Природа, — говорили стоики, которая объемлет в себе все мироздание и оберегает его; она не лишена ни чувства, ни разума, в самом деле необходимо, чтобы вся природа, которая

не единична и не проста, но которая соединена и связана с чем-то другим, имела в себе некое управляющее Начало» (6).

Аристотель мыслил это Начало как чистую форму, пребывающую вне мира; стоики же, вернувшись к теологии ионийцев и Ксенофана, стали проповедниками пантеизма. По их убеждению, единое Божество одушевляет единый космос. Оно наполняет его, «как мед соты». «Сущность Бога все мироздание» (7).

Далее, говорили стоики, опыт показывает, что природа — не только целостная система, но и система рационально и целесообразно организованная. А это есть прямое указание на свойства Мировой Души.

«В самом деле, — писал Хрисипп, — если в природе существует нечто, чего не могли бы произвести человеческий ум, разум, сила, человеческое могущество, то ясно то, что создало это Нечто, лучше человека. И как его назвать иначе, чем Богом?» (8) Это, конечно, не было доказательством в строгом смысле слова. Рассудочный метод мышления вел, как мы видели, лишь к тупику скепсиса. Стоическая мысль о Божестве была интуицией, получившей от разума свою форму. Так возникло понятие о Боге, который есть «живое совершенное Существо, бессмертное, разумное, умопостигаемое, пребывающее в блаженстве, невосприимчивое ко всякому злу, пекущееся о мироздании и находящееся в нем» (9).

Естественно, что, веря только в материальное, стоики считали таковым и Бога. Его субстанция — это космический пламень, о котором некогда говорил Гераклит и учили восточные религии, а также Библия. Но если в Библии огонь — это форма Богоявления, то для стоиков Бог и огонь неразличимы, хотя это бурное, пребывающее в постоянном движении и животворящее пламя — не просто стихия, но *пир техникон*, творческий Огонь. Он «устремляется к созданию мира и содержит в себе все образовательные начала» (10). Из недр божественного Огня одно за другим выделяются вещества и элементы, эволюция которых и созидает Вселенную.

Следуя Гераклиту, стоики называют Бога *Логосом*. «У них впервые термин «логос» получает неизменный смысл универсального вселенского разума» (11). Средоточием Логоса Зенон считал небо и эфир, а Клеанф — солнце. Сила Божия растекается по миру раскаленной лавой, огненным дыханием, пневмой. В ходе космической эволюции искры Логоса становятся как бы «семенами» новых видов творения. Отсюда учение стоиков о «сперматическом Логосе», эманации, излиянии небесного Огня в природу. Отсюда и глубокая мысль о космосе как одушевленном целом, как *организме*. «Это явствует, — говорили стоики, — из рассмотрения нашей души, которая есть как бы отторгнутая его часть» (12).

Когда эволюция завершается, гигантская сфера, форму которой принимает мир, вновь расплавляется в горниле Логоса.

«Творец миропорядка, — учили стоики, — через определенные промежутки времени поглощает все сущее и из себя снова рождает его» (13). К этому представлению Хрисипп добавлял концепцию вечного возврата. Пройдут века, и «снова будут Сократ, Платон и каждый из людей с теми же самыми друзьями и согражданами» (14).

Происхождение стоической доктрины круговорота нельзя объяснять просто заимствованием. Она коренится в самом богословии стоиков, в его *натуралистическом* характере. В ней Бог и мироздание — слиты. А поскольку движениям светил, временам года, восходам и закатам присуща повторяемость, для стоиков естественно было прийти к идее цикличности.

Таким образом. Вселенная, бытие, не имеет, согласно стоикам, ни прошлого, ни настоящего, ни будущего. Эволюция космоса возобновляется вновь, и поэтому его движение есть как бы форма неподвижности. «Кто видел настоящее, тот уже видел все бывшее в течение времени и все, что еще будет в течение непрерывного времени. Ибо все однородно и единообразно (15). Мироздание не может измениться к лучшему. Оно «во всех отношениях совершенно, поскольку объемлет все и нет ничего вне его»(16). Человек должен угасить в себе всякий ропот и не дать частностям отвлечь себя от созерцания Целого. В созерцании он отрешается от временного и смиряется перед величием «лучшего из миров».

Здесь обнаруживается сходство стоицизма не только с доктринами Индии и Китая, но и с позднейшими попытками Спинозы и Лейбница оправдать статическую концепцию бытия. Это воззрение бесконечно далекое от библейского, с его видением истории и отказом принять действительность такой, как она есть. В Библии — протест и надежда, в стоицизме — покорность и безысходность.

Но как бы ни понимали стоики процесс миротворения, началом и концом всего они провозглашали Бога. Это не могло не поставить их перед проблемой традиционной религии. Первоначально, следуя своим учителям, киникам, они резко нападали на популярные представления о богах. Они утверждали, что Логос «не человекоподобен» (17). Однако, кроме богов мифологии, у греков была еще вера в Судьбу.

Отвергнуть ее или принять?

Решение, к которому пришел Зенон, было вполне в духе его монизма. Стремясь все привести к единому божественному Началу, он отождествил Логос с понятиями Рока и природной Необходимости. «Бог, Разум, Судьба, Зевс,— по его учению,— это одно и называется многими именами» (18). Он пытался соединить несоединимое: бездушный естественный Закон и Провидение. Когда стоики говорили о коловращении Вселенной, Логос оказывался у них лишь неизменным Порядком, в силу которого все возникает и исчезает без смысла и цели. В то же время Логос благоговейно чтился как Отец и Промыслитель мира.

Этот лик Божий был для стоиков источником возвышенных религиозных переживаний. В гимне Клеанфа созерцание величия и красоты Зиждителя прямо переходит в молитву(19):

Радуйся, многоименный, всегда всемогущий, всесильный

Зевс, повелитель бессмертных, властитель природы, законом

Путь указующий миру тебя нам приветствовать должно.

Клеанф верит, что ни на небе, ни на земле нет никого, кто стоял бы выше Зевса. Он — само средоточие творческой силы и благости:

Жизнью обязан тебе одному на земле многогородной

Всякий, кто в смертного доле движенью и звуку причастен.

Буду всегда потому воспевать твою дивную силу.

Весь этот пламенный мир, что вращением землю обходит,

Воле послушен твоей, добровольно тебе подчиняясь,

Власти орудьем своей во всеильной ты держишь деснице.

Неугасимый перун, обоюдоострое жаркое жало,

Мощным ударом своим всю жизнь во природе творящий.

Им направляешь ты разум всеобщий, повсюду разлитый,

Как в наименьших светилах проявленный, так и в великих.

Он тебя, Боже всевышний, царем и властителем ставит,

Так что без воли твоей ничего на земле не свершится.

Ни в неизведанной выси эфирной, ни в моря пучине.

Кажется, что вдохновенный поэт окончательно оставил отечественное многобожие и утвердился в вере во Единого. Однако поскольку космос и Бог — одно и то же, то Зевса, проявляющегося во всем, можно чтить по-разному и под многими формами. А от этого один шаг до признания законности политеизма. Кто такие боги? Это лишь разные облики Зевса, вполне достойные почитания.

Неудивительно поэтому, что стоики очень скоро перешли от критики народных культов к неразборчивому религиозному эклектизму. Они были набожными не из лицемерия, как эпикурейцы и скептики, но с полной искренностью. «Добродетельные, — говорил один из них, — благочестивы, так как они сведущи в обычаях, касающихся богов: благочестие есть знание того, как служить богам... Только мудрецы — истинные священнослужители, потому что соблюдают жертвенные обряды, заботятся о храмах, очистительных жертвах и об остальном, касающемся богов»(20).

Понятно теперь, почему один из известных историков античности говорил, что «эллинская религия целиком укладывается в стоицизм». Кроме того, стоики усвоили и восточную астрологию. Зенон прямо называет светила богами. Клеанф, как мы уже говорили, видел в солнце «ядро» Логоса и, поэтому решительно протестовал против астрономических теорий Аристарха. Хрисипп собрал целую книгу предсказаний. отождествление Логоса с природным Законом легко согласовывалось с астрологическими идеями.

Вполне в духе магического Миросозерцания космос изображался стоиками как многообразное проявление Божественного, как «общий город, община людей и богов»(21). Логос связует это многообразие в Целое, создавая во Вселенной *симпатеамон олон* — связь всего со всем.

Словом, обратной стороной монизма оказалось многобожие. Здесь произошло нечто подобное тому, что имело место в индуизме. Бхагавад-Гита, проповедуя Единого, но связанная пантеизмом, так же широко открыла двери всем формам язычества(22).

Говоря о стоической космологии и теологии, мы не должны забывать, что они строились с определенной целью — научить человека правильно жить. Устранив одним ударом вопросы о Судьбе, Законе и Провидении, слив их в мировом Логосе, стоики считали, что отныне найдены и прочные основания для морали.

Поскольку «каждый из нас есть часть этого мироздания», мы по необходимости должны избрать путь следования природе. Таков в глазах Зенона смысл кинической проповеди опрощения.

Откуда в человеке зло? Только от непонимания законов мира. Человек причастен Логосу, божественный огонь составляет центр его существа — разум. Порок, по мнению стоиков, не есть болезнь воли, но отклонение от разума. В этом они продолжали линию Сократа, полагая, что тот, кто своим умом осознал естественный порядок, уже вступил в царство добродетели. Пребывающий в неведении обречен злу. О таких безумцах Клеанф говорил с презрительным сожалением:

*Жалкие! Вечно гоняясь за призраком блага летучим,
Общего в Боге закона не видят они и не слышат,
Следуя коему, жизнь они в счастье могли бы устроить.
Нет! В безрассудстве своем они к злу ослепленно стремятся,
Те ради славы пустой проявляя усердье не в меру,
Те неудачливый путь направляя к наживе позорной,
Те к растлевающей неге и к тела греховной усладе,
Зло принимая за благо, без устали мечутся люди
И добывают плоды нежеланные лживой надежды.*

Нравственная дилемма для стоиков удивительно проста. Им непонятна драма воли, которая в своих метаниях парализует разум. Для них бессмыслицей звучали бы слова апостола Павла: «То, что ненавижу, то люблю», ибо они считали, что разум желает только добра. В силу же разума они верили беспредельно.

Ученики Зенона полагали, что людям достаточно лишь быть верными своей природе. Секрет счастья человека в нем самом. Добродетели, то есть «гармонического расположения», душа достигает «в силу самой себя». Страсти, которые терзают человека,— сумасшествие, отказ от разума. Они противоестественны. «Жить добродетельно, — писал Хрисипп, — это то же самое, что жить, исходя из приобретенного опытом знания того, что происходит в природе... ничего не делая такого, что запрещается законом»(23).

В отличие от Эпикура, стоики расценивали удовольствие как потребность неразумной, низшей части нашего существа. Со временем в стоицизме разовьется даже отвращение к плоти, напоминающее буддийское. «Скелет, который ты видишь у нас, мышцы и обтягивающая их кожа, лицо и послушные руки, равно и все другие члены, которыми мы окружены,—это оковы духа и тьма. Они подавляют, затемняют, заражают дух, отклоняют его от истины и навязывают ложь» (24).

Человек должен осознать, что цель, достойная его,— утвердить господство разума над иррациональными страстями. Покорные им становятся рабами; свободен лишь тот, кто послушен велению своего логоса-разума.

Но о какой свободе можно вообще говорить, если Бог есть и Судьба, и Необходимость? На это стоики отвечали, что человек может нарушить предначертания Природы, но тогда он обречен на жалкое прозябание. Если же он добровольно следует разуму, он выполняет свой космический долг (слово «долг» Зенон впервые ввел в философию). «Сообразно с долгом,— говорил он,— то, что внушается разумом»(25).

Напрасно думают, будто порочные и злые, пренебрегшие долгом, могут быть счастливы. Их счастье призрачно и мимолетно. Они подобны больным, воображающим себя здоровыми. Добродетельный человек вознаграждается самой добродетелью. Если же жизнь ему опостылела, он имеет право распорядиться ею сам и прервать ее нить. Этому правилу следовали многие стоики.

Совершенный мудрец представлялся стоикам в виде сверхчеловека. Он «содержит в себе как бы божество», он пребывает вне преходящего; подобно Богу, он ни в чем не нуждается. Освободившись от желаний, он сливает свой логос с Логосом вселенским.

Стоицизм стал своеобразной формой бегства от мира. До конца последовательный стоик свободен от привязанностей, как йог или буддийский монах. У него нет семьи, нет желания славы, нет жажды наслаждений. Удовольствие в его глазах — глупость. Он суров, трезв, ничему не удивляется, ничего не страшится. Он равнодушен к любым превратностям жизни. «Ваше счастье — не нуждаться в счастье», — обращается он к людям (26). Это странным образом напоминает другой, казалось бы, противоположный вид бегства от мира — эпикурейство. Ведь именно Эпикур говорил, что высшее удовольствие — свобода от желаний.

Верили ли стоики в бессмертие души и воздаяние? Они часто обсуждали этот вопрос, но, в сущности, он был для них второстепенным. Поскольку рано или поздно все растворится в мировом Огне, не так уж важно, будет ли личность какое-то время существовать вне тела, ибо в конце концов она сольется с огненной космической Пневмой. «Ты существуешь, — говорил один стоик, — как часть Целого. Тебе предстоит исчезнуть в породившем Тебя»(27).

Хотя человек не может избежать предначертанной ему участи, он может гордиться тем, что в состоянии постичь разумом свое место в мироздании. Он может возвыситься над текучим и непрочным, созерцать в бесстрастии ту жизнь, которой предстоит раствориться в Божестве. Приемля волю Бога-Природы, мудрец склоняется перед ней с мужественным смирением:

Веди меня, властитель Зевс и Рок,

К назначенному вами мне пределу!

Последую охотно; если ж нет —

Я, ставши трусом, все ж вас не избегну.

Ведет послушных Рок, влечет строптивых (28).

Разумеется, стоическая этика в крайнем ее выражении едва ли могла быть практически осуществима кем-либо, кроме отдельных исключительных личностей. Стоики сами говорили о своем «мудреце», словно о какой-то мифической фигуре. Но в облегченном виде стоицизм внес в общество свежую струю морального оздоровления. Последователи Зенона отличались чистотой нравов, просветленной благожелательностью, умеренностью, любовью к науке. Они ценили дружбу и взаимопомощь среди людей.

Как ученик киников, Зенон отстаивал принцип космополитизма. Все разнообразие законов и систем правления ничего не значило в его глазах перед фактом единства человеческого рода. Он требовал от греков, чтобы они смотрели на всех людей «как на своих сограждан». Этот проект универсального Космополиса, развитый в XX веке Г. Уэллсом, был новым явлением в античной мысли. Он родился в эпоху мировых держав и подготовил почву для идей, легших в основу Римской империи.

Сторонясь политики, Зенон, однако, задумывался над проблемами социального устройства. Наилучшей формой правления он считал естественный союз свободных граждан, которые подобны стаду, «пасущемуся на общих пастбищах, согласно общему закону» (29). Это было как бы мечтой о возвращении к первобытным временам «золотого века».

Социальные идеи стоиков нашли свое отражение в фантастическом романе сирийца *Ямбула*, жившего в III веке до н.э.(30). Ямбул рассказывал, как после долгих приключений оказался на неведомом острове за Африкой, где нашел племя блаженных людей. Они свободны от нужды и болезней, и жизнь их длится сто двадцать лет (после чего островитяне добровольно принимают смерть). У них нет центральной власти, люди трудятся сообща и друг для друга, причем занятия их постоянно меняются; каждый владеет множеством профессий.

Таким образом, утопии Томаса Мора и первых социалистов предвосхищены уже последователями Зенона.

Стоицизм многократно подвергался критике приверженцами разных школ. Скептики и академики нападали на его гносеологию, эпикурейцы — на его фатализм. Уязвимость стоиков отчасти была связана с их уверенностью, будто они не покидают границ чистого разума, тогда как на деле они проповедовали «догматическое» учение. Этим они напоминают многих философов-рационалистов, полагавших, что их воззрения покоятся только на разумных основаниях, между тем как они вытекали из веры, из внутреннего убеждения.

Кроме гносеологии, плохую службу стоикам сослужил их монизм. Смешение Творца и твари порождало мрачную теологию, в которой Провидение превращалось в Рок. Идея Бога, тождественного природе, в итоге оказывалась чудовищной.

«Подобно тому,— говорил стоик Сенека,— как вода быстрых потоков не бежит вспять и не медлит, ибо следующие воды стремят более ранние, так повинуетя цепь событий вечному вращению Судьбы, а первый ее закон — соблюдать решенное»(31). Но этот бесконечно кружащийся Космос вполне стоит механической Вселенной Демокрита и Эпикура, сводимой лишь к атомам. Отсюда несоответствие между надеждой вывести из Природы жизненный идеал и результатами этой попытки. Стоические богословие и натурфилософия в итоге вели не только к фатализму, но и к пессимизму (как подчеркивает Швейцер в своем исследовании об этике). В самом деле, если все бессмысленно повторяется, если мир — это однообразно крутящееся колесо, то что остается человеку? Высший героизм — терпеливо сносить все, чем чревата эта суровая и неудобная Вселенная, отказавшись, как от иллюзий, от всех надежд.

Однако то, что стоицизм поставил в центре нравственный идеал, основанный на вере, возвысило его в сравнении с другими философскими учениями. Пусть теология стоиков оказалась столь же слабой, как и прочие попытки осмыслить Божественное в рамках «естественного откровения», Зенон первый провозгласил, что решение жизненных моральных проблем следует искать в самой сущности бытия, в Боге. Утверждая, что верность долгу и совести есть верность себе, стоицизм отнюдь не строил «автономную» этику. Для него законы нравственности были отражением высших божественных законов.

Поэтому, невзирая на все свои пробелы, стоицизм оставался на Западе самой привлекательной и популярной системой взглядов вплоть до появления христианства. Цари и полководцы, рабы и сенаторы, ученые и поэты постоянно пополняли ряды приверженцев Стои.

Стоики создадут новый жанр духовно-нравственной литературы. Впервые в античном мире проблемы внутренней жизни человека будут раскрыты с таким тонким пониманием, проникновенностью и глубиной. Отцы Церкви не только дадут высокую оценку писаниям стоиков, но и во многом усвоят их стиль и понятия.

Стоики старались смягчить грубость мифологии, давая ей аллегорическое толкование. Сам по себе этот подход был плодотворен: он показывал, что в древних символах часто можно уловить серьезные и возвышенные идеи. Но вера не может жить на сухой почве рассудочности. Создать новый тип религии стоицизм был не в состоянии, да, в сущности, и не претендовал на это. Для большинства своих сторонников он оставался только «идеологией», а религия — это жизнь.

Попытки возродить религиозный дух пришли с другой стороны. В то самое время, когда рационализм, казалось, безраздельно господствовал в умах, вновь пробудилась потребность в мистическом откровении. Неудивительно поэтому, что религии Востока приобрели для греческого мира совершенно особое обаяние и притягательность.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава восьмая ПЕРВЫЕ СТОИКИ

1. Сведения о жизни Зенона и других ранних стоиков содержатся у *Диогена Лаэртского* (VII, 1-202).

2. *Псевдо-Плутарх*. De plac. phil. IV, 11.

3. *Диоген Лаэртский*, VII, 48-49.

4. *Цицерон*. *Academ. Quaest*, IV, 47.

5. Для платоников и представителей других философских систем, резко различавших материю и дух, эта концепция стоиков казалась в высшей степени странной (см.: *Плотин*. Эннеады, II, 4, 1). Стоицизм стоял здесь ближе к библейскому воззрению. Библия, разумеется, далека от отождествления Бога и природы, но и в ней слово «дух», *руах*, могло обозначать как ветер, так и дыхание. Когда Христос именует Бога «Духом» (Ин 4, 21), Он имеет в виду отнюдь не платоновское понимание термина, а ветхозаветное. *Руах* — это Сила, Действие, подлинная живая Реальность.

6. *Цицерон*. О природе богов, II, 29, 37.

7. *Диоген Лаэртский*, VII, 148.

8. Цицерон. О природе богов, II, 16.

9. Диоген Лаэртский, VII, 147.

10. Псевдо-Плутарх. De plac. phil. I, 7.

11. С. Трубецкой. Учение о Логосе, с. 41.

12. Диоген Лаэртский, VII, 143.

13. Там же, VII, 137.

14. Немезий. О природе человека, 38.

15. Марк Аврелий. Наедине с собой, VI, 37.

16. Цицерон. О природе богов, II, 14.

17. Диоген Лаэртский, VII, 147.

18. Ипполит Римский. О философских умозрениях, 21.

19. Гимн сохранился у *Стобея* (Eclogae physicae et ethicae, 1, 30). Русск. пер. Ф. Зелинского в его кн.: Религия эллинизма, с. 111-112 (первый русск. пер. был сделан поэтом Г. Державиным).

20. Диоген Лаэртский, VII, 49.

21. Цицерон. О высшем благе, III, 19.

22. N.Nilsen. A History of Greek Religion. Oxford, 1972, p. 240.

23. Диоген Лаэртский, VII, 87-88.

24. Сенека. Утешение Марпии, 24, 4.

25. Диоген Лаэртский, VII, 108.

26. Сенека. О Провидении, VI.

27. Марк Аврелий. Наедине с собой, IV, 14.

28. Цит. по кн.: Ф. Зелинский. Религия эллинизма, с. 117.

29. См.: Р. Пельман. История античного коммунизма и социализма. Пер с нем. СПб., 1910, с. 55, 280.

30. Книга Ямбула дошла до нас в изложении Диодора Сицилийского (Историческая библиотека, II, 55-60). По мнению некоторых ученых, Ямбул был уроженцем Набатей, государства на юге Палестины. См. : И. Шифман. Набатейское государство и его культура. М. , 1976, с. 85-86.

ЭЛЛИНСТВО И РЕЛИГИИ ВОСТОКА

III в. до н.э.

*Небезопасно пользуются священными символами,
одни—смутными, другие—более ясными,
направляя умозрение к Божественному.*

Плутарх

В том, что греки называли чужеземных богов именами своих, сказывалось не только желание на свой лад истолковать культы «варваров», но и уверенность, что во всех религиях есть нечто общее. Стоики подкрепили эту идею с философских позиций. Из их понятия о едином Начале бытия вытекала и мысль о некоем единстве, лежащем в основе различных верований.

Это воззрение с предельной четкостью выразил Плутарх. «Мы не различаем разных богов у разных народов, ни варварских и эллинских, ни южных и северных. Но как солнце, луна, небо, земля и море являются общими для всех и только называются у разных людей по-разному, так и для единого, все созидającego Разума, и для единого, всем распоряжающегося Промысла, и для благотворных, во всем распространенных сил у разных народов в соответствии с их обычаями существуют разные почести и названия» (1).

В таком духе пытались греческие философы разрешить загадку, которая и поныне волнует людей, загадку множественности религий. Это решение, столь близкое к индуистскому, отличалось благородной широтой и прививало терпимость к различиям во мнениях. Оно учило бережно относиться к непривычным обликам веры и примиряло пестроту их с идеей единого Божества.

Однако взгляд стоиков на религию (впоследствии усвоенный теософами) имел, при всех своих достоинствах, одно слабое место. Взятый сам по себе, он кажется убедительной, хотя и отвлеченной теорией; когда же речь заходит о *конкретных* верованиях и культах, он встречает немалые трудности. Слишком много непримиримого и взаимоисключающего содержат религии народов, чтобы их легко было интегрировать.

Идея Истории, мысль о *становлении* религиозного сознания, которое проходит путь исканий и ошибок, лишь постепенно поднимаясь к высшим типам веры, стоикам (как и индусам) была чужда. Для них человеческий дух оставался неизменным, как и само мироздание, а расхождения в религиях казались несущественными. Между тем на практике дело обстояло куда сложнее. Греки, например, знали, что в глазах маздеистов их боги — злые духи. Приходилось решать — кто же прав. Знали они и о том, что карфагеняне считают доблестью приносить в жертву детей. Можно ли было отождествить эту религию с теми, для которых такой обычай — гнусное преступление?

В подобных случаях философы винили во всем суеверие *деисдаймония* (деисдаймония — буквально «страх перед демонами»), затемняющее разум человека. Но тем самым они

признавали, что у людей может возникнуть ложное отношение к божеству. А следовательно, было уже трудно утверждать, будто все религии одинаково истинны. Иными словами, духовный рост человечества не есть простое расширение какой-то аморфной массы идей или соединение их без разбора в одно целое, но предполагает сомнения и выбор. И в науке невозможно обходиться одними «да», где-то необходимо говорить и «нет». Даже «отрицательные открытия» (как было в случае с «вечным двигателем») могут играть огромную творческую роль. Они проясняют пути познания. Точно так же и вера не может обойтись без отрицания и отказа.

Однако если учителя Израиля или Заратустра твердо знали, *от чего* им нужно было отказываться, то греки не имели здесь ясного критерия. Сама их религия напоминала геологический срез, где пласты разных времен и далеко не одинаковой ценности тесно прилегают друг к другу. Привычное эллинам эстетическое мерило в данном случае было неприменимо. Так, например, красивые обряды могли маскировать самые отвратительные изуверства.

Правда, философам порой казалось, что они знают, как отделить подлинное богопознание от суеверий. Но на самом деле критерия они не нашли и поэтому были бессильны повлиять на религиозную жизнь современников. Наиболее смелые из них (такие, как Ксенофан) не могли изменить русла народной веры. Ведь они не были ни пророками, ни ясновидцами; их религия оставалась умозрительной и абстрактной. Даже Пифагор и Сократ, при всей своей интуитивной чуткости, предпочли не выходить далеко за пределы теории, логики, науки (Сократ считал, что за разрешением высших тайн бытия следует обращаться к оракулам). Именно поэтому доктрины метафизиков оказались не в состоянии занять место веры. Философская религия Анаксагора, Зенона или Клеанфа проигрывала рядом с мистериями и восточными культами, когорые обещали дать людям связь с Божеством.

Кроме того, весь эллинистический мир тяготел к религиозному единству. Его требовало понимание «человечества», принесенное эпохой Александра. К тому же, если прежде границы народов и государств совпадали с границами почитания тех или иных богов, то теперь, когда тысячи греков жили вне родины, стало необходимым обрести веру, которая не была бы привязана к одному месту или городу.

Какие силы могли сыграть в этом решающую роль? Великих духовных учителей эллинизм не имел, он лишь питался наследием минувшего. И вот случилось так, что инициатива религиозных преобразований оказалась в руках монархов. Ашока, Селевкиды, Птолемей Лаг — все они, каждый по-своему, готовили условия для прихода мировой религии.

Правда, их усилия, преследовавшие чаще всего политические цели, полным успехом не увенчались. Тем не менее они покончили с окостенелостью национальных культов, раздвинули духовный кругозор народов и создали атмосферу, благодаря которой люди оказались готовыми внимать голосу Откровения. Не будь этого трехвекового периода религиозной «открытости», апостолы Евангелия натолкнулись бы на глухую непреодолимую стену. Эллинистические верования стали тем плугом, который взрыхлил землю для сеятелей Слова.

Религиозная политика царей в эпоху эллинизма шла по двум направлениям: они либо распространяли какой-нибудь один культ, либо пытались унифицировать несколько — путем *синкретизма*, слияния религий.

О деятельности миссионеров Ашоки на Западе мы почти ничего не знаем, по-видимому, она оказалась безрезультатной. Но в странах, соседних с Индией, буддизм, как мы уже видели, прочно утвердился.

Селевк Никатор тоже был на свой лад миссионером. Он, вероятно, следовал старинному правилу: боги победителей должны стать и богами побежденных. Завет Александра молиться во всех храмах он отверг и планомерно осуществлял эллинизацию Востока. Вместе с ней шло наступление греческой религии на Азию.

Селевк достаточно ясно сознавал, что у самих эллинов вера в Олимпийцев ослабела. Поэтому из круга богов он решил избрать главного, наименее поблекшего, чтобы сделать его покровителем короны и империи.

Выбор царя пал на Аполлона, ибо не погас еще ореол таинственности, который издавна окружал святилище в Дельфах. В годы войн и неурядиц к Пифийскому оракулу все чаще стали обращаться опасавшиеся за свою участь люди. К тому же жрецы Аполлона всегда были сторонниками крепкой власти. Это сделало их союзниками Ахменидов и Македонии, что Селевк, естественно, должен был оценить.

И еще одна причина определила выбор царя. К тому времени греки окончательно отождествили Аполлона с Гелиосом, богом Солнца, а среди подданных Селевка солнечный культ был самым древним и популярным. Весь Восток поклонялся дневному светилу: вавилонский Мардук, сирийский Шемеш, иранский Митра считались его олицетворениями. Народам, которые привыкли видеть в Солнце зримый лик божества, было легче принять Аполлона, чем кого-либо другого из Олимпийцев.

Тем не менее Селевк Никатор не желал идти на поводу у «варваров». По его мнению, Аполлон должен был остаться греческим богом. Поэтому он противился любым попыткам придать Аполлону восточную окраску. Храмы, которые строил царь, обычаи, которые он поощрял, статуи, которые он воздвигал, ничем не отличались от того, что было принято в Элладе.

Но именно это затормозило его деятельность. Восток в религиозном отношении чувствовал себя сильнее греков; Персия, Месопотамия, Сирия по-прежнему держались своих богов. В Вавилоне или Уруке никому и в голову не приходило чтить Аполлона; в то же время сами греки стали охотно посещать местные святилища и участвовать в чужих обрядах.

В результате уже сын Никатора, Антиох I, проникшись почтением к седой азиатской старине, изменил курс. При нем Восток как бы перехватил инициативу диалога, обратившись к западному миру на доступном ему языке. Упоминавшийся уже жрец *Берос* посвятил Антиоху свою «Вавилонику», в которой стремился приспособить халдейские воззрения к эллинским понятиям. Подобно стоикам, он прибегал к аллегорическому толкованию древних кумиров; в его интерпретации Бэл, творец Вселенной, напоминал Зевса философов. Излагая вавилонскую историю на фоне всеобщей, Берос открыл Западу новый всемирно-исторический взгляд на события и культуры, взгляд, к которому греков уже приблизила сама жизнь⁽²⁾.

Ослабив натиск эллинизации, Антиох I стал оказывать покровительство восточным религиям. Он реставрировал храмы в Вавилоне и Борсиппе, от его лица возносились молитвы Мардуку и Набу. Надписи о своих деяниях Антиох нередко стилизовал под старинные, вавилонские. Одна из них гласила: «Я, Антиукус, великий царь, могучий царь, царь мира, царь Вавилона, царь стран, управитель Эсагилы и Эзиды, первородный сын Силукку, царя макадунян... О Набу, возвышенный сын, премудрейший из богов, могучий, преславный, первородный сын Мардука, отрасль богини Аруа, царицы, создавшей рождение, воззри на меня милостиво и твоим неотменимым повелением сокруши на землю врагов моих»⁽³⁾.

В эти годы Вавилон переживает свой последний ренессанс. Если его писатели и подражают грекам (как Берос), то в гораздо большей степени они захвачены воспоминаниями о славном прошлом их страны.

Возрождение национальных культур Востока скоро выливается в политическую борьбу. В Персии сопротивление грекам идет под знаменем религии Заратустры. В середине III века от державы Селевкидов отпадают Бактрия и Парфия, которые объединяют вокруг себя народы Ирана, Средней Азии и жителей Двуречья. Границы Селевкидской державы оттесняются на запад, к берегу Средиземного моря. И все же эллинизм оставляет след в утраченных греками владениях. Культура «парфянских» стран, в которой отныне сплелись западные и восточные элементы, станет со временем одним из источников культуры византийской.

После отделения Парфии Селевкиды своим оплотом делают Сирию с ее столицей Антиохией. Здесь греческий элемент сильнее, нежели в странах за Евфратом. Но и тут полной эллинизации не происходит. Старые сирийские и малоазийские культы еще живы и даже начинают втягивать в свою орбиту эллинов. Тот, кого греки стали почитать под именем Зевса Кервания, был древним Ваалом хананеев⁽⁴⁾. По всему Ливану рассеяны храмы Солнцу, которому поклоняются под разными именами. Одно из этих святилищ, Баалбекское, впоследствии приобретает мировую известность.

Что же привлекало греков в культах Сирии? Главным образом то, что эти религии давали своим исповедникам мистическое чувство близости к таинственным силам мироздания. Особенно популярны были проникнутые эротической магией обряды в честь *Адониса*.

Познакомились с ними греки давно, еще в VI веке; об Адонисе упоминает поэтесса Сафо, а в Афинах его первые почитатели появились в эпоху Перикла. Средоточием культа Адониса была Финикия и остров Кипр, который служил как бы мостом между Элладой и Азией.

Храмы Адониса возвышались среди причудливых скал, нависших над морем. Туда по крутым ступеням люди поднимались с таким же трепетом, как в Дельфийское святилище. Багровые цветы анемоны, росшие в окрестностях, считались брызгами крови Адониса. Эту кровь напоминали и воды реки, когда весной они краснели от глины. На ее берегу ежегодно справлялись праздники, посвященные Адонису. Со временем эти Адонии достигли Греции и Египта.

В «Сиракузянках» Феокрита есть красочное описание александрийских Адоний. Поэт изображает ликующие толпы, ряды колесниц и воинов, драгоценные ткани, покрывающие ложе бога. Праздник знаменовал брак прекрасного Адониса с Афродитой Кипридой. Их изображения несли в пышной процессии к морю.

По обычаю, этот триумф весны, любви, плодородия должен был сменяться скорбью. Вспоминали миф о гибели Адониса. Раненный вепрем в горах, он истек кровью, и слишком поздно нашла его возлюбленная. Зевс не внял мольбам Киприды и отказался воскресить Адониса. Лишь тело его он сохранил нетленным. В память об этом изображение юного бога бросали в волны.

Пока плачет безутешная Афродита, вянет трава и сохнет земля. Женщины, собравшись на берегу моря, вторят богине жалобным хором. Лукиан, побывавший в Сирии, рассказывал о том, что в эти дни «местные жители подвергают себя истязаниям, оплакивают Адониса и справляют оргии, а по всей стране распространяется великая печаль»⁽⁵⁾.

Этот траур нашел отражение в стихах многих античных поэтов:

*Реки оплакать хотят Афродиты смертельное горе,
И об Адонисе слезы ручьи в горах проливают.
Даже цветы покраснелись — горюют они с Кифереей,
Грустно поет соловей по нагорным откосам и долам,
Плача о смерти недавней «Скончался прекрасный Адонис!»
Эхо в ответ восклицает: «Скончался прекрасный Адонис!»(6).*

Богиня хочет, чтобы на земле остался хотя бы след любимого. С упреком обращается она к Паркам:

*Не все подчиняется в мире
Вашим правам, — останется памятник вечный.
Слез, Адонис, моих, повторное смерти подобье
Изобразит что ни год над тобой мой плач неутешный.
Кровь же твоя превратится в цветок. (7)*

Но в конце концов умерший оживает, и с ним — природа. Любовь богини, пусть на время, вырывает его из Аида.

Адониса не случайно называли «ассирийцем»(8). Культ его пришел из Месопотамии. Он — тот Думузи, или Таммуз, которого еще в глубокой древности чтили шумеры и вавилоняне. Именно за ним, как гласит миф, сходила в преисподнюю Иштар, халдейская Венера, финикийцы, сохранившие культ этого бога растительности, называли его просто Господом, Аденом (отсюда греческое — Адонис). Обаяние архаических обрядов оказалось столь сильным, что они могли соперничать с Олимпийским культом. Напомним, что и в Израиле пророки с негодованием указывали на женщин, «плачущих о Таммузе»(9).

Из земледельческих ритуалов, связанных с произрастанием злаков, культ Адониса превратился в мистерию, которая рождала в ее участниках волнующее чувство сопереживания божеству. Адонии были проникнуты печальной красотой разлуки, затрагивали самые тонкие струны человеческой души. У христианских народов они стали прообразом службы Страстной пятницы(10).

Это, разумеется, вовсе не означает, что Евангелие есть продукт сирийского язычества. По самому существу своему христианство бесконечно далеко от поклонения силам природы, а в нем-то и заключалась основа религии Адониса.

Философы хотели, чтобы человек равнялся на природу. И вот в верованиях своих далеких пращуров люди, как им казалось, нашли путь к ее тайнствам. Адонис — дух нив, виноградников и садов — увядает с ними и вновь воскресает. Подобно тому как стоики учили о вечном возвращении, поклонники Адониса верили в извечную повторяемость циклов мировой жизни. Оплакивание бога и ликование в день его выхода из Аида понималось как магическое

приобщение к круговороту Вселенной. Достигалось это и драматическими действиями, изображавшими историю Адониса, и звуками музыки, которая возбуждала чувства.

Греки утверждали, что отцом Адониса был царь *Кинир*. На самом деле Кинир — тоже древнее семитическое божество. Его праздники проходили с неизменным участием то ли музыкантов, бренчавших на кинорах (арфах, которые хорошо известны из Библии). Древние ритмы, пришедшие из незапамятных эпох, играли в сирийских культах ту же роль, что и в вакханалиях.

Экстатический, оргийный характер культа Природы особенно ярко проявился в религии *Аттиса*, мифического героя, во многом подобного Адонису и Осирису.

Родиной Аттиса была малоазийская Фригия, суровая гористая страна. Фригийцы издавна считали сосну священным деревом; из ее семян готовили хмельной напиток. В то же время сосна связывалась с Аттисом. В греческом варианте мифа о нем повествуется, что Кибела, великая Мать богов, полюбила прекрасного Аттиса, но потом из ревности навела на него и его спутников безумие (мотив чисто дионисический!). Римский поэт Катулл так описывает эту сцену:

Зазвенела медь кимвалов. Загудел протяжно тимпан.

По хребту Зеленой Иды полетел спеша хоровод.

Ударяет в бубен Аттис, задыхаясь, хрипло кричит.

Обезумев, мчится Аттис через дебри, яростный вождь. (11)

И наконец в полном иступлении Аттис бросается под священную сосну и, оскотив себя, умирает. После смерти он превращается в дерево. Так объясняли культ сосен в Малой Азии. По словам поэта,

Любит их Мать богов, ибо некогда Аттис Кибелин,

Образ утратив мужской, в стволе заключился сосновом. (12)

Во время праздников Аттиса его изображение привязывали к сосне, и служители богини, корибанты, совершали вокруг ствола ритуальную пляску, справляя вместе с Кибелой тризну по Аттису.

В диалогах сатирика Лукиана Афродита упрекает бога любви:

«Ведь ты дошел до такой дерзости, что даже Рею (Греческое имя Кибелы) в ее преклонных летах, мать стольких богов, заставил влюбиться в мальчика, в молодого фригийца. И вот она благодаря тебе впала в безумие: впрягла в свою колесницу львов, взяла с собой корибантов, таких же безумцев, как она сама, и они вместе с ней мечутся вверх и вниз по Иде: она скорбно призывает своего Аттиса, а из корибантов один ранит себе мечом руки, другой с распущенными по ветру волосами мчится в безумии по горам, третий трубит в рог, четвертый ударяет в тимпан или кимвал; все, что творится на Иде, это сплошной крик, шум и безумие»(13).

Подобного рода обычаи возникли на основе старых оргиастических обрядов, во время которых неистовый танец ввергал людей в эротическую одержимость. Участники их не только истязали себя, но и в припадке сексуального помешательства совершали самооскопление. У

финикиян такие радения считались своего рода жертвой богине. В оргии корибанты имитировали безумие Аттиса и после ночи разгула падали без сил, залитые кровью и изуверченныe.

Катулл саркастически описывает страшное отрезвление корибанта, которое исторгло у безумца «раскаянья стон»: «Себя сгубил я! Что сделать я мог!»... В заключение Катулл обращается к богине: «Пусть других пьянит твой ужас, твой соблазн безумит других!»⁽¹⁴⁾. И действительно, сколь бы странно это ни казалось, самоистязания в честь Кибелы и Аттиса обладали поистине магнетической силой. За миг дикого, извращенного наслаждения и экстаза многие готовы были платить дорого, иногда даже жизнью.

Впрочем, нашлись люди, которые постарались умерить эти первобытные изуверства. Около 300 г. до н. э. элевсинский жрец *Тимофей Евмполид* направил свои усилия на то, чтобы придать азиатскому культу, покорившему эллинов, более гармоничный характер. Общеизвестный знаток верований, «известный богослов», как называли его древние, Тимофей провел свои реформы не только во Фригии, но и в других странах⁽¹⁵⁾.

Восточный миф о боге Аттисе он превратил в сказание о любви богини к юному пастуху, исключив из него историю с оскотлением. Однако «оргии» Тимофей сохранил, ибо они были вполне в духе Дионисовой веры. Таким образом, реформатор сделал для малоазийского культа то, что некогда Меламп — для дионисизма (См. том 4. «Дионис, Логос, Судьба»).

25 марта, в день весеннего равноденствия, во всех городах, где чтили Кибелу и Аттиса, торжественно провозглашали возвращение умершего к жизни. Праздник нового расцвета земли выливался в бурное проявление радости. Устраивались карнавалы, на время отменялись законы и правила благопристойности.

Верили ли участники этих торжеств, что вместе с Аттисом они обретут бессмертие? Источники говорят об этом глухо и неясно. Скорее всего подобная мысль появилась позднее, когда фригийский культ проникся идеей спасения. Пока же основой праздника оставалось безудержное ликование, растворенное в весенней природе.

По-видимому, именно Тимофей сумел слить культ Кибелы с религией Элевсина. Это оказалось нетрудно, ибо азиатская богиня во многом напоминала Деметру греков.

Смерть, любовь, рождение — единство этих трех аспектов природы создавалось еще в доисторической религии. В обрядах Адониса и Аттиса под эротической оболочкой мы находим все то же стремление вернуться к поклонению божественной Матери, которое одушевляло индийских шактистов. Кибела, Деметра, Афродита, Астарта, Иштар — все они лишь разные облики любящей и рождающей, убивающей и животворящей Матери-Природы.

Но было в ее культе и нечто иное, более глубокое — поиски материнского начала в мировом Божестве. Эти поиски почти столь же старые, как и сама религия. С ними мы уже знакомы по Индии. Наиболее чистый и возвышенный характер это почитание Бога в женском образе приобрело у поклонников *Исиды*, самой популярной богини Египта.

Тимофей, отождествивший азиатскую Матерь богов с греческой, говорил теперь о том, что Исида — это Деметра, носящая египетское имя ⁽¹⁶⁾. «Македонский Фараон» Птолемей I Сотер заинтересовался идеями Тимофея и добился, чтобы элевсинский жрец прибыл к нему. Таким образом, поток религиозной эллинизации достигает благодаря Тимофею берегов Африки.

Александрия уже в те годы поражала воображение современников. Недаром именно здесь покоился прах Александра — честь, за которую боролись многие города; столица Птолемея более всего соответствовала духу великого объединителя народов.

Построенная по строгому плану, с прямыми широкими улицами и обширной гаванью, Александрия резко отличалась от столиц, создававшихся веками. Славилась она и своими дворцами, парками, храмами, Музеем. Здесь работали инженеры, архитекторы, художники. При Музее жили десятки ученых, поэтов, писателей. По приказу Птолемея у входа в бухту начали строить грандиозный маяк Фарос. С его башни, по высоте почти равной пирамидам, огни должны были освещать путь кораблям, идущим в порт. А собирались корабли со всех концов земли.

Город был поистине интернациональным. В нем вели торговлю египтяне, арабы, персы, индийцы. Но основную массу его населения, кроме коренных жителей, составляли греки и евреи. Во время войн между диадохами Птолемей I вторгся в Палестину и привел оттуда тысячи поселенцев⁽¹⁷⁾. Он дал им многие права и привилегии, стараясь возвести греко-еврейскую плотину против египтян, которых побаивался. В то же время, как дальновидный политик, царь щадил религиозные чувства туземного населения и проявлял широкую веротерпимость. Статуи египетских богов, вывезенные персами, он вернул храмам и старался не раздражать влиятельное жречество, хотя кое в чем и оказывал на него давление. Еще будучи сатрапом, он, в отличие от Селевка Никатора, считался с местными традициями, а став монархом, венчался на царство по древнему обряду фараонов. Птолемей открыто почитал богов страны, тем самым официально признав синкретизм в религии.

Вскоре и другие греки стали молиться в египетских храмах, изображать свою Афродиту в головном уборе Исиды, а Зевса — с рогами, как у Амона Фиванского. В свою очередь египтяне начали именовать своих богов по-гречески, называя Тота — Гермесом, а Птаха — Гефестом.

Мало того. Понимая, что религия составляет одну из важнейших основ народной жизни, Птолемей решил создать культ, который сблизил бы египтян с греческой традицией (В отношении же иудеев, для которых синкретизм был неприемлем, он ограничился лишь свободой вероисповедания). Царь предложил Тимофею основать в Александрии мистерии Деметры, которая была объявлена греческой Исидой. В этом Тимофею помогал жрец Исиды *Манефон*, египтянин, «усвоивший греческую образованность»⁽¹⁸⁾.

Миф об Исиде очень напоминал сказания о Деметре, Кибеле и Киприде. Так же, как и они, богиня потеряла любимое существо, и во дни ее скорби жизнь на земле замирала. Естественно, что новые реформаторы старались слить образ Исиды с образом Матери богов. От них, вероятно, и берет начало космическое истолкование религии Исиды. По словам Плутарха, она есть «женское начало природы и она вмещает в себя всякое порождение». В другом месте он изображает богиню как источник вселенской красоты. Исида «наполняет собой наш мир всем прекрасным и благим, что имеет отношение к рождению»⁽¹⁹⁾.

Соединившись в сознании народа с Деметрой и Кибелой, Исида все больше приобретала черты универсальной Богини. Она олицетворяла мировой Океан и Лоно богов, Судьбу и законы природы. В одной египетской надписи говорится: «Я отделила землю от неба. Я указала пути звездам. Я установила движение солнца и луны. Я изобрела морское дело. Я утвердила силу справедливости. Я свела жену с мужем... Я установила, что истина считалась прекрасной... Я установила языки для эллинов и для варваров... Судьба послушна мне»⁽²⁰⁾.

Эти слова проникнуты сверхчеловеческим величием. В Царице мира сходится все: ритмы природы, нравственные и социальные законы. Все, что мог сказать человек о Божестве,

сосредоточилось в этом материнском образе. В эпоху, когда женщины обрели большую свободу, Исида стала их небесной покровительницей. «Я та, — говорится в надписи, — которая у жен прозвана Божеством».

Но и Осирис, ее супруг-возлюбленный, вырастает в то время до исполинских масштабов. Бог растений и царь подземного мира, он превращается в абсолютного миродержца, «Всебога». Его почитают в одном лице с источником жизни, Нилом-Хапи. Владыка жизни и смерти Усире-Хапи (Осирис-Апис) объемлет властью все области Вселенной.

Птолемей I оценил значение этого божества и замыслил сделать его, как и Исиду, греко-египетским.

Предание, сохраненное Тацитом, рассказывает, что царю приснился дивный юноша, который приказал вывезти свою статую из греческого Синопа в Александрию. Птолемей будто бы медлил, но повторные сны заставили его выполнить волю божества(21).

В Синопе был храм бога Преисподней, которого называли одновременно и Аидом, и Дионисом. Изваяние его, напоминавшее Фидиева Зевса, принадлежало резцу знаменитого мастера Бриаксиса. Его-то и велел Птолемей отправить в Александрию.

По другой версии легенды, царь увидел статую во сне, но не знал, где она находится. Ответ подсказали ему жрецы, друзья Манефона и Тимофея, которые знали о Синопском храме (22). Они же провозгласили Диониса-Аида Осирисом-Аписом, в греческом произношении — Сераписом.

Тацит говорил, что синопцы не желали расставаться со святыней и стеной стали вокруг своего храма, но идол якобы сам перешел на александрийский корабль. Плутарх тоже намекает, что статую похитили и вывезли «не без божественного содействия». Эти легенды и слухи распространял, возможно, сам Птолемей, чтобы придать своему святотатству вид поступка, угодного богам.

Как бы то ни было, скоро на месте старого храма Осириса в Александрии вырос новый, огромный Серапейон, предназначенный стать духовным центром эллинистического Египта.

В соответствии с замыслом реформаторов Серапис был почитаем как всемирное, наднациональное Божество. В одном из древних текстов говорится, что Серапис — «Бог богов, вмещающий в себя весь мир и всех богов. Из него исходит для души мудрость, для тела здоровье, для всех вещей доброе; он господствует и на небе, и на земле, и на море. На море он поднимает и успокаивает вихри, на небе он направляет солнце и посылает благословение с облаков, а из глубин земли посылает богатства и всяческое благословение для людей и животных»(23).

Поскольку еще орфики считали Диониса ипостасью Зевса, то и Серапис стал отныне «отцом богов». На статуе его была высечена лаконичная, но многозначительная надпись: «Единый Зевс-Серапис».

Короче говоря, александрийская реформа вела в области веры к тому же, что и стоическое богословие. Египетский Зевс, «державший море и сущу», был не кем иным, как тем самым Божеством, которого славил в своем гимне Клеанф.

Однако эта попытка установить единобожие путем признания и слияния всех культов имела непрочную основу. Мало того, что местные египетские боги успешно конкурировали с

Сераписом, — создание культа, который сохранил бы нетронутыми любые проявления язычества, вело лишь к механическому соединению плохо сочетававшихся элементов.

В каком-то смысле этот вид религии можно было назвать универсальным и «открытым», но, с другой стороны, он походил на дом, у которого нет стен, а одни двери. Птолемей, жрецы, народные массы, желая найти высшую, общую для всех веру, включали в нее все, что породили человеческое воображение, страх, заблуждения.

Существует рубеж, за которым терпимость и умение видеть ценности в разных религиях должны смениться ограждением высших понятий от несовершенных и суеверных. Но найти этот рубеж человеческий разум не мог. Для этого нужна была иная ступень Откровения.

Единственная религия, которая находилась тогда на этой ступени, выступила со всей решительностью против язычества. Учителя иудейства на опыте убедились, как легко затемняется сознание человека ложными понятиями и как опасен для веры компромисс.

Об иудеях и их религии греки до времен Александра практически ничего не знали. Среди той массы народов и племен, с которыми эллины столкнулись в годы персидских войн, евреи были малочисленной и неприметной этнической группой, и их, как правило, легко смешивали с соседями (24). Поэтому, когда Аристотель встретился с иудейским мудрецом, который к тому же был «греком не только по языку, но и по духу», философ расценил это как чудо или сон. К сожалению, мы не знаем, какие воззрения развивал перед Аристотелем этот эллинизированный еврей, но они показались ему замечательными (25). Так впервые соприкоснулись Ветхий Завет и греческая философия.

Стагирит и его ученики Клеарх и Теофраст сближали иудейскую религию с индийской. Посол Селевка Мегасфен писал: «Все суждения, высказанные о природе вещей древними, были заявлены также теми, кто философствовал вне Эллады, притом отчасти в Индии брахманами, отчасти же в Сирии так называемыми иудеями» (26). Другой греческий писатель связывал с иудейством происхождение Пифагорова союза. Из этого следует, что греки видели в еврейской религии нечто загадочное и возвышенное и в то же время считали иудеев чем-то вроде секты.

После присоединения Палестины к державе Птолемеев греки ближе познакомились с евреями. Знаменитый александрийский ученый Гекатей Абдерский в своей книге повествует о родине иудеев, об их великолепном Храме и приводит сведения о религии иудаизма. От египтян он знал, что евреи некогда жили в их стране, но потом покинули ее, так как не желали чтить местных богов. «Во главе этих эмигрантов, — пишет Гекатей, — стоял некто по имени Моисей, отличавшийся как мудростью, так и мужеством» (27). Ученый довольно верно излагает законы Торы, в том числе защищающие права бедняков. Стремление иудеев вести обособленный образ жизни Гекатей объясняет тем, что установленный Моисеем культ «резко отличался от жертв других народов» (28).

Особенно поразило Гекатея отношение этого народа к общепринятым на Востоке и у греков поверьям. Рассказывая о своем путешествии по Палестине, ученый приводит такой эпизод. Когда караван его шел близ Красного моря, один гадатель велел всем остановиться, чтобы определить по полету птицы, удачен ли будет путь. В тот же миг еврей Моссалам молча натянул лук и подстрелил ее. Все пришли в негодование, но стрелок ответил: «Что вы, несчастные, неистовствуете! Как же она, которая не позаботилась о собственном спасении, могла бы нам предвещать что-нибудь разумное относительно нашего пути!»

Все это казалось грекам удивительным и достойным восхищения. Зато египтяне относились к евреям иначе. Ведь эти чужеземцы служили в птолемеевской армии, занимали

посты чиновников, а египтяне всего этого были лишены. Поэтому, не имея сил противостоять грекам, они всю свою неприязнь обратили на иудеев

Жрец Манефон написал трактат по отечественной истории, где отождествил иудеев с гиксосами, которые некогда владели страной и были изгнаны. Свой рассказ он соединил с легендой о выдворении из Египта «прокаженных». Вероятно, так в древности называли гиксосских завоевателей, которые разрушали храмы и вначале не признавали туземных богов. По преданию, священным животным Сета, гиксосского Ваала, был осел. Отсюда родилось мнение, будто евреи поклоняются ослиной голове. Этот вымысел, повторенный греческими и римскими писателями, впоследствии был перенесен и на христиан(29).

Впрочем, настоящие конфликты между иудеями и египтянами начались позднее, век или полтора спустя. В III же столетии положение еврейской колонии в Александрии было прочным.

Центром духовной жизни иудеев диаспоры были синагоги, которых в Александрии насчитывалось несколько десятков. Главная из них отличалась размерами и роскошью убранства. Говорят, что слова чтеца не долетали до ушей тех, кто стоял сзади, и когда наступал момент возгласить «аминь», служитель должен был делать народу знак.

Синагоги были местом, где люди собирались не для совершения храмового культа, а для совместной молитвы, назидания и чтения священных книг (О происхождении синагог см. том. 5). Александриец Филон говорит, что целью еженедельных собраний в молитвенных домах было «воспитание в отечественной философии». Он называл синагоги «школой благоразумия, мужества, мудрости, благочестия и нравственной чистоты»(30).

В Александрии появились и первые обращенные в иудаизм иноверцы. Огромной помехой для них был непонятный язык Писания. Да и сами египетские иудеи почти забыли наречие отцов. Уже начиная с Плена они говорили в быту на арамейском, а теперь их живым языком стал греческий диалект *койне*. Отсюда возникла настоятельная потребность в *переводе* священных книг. Осуществляться он начал около 250 года до н.э. в правление Птолемея II Филадельфа, царя, известного своим благожелательным отношением к иудеям.

Нашлись, конечно, и консерваторы, которые увидели в этом предприятии посягательство на святыню. Поэтому защитники перевода, чтобы подкрепить его авторитет, создавали вокруг него легенды. Одна из этих легенд записана около 200 года до н.э. в повести «Послание Аристее» (31). Книга содержит самый ранний, дошедший до нас рассказ о событиях, связанных с первым переводом Библии. Однако историческая ценность многих деталей в «Послании» вызывает сомнение.

Автор повествует о том, как Деметрий Фалерийский, библиотекарь царя, навел Птолемея II на мысль включить иудейский Закон в число книг Музея. Царь не только согласился с этим, но и выполнил желание Аристее — освободил еврейских рабов, а желающих уехать на родину — отпустил. Затем были отправлены послы в Иерусалим к первосвященнику Элеазару с просьбой прислать переводчиков. Элеазар, хотя и оговорился, что дело это необычное, выразил готовность помочь царю. Были выбраны ученые, по шесть человек от каждого колена, которые и прибыли в Александрию. Царь принял их с необыкновенным почетом и дал каждому из семидесяти двух старцев отдельную келью, где они могли бы работать. Эти помещения находились на острове Фаросе, недалеко от знаменитого маяка. Работа была будто бы закончена за семьдесят два дня, и у каждого из старцев получились тождественные тексты. Перевод было решено оставить в неприкосновенности как вдохновленный свыше.

Между тем, по данным Диогена Лаэртция, Деметрий был придворным Птолемея I, а при Филадельфе — отправлен в ссылку. Точно так же и Менедем, упомянутый в «Послании Аристея», умер до этих событий. Есть и другие указания на то, что легенда очень вольно обращается с историей(32). Однако в том, что царь, известный книголюб, хотел иметь иудейские книги в своем собрании, и в том, что переводчики прибыли из Иудеи, нет ничего невероятного.

Как бы то ни было, первой в истории книгой, переведенной на иностранный язык, оказалась Библия. Этот труд получил известность как «Перевод Семидесяти», *Септуагинта*.

По свидетельству древних, при царе Филадельфе было переведено лишь Пятикнижие. Остальные книги переводились постепенно, вплоть до II века до н. э. Поскольку тогда состав Библии еще не был окончательно кодифицирован, в Септуагинту включили и книги, впоследствии не вошедшие в канон(33).

Эта греческая Библия, особенно Пятикнижие, несла на себе черты новой эпохи и новой среды, в которой она возникла. Однако при этом ее греческий язык сохранил особенности еврейского подлинника, что придало Септуагинте своеобразное звучание и сакральную красоту.

Перевод Писания был встречен александрийской Общиной с восторгом. В честь его установили особый праздник. «Доныне, — пишет Филон, — ежегодно устраивается торжественное собрание и шествие к острову Фаросу, куда приплывают не только иудеи, но и очень многие другие, чтобы почтить то место, где впервые воссиял перевод, и возблагодарить Бога за старое и вечно новое благодеяние. После молитв и славословий некоторые разбивают палатки на берегу моря, другие, расположившись на прибрежном песке под открытым небом, пируют с родными и друзьями» (34).

Септуагинта стала Библией иудеев рассеяния, прозелитов, а потом и христианской Церкви. Апостолы и евангелисты будут цитировать Писание по этому переводу. Труд, совершенный в Александрии, сделал слово Божие доступным всему миру.

Правда, впоследствии Септуагинта подвергалась нападкам со стороны иудейских учителей(35). Поводом послужили расхождения между переводом и еврейским текстом. Но теперь мы знаем, что в III веке до н.э. Библия существовала в нескольких вариантах, принятых у разных групп переписчиков. Они отличались друг от друга деталями, которые, впрочем, не меняли сути. С одного из них и был сделан первый греческий перевод(36).

Есть в Септуагинте несколько мест со следами сознательной интерпретации. Они обусловлены той аудиторией, к которой книга была обращена. Так, слова Книги Исход *Элогим ло текалел* («Бога не поноси») были переданы: «богов не поноси». Иными словами, переводчики истолковали этот текст как призыв к веротерпимости(37).

Однако терпимость не мешала александрийским иудеям резко отрицательно относиться к язычеству. Египтяне спрашивали: «Почему, если евреи — граждане, они не почитают тех же самых богов, что и александрийцы?» (38) Ответ был ясен и прост: Моисей заповедал чтить лишь единого Бога, Господа неба и земли.

Это воззрение могли бы принять и стоики, и поклонники Сераписа. Но библейская религия не могла идти по пути синкретизма. Перед лицом Египта, и Ассирии, и Греции с их пантеонами учителя Ветхого Завета отстаивали чистоту своей веры. Эта чистота далась им дорогой ценой, и они не хотели теперь ничем поступаться, когда речь шла о данном им Откровении.

Но означало ли это, что ветхозаветная вера остановилась на своем пути, ограничив себя раз и навсегда лишь охраной святыни? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны покинуть Египет и посетить маленькую Иудею, где духовные борения и искания на самом деле все еще продолжались.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава девятая

ЭЛЛИНИЗМ И РЕЛИГИИ ВОСТОКА

1. *Плутарх*. Об Исиде и Осирисе, 67.

2. «Вавилоника» сохранилась только в фрагментах. О значении всемирно-исторической концепции Бероса см. : *С. Аверинцев*. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность».—ГЛДМ, с. 238.

3. Пер. *Б. Тураева* — в его кн.: История древнего Востока, т. 2. Л., 1937, с. 253.

4. См.: *В. Тарн*. Эллинистическая цивилизация, с. 310-311.

5. *Лукиан*. О сирийской богине, 10.

6. *Бион*. Плач об Адонисе, 33-38.

7. *Овидий*. Метаморфозы, X, 724-728.

8. *Бион*. Плач об Адонисе, 24.

9. *Иез 8, 3-14*. См.: *М. Брикнер*. Страдающий бог в религиях древнего мира. СПб., 1909, с. 16 сл.; *Д. Мережковский*. Тайна Трех. Египет и Вавилон. Прага, 1925, с. 295 сл.; *G. Frazer*. Adonis, Attis, Osiris. London, 1922, p. 6-12.

10. См.: *H. Rahner*. Greek Myths and Christian Mystery. London, 1963, p. 58.

11. *Катулл*, LXIII, 28-31.

12. *Овидий*. Метаморфозы, X, 104-105.

13. *Лукиан*. Разговоры богов, 12, 1.

14. *Катулл*, LXIII, 49-93.

15. *Арнобий*. Против язычников, V, 5-7. См.: *Ф. Зелинский*. Религия эллинизма, с. 38 сл.

16. *Аполлодор*. Мифологическая библиотека, II, 1, 3,

17. *Иосиф Флавий*. Археология, XII, I, 1.

18. *И. Флавий*. Против Аниона, I, 14, *Тацит*. Исторические записки, IV, 83, М. Нильсон справедливо подчеркивает, что мистерии были неотделимы от г. Элевсина и перенесение их в Египет было лишь подражанием традиционным обрядам Деметры. Само это перенесение было уже отступлением от древнего обычая (*M. Nilssen. The History of Greek Religion*, p. 309).

19. *Плутарх*. Об Исиде и Осирисе, 53, 78.

20. Цит. по кн.: *А. Ранович*. Эллинизм и его историческая роль. М., 1950, с. 322.

21. *Тацит*. Исторические записки, IV, 83-84.

22. *Плутарх*. Об Исиде и Осирисе, 28.

23. Цит. по кн.: *Н. Никольский*. Избранные произведения по истории религии. М., 1974, с. 113. Некоторые авторы пытались вывести имя Серапис не из египетского, а из вавилонского языка. Но, по-видимому, эти попытки несостоятельны. См.: *М. Коростовцев*. Религия древнего Египта. М., 1976, с. 250.

24. Геродот, например, путал евреев с филистимлянами (*Геродот*. История, II, 104). См.: *В. Струве*. Упоминание иудеев в ранней эллинистической литературе, с. 227.

25. Клеарх у *И. Флавия*. Против Апиона, I, 22.

26. *Климент Александрийский*. Строматы, I, 15, *Каллифонт*—у *И. Флавия*. Против Апиона, I, 22.

27. Цит. по: *В. Струве*. Ук. соч., с. 231.

28. Там же. См. *Н. Мецкерский*. Екатель Абдерский и его отношение к иудеям.—В кн.: Язык и литература, т. II, вып. 2. Л., 1927.

29. См.: *С. Лурье*. Антисемитизм в древнем мире. Пг., 1922, с. 21, *Ф. Зелинский*. Асинарии-ослопоклонники.—ЕЭ, т. III, с. 268.

30. *Филон*. De Vita Mosis, II, 27, Leg. at Cajum, 23.

31. Создание книги чаще всего относят к последним годам III в. или первым годам II в. См.: прот. *А. Князев*. Историческое и богословское значение «Письма Аристея к Филократу».—ПМ, Париж, 1957, XI, с. 130-131. Перевод «Послания к Аристею» приложен к первому русск. переводу «Иудейской войны» Иосифа Флавия (1787). Англ. пер. АРОТ, v, II, p. 83-122, Aristeas to Philocrates. Ed. and tr. by M. Nadas. N.Y., 1951. Легенда, рассказанная в «Послании», перешла в раннехристианскую традицию. См.: *Климент Александрийский*. Строматы, I, 22; *Псевдо-Иустин* Увещание к эллинам, 13; *Ириней*. Против ересей, III, 21. Сохранилась она и в Талмуде (Гемара Иерусалимская, Мегилла, 62, 4).

32. См.: *Диоген Лаэртский*. Цит. соч., II, 42; V, 78. Перечень исторических анахронизмов в «Послании» см. в статье *Ф. Зелинского* «Аристей» (ЕЭ, т. III, с. 110-111).

33. Язык перевода Торы отличается от языка других книг Библии, вошедших в Септуагинту. Около 130 г. до н. э. внук Бен-Сиры (Иисуса сына Сирахова) знает уже почти все Писание по-гречески (см. его предисловие к «Премудрости» Бен-Сиры). Книги, включенные в греческую Библию и не вошедшие в ветхозаветный канон, называют неканоническими (Товит,

Юдифь, Маккавейские, Бен-Сира, Барух, Премудрость, некоторые части Даниила, послание Иеремии, 3-я кн Ездры). Часть из них была написана по-еврейски, часть по-гречески. Расположение книг, а иногда и текста в Септуагинте отличается от общепринятого еврейского (масоретского) текста.

34. *Филон*. De vita Mosis, II, 41-42.

35. *Иустин*. Диалог с Трифоном Иудеем, 68, 71.

36. Главными вариантами текста Торы были: протомасоретский (положенный в основу общепринятого еврейского текста), самарянский и тот, который послужил основой для перевода LXX. См. введение *И. Амусина* к его переводу текстов Кумрана (т. I. М., 1971, с. 52).

37. *Исх* 22, 28. Слово «Элогим» (Бог) формально может быть переведено и во множественном числе (*И. Флавий*. Против Апиона, II, 33).

38. Слова Апиона у *И. Флавия*. Против Апиона, II, 6.

Часть III

МУДРЕЦЫ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Глава десятая

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ МУДРОСТЬ И ПРЕМУДРОСТЬ БОЖΙΑ

Иерусалим, 420—400 гг. до н. э.

Две вещи всегда изумляют меня:

звездное небо надо мной

и нравственный закон во мне!

И. Кант

Мы расстались с Иерусалимом в тот момент, когда властная рука Эзры повернула корабль Израиля на путь строгого следования Закону (См. том. 5, [глава XXII](#)). Отныне слово «иудей», подобно слову «эллин», стало приобретать расширительный смысл, означая принадлежность не столько к нации, сколько к Общине, жизнь которой всецело определяется велениями Торы. Кроме того, ветхозаветная Церковь уже не ограничивалась пределами Палестины» хотя роль метрополии в религиозной жизни по-прежнему оставалась ведущей.

Что же происходило с иерусалимской Общиной после Эзры и Нехемии?

Ответить на этот вопрос нелегко; два с половиной века, прошедшие после реформы, скрыты от нас почти непроницаемой завесой. Библия фактически ничего не говорит о событиях того времени; летописи, памятники и документы не сохранились. Уже Иосиф Флавий мог рассказать об интересующей нас эпохе мало достоверного.

Ясно одно: период владычества персов (538—333) протекал в Иудее сравнительно спокойно. Сатрапы редко вмешивались во внутренние дела Общины, довольствуясь сбором податей (1). Народ постепенно оправлялся после невзгод, терзавших страну. Укреплялась связь между Иерусалимом и диаспорой — единоверцами, жившими в Вавилоне, Сирии и Египте.

Иудейство получило наконец те условия, в которых оно могло сосредоточиться на духовных проблемах. Священная поэзия переживает в эти века настоящий расцвет. Ее направление и тематика показывают, что политические дела отступили для израильтян на второй план. Книги Библии, написанные между 400 и 200 годами, говорят о напряженной духовной жизни: спорах, исканиях и новых поворотах религиозной мысли. Притчи, Иов, апокалиптические писания, Экклезиаст подобны пикам подводного хребта, подножие которого скрыто в глубинах вод. По ним мы можем хотя бы отчасти судить о том, чем жил тогда Израиль.

Для преемников Эзры альфой и омегой оставалась Тора, в которой они находили мировоззрение и храмовый устав, основы этики и обряды, воцерковляющие все стороны повседневной жизни. «Моисеев Закон» тщательно изучали и толковали; его рассматривали как наиболее древнее и совершенное выражение Слова Божия. «Галаха» — пояснения к Закону — преподавалась в особых школах, возникших впервые, вероятно, еще при Эзре.

Как гласит предание, эти училища находились в ведении *Кнесет ха-Гедола*, Великой Синагоги, или *Великого Собора*. В него входили старейшины, знатоки Торы, которых считали авторитетными хранителями и комментаторами Предания. Им впоследствии поручили и составление первого канона библейских книг, в том числе пророческих (2).

Кнесет, в отличие от позднейшего Синедриона, был не политическим, а в первую очередь церковным учреждением; главной заботой его являлся Закон Господень. Административная же власть находилась в руках первосвященника, подчиненного персидскому губернатору (3). Первосвященники не были обязательными членами Собора, хотя некоторые из них, особо почитаемые, входили в него.

В основу своей деятельности «Мужи Великого Собора» положили три правила, зафиксированных впоследствии в Талмуде:

Будьте осторожны в суждениях,

Поставляйте больше учеников

И делайте ограду Торе (4).

Смысл этих изречений, невзирая на их лапидарность, ясен. Толкование Закона требует большой осмотрительности; «ученики» — это те, кто целиком посвящает себя изучению Закона, а слова об «ограде» предостерегают против чуждых влияний. Под «Торой» в данном контексте скорее всего подразумевалось не только Пятикнижие, но и весь свод наставлений, входивших в устную традицию ветхозаветной Церкви (5).

Этим и исчерпываются наши сведения о Великом Соборе. Однако хотя о нем известно мало, роль его, по-видимому, была

велика. Упроченное Собором законничество стало одним из краеугольных камней позднего иудаизма.

Впрочем, в персидский период блюстители Торы еще не пользовались безраздельной властью в духовной жизни Общины. Среди *соферов*, книжных людей, были и другие группы, столь же влиятельные. Да и вообще ветхозаветная религия никогда не останавливалась в своем развитии, постоянно порождая различные направления.

Уже в первое столетие после плена законники столкнулись с оппозицией в лице мудрецов, *хакамов* (От слова *хокма* — мудрость), наследников царских летописцев и собирателей фольклора. В кругах, близких к ним, были написаны книги об Ионе и Руфи, авторы которых вдохновлялись универсализмом пророков.

Мудрецы не выступали против Торы, устной и письменной, но они решительно отказывались примириться с узким пониманием ее принципов. Подобно Сократу, хакамы, хотя и уважали традицию, однако побуждали людей по-новому взглянуть на себя и свои убеждения.

Авторитет мудрецов не уступал авторитету законников. Примечательно, что, если от трудов Мужей Собора не осталось ничего, кроме приведенных трех изречений, писания хакамов бережно хранились и часть их была включена в Библию. Это служит косвенным доказательством того, что два главных направления иудаизма тех времен не находились в прямой вражде. У них было много общего, и они дорожили этим. Став выше распрей, мудрецы спокойно делали свое дело: собирали древние притчи, слагали псалмы и поэмы, составляли антологии. Для них важнее всего было не опровергать кого-то, а делиться с людьми своими думами о человеческой жизни и ее путях.

Своим патроном хакамы считали Соломона, ибо при нем (по египетскому образцу) впервые была создана корпорация писцов-соферов. Это сословие пережило и раскол царства, и монархию, и плен, но в память о славном прошлом оно по-прежнему любило называть свои писания Соломоновыми. Под этим названием они и вошли в Библию (Притчи, Песнь Песней, Экклезиаст, Премудрость).

Ветхозаветная Церковь, а за ней и новозаветная признали, что в этих книгах запечатлено то же божественное Откровение, что и в Торе и у Пророков. Этим утверждалось, что Слово Господне может быть дано людям в самых различных формах.

У хакамов редко говорится о видениях, таинственных зовах и повелениях возвещать людям волю Творца. Нет в их книгах слов: «Так говорит Господь», столь характерных для Закона и Пророков. На мистиков или провидцев хакамы вообще походили очень мало. Светские люди, не связанные ни с Храмом, ни со школами Торы, они ориентировались на повседневный общечеловеческий опыт. У них почти нигде не упоминается Моисей, их мало волнует священная история избранного народа и его мессианские чаяния. Даже само слово «Израиль» отсутствует в большинстве их книг. Хакамы не только защищают другие народы от нападок законников, как, например, автор Книги Ионы, но делают героями своих произведений неизраильтян. Языческих соблазнов они больше не боятся, ибо в те дни вера Израиля стояла уже незыблемо. Это позволяло хакамам без опасения изучать литературу Востока. У них можно найти идеи, сходные со взглядами писателей Египта, Вавилона, Персии, даже — прямые цитаты из их книг(6).

Подобная открытость миру вытекала из главной установки хакамов - начать как бы все заново, отрешась от исторической традиции, и рассматривать человека *как такового*, в его первозданности, стоящего перед лицом жизни, смерти и Вечности. Именно поэтому они не хотели ссылаться на Тору и обетования и предпочитали говорить об обыкновенных людях и обычных жизненных перипетиях.

Пророк признавал себя посланником Божиим, хакам же говорил от своего лица, не претендуя на особое ясновидение. Ему казалось поэтому вполне уместным размышлять над загадками бытия, повествуя об идумее Иове или приводя выдержки из халдейских поэтов.

Хокма, мудрость, играла в Израиле ту же роль, что философия у греков. Согласно Книге Царств, Соломон — родоначальник хакамов — говорил «о деревьях, от кедра ливанского до куста, растущего из стены, говорил о зверях, и о птицах, и о пресмыкающихся, и о рыбах»⁽⁷⁾. Но главным для еврейских мудрецов было не естествознание, а отыскание секрета счастливой жизни. В этом они стали предшественниками эллинистических философов. Они считали, что «мудрость» извлекается прежде всего из самой жизни, из ее конкретных обстоятельств и проявлений. Вот почему и стиль их литературы ничем не напоминает стиль научных трактатов. Иудейские философы предпочитали язык поэтов, безымянную мудрость многих поколений с ее живыми образами и меткими поговорками.

Как мы уже знаем, еще до плена книжники любили собирать пословицы, загадки и афоризмы. В эпоху же Великого Собора один из хакамов соединил несколько таких сборников, предварив их своим вступлением. Так возникла *Книга Притч Соломоновых*. Пролог ее охватывает первые девять глав книги и как бы подводит итог всем предшествовавшим этапам в истории хокмической мысли⁽⁸⁾.

Один современный писатель заметил - когда переходишь от чтения Пророков к Притчам, кажется, будто спускаешься с неба на землю. И в самом деле, эта книга содержит главным образом мысли о семейной жизни и воспитании детей, занятиях горожан и земледельцев, о дружбе и честности, бедности и богатстве, трудолюбии и праздности.

Богослов IV века Феодор Мопсуестский полагал даже, что Притчи как плод только человеческого разума не должны быть включены в Писание ⁽⁹⁾. Однако Церковь судила иначе, и на это были основания. За житейскими сентенциями книги стоит нечто гораздо большее, чем кажется на первый взгляд. На примере Притч мы видим, как Откровение, не ломая естественного хода человеческой мысли, медленно проникает в ее недра и в конце концов приводит к познанию воли Творца. Хакамы начинают с того, что указывают ориентиры для разумного устройства жизни, а в итоге им открывается мир возвышенного и одухотворенного жизнепонимания.

«Мудрость» в устах составителей Притч многозначное слово. С одной стороны, она есть качество человеческого ума, с другой — она тождественна с «порядком», или «уставом», в частности с тем, что помогает царю управлять страной, а простому человеку — семьей и хозяйством. Этого рода «мудрость» была для израильтян иноземным сокровищем, ибо ее заимствовали из стран с высоким уровнем цивилизации. И наконец, смысл слова связан с жизненной умудренностью, с оценкой, которую бывалый человек давал окружающему.

Но если бы «мудрость» хакамов этим и исчерпывалась, то можно было бы усмотреть в Притчах некую внерелигиозную прагматическую этику, наподобие Эпикуровой. Поэты Востока, которых читали хакамы, нередко проповедовали скепсис в отношении к вере и неприкрытый культ наслаждений. Разочарованность и доходящий до цинизма нравственный релятивизм, которыми проникнуты «Песня арфиста» или «Беседа господина с рабом», могли казаться единственно трезвым выводом из наблюдений и размышлений над жизнью (См. том 2).

Ветхозаветные книжники, несомненно, испытали на себе воздействие подобных настроений. Тем не менее вера давала им силы побороть пессимизм. Чувство Бога, присущее хакамам, есть поразительное чудо, и их писания бесценны для нас именно как исповедание этой живой, непобедимой веры.

Уже в сказании о Соломоне ясно была выражена уверенность в том, что высшая мудрость не есть лишь плод искушенного ума, но дается человеку Творцом. Молитву царя, просившего у Господа мудрости, можно рассматривать как своего рода прелюдию ко всей хокмической литературе. То, что кажется только земным, — в основе своей, как и жизнь, есть дар Божий,

Ибо Господь дает мудрость,

из уст Его знание и разум.

Притч 2,6

Впрочем, Библия никогда не понимала божественный дар как подачку, брошенную людям нерадивым и праздным. Человек сам должен искать, принять и взрастить в себе небесный дар (Притч 2, 1 и далее). Он — не безвольный и пассивный «потребитель» мудрости; его призвание всеми силами умножать ее.

Подобно Царству Божию евангельской притчи, мудрость сравнивается с самой большой драгоценностью, перед которой все тленные сокровища — ничто.

Счастлив человек, нашедший мудрость, и человек, обретший разумение,

Ибо польза ее больше серебра и больше золота ее ценность.

Она дороже жемчуга, и ничто из желанного тебе с ней не сравнится.

Притч 3, 13-15

Восточная и античная философия предназначалась обычно для избранных. Автору же Притч всякий эсотеризм чужд. Мудрость не скрыта за семью печатями. Она громко призывает к людям на улицах и площадях (1,20). Поэт изображает ее в виде проповедницы, которая обращается ко всем, желающим ее слушать.

У греков мудрость подчас сама по себе считалась добродетелью. В Книге Притч, наоборот, именно добродетель почитается истинной мудростью, ибо мудр не тот, кто имеет много знаний о мире (что это в сравнении с самим миром?), а тот, чья жизнь согласуется с велениями Божиими. Нарушение Его воли есть безумие или род самоубийства.

Особенно озабочен наставник судьбой тех, кто впервые вступает в самостоятельную жизнь. Он предостерегает своих слушателей от заразы греха, с отвращением говорит о распутстве, алчности, насилии, не жалея красок рисует поведение глупцов, ослепленных пороками:

Обдумай стезю твою для ноги твоей, и все пути твои да будут тверды.

Не уклоняйся ни вправо, ни влево; удали ногу твою от зла.

Притч 4,26-27

Призывая к миролюбию, состраданию и чистоте, автор Притч далек от законнического формализма. Предвосхищая Евангелие, он указывает на сердце как источник злых и добрых поступков:

Больше всего хранимого храни сердце свое.

Притч 4, 23

При этом мудрец вовсе не склонен считать добро «естественным» и легким. Он слишком хорошо знает предрасположенность

человеческой природы ко злу. Не ссылаясь на Книгу Бытия, он говорит о греховности людей как о чем-то само собой разумеющемся. Горькие слова упрека вкладывает он в уста мудрости:

Звала я — вы не послушались,

простирала руку свою, но не было внимающего,

и обличении моих не приняли.

Притч 1, 24-25

Одним словом, людям отнюдь не свойственно повиноваться голосу совести и разума.

Этот библейский реализм не позволяет хакаму искать источник нравственности в *самом* человеке: ведь воля ко злу присуща ему так же, как и к добру, если не больше. Поэтому опорная точка для этики должна находиться выше, в сверхприродном мире. Выбирая между добром и злом, которые человек обнаруживает в себе, он должен следовать добру как закону, установленному Творцом. Подлинная мудрость, таким образом, неотделима от веры, от стремления выполнять заповеди.

Эта мысль выражена в афоризме, который не раз повторяется у хакамов:

Страх Господень начало мудрости, и познание Святого разум.

Притч 9, 10

Но что такое «страх Господень» — боязнь наказания за грех?

Неверно было бы совсем исключить такое понимание. Однако слова о «страхе Господнем» — не запугивание, а лишь констатация нравственного миропорядка, своего рода предупреждение об опасности, таящейся в грехе. Это нечто близкое к индийскому понятию о Карме и греческому — о Дике.

Здесь важно подчеркнуть, что библейский мудрец видит в «страхе» только *начало мудрости* (во временном смысле слова), ибо боязнь возмездия соответствует лишь примитивной, начальной ступени духовной жизни.

Но этого мало. Вторая половина приведенной строфы показывает, что «страх Господень» имеет и более глубокий аспект (Строфы в библейской поэзии обычно содержат одну и ту же мысль в двух вариантах). Его синоним «познание Святого», т.е. Богопознание, а это слово в Ветхом Завете, как известно, означает любовь, веру и близость к Богу. Следовательно, «страх Господень» есть вовсе не ужас перед карающей десницей, а скорее боязнь потерять Бога, отдалиться от Него. Недаром мудрость сравнивается в Притчах с Древом Жизни, которого лишился человек, нарушивший Завет (3,18).

На языке Библии «боящийся Бога» это человек, проникнутый благоговением. «Богобоязненность» рождается из того

священного трепета, который возникает в сердце перед лицом Сущего. Без этого чувства не может быть подлинной религиозности(10). Оно в свою очередь отодвигает боязнь кары на задний план и почти угашает ее. «Совершенная любовь,— по слову апостола, — изгоняет страх».

Следует подчеркнуть, что для простого страха в Притчах употребляется другое слово, нежели для «страха Господня» (*пахад*, а не *ира*). Мудрость говорит отвернувшимся от нее людям:

Когда, как буря, придет на вас страх (пахад)

и беда, как ураган, понесется на вас, когда постигнет вас несчастье и боль,

Тогда будут звать меня и не услышу я, будут искать меня и не найдут.

За то, что возненавидели познание и не приняли страха (ира) Господня.

Притч 1,27-29

Итак, повторяем, есть два страха: один — боязнь возмездия, другой — трепетное благоговение перед Высшим. Если первый может послужить «началом» для грубых душ, то второй — неотъемлемое свойство веры и любви к Богу, из которых рождается воля к добру. Слова Христовы: «Кто любит Меня — тот заповеди Мои соблюдет» указывают на это последнее основание нравственности как *форму отношения* человека к своему Создателю.

Но если жизнь в согласии с «мудростью» есть исполнение небесной воли и божественного замысла по отношению к человеку, то как не предположить, что «мудрость» должна иметь и более широкое значение? Ведь судьбы людей — часть общих судеб мироздания, и вся Вселенная зиждется на воле и замысле Творца. Поэтому автор Книги Притч видит в Премудрости Божией силу, устрояющую космос.

В человеческом бытии греху и немощи противостоит мудрость как исполнение велений Сущего, в природе хаосу противостоит вселенская Премудрость, которая созидает небо и звезды, растения и животных в их поразительной сложности и красоте.

Здесь на пути ветхозаветной мысли незаметно выросло искушение пантеизмом. Если мироздание столь чудесно, не заключена ли тайна его в нем самом. Не является ли Премудрость-устроительница лишь имманентным *свойством* Вселенной как божественного целого? Эта идея издавна казалась людям вполне естественной, а от пантеизма до обоготворения природы оставался один шаг. Однако израильские хакамы, отказавшись считать самого человека источником добра, не могли признать и божественности природы. Верно, что в ней повсюду обнаруживаются стройность и порядок, но значит ли это, что они коренятся в самой природе? Автор Книги Иова отвечает на этот вопрос в своем гимне Премудрости (11):

Человек не знает к ней стези, и ее не сыскать в стране живых.

Бездна говорит: «Во мне ее нет!» и море говорит «Не у меня!»

Она сокрыта от глаз всего, что живет, и от птиц небесных утаена.

Аввадон и смерть говорят: «Только слухом мы слышали весть о ней!»*

* См. том 5.

Все, что изумляет нас во Вселенной, есть творение абсолютного Разума, воплощение Его вечной Премудрости. Отраженный свет и источник света — не одно и то же. Искать средоточие мировой гармонии нужно лишь в Творце.

Бог - вот Кто знает к ней путь, и Он ведает место ее.

Когда Он ветру давал мощь, и полагал меру движениям вод,

И для дождя назначал устав, и стезю для громоносных туч,

Вот тогда Он узрел, исчислил ее, испытал ее, и устроил ее,—

И сказал человеку так: «Бояться Господа это мудрость,

И удаляться от зла разум».

Так Библия утверждает связь космического и нравственного миропорядка в их общем происхождении из божественной Воли. И законы человеческой жизни, и законы естества имеют один источник: Творца, проявляющего Свою беспредельную мощь через Премудрость.

Задолго до того, как уровень организованности в природе стали связывать со словом «информация», задолго до возникновения кибернетики и бионики религиозная и философская мысль выработала идею разумности мировой структуры. У греков исходным пунктом для этой идеи служила целесообразность, наблюдаемая в мире. Ветхий Завет как бы через голову науки, исходя непосредственно из веры, провозгласил верховную Мысль основой Вселенной.

Господь Премудростью основал землю, утвердил небо Разумом.

Разумом Его разверзлись бездны и облака кропят росой.

Притч 3, 19-20

Псалмопевец вторит Книге Притч, восклицая: «Господи! Ты все сотворил Премудростию» (Пс 103,24). Слова «Премудростию сотворил» буквально переводятся «сотворил в Премудрости».

Это значит, что божественная Хокма есть первопринцип, *архе*, «начало» космоса, которое искали натурфилософы Эллады.

Знаменательно, что иудейские толкователи Библии считали равнозначными выражения: «В Премудрости сотворил Бог небо и землю» и «В начале сотворил Бог небо и землю». Это понимание было воспринято Отцами Церкви(12). Действительно, под «началом» (*решиит*) автор Книги Бытия, по-видимому, разумел не временное начало, а вечную Премудрость Творца. Это подтверждают слова евангелиста Иоанна: «В начале было Слово», ибо Слово, как мы увидим, есть сита Божия, неотделимая от Премудрости.

Словом Господним сотворены небеса и Духом уст Его — все воинство их.

Этот стих псалма, перекликающийся со строками Книги Притч, говорит о творческой роли Слова-Премудрости. Он сближает учение о Хокме с античной идеей Логоса и современной философской космологией. Когда Шредингер говорит о «квантовой механике Бога», Джине—о «мировой Мысли», а Эйнштейн—о Реальности, «которая проявляет Себя как высшая Мудрость и блистающая Красота»,—они приходят, по существу, к тому же, о чем учит Библия.

Картина мира, которая разворачивается сейчас перед человеком, обнаруживает неисчерпаемую сложность и заставляет задумываться о Творце куда больше, чем двадцать пять веков назад. Но и тогда, когда земля представлялась неподвижной и космос — обзримым, природа потрясала воображение человека и он славил в ней непостижимую Мошь, отображенную во всех чудесах мироздания.

Чтобы исключить всякую мысль о самотворении природы, автор Книги Притч говорит, наконец, и от лица самой Премудрости Божией, которая *предшесвует* миру:

Господь создал меня в начале путей Своих, прежде творений Своих от века.

Искони я помазана, от начала, прежде бытия земли.

Я родилась, когда еще не существовало бездны, когда не было источников, обильных водою.

Я родилась прежде гор, сооружена прежде холмов,

Когда Он не создал ни земли, ни полей, ни начальных пылинок Вселенной(13).

А следующие строки рисуют праздничное утро мироздания. Премудрость выступает здесь не только как архетип для всей твари, подобный Платонову царству эйдосов, но и как соучастница творческого процесса. Кажется, что перед нами своеобразный библейский вариант «Тимея». Мир зиждется на основе меры, структуры, математических фигур(14).

Когда Он устроил небеса, я была там, когда проводил круг по лицу бездны,

Когда утверждалверху облака, когда укреплял источники бездны,

Когда давал морю закон, чтобы воды не переступали пределов,

Тогда я была сНим художницей и была радостью Его каждый день,

Ликуя пред лицом Его.

Притч 8, 27-31

Чем же все-таки является тут Премудрость? Душой мира? Идеей космоса? Или созидательной силой Божества?

Библия никогда не считала, что мироздание есть нечто мертвое. Напротив, есть много мест в обоих Заветах, где прямо говорится об одухотворенности природы (15). Некоторые комментаторы именно в этом ключе понимали идею Премудрости Но Писание достаточно ясно указывает на Премудрость как на нечто причастное Божеству(16).

Нередко возникала мысль, что Хокма в Ветхом Завете есть звено, связующее Творца и тварь. Однако такое толкование покидает библейскую почву⁽¹⁷⁾. Хотя Премудрость действительно как бы находится на грани между Абсолютным и тварным, но она не может в одинаковой степени принадлежать обоим. Для библейского мышления бытие в строгом смысле слова принадлежит только Богу. Все остальное лишь от Него получает жизнь. И если Премудрость тварна, она не может быть божественной, а если она от Бога, она не сотворена. Правда, в Притчах она говорит о себе, что Господь «создал» ее. Но это не то творение, о котором повествует Книга Бытия. Там мир является из небытия по слову Создателя. Здесь же Премудрость рождается из недр самого Бога. «Я вышла из уст Всевышнего», — читаем мы в Книге Иисуса Сирахова (24,3).

Сущность Премудрости связана с тайной *самораскрытия* Божества, которая является важнейшим пунктом библейского богословия.

Утверждая безусловную надмирность Творца и Его непостижимость, Ветхий Завет в то же время знает и об Откровении Бога миру. Через это Откровение, или Самопроявление, Неизреченный становится познаваем для человека. Само миротворение есть уже такой акт выхода Бога из безмерной глубины сверхбытия. Вступая в Завет с людьми, приближая их к Своей Полноте, Ягве открывает Себя твари. Глас Его, обращенный к пророку, огненный столп, небесная колесница, облако в Храме — все это символы Теофаний, делающие возможной богочеловеческую историю. Один из первых образов Богоявления в Библии — *Малеах Ягве*, Ангел Господень, который есть как бы Само Божество, но умаленное для того, чтобы стать доступным человеку⁽¹⁸⁾. В дальнейшем этот конкретный образ сменяется в Библии тремя главными Теофаниями: *Словом, Духом и Премудростью Ягве*⁽¹⁹⁾. Они составляют одно в Боге. Но в то же время мы видим, что Слово — это преимущественно Бог созидающий. Дух — Его животворная сила, а Премудрость — устроительница Вселенной. Это как бы три Ангела Ягве, лики и откровения Его сущности. Не случайно, что на иконах Премудрость изображалась в виде Ангела⁽²⁰⁾.

Слово, Дух и Премудрость суть те аспекты высшего Бытия, которые только и могут быть восприняты человеком⁽²¹⁾. Вне их никакая положительная мысль о Божественном невозможна, а законно лишь «отрицательное», апофатическое, богословие, которое утверждает абсолютную непроницаемость Сущего для сознания человека.

Итак, нет оснований считать, что в Книге Притч Премудрость внеположена Богу — посредник или тварь.

Но почему, если Хокма — только сила Божия, Притчи наделяют ее личными чертами?

Прежде всего, как «Ангел Ягве» Премудрость есть личностное откровение Сущего. Здесь можно видеть и большее: предвосхищение ипостасной тайны Божества, хотя предвосхищение смутное, едва уловимое...

С другой стороны, персонификация Хокмы связана с особенностями еврейского языка, необыкновенно конкретного и образного. В Библии нередко олицетворяются отвлеченные понятия и явления природы, племена и само человечество. Грех и кровь, природа и страны, звезды и горы изображаются в виде существ⁽²²⁾.

Слово «Хокма» в древнееврейском языке женского рода, и представлена Премудрость в виде жены, которая, построив прекрасный дворец, созывает туда всех, кто хочет внимать ее

словам(23). «Дом Премудрости» и сама она означают осуществление на земле намерений Творца, царство людей, исполняющих Его Завет. Поэтому «Дом» этот считают также прообразом Царства Божия, Церкви, Богоматери, поэтому и чтения из Книги Притч относят к праздникам Девы Марии.

Антиподом Жены-Премудрости является в книге Жена-Блудница, заманивающая в свои сети человека. Она олицетворяет грех и безумие, которые обрисованы с отталкивающими подробностями(24).

Писания мудрецов постоянно возвращаются к этому противопоставлению. Хакамы не проповедуют метафизического дуализма (как последователи Заратустры), но предлагают человеку выбор между *двумя путями*. Многие псалмы того времени посвящены этой теме. Она станет центральной в писаниях Кумрана и апостолов. Кратко ее можно выразить словами псалма: «Яко весть Господь путь праведных, а путь нечестивых погибнет».

Таким образом, мы вновь оказываемся перед проблемой добра и зла, свободы и воздаяния.

Развилка на дороге жизни гарантирует людям свободный выбор. Благодаря свободе человек сам несет *ответственность* за избранный путь. Противление Творцу, грех, не может остаться без последствий. И речь идет не столько о каре, идущей извне, сколько о разрушительной силе самого греха:

Ибо упорство невежд убьет их и беспечность глупцов погубит их.

Притч 1, 32

Прежде всего человек должен был утвердиться в простой и ясной мысли - с Богом он жив, вне Его мертв. Эта мысль была одной из центральных уже в Моисеевом Завете. «Вот Я предложил тебе ныне жизнь и добро, смерть и зло» (Втор 30,15). Тора и пророки, псалмопевцы и мудрецы — все они говорят о благословенной жизни праведников и бедствиях, ожидающих рабов греха.

Однако не нужно было быть слишком проницательным, чтобы увидеть, правило это далеко не всегда осуществляется в действительности. Как же в таком случае понять смысл невзгод, постигающих праведника? В ответ на этот вопрос хакамы говорили о благотворной роли страдания:

Наказаний Господних, сын мой, не отвергай и не тяготись обличением Его,

Ибо кого любит Господь, того и наказывает, и благоволит к нему, как к сыну.

Притч 3, 12

Но и этот взгляд при всей своей возвышенности порождал много недоумения. Жизнь оказывалась сложнее любых схем. Ведь если раньше Израилю Бог открывался преимущественно в истории народа, то хакамы стали размышлять над Его проявлением в жизни природы и отдельной личности. Здесь понять действия Промысла было куда труднее. Поэтому неизбежно должен был настать момент, когда возникла потребность не только хранить уже данное Откровение, но и просить о новом.

Уже не первый раз в дни скорбей и сомнений обращался Израиль к Сущему. И вот снова он возвышает голос, чтобы говорить со своим Господом. Этот поразительный диалог мы находим в самой трагичной и героической книге Библии, книге, носящей имя Иова.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава десятая

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ МУДРОСТЬ И ПРЕМУДРОСТЬ БОЖΙΑ

1. Правда, иудеи рассеяния порой оказывались в состоянии конфликта с иноверцами. Так, легенда, сохраненная Книгой Эсфирь, говорит о вспышке гонений в персидской столице, которые, впрочем, быстро прекратились. Книга Эсфирь (евр. Эстер) была, по-видимому, составлена ок. I в. до н. э. как исторический мидраш к празднику Пурим. Есть основания полагать, что этот праздник возник среди иудеев диаспоры (Вавилона и Персии) в противовес халдейскому празднику Мардука и Иштар (отзвук этого сохранился в именах главных персонажей книги: Мардохея и Эстер). Этимологический характер книги и ее связь с праздником послужили, вероятно, главной причиной для включения ее в канон. Книга сохранилась в нескольких, весьма отличающихся вариантах. В частности, греч. версия (LXX) обширнее масоретской (см.: архим. *Иосиф*. Книга Эсфирь.—ТБ, т. III, СПб., 1906, с. 412 сл.). Несмотря на легендарный характер рассказа, вполне возможно, что в основе его лежат Воспоминания о каких-то исторических событиях. См.: *H. Lusseau*. Esther.— RFIB, Engl. tr. 1970, v. II, p. 157-161.

2. Впервые о Великом Соборе упоминает Флавий (Арх. XII, 3, 3). Талмудический трактат Авот рабби Натана (1-4, пер. Переферковича, с. 3) говорит, что Мужы Собора толковали Св. книги. В другом трактате, Бава-Батра (14в, 15а), сказано, что они «написали» книги Иезекииля, Малых пророков, Даниила и Эсфирь. Но слово «написали» следует понимать как «отредактировали» или «привели в порядок» (см.: *Н. Дагаев*. История ветхозаветного канона, с. 107).

3. О правах первосвященника в ту эпоху см.: *A. Gody*. A History of Old Testament Priesthood. Rome, 1969, p. 180 ff. Один из православных исследователей подчеркивает, что, в отличие от Синедриона, Великий Собор «никогда не выступал как административное и судебное учреждение» (*Ф. Арфаскадов*. Иерусалимский Синедрион. Казань, 1903, с. 13). См. также: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Revised ed. v. II. Edinburgh, 1979, p. 218.

4. Авот, I, 1. Эти три изречения показывают, что основной функцией Собора было толкование Торы. См.: *М. Поснов*. Иудейство. Киев, 1906, с. 77.

5. «Устная Тора» была впоследствии зафиксирована в Талмуде. См.: *S. Funk*. Die Entstehung des Talmuds. Leipzig, 1910, S. 58-64.

6. Израильская хокмическая литература имеет параллели с эпосом о Гильгамеше, с поэмой о страдающем праведнике, с египетскими дидактическими произведениями («Беседа разочарованного со своим духом», «Песнь арфиста», «Поучения Аменомопе» и др.). См.: *М. Коростовцев*. Писцы древнего Египта. М., 1962, с. 105 сл.; Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973, с. 133; *R. E. Murphy*. Introduction to the Wisdom Literature of the Old Testament. Collegeville, 1962, p. 15-29.

7. 3 Цар 4, 33.

8. О первых редакциях Кн. Притч см.: «Вестники Царства Божия», гл. VI, прот. *А. Князев*. Ветхий Завет. Учительные книги. Париж, 1952 (ротаторное издание); *J. Terence Forestell*. Proverbs. - JBC, I, p. 495; об авторе 1-9 гл. Притч см.: *P. W. Skehnan*. A Single Editor for the Whole Book of Proverbs.— «The Catholic Biblical Quarterly», 1948, 10, p. 115.

9. Феодор Мопсуестский писал, что автор Притч «не получил дара пророческого, но имел только дар мудрости» (Деяния Вселенских Соборов, т. 5, с. 95). См.: *Я. Гусев*. Феодор Мопсуестский. М., 1890, с. 201.

10. «Иметь страх Божий, или быть богобоязненным, — пишет Вл. Соловьев, — не значит, конечно, *пугаться* Божества, а значит бояться своего противоречия Божеству или недолжного отношения к Нему... В положительном чувстве благоговения, или благочестия, человек утверждает свою должную или подобающую связь с высшим началом» (Соч., т. VIII, с. 174-175). О переживании трепета перед Высшим см.: *R. Otto*. The Idea of Holy, p. 87 ff.

11. Иов, гл 28. По мнению современных библеистов, эта глава есть самостоятельное произведение автора Книги Иова, включенное в нее редакторами (см.: *R.A.F. Mackenzie*. Job. - JBC, I, p. 526). В дальнейшем переводчики библейских книг будут указываться, кроме тех случаев, когда автор предлагает свой опыт перевода.

12. Targum Jerusalem. Bereshit, I, 11, *Феофил*. К Автолику, II, 10; *Августин*. Исповедь XII, 15. Ср.: Откр 3, 14, где «началом создания Божия» именуется Сам Христос.

13. Притч 8, 22-26. В синодальном переводе вместо «создал меня» стоит «имел меня». Однако более точным считается перевод «создал» (так в пер. LXX и славянском). См.: *А. Глаголев*. Книга Притчей Соломоновых ТБ, т. IV, с. 450.

14. О прямом влиянии греческой мысли здесь, однако, не может быть и речи. Налицо независимый параллелизм. См.: *С. Аверинцев*. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. — В кн.: Древнее русское искусство М., 1972, с. 25-49.

15. См., напр. Пс 103, 27, 150, 6, Дан 3, 59-81 (по синодальному переводу с дополнением из пер. LXX), Рим 8, 19-22.

16. Иов 12, 13, Ис 28, 29; Прем 7, 25.

17. Подобная концепция Премудрости (греч. *Софии*) возникла еще в гностицизме под влиянием греческого и восточного пантеизма. Впоследствии она была развита в полутеософских доктринах Запада (Яков Беме) и нашла своего рода завершение в русской «софиологии» Вл. Соловьева, Флоренского, Булгакова (см. *Н. Бердяев*. Из этюдов о Я. Беме. II Учение о Софии и андрогине. Я. Беме и русские софиологические течения. - «Путь», Париж, 1930, № 21, с. 34-62). «Софиология» представляет собой попытку придать христианскому богословию монистический характер (учение о *всеединстве*). София, согласно этому учению, извечно пребывая в недрах

Божества, в то же время является сущностью твари. Тем самым стирается грань между Абсолютом и созданным Им миром. «Единая София открывается и в Боге и в творении», утверждает прот. С. Булгаков (С. Булгаков. Агнец Божий. Париж, 1930, с. 148). «Софиология» во многом обязана своим возникновением германскому пантеизму, который оказал немалое влияние на русскую религиозную мысль. Однако в русском же богословии возникла оппозиция «софиологии», опирающаяся на Библию и патристику, то есть на безусловный креационизм («Абсолют и мир связует чудо творческого акта»). См. напр. Е. Трубецкой. Смысл жизни. М., 1918, с. 99-104; прот. В. Зеньковский. Основы христианской философии, т. II. Париж, 1964, с. 13-28. О ветхозаветном понятии Софии-Премудрости. см.: А. Князев. Образ и понятие Божественной Премудрости Хокмы-Софии в Ветхом Завете. ПМ, 1955, вып. X, с. 92-112.

18. Об Ангеле Господнем (Малеха Ягве) как образе Богоявления см. Быт 16,7, 22, 11; Исх 3, 2; Суд 2, 1. Явление «Ангела» (не смешивать с «ангелом» тварным духовным существом) обусловлено тем, что человек не может созерцать Бога в Его полноте (ср. Исх 33, 20). См.: С. Булгаков. Лестница Иаковля. Париж, 1929, с. 181 сл.

19. См. С. Трубецкой. Учение о Логосе, с. 255. В православной литературе это наиболее последовательное изложение учения о библейских Теофаниях. О Слове как Богоявлении, аналогичном Премудрости, см.: Л. Буе. О Библии и Евангелии Брюссель, 1965, с. 27-30. Следует отметить, что в византийской традиции Премудрость отождествлялась с Логосом. Это понимание вытекало из I Кор I, 24. Первый храм Софии-Премудрости был посвящен Христу.

20. См. J. Meyendorff. L'iconographie de la sagesse divine dans la tradition Byzantine. — Cahiers archeologiques. 1959, 10, p. 259-277.

21. См. Г. Флоровский. Тварь и тварность — ПМ, Париж, 1928, вып.1, с. 176-212, его же: Византийские Отцы V—VIII вв. Париж, 1933, с. 206, арх. Киприан. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950, с. 282. Энергии, по учению св. Отцов, не входят в состав твари, но суть силы Божий, которые пронизывают бытие, созданное «из ничего». Тем самым сохраняется рубеж между тварным и безусловным. «Энергии» есть лишь иное название для библейских Теофаний.

22. Быт 4, 7, 10; Ис 1, 8; Иер 51, 33, Плач 1, 1-2.

23. Притч 9,1 сл. Семь столпов «Дома Премудрости» означают его совершенство. Семь — «обычный символ полноты и величия (ст. 2). Вино смешано с пряностями, чтобы сделать его крепче и приятней на вкус. Хлеб и вино (ст. 5) символ учения и опыта, предлагаемых Премудростью» (E. Lussier. The Book of Proverbs and The Book of Sirack. Collegeville, 1965, p. 21).

24. См. еп. Михаил. Библейская наука. Учительные книги Ветхого Завета. Тула, 1900, с. 94. Некоторые исследователи указывают на связь образов двух жен (Премудрости и Блудницы) с древней финикийской поэзией. См.: W. Albright. From the Stone Age to Christianity, 1949, p. 365 ff.

Глава одиннадцатая

ДВА ИОВА

Иудея, ок. 400 г. до н. э.

Дай мне прямые ответы на проклятые вопросы!

Г. Гейне

Книга Иова издавна привлекала богословов и философов, художников и поэтов своей удивительной красотой, силой и бесстрашием. Ее перелагал Ломоносов, Гете использовал ее сюжет в прологе своего «Фауста», Пушкин говорил, что в этой книге заключена «вся человеческая жизнь»; он специально изучал еврейский язык, чтобы переводить «Иова». Кьеркегор утверждал, что в речах библейского страдальца больше мудрости, чем во всей философии Гегеля, а современный библеист Стейнман с полным основанием считает, что Книга Иова — шедевр, «равный греческим трагедиям и диалогам Платона, и достигает той же глубины, что монологи Шекспира и Паскаля».

При всем том в Библии нет книги более трудной и противоречивой. Ее автор соединил притчу в духе традиционного благочестия с криком бунтующей души, безотрадную картину жизни — с назидательным «счастливым концом», образ Бога в виде восточного монарха — с учением о непостижимости Сущего. Вся книга от начала до конца парадоксальна, и правы те богословы, которые считают попытки свести ее к единой формуле и единому замыслу безнадежным делом.

Нелегко определить и место «Иова» в Ветхом Завете. Страстный патетический тон книги роднит ее с писаниями пророков. Тем не менее она резко от них отличается. Пророки сознавали себя причастными к тайнам Божиим. Они несли людям непосредственно открывшееся им Слово. Иов же лишен этого сознания. Он недоумевает, вопрошает, взывает, но прямого ответа ему не дается. Это наиболее философская часть Писания, философская — не по структуре изложения и ходу мысли, а в силу того, что исходная точка ее — человек с его сомнениями. Иов не обладает истиной, он ищет ее, как искали Сократ или Декарт, однако ищет по-иному. Сократ начинал с признания своего неведения, Декарт — усомнившись во всем; Иов — страдающий праведник — бьется над разгадкой своей судьбы и жребия человеческого. Он погружен во тьму, заблудился и ошупью пробирается к истине.

По ряду признаков Книгу Иова можно отнести к писаниям хакамов. Но при этом она далеко выходит за рамки их учения. Так, если читать лишь прозаическую часть «Иова» — пролог и эпилог, может показаться, что мудрец просто отстаивает высказанный в Притчах взгляд на страдания, которые не всегда следует рассматривать как кару, ибо часто они есть испытание, очищающее веру от своекорыстия. Однако основные — поэтические главы показывают, что этого объяснения автору недостаточно. Он оставляет позади умиротворенную философию хакамов и смело спускается в самую бездну, во тьму богооставленности.

Мы ничего не поймем в этом загадочном творении израильской мудрости, если не будем учитывать, что *двойственность* Иова — этого образца терпения и одновременно мятежника, не желающего мириться со своей долей, — связана с происхождением и композицией книги. В ней сплетены две различные темы, два подхода, два Иова. Автор поставил рядом богословие мудрецов и свой внутренний опыт, объединив их — почти механически — общей канвой.

Книга Иова, как и большинство произведений хакамов, выносит религию Завета за скобки. Автор не хочет говорить от лица иудея, чтобы не касаться темы спасения народа как целого. Его волнует участь всех людей и участь отдельной личности. Поэтому он выбирает героя, не связанного со священной историей. Даже израильское имя Творца — Ягве — он не

употребляет в основной части книги, предпочитая называть Его: Элогим, Элоах, Шаддай — именами, общими для всей семитской традиции.

Время жизни Иова отнесено к незапамятной эпохе. Он праведник, чтущий единого Бога, как Мелхиседек, и приносящий Ему жертвы в простоте, подобно патриархам. Впоследствии иудейские раввины, а с ними и Отцы Церкви полагали, что Иов жил в домоисееву эпоху.

По мнению некоторых древних толкователей, сказание о нем не более чем притча⁽¹⁾. Тем не менее в Израиле имя Иова было известно давно и его считали лицом вполне реальным. Пророк Иезекииль, говоря о святых неизраильского мира, называл наряду с Ноем и Даниэлем также и Иова⁽²⁾. В египетских документах XIV в. до н. э. упомянут палестинский царь Айав, и есть мнение, будто именно о нем и сложились легенды, легшие в основу Книги Иова⁽³⁾. «Земля Уц», в которой жил Иов, по-видимому, одна из областей Эдома, и вполне вероятно, что именно там нужно искать родину легенды⁽⁴⁾.

Как бы то ни было, ссылка Иезекииля на Иова доказывает, что эта легенда в устной или письменной форме уже существовала в годы изгнания. Но Книга Иова имеет к ней такое же отношение, как гетевский «Фауст» — к народным легендам о Фаусте-чернокнижнике. Подобно тому как Софокл взял для своего «Эдипа» сюжет из фиванского предания, так и для автора «Иова» старинная притча послужила отправной точкой для грандиозной ветхозаветной драмы.

По всей вероятности, в прологе и эпилоге писатель почти буквально повторяет содержание легенды. Поэтому и язык его намеренно архаичен и стилизован. Мыслитель и поэт, за плечами которого стоял многовековой путь библейской религии с ее возвышенным учением о Боге, он изображает небеса на манер древних фресок или как художник-примитивист. Это должно оттенить условность нарисованной им картины.

После нескольких слов об Иове, человеке «непорочном, справедливом, богобоязненном и далеком от зла», книга переносит читателя в надзвездные чертоги⁽⁵⁾. На престоле, подобно царю, принимающему доклады вельмож, восседает сам Ягве, окруженный своими слугами-ангелами. Среди этих «сынов Божиих» выделяется один, названный «Сатаной», т. е. Противящимся. Это имя не должно вводить нас в заблуждение: Противник — отнюдь не дьявол, как его стали понимать впоследствии. Он лишь исполнитель суровых предначертаний Ягве, подобный грозным ангелам-губителям. Его задача — испытывать человека⁽⁶⁾.

Обойдя в который раз дозором землю, небесный обвинитель нашел, по-видимому, мало достойных людей. Но Ягве обращает его внимание на Своего «служителя» Иова: «Нет такого, как он, на земле». Это как бы повторение темы о праведниках, которыми спасается мир, впервые раскрытой в сказании об Аврааме и Содоме. Но пример Иова не может смягчить отношения Сатаны к людям. Он не без насмешки утверждает, что праведность Иова результат вполне определенного расчета. «Служитель» просто куплен Богом, Который даровал ему все, о чем мечтают смертные: власть, богатство, успех, прекрасных детей. Поэтому и благочестив он только до поры до времени.

Но протяни-ка руку Твою, дотронься до всего, что есть у него,

Разве не похулит он Тебя в лицо Твое?⁽⁷⁾

Иов 1,11

Книга Иова здесь цитируется (с некоторыми изменениями) по переводу С. Аверинцева.

Это очень важный момент. Здесь недвусмысленно ставится под сомнение популярная трактовка Завета как *сделки*. И действительно, так ли уж возвышенна преданность Иова Богу, если она приносится только в обмен на благодеяния? «Разве не за мзду богобоязнен Иов?» Сатана как бы предвосхищает те обвинения, которые не раз потом выдвигались против религиозной этики, якобы всецело построенной на «награде и каре».

Отвечая Сатане, Ягве не просто отвергает его подозрения, но предлагает ему самому убедиться в его ошибке. Он отдает судьбу Иова в распоряжение ангела-скептика, чтобы показать ему безусловную верность праведника.

Читателя книги может неприятно поразить: как это Бог делает человека ставкой в споре? Но не нужно забывать, что перед нами аллегория, притча, никак не претендующая на точное изображение реальности. Эта почти жанровая по тональности сцена, не лишенная даже оттенка иронии, — лишь литературный прием, призванный раскрыть главную и очень серьезную мысль. Вспомним евангельские притчи. Было бы поистине странно, если бы мы сочли подлинным образом Бога господина, который «жнет, где не сеял», или царя, в раздражении наполняющего свой дворец уличным сбродом.

В том же условном ключе изображены, по существу, и беды, которые Сатана навлек на Иова. Автор нагнетает их, не заботясь о чувстве меры и правдоподобии. Не успевает смолкнуть один горестный вестник, как уже вбегает другой, чтобы поведать о новом несчастье. Стада угнаны врагами, слуги сражены молнией, дом рухнул и похоронил под руинами детей Иова...

Писатель собрал здесь и людское и природное зло, чтобы направить удар в одну точку. Он поступает, как впоследствии Вольтер, который в своем «Кандиде» с легкостью громоздил ужасы, чтобы опрокинуть теорию Лейбница о нашем мире как о «лучшем из миров». Это почти гротеск, но цель в обоих случаях достигнута. Герои показаны жертвами всех мыслимых невзгод.

Итак, Иов во мгновение ока низринут с высоты могущества и счастья на дно жизни. Но он переносит катастрофу с мужеством, подобающим истинному праведнику:

Наг вышел я из родимых недр и наг возвращусь назад.

Господь дал. Господь взял. Благословенно имя Господне!

Иов 1,21

Казалось бы, после этого Сатана должен удовлетвориться: Иов доказал свою веру, смирение и бескорыстие. Но недоверчивый ангел не унимается. Теперь он заявляет, что Иов держится стойко лишь потому, что сам жив-здоров. «Кожа за кожу», — цинично повторяет он поговорку торговцев; у Иова есть еще чему радоваться. Вот если его самого поразит болезнь, неизвестно — останется ли он столь же неколебимым в своей вере к Богу.

Ягве и тут дает Сатане полную свободу действий. Сохранной должна остаться лишь «душа», то есть жизнь Иова.

И вот недавний баловень счастья лежит на пепелище. Все отшатнулись от него, пораженного недугом, который издавна считался знаком небесного гнева. Жена уговаривает Иова произнести хулу на Творца и умереть от Его руки, чтобы избавиться от позора и мучений. Но Иов отвечает:

Приемлем мы от Бога добро, ужели не приемлем зло?

Иов 2,10

Книга ничего не говорит о его переживаниях и тайных надеждах. Иов лишь «не погрешает устами своими». Уповает ли он на милость Божию, которая в конце концов спасет его? Верит ли, что все совершающееся будет во благо? Этого мы пока не знаем. А то, что Иов будет говорить впоследствии своим друзьям, относится уже к другой теме книги, к «другому» Иову. О мыслях же «первого», терпеливого Иова, нам остается только догадываться. В этом могут помочь сказания о страдающем праведнике, издавна распространенные на Востоке.

Таких прототипов Иова известно несколько. Прежде всего, это герой шумерской поэмы, расшифрованной в середине нашего века. Человек, о котором она повествует, как и Иов, потерял все, что имел. Истерзанный недугом, полный отчаяния, он слезно молит Божество о помощи:

Пусть искусный певец оплачет мою злосчастную судьбу.

Бог мой, над землею сияет яркий день, а для меня он черен.

Злая участь держит меня в своих руках, отнимает у меня дыхание жизни.

Бог мой, мой отец, зачавший меня, дай мне поднять голову.

В конце концов стоны несчастного услышаны. Бог «внял правдивым и искренним словам» человека и «превратил его страдание в радость». Он исцелен, возвращен к жизни и обретает утраченное. Не ропот спас его, но молитва.

Две аналогичные повести были написаны в Вавилоне. В одной из них говорится о бедствиях некоего жителя Ниппура, который страдал не только от внешних зол, но и оттого, что потерял веру в правильность своего отношения к Богу. Он совершал все обряды и приносил жертвы, теперь же, впав в ничтожество, усомнился, и ему кажется, что все это было тщетным.

Хотел бы я знать, что Богу приятно,

Что хорошо человеку преступление пред Богом,

Что для него отвратительно хорошо его Богу.

Кто волю богов в небесах узнает?

*Откуда людям узнать пути Божьи? **(8)***

Другое сказание говорит о том же, и в обоих конец светлый: божество спасает того, кто уповает на Него.

Из этих примеров явствует, что проблематика Иова — добиблейская и общечеловеческая. Мудрецы Месопотамии поставили ее задолго до Израиля и попытались по-своему разрешить. Их вывод: когда в несчастье сердце человека открывается Богу, Он слышит его. Но спасение мыслится в чисто земном плане. То же самое находим мы и в «Иове». Пролог и эпилог книги есть в сущности, просто ветхозаветный вариант халдейского сказания.

Эпизод с Сатаной призван лишь подчеркнуть, что праведник остается верным Богу не только в радости, но и в печали. Искуситель оказался неправ, и все возвращается на прежнее

место: Иов вновь здоров и богат, у него рождаются дети, которые продолжают его род и унаследуют имение. О чем больше, казалось бы, можно мечтать? Правда, современному читателю странно, что герой как будто слишком легко утешился, получив взамен прежних детей — новых. Но не будем забывать, что автор добросовестно воспроизводит старый тип мышления, ту патриархальную древность, когда родовое сознание стояло еще выше личного.

Такова история «первого» Иова. Мы намеренно отделили его от «второго». Однако при всем их несходстве резко противопоставлять их было бы ошибкой. Думается, что библейский писатель не случайно свел обоих в одной книге. Вряд ли он хотел лишь прикрыть назидательной притчей тяготившие его сомнения и думы.

По мнению Кьеркегора, тонкого истолкователя Книги, величие Иова проявляется не тогда, когда он говорит: «Бог дал. Бог взял», а когда из его груди вырывается крик отчаяния. И все же с этим трудно согласиться. В своем мужестве «первый» Иов не менее велик, чем «второй» — в своем ропоте*. Автор, видимо, сознавал это и, частично допуская правоту старой притчи, не сделал бы легендарного Иова своим героем, если бы не восхищался его беззаветной верой, если бы не видел смысла в «испытании». Он не мог пренебречь традиционной идеей воздаяния, пусть даже порой она трактовалась упрощенно. И если в диалогической части книги он вступает в полемику с этим пониманием, то не в смысле полного неприятия, а скорее во имя борьбы против схематизма и вульгаризации. Для него было очевидно, что проблема бесконечно сложнее, чем полагали прежние поколения. Именно это открылось писателю, стоявшему на рубеже новой эпохи ветхозаветного сознания.

* Примечательно, что Достоевский, которому, казалось бы, так близок «второй», бунтующий Иов, нашел больше проникновенных слов для «первого», терпеливого (братья Карамазовы).

Уже шумерская поэма пытается объяснить бедствия человека его грехами: «Ни одно дитя не рождается от женщины беспорочным».

Нечто подобное было, вероятно, и в народном сказании Об Иове. Эту сюжетную линию автор книги использовал, чтобы подвергнуть критике доктрину о прямой связи страдания с грехом и карой.

К Иову, прослышав о его крушении, приходят друзья: Элифаз, Билдад и Софар — такие же почтенные идумейские шейхи, как он сам (9). Они едва узнают его в том покрытом струпьями старике, который сидит на пустыре, где сжигают мусор. «Тогда возвысили они голос свой и возрыдали, и разодрали каждый одежду свою, и метали прах на главы свои к небу. И сидели они при нем семь дней и семь ночей; и никто не говорил ему ни слова, ибо видели они, что скорбь его весьма велика».

Это потрясающая по своей выразительности немая сцена: четыре неподвижные фигуры, четыре человека, подавленные горем и состраданием. Друзья сделали сначала самое большее, что могли — молча несли с Иовом бремя его беды. Но не для этого привел их на пустырь автор книги. Начинается беседа, открывается новая, драматическая часть «Иова», где будут долго говорить и спорить, сетовать и обличать. Стон агонии сольется в ней с богословскими рассуждениями; читатель окажется совсем в иной атмосфере, нежели в прологе и эпилоге.

Три цикла бесед — наиболее оригинальная часть книги(10). И естественно возникает вопрос о создателе «второго» Иова: кто он был поэт или философ, вложивший в уста

идумейского патриарха и его друзей слова, которые не перестают волновать людей по прошествии веков?

По обычаю многих восточных писателей он не открыл своего имени, он даже не доставил в заголовке имени Соломона или кого-либо из других авторитетов древности. Это еще более таинственная личность, чем Второисайя, который хотя бы намекал на события своего времени.

И все же некоторые догадки и предположения и об авторе «Иова» выдвинуть можно. Прежде всего — когда он жил? Из книги видно, что поэт знаком с учением Иеремии и Иезекииля о личной ответственности человека перед Богом. Ни Иов, ни его друзья не допускают мысли, будто он наказан «за грехи отцов». Значит, книга едва ли могла быть создана ранее плена. До этого времени в библейской письменности не появляется и образа Сатаны. На период Второго Храма указывает также и обилие арамейских слов. Наконец, сходство с писаниями хакамов и последних пророков — Малахии и Захарии — довершает картину.

Книга не могла быть написана позднее III века до н. э., ибо тогда в Израиле уже рождается «чаяние воскресения мертвых», которого автор «Иова» не знает. Следовательно, наиболее вероятной датой составления книги можно считать конец V— начало IV века **(11)**. Написана она, по-видимому, в Иерусалиме. На это указывает изысканный литературный стиль драмы, который трудно предполагать у жителя провинции.

Бесспорна широкая образованность поэта, его знакомство с литературой Египта, Финикии и Вавилона. Описания природы предполагают обширную осведомленность автора о чужеземных странах. При всем этом он — иудей, всецело проникнутый духом Писания. В его книге ясно ощущается дух псалмов и пророческих книг. Это, однако, нисколько не лишает поэму своеобразия. Язык ее ярко индивидуален, что проглядывает даже за традиционными литературными приемами (в книге свыше семидесяти слов, нигде больше не встречающихся на страницах Библии).

Вполне возможно, что автор «Иова» сам пережил какую-то трагедию. Может быть, именно поэтому его герой говорит о страдании с таким жаром и болью. Были попытки связать эту тему с тяжким жребием Израиля, но, как уже было отмечено, в книге речь идет о судьбе *личности*, даже не об иудее, а о человеке вообще. Произведение родилось из опыта жизненной катастрофы и опыта веры его создателя.

То, что «Иову» суждено было войти в Священное Писание — не случайность. Библия охватывает все аспекты бытия человека перед лицом Божиим. Было бы огромной потерей, если бы в хоре ее голосов не звучал вопрошающий и страдальческий голос Иова.

Семь дней не произнося ни слова, сидели друзья вокруг поверженного. Но вот Иов неожиданно первым нарушает молчание, восклицая:

Да сгинет день, в который рожден я, и ночь, что сказала: «зачат муж!»...

Зачем не умер я при исходе из чрева и не сгинул, исходя из недр?

Иов 3,3,11

Это как бы сигнал к восстанию. Иов загнан к самому последнему пределу, где гаснет разум и остается один крик...

Что скажут ему друзья? Ведь он бросил вызов и им, мудрым, набожным и уверенным в правильности всего происходящего.

Ответы друзей и сетования Иова — это не драма в античном смысле слова. Перед нами скорее серия монологов, произносимых в присутствии слушателей. Порой собеседники почти игнорируют друг друга и обращаются либо к невидимой аудитории, либо к самому Богу. Здесь нетрудно увидеть спор автора с самим собой. Он как бы разделится, но каждое из его воплощений имеет свои черты и свое отношение к спору. Почтенный Элифаз Теманский олицетворяет дух исконного благочестия и традиции. Он говорит вдохновенно и искренне, хотя в нем видны и узость, и самоуспокоенность. Билдад меньше склонен к размышлениям, духовный опыт его беднее. Он бездумно принимает веру отцов и глух ко всем сомнениям. Софар уже не просто отбрасывает их, но переходит в открытое наступление, считая любое роптание признаком нечестия. Сам же Иов — человек, раздавленный своим горем, уставший от елейных слов и взыскующий Бога Живого, от Которого только и ждет разрешения всех мук. В его речах, как в фокусе, собрана вся боль мира. Зачем? — без конца спрашивает он, изнывая в приступах невыносимой тоски.

Здесь уже нет речи о споре Сатаны с Богом и искусе. Эта тема исчерпана и фактически оставлена. Проблема обнажена до основания во всей своей остроте. Личное крушение Иова приводит мудреца к раздумьям о скорбях всего человечества, особенно — о страданиях невинных. Эта тема издавна сопровождала религиозную мысль древнего и нового мира. Но с Книгой Иова по беспощадности и силе, с какой в ней ставится вопрос о страдании, можно сравнить лишь произведения Достоевского. Для него самой страшной загадкой является страдание ребенка. Автор же «Иова» берет пример не менее страшный: горе беспомощного старика, для которого уже нет никакой надежды, нет будущего. Он ничем не защищен и сознает, что ждать ему больше нечего. Всю жизнь трепетал Иов, предчувствуя беду, и вот она пришла:

Ведь то, чего я ужасался, постигло меня, и чего я боялся, приходит ко мне.

Нет мне затишья, нет мне покоя, и нет мне мира!

Иов 3,25—26

Страдание ставит человека перед всем, что *не есть он сам*, как перед непонятной, почти враждебной силой. Он видит бессмыслицу зла, абсурдность мира, которые ужасают его душу и с которыми он не хочет, не может примириться. Стоик вел бы себя иначе, но потому лишь, что Бог и «равнодушная природа» для него, по существу, одно и то же. Его Божество подобно водопаду, который уносит человека, чтобы снова вернуть его в круговорот мироздания. Иов же — сын веры — знает о Сущем иное, и потому-то он столь дерзок в своем мятеже и неотступен в требовании, мольбе и призыве...

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава одиннадцатая

ДВА ИОВА

1. Талмуд. Бава Батра, 16 а.

2. Иез 14, 14, 20. Даниэль — в данном контексте не пророк Даниила, а древний финикийский царь. В раннехристианской традиции Иов почитался историческим лицом. См.: *J. Danielou. Les saints païens de l'Ancien Testament. Paris, 1955, p. 110.*

3. См.: *H. Lussseau. — RFIB, v. I. p. 653.*

4. Эдомитское происхождение Книги Иова отстаивал *Л. Каценельсон* (ЕЭ, т. VIII, с. 773-774). *Р. Пфейффер* лишь указывает на Эдом как родину легенды об Иове (*Zeitschrift für die alttestamentische Wissenschaft, 1926, 44*). Православный библиист *Юнгер* идет еще дальше, считая Кн. Иова переводом с арабского (см. *Я. Юнгер. Происхождение Книги Иова — ПС, 1906, № 3, с. 336-339*). Но органическая связь Кн. Иова с прочими частями Библии и включение Кн. Иова в канон доказывают, что автором книги был иудей.

5. Добродетели Иова, согласно общепринятому толкованию, указывают на его праведность по отношению к себе (*там* — непорочен, или прост, целен), к людям (*яшар* — справедлив, прям, добродетелен) и к Богу («богобоязнен и далек от зла»).

6. Сыны Божий — древнее название ангелов, заимствованное из ханаанской терминологии (Пс 28, 1; 88, 7). Сатана, или Противящийся, находится среди них. Его отношение к Богу неясно. Но его роль может быть понята в сравнении с ролью других ангелов, исполняющих негативные функции (напр., ангел-губитель: Исх 12, 23, ср. 2 Цар 24, 16; 4 Цар 19, 35; Пс 77, 49). См.: *H. Ringgren. Israelite Religion. London, 1966, p. 313*. Есть основание полагать, что образ Сатаны родствен образам ангела смерти Самаэля существа среднего между ангелом и демоном. О нем говорят иудейские источники последних веков до н. э. См.: *Е. Воронцов. Сатана как ангел смерти — ВР, 1907, № 3, с. 287*. Попытку истолковать образ Сатаны в Кн. Иова в духе позднейшей демонологии см.: *А. Глаголев. Ветхозаветное библейское учение об ангелах. Киев, 1900, с. 628-659.*

7. *С. Крамер. История начинается в Шумере. Пер. с англ. М., 1965, с. 139. Обзор внебиблейских сказаний о страдающем праведнике см.: J. Steinmann. Le livre de Job. Paris, 1955, ch. II et III.*

8. Цит. по *И. Клочков. Старовавилонская поэма из цикла сочинений о невинном страдальце. — ВДИ, 1978, № 1, с. 21*. В этой работе рассмотрены сходство и различие между Кн. Иова и аналогичными произведениями древней литературы. См. также, свящ. *А. Петровский. Книга Иова и вавилонская песнь страждущего праведника. ПР, 1916. «Я открою тебе сокровенное слово». Литература Вавилонии и Ассирии. Пер. с аккадского. М., 1918, с. 216—220.*

9. Элифаз родом из Темана — области в Идумее (Быт 36, 34; Иер 49, 20; Иез 25, 13; Ам 1, 12), Шуах — из Наама, как полагают, города на востоке Палестины. Идумейские мудрецы издревле славились на Востоке (Авдий 1, 8; Иер 49, 7). Эдом граничил с аравийской степью, поэтому мудрость его можно назвать еврейско-арабской (не с этим ли связаны арабизмы в Кн. Иова?).

10. Известное сходство с диалогической частью «Иова» имеет вавилонская поэма (ок. XI в. до н. э.), в которой изображена беседа Страдальца с его Другом (см.: Я скажу тебе сокровенное слово, с. 235-241). Но там вопрос, поставленный автором «Иова», не имеет всей глубины библейской книги. Композиция диалогического раздела книги достаточно стройна. 1-й цикл речей: а) вступительная речь Иова гл. 3, б) речь Элифаза—гл. 4—5, в) ответ Иова—гл. 6—7; г) речь Билдада—гл. 8; д) ответ Иова—гл. 9—10; е) речь Софара—гл. 11; ж) ответ Иова—гл. 12-14. 2-й цикл речей. а) речь Элифаза—гл. 15, б) ответ Иова—гл. 16—17; в) речь Билдада гл.

18; г) ответ Иова—гл. 19; д) речь Софара—гл. 20; е) ответ Иова—гл. 21. 3-й цикл речей несет на себе следы редакции. Вставками в цикл являются: гимн в честь Премудрости (гл. 28), обычно приписываемый автору книги, и речи Элиу (гл. 32—37), которые библеисты относят к позднему редактору. Есть мнение, что и в речах Ягве есть вставки. Как полагают исследователи книги, первоначальный порядок 3-го цикла мог быть примерно таким: а) речь Элифаза гл. 22, б) ответ Иова—гл. 23—24, 1—17; в) речь Билдада—гл. 25; г) ответ Иова—гл. 26, 1—4; 27, 1—12; д) речь Софара— гл. 27, 13-23, 24, 18, 24, е) ответ Иова гл. 29—31 IV часть, речи Ягве— гл 38—42.

11. Таково, в частности, мнение еп. Филарета (Филаретова). Оно стало в настоящее время наиболее распространенным среди исследователей Библии. См.: *H. Lussseau*. — RFIB, I, p.650—652.

Глава двенадцатая

У ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕРТЫ

Иное богохульство угоднее Господу, чем хвала.

М. Лютер

Есть нечто знаменательное в том, что автор Книги Иова и великие греческие трагики были современниками. Израильский мудрец и поэты Эллады ничего не знали друг о друге. Между мирами, в которых они жили, пролегла в то время настоящая пропасть; и тем более изумляет родство их идей, поисков и проблем.

Что составляло суть, самый стержень античной драмы? На переднем плане в ней бушевали человеческие страсти, социальные и нравственные катаклизмы, но за ними как неизменный фон вставал тревожный вопрос о тайне Провидения. Что или Кто стоит над миром, управляет им и определяет ход земных событий — бездушная необходимость, власть Судьбы? Или над всем простирается божественный Промысел?

Подобные же вопросы стояли и перед Учителями иудейства; а поскольку отрицать бытие Божие было для них равнозначно безумию, они считали самым естественным признать безграничное владычество Сущего над всем творением.

Ягве — Бог правды, поэтому каждый шаг человека совершается под знаком *воздаяния*. Однако в период, когда писалась Книга Иова, стало уже ясно, что в мире многое выходит за рамки этого закона.

Почему страдает невинный?

Греческие трагики чаще всего искали ответ на этот вопрос в идее родового возмездия или в тайном, пусть даже неосознанном грехе (как то было с Эдипом). Индийцы ссылались на перевоплощение и Карму. Ничего подобного нет в Книге Иова. Она отрицает наследственную вину, а в прологе Сам Ягве признает героя «непорочным, справедливым, богобоязненным и далеким от зла». Бог как бы гордится его верностью и, указывая на Иова Сатане, называет его Своим «служителем». Тем самым вопрос о трагической судьбе праведника поставлен в предельно ясной, безоговорочной форме.

Надо сказать, что тема эта появляется в Библии гораздо раньше «Иова». Хотя богословие Завета всегда делало ударение на связи между поступками людей и их участью. Писание содержит немало страниц, опровергающих теорию прямого воздаяния.

Не случайно Христос начинает мартиролог человечества с имени Авеля (Мф 23, 35). Первый же праведник, угодный Небу, гибнет от руки убийцы. Это как бы пролог ко всей истории сынов Адама. Состояние нашего мира таково, что именно люди добродетельные чаще всего становятся в нем жертвами. Об этом постоянно говорят псалмы, об этом свидетельствует тернистый путь Моисея и пророков. Наиболее остро пережил эту драму Иеремия. Но он понимал, что страждет за народ, неся муку ради спасения других. Образы гонимых пророков слились впоследствии в Служителя Господнем, о котором возвестил Второисайя (см. том 5).

Но Книга Иова не имеет в виду людей с особой миссией и призванием. Иов — не помазанник, не пророк, не мученик, взявший на себя грехи людей; он — просто человек, один из многих. Поэтому все попытки видеть в нем прообраз Христа лишены основания. Единственное, что выделяет Иова, праведность. И не она ли должна была, согласно общепринятым взглядам, оградить его от всякого зла? Между тем он, безупречный и чистый, подвергается самым жестоким испытаниям. Значит ли это, что человек не может больше рассчитывать на справедливость? Кто же в таком случае Он, вершащий пути мира, и какое место Он предназначил на земле человеку? Иов как бы говорит от лица Авеля и всех идущих за ним жертв. И это составляет основную тему спора Иова с друзьями.

Трудно почувствовать всю глубину отчаяния Иова, если не знать иудейских представлений той эпохи о человеке. Нужно отрешиться от греческих и христианских воззрений и понять, как рисовалась жизнь автору Книги Иова.

Прежде всего, Израилю всегда был чужд дуализм души и тела. Для Библии человек — не «пленный дух», но целостное живое существо, единство духа и плоти (1). Оттого и мир, созданный Богом, есть для него не декорация, а подлинный дом. Поэтому и библейские мистики были не отрешенными созерцателями, а полнокровными людьми, проникнутыми горячим жизнелюбием.

Когда разрушается связь духа и плоти, человек, по мнению иудеев, фактически исчезает. Этот взгляд был самой уязвимой стороной ветхозаветной религии. Египетские жрецы, греческие философы и последователи индуизма уже давно прониклись верой в то, что бытие личности не кончается с последним вздохом. Пусть они понимали посмертие по-разному, но оно было неотделимо для них от идеи воздаяния. Порой оно страшило, порой укрепляло нравственную волю, иногда же вело к равнодушию в отношении земных дел. Но это было обширное духовное пространство, которое развевалось перед человеком, сознававшим себя бессмертным.

Ветхий Завет этой перспективы был долго лишен. Не имея представления о жизни вечной, он заимствовал пессимистический взгляд на посмертие у вавилонян. Еврейский Шеол, подобно халдейской Преисподней, был мрачной пародией на бессмертие.

Свет веры озарял для иудея только земной мир. Подлинной жизнью в его глазах обладал один Сущий. Все остальное получило от Него лишь временное бытие. Смерть возвращала плоть земле, а душу увлекала в царство теней, куда не проникал свет Божий.

Отсюда понятна та оценка жизни, которую дает ей Иов, говоря об участии смертных словами, исполненными безнадежности и горечи:

Человек, рожденный женой, скуден днями, но скорбью богат,

он выходит и никнет, как цветок, ускользает, как тень, и не устоит.

Да, для дерева надежда есть, что оно, и срубленное, оживет

и побеги станет пускать вновь.

А человек умирает — и нет его, отходит — и где его искать?

Если воды в озере пропадут, иссякнет и высохнет ручей,

так человек—ложится, и не встанет вновь,

не проснется до скончания небес,

не воспрянет от сна своего.

Иов 14,1 сл.

Поэтому все было сосредоточено на посюстороннем, на пути от колыбели до могилы.

В религиозно-историческом плане это сыграло немаловажную роль. Отсутствие веры в бессмертие укрепляло чувство неповторимой ценности жизни и земных дел. Если человек хотел познать полноту бытия в отпущенный ему срок, он должен был творить добро и удаляться от зла. Здесь, пока он жив, он и пожинал все плоды им совершенного. Эти жесткие рамки явились одним из величайших духовных испытаний Израиля, в то же время они предохранили его от мечтательного спиритуализма.

Так садовник иногда ограждает со всех сторон растение, чтобы укрепить его.

Кто знает, не имеет ли ослабление чувства бессмертия в наши дни такого же провиденциального смысла? Ведь верой в иной мир слишком часто злоупотребляли в ущерб нравственным требованиям религии. Характерно, что Евангелие мало говорит о посмертии, хотя оно постоянно подразумевается. Это значит, что мысль о вечности не должна вытеснять у людей мысли о нравственных задачах временной жизни.

Однако нельзя не признать, что ограничение человека лишь кратким отрезком бытия колебало уверенность в божественной справедливости. Действие Промысла оказывалось невероятно суженным, а порой почти совсем прекращалось. А без Промысла — библейскую веру нельзя себе представить.

Правда, остроту этого противоречия иудеи ощутили не сразу. В древние времена, когда личностное самосознание только еще пробуждалось, они довольствовались тем, что высшая правда совершается в жизни *всего* народа. Бог был прежде всего Хранителем и Спасителем нации как *целого*. Ее благоденствие или невзгоды находились в прямой зависимости от верности Завету. Те же, кому этого казалось мало, могли надеяться на торжество справедливости в судьбе их детей или отдаленных потомков⁽²⁾.

С наступлением новой эпохи встал вопрос уже не о народе, но о конкретной личности. Ведь она находилась совсем в ином положении, нежели род или нация. Те могли существовать веками, а для личности все обрывалось с гибелью тела. Поскольку же Шеол равнял и правых и виновных идея воздаяния теряла всякий смысл.

Иов — человек, который ничего не знает о Священной Истории и не хочет слышать о грядущих поколениях. Он вопрошает Бога о *себе*. Раздавленный горем и лежащий в пыли, на самом деле он стоит во весь рост. Пробил его час, и он хочет осмыслить свою судьбу, не желая быть бездумным рабом или слепым орудием. Ему нужно понять, как может в его жизни проявиться справедливость Божия, если для него все уже кончено.

Оглядывая свое прошлое, Иов уверен, что свято хранил условия «договора». Он исполнял все веления Божии, надеясь на Провидение, и как, по-видимому, жестоко обманулся! Иову было бы легче, если б он знал, что виновен. Но он сознает свою правоту, и это самое ужасное. Он готов погибнуть от руки Божией, лишь бы прекратилась его пытка и разрешилась загадка его участи:

Пусть убьет Он меня — я надеюсь на Него,

только б защитить мне пред лицом Его пути мои! И это было б спасением мне.

Иов 13,15

Каким спасением? Иов не знает. Он требует одного: чтобы Предвечный взвесил на весах правды его жизнь:

Сколько у меня пороков и грехов? Вину мою и грех мой покажи мне!

Иов 13,23

Элифаз пытается спокойно возражать другу. Он уверен, что Бог не может оказаться неправым. Справедливость Его непреложна. Иову надо бы вспомнить, что нечестивцы всегда бывают наказаны, а верные — награждены. Ему нужно уповать, а не возмущаться. И к тому же кто вообще имеет право считать себя незапятнанным перед Небом?

Элифаз рассказывает, как однажды ночью его посетило видение и он услышал таинственный голос, возвещавший, что только один Бог чист и совершенен. Наверняка и Иов может найти у себя какие-то проступки, но, поскольку он не закоренелый грешник, ему следует во всем положиться на Бога. Скорее всего, несчастье Иова — только временное испытание, иску, который он обязан с честью выдержать. Элифаз повторяет слова Притч:

Блажен, кого обличит Бог, и наказания Крепкого не отвергай!

Терпение несомненно будет вознаграждено, и Иов вновь получит все, чего лишился:

И узнаешь, что дом твой цел... и отпрыски твои, как трава земли.

Созрев до конца, сойдешь ты в гроб, как сноп, что собран во время свое.

Иов 5, 24—26

Эти речи вполне в духе пролога и эпилога книги. Да и фактически по ходу действия Элифаз окажется прав. Автор вовсе не хочет изображать оппонентов своего героя глупцами. Он стремится объективно и благожелательно изложить их точки зрения, хотя сам явно на стороне страдальца. На первый взгляд друзья Иова даже логичнее и рассудительнее, чем он. Но Иов отвергает их доводы и утешения; они кажутся ему плоскими, ходульными, ничего не значащими. «Я слышал такое много раз!» — восклицает он с тоской. Сердце Иова как бы стало

сплошной раной: он зажат в тисках нестерпимой муки, перед которой бледнеют все телесные страдания. Ведь он считал, что Бог не мог так поступить с ним. А раз это случилось — то рушится все...

Безмерная скорбь отдаляет Иова от друзей. Он отрезан от них, от всего мира, оторван от Бога, он *один*, абсолютно, метафизически один — во власти снедающей его боли:

Если бы взвесить скорбь мою и боль положить на весы!

Тяжелее она, чем песок морей, оттого и дики слова мои!

Иов 6,2-3

Но ведь есть же Бог, есть какая-то правда! И во имя их Иов ополчается против всех благочестивых теорий. Все, чего он хочет теперь,— это понять происходящее; и он тщетно бьется, пытаясь его уразуметь.

Выслушав друзей, Иов переходит в наступление: если им мало его собственного примера, пусть оглянутся вокруг. Они уверены, что все совершается по воле Провидения. Пусть же оценят жизнь человека беспристрастно. Разве не повита она изначала одним лишь мраком? Доля смертных — жалкое и бесцельное прозябание, которое кончается быстро, как сон:

Не повинность ли несет человек на земле, и не срок ли наемника срок его?

Как раб, что изнывает по тени ночной, и наемник, что ждет платы своей,

Так и я принял месяцы зла, и ночи скорби отсчитаны мне.

Ложась, думаю «Скорей бы встать!» и ворочаюсь от вечера до утра .

Мелькают дни мои, как ткацкий челнок, и без упования спешат к концу.

Иов 7,1 сл

Случившееся с Иовом — не исключение. Путь большинства людей — сплошная цепь страданий, словно кто-то зло смеется над ними. Иов перечисляет все неправды и насилия, которые творятся в мире, говорит о бездомных, сиротах, обиженных, замученных:

Из города стон людей слышен,

и души убиваемых на помощь зовут,

и этого не прекратит Бог!

Иов 24,12

Элифаз уверяет, будто злые всегда получают возмездие. Но, увы, действительность доказывает обратное. Нечестивцы топчут законы Божий — и при этом благоденствуют! А сколько таких, которые вообще отвернулись от Творца и говорят Ему: «Уйди от нас! Не хотим знать путей Твоих!». И их не сразили небесные громы. Это что значит?

К чему злые остаются жить, достигают старости в расцвете сил.

В счастье провожают они свой век и сходят в Преисподнюю легко.

Иов 21,7,13

В Книге Иова уже содержится весь «карамазовский» бунт против Бога и мира, в ней дан и полный набор экзистенциалистских характеристик человека. Он хрупок, ничтожен, задавлен страхом и неуверенностью. Мир для него полон ужаса. Это кошмар, от которого невозможно пробудиться.

Безнадежной юдолью плача объявляет Иов жизнь. Его слова несут в себе динамит, предназначенный взорвать устои привычных воззрений. Это глубокое осознание несовершенства мира есть кризис, в котором, как в горниле, выплавлялись все великие религиозные движения. То, что атеизм обычно считает аргументом против религии, на самом деле является неотъемлемой частью подлинной веры.

Именно тогда, когда люди с наибольшей силой ощущали гнет мирового зла, в последние мгновения агонии духа, неожиданный свет прорывал завесу тьмы! Сверхъестественная надежда, рожденная в тупике, открывала иную, высшую Реальность. Таков был путь великих учителей: Будды, Заратустры, пророков Израиля. Но не таковы друзья Иова. Они не томятся, не алчут правды. Им довольно скромного религиозного агностицизма. Билдад из Шуаха на слова Иова о жребии людей отвечает, что человек не может претендовать на познание тайн мира. Кто в состоянии проникнуть в замыслы Предвечного? Зачем задумываться над тем, чего все равно не постигнешь? Нужно положиться на мудрость «старинных людей». Раз они говорят, что все на земле течет как надо, значит — так и есть.

«Воистину знаю, что это так»,— признает Иов. Он согласен, что Бог — «не человек» и смертные не имеют права предъявлять Ему требования. Быть может, он и успокоился бы на этом, не будь его терзания столь велики. Да и не Иов начал эту борьбу. Тот, на Кого уповал он, дал ему выпить до дна горькую чашу:

Тошной стала мне моя жизнь!

Жалобам моим волю дам,

В горечи души моей заговорю!

Скажу Богу не засуживай меня,

открой за что Ты на меня напал?

Иов 10, 1-2

Кто же, как не Бог, вынудил Иова кричать о справедливости? Ведь Сам же Он вложил в сердце человека потребность в правде, и Иов хочет идти против Бога с Его же оружием.

В своих жалобах и обвинениях Иов доходит до самого края пропасти, кажется, что вот он сорвется, и тогда ничего не останется, кроме бунта. Недаром смысл «Иова» пытались свести к богоборчеству только слегка замаскированному(3). Но на самом деле — и в этом весь парадокс книги — она стоит на одной из высочайших ступеней веры, той веры, которая побеждает вопреки всему, бросает вызов самой Вселенной, идет против очевидности и теорий. Автора книги не смущают самые страшные слова, он не замалчивает ничего, что

свидетельствует против его веры. Он предельно искренен перед Богом, той искренностью, которая почти граничит с кощунством.

Некоторые толкователи утверждали, что речи Иова кажутся богохульными только современному человеку, а древние иудеи будто бы столь доверительно относились к Богу, что позволяли себе самое смелое обращение с Ним(4). Это справедливо, но лишь отчасти. Иначе — почему друзья Иова считали его слова оскорбительными?

Нет, Иов действительно говорил без оглядки, забыв обо всем, одержимый только своими муками. И самое непостижимое, что этот человек, призывавший Бога на суд, оставался все же «человеком веры». Она, вера Иова, была главным источником его «кощунств».

Уже давно утвердилось мнение, будто такая вера есть неповторимая особенность ветхозаветной души. И в самом деле, люди, среди которых свершилось воплощение Слова, должны были обладать особым религиозным даром. Тем не менее в библейской вере нельзя видеть нечто совершенно исключительное, недоступное и закрытое для прочего человечества. Вера, как своего рода «духовный инстинкт», присуща всем людям. Тот, кто живет, *верит*, даже если считает себя чуждым религии. Пусть бессознательно, но он ориентирован на некий высший смысл своей жизни и бытия мира. Это и есть смутное предощущение реальности Божественного.

«Абсолютных атеистов нет, есть идолопоклонники» — это верное замечание одного современного мыслителя есть ключ к пониманию судеб веры в человечестве. Даже если разум исключает Бога, дух не может скрыться от него и возводит на Его место идола. Это показывает, насколько прочно мы связаны с Высшим. Идолы, однако, долговечны, но не бессмертны, и когда они падают, эта глубокая и сокровенная связь не уничтожается. Человек снова и снова ищет то Подлинное, что прежде, казалось, он находил в своих кумирах. История религий есть история чаяний, утрат и новых поисков.

Так происходит и в Книге Иова. Только в ней борьба за веру идет у самого последнего предела. Здесь сокрушительное «нет» обрушивается на скалу «да», скалу несгибаемой веры. Отвергая ложные облики Бога, Иов пробивается к Богу Истинному.

Автор книги ополчается на традиционную теологию, но герой ее, восставая против Бога теорий, продолжает искать Бога Живого. И ищет Его он не в умозрении, ибо в положении Иова любые отвлеченные концепции пустой звук. Для Элифаза, Билдада и Софара Божество — это прежде всего предмет благоговейных размышлений. Они говорят о Нем не иначе как в третьем лице. Для Иова же Бог — это Тот, перед Кем он стоит и Кому открывает свою истерзанную душу. Говоря словами Мартина Бубера, Бог для него — это «высшее Ты», с Которым он хочет говорить непосредственно.

Иов — не пророк-ясновидец и не ведает того, что пережил Аввакум на своей башне, но он тоже ждет ответа, и от этого ответа зависит вся его жизнь. Вот почему он сетует, что нет посредника, который свел бы его с Богом в «очной ставке». Вот почему его так тяготят разглагольствования друзей, судящих о тайне из вторых рук.

Больше всего Иов боится обнаружить, что Бог чужд ему и вообще *нечеловечен*. Повседневный опыт жизни прямо-таки навязывает эту мысль.

Предал Он землю во власть злых, завесил лица судей земли;

А если не Он, кто еще?

Иов 9,24

Не Его ли рука, тяжкая как фатум, легла на правых и виновных? Этот бредовый призрак жестокого Бога преследует воображение Иова, едва не доводя его до помрачения рассудка. Ему кажется, что испепеляющее око вперяется в него, парализуя и пригибая к земле, не давая перевести дыхание.

Если дело в силе — могуц Он; если в правде — кто рассудит меня?

Поэтому боюсь я лика Его; как поразмысю — страшно мне!

Ибо поглощен я этой мглой, и мрак покрывает мне лицо.

Иов 9,19, 23,15-17

Со дна бездны Иов обвиняет Бога в жестокости, втайне надеясь, что ошибается. Подобно Эсхилу, который в «Прометее» воевал против бога-деспота, чтобы обрести Промыслителя, автор «Иова» силится разогнать тучи, скрывающие подлинный лик Божий. Это великий «риск веры», безумный и стремительный порыв духа, который поднимает человека над зримым в область невидимого — к запредельным тайнам.

Тем временем суровый Софар требует, чтобы Иов прекратил самооправдание. Бог справедлив, и, следовательно, все совершается по раз и навсегда установленным правилам. Иов же просто ослеплен сознанием собственной безгрешности. У него лишь один выход — покаяться.

Но Иов по-прежнему стоит на своем. Он подробно перечисляет все возможные грехи и заявляет, что чист перед Творцом. Читателю-христианину его слова могут чем-то напомнить молитву евангельского фарисея, полагавшего, что он «сквитался» с Богом. Но следует учесть, что здесь мы находимся еще на почве Завета, понимаемого как договор, и в этом смысле Иов действительно прав перед Богом. Он, как и друзья его, верит в правду Божию и именно в силу этого хочет во что бы то ни стало «судиться» с Творцом. Он устал от слов, он жаждет не только слышать о Боге, но и узреть Его лик:

О, если бы мог я найти Его, мог перед престолом Его стать!

Хотел бы я знать, что Он скажет мне, изведать, что Он ответит мне!

Вот, к востоку иду, и нет Его, к западу не примечаю Его.

Иов 23,3 сл.

В этой неотступности проявляется величайшее ДОВЕРИЕ Иова, составляющее самую суть его отношения к Богу. Хотя и разум, и чувства говорят ему, что все вопли напрасны,— он не перестает взывать. Молчание Неба не может поколебать праведника. Он подобен хананеянке, которая кричала вослед Христу.

Все бессильно: посулы, доводы, слова. Страдание исторгает из глубины души последнюю, но неудержимую волну, которая должна сломить преграду, отделяющую Бога от человека:

Земля! Не сокрой крови моей, да не знает покоя мой вопль!

Се, и ныне Свидетель мой на небесах, и в вышних Заступник есть у меня.

Многоречивые друзья мои! К Богу течет моя слеза,

Чтобы человеку правда у Бога была и между человеком и ближним его!

Иов 16,18 сл.

Иов хочет, чтобы Бог Сам заступился за него перед друзьями-судьями. Мало того — он ждет, чтобы от страшного Бога-губителя защитил его Бог добра и справедливости.

Заступись за меня пред Собой! Иначе кто поручится за меня?

Иов 17,3

Здесь апогей и переломный момент Книги Иова: во тьме богооставленности вспыхивает яркий луч упования:

Но вот, я знаю мой Заступник жив, и в конце встанет над прахом Он,

И, когда кожа спадет с меня, лишаясь плоти, я Бога узрю!

ДА, САМ Я УЗРЮ ЕГО, МОИ ГЛАЗА НЕ ВЧУЖЕ УВИДЯТ ЕГО —

истаивает сердце в моей груди!

Иов 19, 25-27

О чем эти лихорадочные, почти бессвязные слова? Кто этот *Гоэл*, Заступник Иова? Неясность самого слова и всего текста не позволяет истолковать его однозначно. По мнению некоторых комментаторов, священнописатель впервые в Ветхом Завете предчувствует воскресение из мертвых. Но этот взгляд обосновать трудно. Отцы Церкви усматривали здесь пророчество о Христе, ссылаясь на то, что по-гречески слово «Гоэл» передано как *Освободитель*. Если не по букве, то по духу — это мессианское толкование имеет глубокий смысл. Ведь Книга Иова есть одна из вех, обозначающих поворот в библейском мышлении(5). Многие из прежних взглядов исчерпали себя, обнаружив свое несовершенство.

Автор «Иова» дает место «новым мехам» и «новому вину». Ненавязчиво, но с силой великой убежденности он подводит читателей к мысли, что богословие Завета еще не полное и *не окончательное*. Вот почему друзья Иова в конце концов умолкают: они исчерпали свои аргументы перед лицом правды и «безумия веры».

Впоследствии один из хакамов, смущенный, вероятно, поражением в споре этих мудрых и набожных людей, ввел в книгу еще один персонаж — юношу по имени Элиу. Обличив Иова в кощунстве и дерзости, Элиу развил перед ним уже известную нам доктрину — страдания как средства очищения и испытания праведника (6). Но его слова ничего в сущности не изменили и не могли поколебать позицию, которую отстаивал Иов.

Все сказанное относительно Бога и Его путей уже сказано, все разумные доводы пущены в ход И тем не менее этого оказывается недостаточно

Воцаряется молчание. Кто сможет наконец разрубить узел? Не Он ли единственный, на Кого Иов уповал как на своего Заступника?

Иов ждет.

И вот внезапно из налетевшей бури раздается глас Господень. Читающий книгу ждал этого мгновения с таким же нетерпением, как Иов, и в то же время со смутным чувством тревоги. Ведь автор отнюдь не объявлял себя проводником высших велений. Попытается ли он теперь от лица Ягве разрешить все сомнения Нова? Но если он захочет изложить просто еще одну теорию теодицеи, богооправдания, не поставит ли он Творца в один ряд с друзьями Иова? Это зачеркнуло бы основную мысль книги. Однако поэт и здесь сохраняет удивительную мудрость и такт.

Явившись Иову, Бог не снимает покрыва с тайны. Значит ли это, что ответов вообще не существует? Нет, но в данном случае все объяснения были неуместны.

Иов мог бы услышать о бессмертии человека, о воздаянии в вечности, о воскресении, но ведь его мучило и иное. Почему Бог допускает зло в мире?

Автор мог бы сказать, что не Бог виновник зла, а те силы мироздания, которые восстали против Него, тем более что об этих силах в книге говорится много раз. Загадочные существа, «проклинающие день», космические чудища Левиафан, Рахав, Змей — все они олицетворяют бунтующий хаос, который Бог до времени сдерживает, но не уничтожает(7). Но и этот ответ неизбежно привел бы к другому вопросу: для чего Творец вообще позволял демоническим существам восстать против «Дня» — вселенской гармонии?

Христианский ответ указал бы на *свободу* как главное условие существования мира(8). В свободе создана тварь, в свободе же она удаляется от Сущего и в свободе возвращается к Нему. Без свободы все бытие осталось бы пляской автоматов. Но как обосновать, как *объяснить* саму свободу в ее иррациональной действительности? Можно ли извлечь смысл из бессмысленной и темной воли к «ничто», рождающей мятеж против Бога? В Книге Бытия Бог видит мир уже прекрасным и завершенным, ибо Сущий пребывает над временем. Для человека же мир еще творится, проходя через трудные стадии восхождения. Сочетать понятие о свободе твари с волей Бога в рассудочной плоскости — невозможно. Перед антиномией свободы и Промысла ограниченный разум останавливается, будучи не в силах заключить бытие в рамки системы.

Именно поэтому так слабы все рациональные теодицеи, которые пускаются в бескрайнее море на утлых суденышках. Здесь нужен стремительный полет веры, ее великие прозрения. Перед бессмыслицей мирового зла, перед лицом страдания любая теодицея кажется фальшивой и превращается в набор слов. Не в теории заблуждались друзья Иова (тут во многом они были правы); ошибка их в том, что они ограничились рассуждениями. А Иов взывал к Самому Богу, искал ответа там, где умолкают все слова и куда не достигает человеческий разум.

Потому-то и в речах Ягве мы находим лишь едва уловимый намек на ответ. Он говорит только о том, что автор *знает*. А знает он пока одно: мысль человека не в силах вместить всех замыслов Провидения.

Перед Иовом разворачиваются картины Вселенной. Они столь величественны, что невольно приводят к мысли о безграничной мощи ее Создателя. Сущий вопрошает:

Где был ты, когда землю Я утверждал?

Говори тебе ли не знать! Кто положил ей предел?

Скажи! Можешь ли ты связать узел Плеяд, оковы Ориона разрешить?

Выведешь ли зверей Зодиака в срок, поведешь ли Медведицу с ее детьми?

Иов 38,4 сл.

Из космических просторов Иов переносится на землю. Панорама планеты не менее удивительна, чем звездные миры. Эту часть книги можно сравнить со 103-м псалмом. Перед взором человека проходят горы и моря, тучи и снежные бури, леса и населяющие их живые твари. Он видит льва на добыче, дикого буйвола и страуса, боевого коня и ястреба, парящего в синеве. Даже малозаметные детали выписаны рукой внимательного и восхищенного наблюдателя природы.

Все существа получают жизнь от Бога. Не должно ли это навести на размышления о тайнах Промысла? Здесь можно ощутить как бы предвосхищение слов Христовых: «Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна не упадет на землю без воли Отца вашего. Не бойтесь же: вы лучше многих малых птиц» (Мф 10, 29—31). Это значит: есть высший Промысел, хотя порой Он действует не так, как человек *Его* себе представляет.

Ягве указывает на двух исполинов — Бегемота и Левиафана, олицетворяющих хаос(9). Они суть твари и находятся в руке Божией. Может ли Иов покорить их силой? Если же этого не делает даже Всемогуший, значит, здесь есть некий сокровенный смысл. Все пути Творца направлены на конечное благо мира, сколь бы загадочными они ни казались людям.

По существу к этому сводится весь монолог Ягве. Но гораздо важнее для понимания книги реакция и ответ самого Иова на Богоявление. Он «кладет руку свою на уста», склоняется в смирении и благоговении. Почему? Разве не знал он и раньше, что Бог всемогущ? Разве не говорил, что пути Божий неисповедимы? Ведь он сам не один раз утверждал это, соглашаясь с друзьями.

Что же в таком случае внесло мир в его больную душу? Объяснение мы находим в последних словах Иова, обращенных к Богу:

ТОЛЬКО СЛУХОМ Я СЛЫШАЛ О ТЕБЕ,

НЫНЕ ЖЕ ГЛАЗА МОИ ВИДЯТ ТЕБЯ,—

Сего ради отступаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле!

Иов 42,5-6

Можно думать, что это не только слова героя драмы, но и выражение сокровеннейшего опыта ее автора. Он вовсе не хотел дать очередную гипотезу о Боге. Его новое знание родилось из мистической ВСТРЕЧИ.

Как представитель ветхозаветного мира, он был в особом положении. Пантеисту греку или индийцу — Божество казалось ближе, ибо мыслилось пребывающим всюду. Но Иов не мог удовлетвориться лишь отблеском небесной Славы. Он хотел узреть Сущего лицом к лицу. Поэтому так остро ощущал он свою богооставленность. Быть может, он намеренно говорил с

Богом столь дерзко, чтобы нарушить молчание Неба. Он вопил, упрекал, стучался в врата — и они распахнулись. Но то, что Иов постиг и увидел, он уже был не в состоянии рассказать.

В присутствии Господнем все вопросы отпали сами собой. Выразить эту тайну оказалось не под силу даже такому великому поэту, как автор Книги Иова. Творение его прекрасно именно этой недосказанностью и целомудрием. Он не предложил новой теодицеи, но обрел радостное смирение в единении с Самим Сущим.

Невольно хочется, чтобы на этом и опустилась завеса, но автор завершает свою книгу эпилогом, который после речей Ягве выглядит довольно неожиданным. Казалось бы, Иов, признавший правоту Сущего, должен быть изображен неправым. Однако мы видим, что ропот не лишил его праведности в очах Божиих. Напротив, друзья его, как выясняется, «говорили не так верно». И Иов приносит за них жертву. Это может означать только одно: Богу неужодна успокоенность человека перед лицом страдания и несовершенства. Протест Иова рожден справедливым чувством, ибо человек, примирившийся со злом, даже из благочестивых побуждений, подавляет в себе святую жажду добра и совершенства, которая есть признак его богоподобия.

Вторая тема эпилога — воздаяние. Мы видим Иова вновь счастливым и утешенным. Стало быть, не все в убеждениях его друзей было ложным. Хотя Иов выше их в своем взыскании Бога и правды, но и их взгляды не совсем бессмысленны. Воздаяние — не автоматический закон, но и не ложная идея.

Кроме того, как иначе мог показать автор благоволение Ягве к Своему «служителю»? Ведь он *остановился* лишь у преддверия нового Откровения, и ему не суждено было сделать следующего шага. Для него все продолжало еще решаться по эту сторону жизни. Следовательно, кончить книгу по-другому он не мог. Вознаграждение Иова — единственный доступный автору признак правоты страдальца. И в этом есть свой особенный смысл.

Не случайно люди с такой радостью и удовлетворением узнают о свершившемся возмездии, победе или награде. Это чувство коренится не в природном уровне человека, но есть законное требование его духа.

Книга Иова не отрицает Божией справедливости; она лишь показывает, что не все объясняется только воздаянием. В этом ее огромное значение в истории Ветхого Завета. Она была создана на том перевале мысли, где старое богословие переживало трагический кризис.

Но Израиль ожидало еще одно испытание. Он должен был переоценить свое укоренившееся отношение к земным благам. Ведь Иов, сидя на гноище, вспоминал о прошлом как о потерянном рае. А был ли то действительно рай, то есть высшее благо для человека?

Кроме того, люди могли утверждать, что судьба Иова — только частный случай. Не одни же страдальцы живут на свете!

Есть ведь немало и тех, кому всегда сопутствует благоденствие. Это ли не предел человеческих желаний?

И вот прежде, чем открылись иные духовные горизонты, Израилю предстояло познать всю тщету его земных иллюзий.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава двенадцатая

У ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕРТЫ

1. Известный французский библеист Альбер Желен подчеркивает, что этой концепцией о тесном единстве души (нёфеш) и плоти (басар) Ветхий Завет близок к современному пониманию человека. Для платонизма единственной подлинной ценностью был дух, а плоть рассматривалась, в согласии с орфической традицией, как гроб или тюрьма. Христианство испытало на себе это влияние. Но в своей подлинной изначальности оно также мыслило человека единым и поэтому учило не столько о бессмертии души, сколько о воскресении мертвых. См.: *A. Gelin. The Concept of Man in the Bible. London, 1968, p. 13—15*, а также нашу книгу «У врат Молчания», Приложения.

2. О развитии идеи воздаяния в Ветхом Завете см. *E. Galbiat. A. Piazza. Mieux comprendre la Bible, 1956, p. 250-274*; *M. Buber. The Prophetic Faith. New York, 1960, p. 187 ff.*

3. См., напр., очерк *М. Рижского* (Проблема теодицеи в Ветхом Завете, с. 26), где эта мысль, однако, проводится с известной осторожностью.

4. См.: *W. Barret. Irrational Man. New York, 1962, p. 74 ff.*

5. Слово *Гоэл* — от глагола *гаал* — означает в других книгах Библии того, кто защищает, мстит, избавляет и выкупает (напр., Втор 19, 6). В Септуагинте это место переведено так «Я знаю, что вечен Тот, Кто должен меня освободить и воскресить на земле кожу мою, терпящую все это». Латинский перевод (Вульгата) дает такой вариант «Я знаю, что Икупитель мой жив и что в последний день я воскресну на земле и снова облекусь моей кожей». Масоретский (еврейский) текст буквально может быть переведен так «И я знаю Заступник (защитник) мой жив и в конце над прахом (*ал-афар*, т. е. над «пепелищем», среди которого сидел Иов, — *бтох-хаафар*), встанет, и после (распадения?) кожи моей спадет это, и из плоти моей увижу Бога». Часть фразы, в которой упомянута кожа, остается неясной, возможно по вине переписчиков. Но общий смысл места, по-видимому, сводится к уверенности Иова, что он будет еще жив, когда узрит Бога. Упоминание о коже, быть может, связано с болезнью Иова. Есть и другое, но более спорное толкование. Иов надеется постигнуть пути Божии после смерти. См.: *D. Barthelemy. Dieu et son image, 1963, p. 37.*

6. Речи Элиу (в синодальном пер. Елиуй), о котором не говорится ни в прологе, ни в эпилоге (Иов 42, 7-9), отличаются по языку (в них больше арамеизмов) и стилю от других частей книги. Кроме того, они разбивают последовательность действия. Это привело библеистов к выводу, что Элиу вставной эпизод, добавленный позднее. См.: *R. A. Mackensie. Job. - JBC, I, p. 528, 529.*

7. Иов 3, 8; 7,12,9,13; 26,13. О смысле этих образов см. нашу книгу «Магизм и Единобожие».

8. Из христианских мыслителей нашего времени об этом ярче и проникновеннее других писал Н. Бердяев. По его словам, «таинственность свободы выражается в том, что она творит

новую, лучшую жизнь и она же порождает зло, т. е. обладает способностью самоистребления. Свобода хочет бесконечной свободы, творческого полета в бесконечность, но она же может захотеть и рабства». (Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947, с. 139).

9. Прежние толкователи пытались поставить эти два создания в один ряд с животными, описанными в предыдущих стихах речи Ягве. Но там живые существа представлены реалистично, с полным знанием их облика и образа жизни. Бегемот же и Левиафан (в которых пытались увидеть гиппопотама и крокодила) образы, явно относящиеся к восточной мифологии (ср.: I Енох 60, 7, 8; 3 Езд 6, 49—52; Ап. Бар 29, 4; Бава-Батра, 74в). Они принадлежат к тому же разряду существ, что и дракон Рахав. Бегемот — это «начало (*решиит*) путей Божиих» (40, 14), а Левиафан «царь над всеми сынами гордыни» (41, 26). Иными словами, здесь можно видеть некий собирательный образ твари, которая идет своими путями, не повинуюсь Богу, но над которой Его власть по-прежнему сохраняется.

Глава тринадцатая

ЭККЛЕЗИАСТ

Иудея, ок. 350 г. до н.э.

Я за былую жажду тщетных благ

Казню себя, поняв в итоге,

Что радости мирские - краткий сон.

Ф. Петрарка

Если Книга Иова близка по духу к античным трагедиям, то Экклезиаст можно считать ветхозаветной параллелью к произведениям стоиков и эпикурейцев. Некоторые авторы даже думали, что эта книга, столь непохожая на другие части Библии, была создана под непосредственным греческим влиянием. На самом же деле Экклезиаст — чисто восточное творение, а сходство его идей с западной философией легко объяснить и без гипотезы прямого заимствования. Если уж говорить об источниках, которые питали воззрения автора книги, то их следует искать в сумрачной вавилонской мудрости **(1)**.

Впрочем, Экклезиаст интересен не чужими идеями, которые могли отразиться в нем, а тем, что он представляет собой род внутренней автобиографии писателя, исповедь живой души. Однако, в отличие от Августина, Руссо или Толстого, автор не стремился создать о себе связный рассказ, а располагал без всякой системы заметки и стихи, в которых делился с читателями своими наблюдениями, выводами и раздумьями. Многие из его афоризмов превратились потом в пословицы.

Экклезиаст полон противоречий: у него есть мотивы, напоминающие Омара Хайяма, Вольтера и Фому Кемпийского. Автор не заботился о том, чтобы придать своей философии четкую и стройную форму. Тем не менее Экклезиасту присуща цельность и органическое единство: это духовный портрет одного человека.

Как и все мудрецы иудейства, автор книги скрыл свое имя. Он называет себя *Кохелет* (что по-гречески перевели как *Экклезиаст*). Точный смысл этого слова не выяснен, но, по-видимому, оно означает человека, говорящего в собрании, Проповедника **(2)**. Вероятно, мудрец имел свой кружок последователей, которые и сохранили для потомства его шедевр. Кохелет пользовался среди них большим уважением, о чем свидетельствуют заключительные строки книги, принадлежащие одному из его учеников: «А сверх того, что был Проповедник мудр, он еще учил народ знанию, и взвешивал, и исследовал, и складывал многие притчи. Искал Проповедник, как найти слова дельные и написанные верно, слова правды»**(3)**.

Тот, от лица кого ведется речь в книге, назван «сыном Давида, царем в Иерусалиме». В старину большинство читателей понимало это буквально. Однако сам писатель все время дает понять, что Соломоново авторство в данном случае — условный прием. Кохелет ссылается на царей иерусалимских, «которые были до него», в то время как исторический Соломон был лишь вторым — после Давида. Часто он выражается так, как вряд ли мог говорить Соломон или любой другой царь. Его выпады против монархов и обвинения в адрес угнетателей едва ли можно приписать деспотичному Соломону или любой другой коронованной особе.

Быть может, автор Экклезиаста действительно вел свой род от Давида; во всяком случае, он принадлежал к богатой аристократической среде. Это начитанный, светски образованный человек, дни которого проходили в обстановке благополучия. Экклезиаст написан им, вероятно, на склоне лет. Книга была итогом долгой, богатой опытом жизни. Некоторые историки полагают, что Кохелет был иерусалимским правителем. По их мнению, столь рискованные мысли едва ли мог невозбранно проповедовать человек без прочного положения в обществе.

Язык поэмы указывает на поздний период иудейской истории, что побуждало многих исследователей Библии относить Экклезиаст чуть ли не ко времени Ирода. Но теперь, когда найдены списки книги, относящиеся ко II веку до н. э., стало очевидно, что позже III столетия она появиться не могла **(4)**. В Экклезиасте нигде нет намеков на греческое господство. Картина страны, которая дана в нем, больше соответствует последним десятилетиям IV века до н.э., то есть концу персидского правления в Палестине**(5)**.

По всем признакам Проповедник был жителем Иерусалима. Он упоминает о Храме и жертвах как о чем-то повседневном. Мнение тех, кто считал его человеком диаспоры, едва ли справедливо**(6)**.

Но не был ли Проповедник одним из тех эллинизированных иудеев, которые, охладев к вере отцов, пленились греческой философией? Это сомнительно уже в силу того, что книга его вошла в Библию. Эллинофилы считались нечестивцами, и трудно поверить, чтобы книга одного из них стала пользоваться таким авторитетом. Сходство взглядов Кохелета со стоицизмом и эпикурейством не доказывает, как мы говорили, заимствования или подражания. В то время подобные идеи носились в воздухе.

Книга Иова свидетельствует о брожении умов и жарких спорах, волновавших Израиль, когда мыслящие люди пытались найти разрешение жгучих жизненных проблем, избегая ссылок на Закон и Св. Историю. В напряженной духовной борьбе сталкивались самые противоположные точки зрения. Но даже и на этом фоне свободных дискуссий Экклезиаст мог показаться книгой вызывающей. Не только отдельные взгляды, но все мирозерцание Кохелета удалялось от исконной библейской традиции, а тому, что он сохранил из нее, он придал совершенно иное звучание.

В лице Проповедника иудейская мысль как бы отреклась от самого заветного и дорогого — от веры в возможность Союза с Богом и поступательную историю Откровения. Кохелет,

обратившись к опыту других культур, рискнул сойти с многовековой дороги Израиля. Он принял главную идею языческой метафизики о цикличном движении Вселенной. Как человек, сделавший удручающее открытие и смотрящий правде в глаза, говорит он об этом в прологе своей книги (Экклезиаст цитируется (с некоторыми изменениями) по пер. И. Дьяконова):

Род уходит, и род приходит, а Земля остается навек.

Восходит солнце, и заходит солнце, и на место свое поспешает,

Чтобы опять взойти;

Бежит на юг и кружит на север,

Кружит, кружит на бегу своем ветер,

И на круг свой возвращается ветер;

Бегут все реки в море, — а море не переполняется,

К месту, куда реки бегут, —

Туда они продолжают бежать;

Все—одна маета, и никто рассказать не умеет, —

Глядят — не пресытятся очи, слушают — не переполнятся уши.

Что было, то и будет, и что творилось, то творится,

И нет ничего нового под солнцем.

Бывает, скажут о чем-то: смотри, это новость!

А это уже было в веках, что прошли до нас.

*Еккл 1,4-10**

* Экклезиаст цитируется (с некоторыми изменениями) по переводу И. Дьяконова

Охваченный каким-то жестоким наслаждением, вглядывается поэт в картину вечного круговорота. Кажется, что он забыл все, чему учили и о чем возвещали пророки Израиля. Космос Экклезиаста — халдейский или даже индийский; под приведенными строками подписались бы и Гераклит, и Зенон. Это — мироздание, которое созерцает человек, лишенный света Откровения...

Насколько же сильно была потрясена душа ветхозаветного человека, если он принял столь чуждый ему мир! В этом мире

жизнь теряет смысл и значение. Подобно Феогниду и другим греческим поэтам, Кохелет готов даже смерть счесть лучшим делом:

И прославил я мертвых, — что умерли давно, —

Более, чем живых, — что живут поныне,

Но больше, чем тем и другим, благо тому, кто совсем не жил.

Еккл 4,2-3

Отчаяние, которое, как на гребне волны, вынесло Иова к вершинам Богопознания, Экклезиаста заставляет остаться на дне пропасти в бессильной покорности перед судьбой. Такого Израиль еще не знал; слушать Проповедника было для него тяжким искушением.

Кохелет — человек, который, в отличие от Иова, всегда был огражден от невзгод. Но это не сделало его более оптимистичным. По природе отзывчивый и чуткий, он не мог спокойно смотреть на тяжкую жизнь людей. Однако при этом он был уверен, что радикально помочь им невозможно.

Главное, что отличает этику Экклезиаста от этики пророков, это ослабление уз между религией и нравственностью. Пророки черпали в вере силу для проповеди действенного добра. Человечность и вера были для них неотделимы. Кохелет же этой связи столь ясно не ощущает.

У него, зараженного языческим пессимизмом, нет вдохновения, даруемого верой, и ему остается рассчитывать лишь на обычные земные радости.

Но именно тут Кохелет терпит самое жестокое поражение! Все, что манило и соблазняло его, на поверку оказалось «суею». *Хевел*, «суета», буквально означает дым, ничтожество, нечто пустое и мимолетное, а «Суета сует», *хавел-хавалим*, — высшую степень тщеты.

Человек гоняется за счастьем, благами, «пользой». Эта цель выражена еврейским словом *итрон*. Но как раз итрон — то, чего невозможно достигнуть:

Что пользы человеку от всех его трудов,

Над чем он трудится под солнцем?

Еккл 1,3

Но если итрон —призрачная греза, нельзя ли обрести хотя бы *тов*, то есть временные блага?

Кохелет последовательно подвергает испытанию все доступные человеку наслаждения. Ведь недаром он «богаче всех, бывших до него в Иерусалиме».

Я сказал себе «дай испытаю весельем,

Познакомься с благом»

Но вот это тоже тщета

О смехе промолвил я «вздор»

И о веселии «что оно творит?»

Еккл 2,1-2

Воображение людей всегда влекут картины роскоши и удовольствий. Кохелет был в состоянии проверить, каковы эти приманки на деле. Он построил себе прекрасные дома, насадил виноградники, цветники, сады, среди которых журчали фонтаны. Он накопил рабов и наложниц, окружил себя певцами и певицами. Глаза его день и ночь радовали сокровища.

Ни в чем, что очи мои просили, я не отказывал им,

Ни от какой я радости не удерживал сердце.

Но оглянулся я на дела, что сделали мои руки,

И на труды, над которыми трудился,

И вот, все суета и погоня за ветром.

Еккл 2,10-11

Этот мрачный припев о суетности лейтмотивом проходит через всю книгу Кохелета. Куда бы ни обращал он свой взор, повсюду видел он одно и то же: желанное улетучивается как дым...

Не случайно Толстой так часто цитирует Экклезиаста в своей «Исповеди». Он сам прошел путь, проделанный иудейским философом, и в конце его неотвратимо встал роковой вопрос: «А что же дальше?» Такова природа человека, он не способен довольствоваться проходящим и жаждет чего-то безмерно большего.

Кохелет пытается найти прибежище в умозрении. Не заключен ли секрет итрона в прославленной мудрости хакамов? Увы, и здесь результат опыта — отрицательный. Разум открывает лишь несовершенство мира.

Вот я мудрость свою умножил более всех,

Кто был до меня над Иерусалимом,

И много видело сердце мое и мудрости, и знания ...

Я узнал, что и это грустное томленье,

Ибо от mnogой мудрости много скорби,

И умножающий знание умножает печаль.

Еккл 1,16 сл

Эти слова напоминают сетования Фауста, однако неудовлетворенность Экклезиаста более глубокая. Герой Гете, увидевший на закате дней бесплодность своих знаний, находит в конце концов радость в созидании на благо людей; иерусалимского же пессимиста это не спасает; и не просто потому, что он слишком занят самим собой. Кохелет знает, что человек должен «делать благое» (3,12), но удовлетворение, даруемое грудом, оказывается в его глазах лишь субъективным утешением на фоне общего плачевного состояния мира.

Подобно рабу из знаменитого вавилонского диалога (См. том 2 «Магизм и Единобожие»), Кохелет повсюду открывает червоточину, теневую сторону. Не верит он и тем, кто убежден, будто в прежние времена люди жили лучше. Свидетельства древних говорят против этого. Всегда были насилие и вражда, продажные суды и бесправие. Всегда «властвует человек над человеком». От века неизбытен гнет царей; восставать же против них бесполезно: даже сказанное без свидетелей дурное слово о монархе дойдет до его ушей, птица перенесет его.

А кто восседает на тронах? Кто правит народами и областями? Только ли мудрые и великодушные? Напротив:

Поставлена глупость на высокие посты,

А достойные внизу пребывают.

Видел я рабов на конях

И князей, шагавших пешком, как рабы.

Еккл 10,6-7

Людей выносит наверх отнюдь не разум или доблести, а «срок и случай». Да и вообще достойных людей — меньшинство. Из тысячи мужей таков лишь один, а из женщин нет ни одной.

Словом, ничто в этом мире не может утешить разумного человека, ибо он неизменно убеждается, что кругом—только суета, глупость и зло. И даже героев не спасут от забвения их подвиги и заслуги.

Ибо вместе с глупцом и о мудром вовек не вспомнят,

Потому что в грядущие дни все будет давно забыто.

Еккл 2,16

Таков неутешительный итог исследований Кохелета: он развенчал все утопии, все надежды и идеалы отцов. Таков он сам — новый Иов, над которым не разразилась беда, Иов, который, утопая в роскоши, стал нигилистом, Иов, который лишился веры:

И возненавидел я жизнь,

Ибо злом показалось мне то, что делается под солнцем,

Ибо все—суета и погоня за ветром.

Еккл 2,17

Это, впрочем, не означает, что Экклезиаст — атеистическая книга. Просто Бог для Проповедника — Некто, бесконечно далекий и почти не связанный с человеком. В отличие от богов Эпикура, Он — Творец мира, но по отношению к смертным выступает скорее как непонятная, роковая сила.

Представление иудеев о том, что Сущий — все, а человек ничто, приняло в Экклезиасте крайнюю холодно-жестокую форму. И если Проповедник говорит: «Помни о Создателе своем с юных дней», — то это напоминание вовсе не окрыляет. Бог Кохелета кажется равнодушным к миру, которому Он предоставил кружиться по предписанным законам без всякой цели. Он абстрактнее Бога стоиков, и тем более — Бога Откровения. Неизвестно даже, желает ли Он блага Своим творениям.

Когда в книге говорится о чем-либо, что это «дано Богом», в интонации автора нет ни настоящего благоговения, ни благодарности. Мудрец лишь констатирует прискорбный факт зависимости человека. Люди слепы, и у них нет шансов прозреть.

Когда склонил я сердце — мудрость познать,

И увидеть заботу, что создана под солнцем,

То увидел я все дела Божии.

И не может человек найти суть дела ..

Сколько бы ни трудился человек — не найдет.

Человек не знает, что предстоит —

Любовь или ненависть? Все возможно.

Еккл 8,16

Неизвестно, зачем вообще Творец дал человеку разум. Все равно жизнь его тускла, а любые усилия напрасны. Он ограниченное и жалкое существо. С горькой иронией Кохелет заявляет:

Я понял задачу, которую Бог дал решать сынам человеческим:

Все Он сделал прекрасным в свой срок,

Даже вечность вложил им в сердце,

Но чтоб дела, творимые Богом,

От начала и до конца не мог постичь человек.

Еккл 3,10-11

«Вечность» (олам), которая вложена в смертных, побуждает их искать подлинного совершенства, правды и гармонии, но они ничего не найдут и ничего не поймут. Даже тогда, когда человек надеется, что есть какой-то нравственный миропорядок, он ошибается. Ведь каждому ясно, что его судьба не всегда зависит от его поступков. Нет настоящей награды добрым, да и сама награда в этом мире что она, как не суета сует?

Все дороги ведут лишь в могилу. И не хочет ли этим Творец показать людям, что они «скоты и только»? Пока человек жив, его окружают миражи, а после смерти — пустота:

*Ибо участь сынов человеческих и скота одна,
Как тем умирать, так и этим,
И одно дыхание у всех,
И не лучшие скота человек
Ибо все—тищета.
Все туда же уходит,
Все из праха, и все возвратится в прах,
Кто знает, что дух человеческий возносится ввысь,
А дух скота—тот вниз уходит, в землю?
Еккл 3,19-21*

Правда, в другом месте Кохелет говорит, что дух, или дыхание, умершего «возвращается к Богу, Который дал его»; но это не исповедание веры в бессмертие. Мудрец лишь хочет сказать, что жизнь человека поддерживает некая таинственная сила, *руах*, а когда душа, *нефеш*, отделяется от тела, эта сила, связующая их, улетучивается и возвращается в горний мир, откуда пришла (7).

Едва ли во всей пессимистической литературе найдется книга с таким безысходным мироощущением, как Экклезиаст. Участь смертных Кохелет рисует самыми зловещими красками. Человек, познавший все блага жизни, — он с тем большим отвращением говорит о них. Этим он напоминает Будду, а его оценка мира напоминает буддийскую. Но, в отличие от большинства мироотрицателей, Проповедник не ищет выхода. Ренан метко назвал его Шопенгауэром, обретшим внутреннюю успокоенность. В самом деле, этот «еврейский Эпикур» не бунтует и не возмущается: в конце концов он готов принять жизнь такой, какой она ему рисуется. Он не обвиняет ни Бога, ни Вселенную, а просто советует своим ученикам, как найти в этом царстве суеты и бессмыслицы островок мирной жизни.

Нужно, по его мнению, помнить о нелепости всех упований и ценить малое. Смерть неминуема, жизнь тосклива, но все же «живой собаке лучше, чем мертвому льву». И раз уж мы живые существа — воспользуемся тем немногим, что имеем.

*Я узнал, что нет иного блага человеку,
Кроме как есть, пить и делать благое в жизни.
Но даже если кто ест, и пьет, и видит благое в труде,
То это Божий дар.
Я узнал: все, что Бог творит,— это будет вовек;
Нельзя ничего прибавить, и нельзя ничего убавить.*

Еккл 3,12-14

Хорошо уже и то, что Всемогущий уделит хоть какую-то толику блага этому эфемерному творению — человеку. Разумно оценить свое скромное место в мире — таков принцип Кохелета, напоминающий девиз Эпикура и Вольтера.

Пусть все вокруг *суетно* — будем, помня об этом, ловить мгновенную радость и не обольщать себя призраками. Кохелет повторяет слова вавилонского поэта:

Во всякое время да будут белы твои одежды,

И пусть не оскудевает на главе твоей умещение;

Наслаждайся жизнью с женщиной, которую любишь,

Во все дни твоей тщетной жизни...

Ибо это твоя доля в жизни и в твоих трудах (8).

Так должен проходить мудрец краткое свое поприще, принимая дар Божий без лишних раздумий...

До поры, как затмится солнце,

И свет, и луна, и звезды...

И запрутся на улицу двери,

И затихнет звук жерновов,

И еле слышен станет голос птиц,

И поющие девушки примолкнут...

Ибо уходит человек в свой вечный дом,

И наемные плакальщики на улице кружат;

До поры, как порвется серебряный шнур,

И расколется золотая чаша,

И разобьется кувшин у ключа,

И сломается ворот у колодца.

И прах возвратится в землю, которой он был,

И возвратится дыхание к Богу, Который дал его.

Еккл 12, 2 сл.

Этими меланхолическими стихами, звучащими как траурный колокол, и заканчивается Экклезиаст. В заключение к нему прибавлено несколько благочестивых строк. Их написал человек, вероятно желавший смягчить тягостное впечатление, которое книга могла произвести на читателя (9).

И в самом деле, творение Кохелета должно было смущать людей и вызывать недоумение. Мало того, что Проповедник изобразил человека и Бога так, что набожным людям его книга казалась кощунством, но даже гедонистов он способен был привести в отчаяние. Тезис: живи и пользуйся тем, что тебе доступно, в конечном счете сводился на нет уничтожающей оценкой самих земных благ. А здесь спорить с Кохелетом было трудно. Правота мудреца оказывалась слишком очевидной.

Так, без пафоса, спокойным, беспристрастным анализом подрывал Проповедник все опоры, оставляя людям лишь жалкое подобие надежды. Ведь именно благополучие в этой жизни считалось обещанной Богом наградой. Но если этот единственный дар отравлен — к чему он?

Кажется на первый взгляд непостижимым, как могла подобная книга попасть в Библию. Известно, что учителя иудейства много спорили, прежде чем решились дать ей место рядом с творениями мудрецов, Пророками и Законом (10). Тем не менее они это сделали, и в их смелом решении проявилась глубокая мудрость ветхозаветной Церкви.

Экклезиаст, если брать его в отрыве от всего Писания, выглядит прямо-таки антиподом библейской веры и надежды. Но совсем в ином свете предстанет он, если рассматривать его в органическом контексте Ветхого Завета как целого (11). Только так мы сможем оценить его важную роль и значение в истории народа Божия и во внутренней динамике отдельной души.

Иерусалимский философ поднес людям чашу с горьким напитком, но то был напиток исцеляющий. Уверенность в том, что высшее благо ограничено земными пределами, была преградой на пути израильской религии. Кохелет разрушил это препятствие. Его трезвый пессимизм верно отобразил картину падшего мира и стал переходной фазой, диалектическим моментом в становлении веры. Он и поныне стоит как страж перед каждым человеком, если тот удаляется от Запредельного, погружаясь в суету.

Ценность воды по-настоящему познается в пустыне, жажда вечности пробуждается, когда человек отдает себе отчет в мимолетности земного. В этом заключается великий смысл отрицательного опыта Экклезиаста.

Но какой живительный источник могли найти люди в пустыне, куда привел их Кохелет?

Поскольку становилось бесспорным, что преходящее не содержит в себе истинного блага, невольно являлась мысль, что выход можно найти только в аскезе, отрешенности, поисках совершенства за пределами зримого мира. В этом направлении еще раньше пошла индийская и частично греческая мысль. Характерно, что и христианские подвижники высоко ценили Экклезиаста, видя в книге осуждение суеты во имя вечного и нетленного.

Однако этот путь был пока закрыт для библейского сознания. Там, где Слово предназначено было стать *плотью*, мироотрицающая духовность не могла занять центрального положения. Уход в сферы чистого духа явился бы угрозой и соблазном для богочеловеческой религии. Пусть мир сей и обнаружил свою ограниченность и бренность — не в отказе от него, а в чем-то другом должна была раскрыться Израилю грядущая полнота творения.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава тринадцатая

ЭККЛЕЗИАСТ

1. В Экклезиасте есть строки, почти дословно повторяющие слова египетских поэтов. Но больше всего в нем совпадений с эпосом о Гильгамеше и другими вавилонскими произведениями. См.: *В. Тарн*. Эллинистическая цивилизация, с. 210. О параллелях Экклезиаста и греческой литературы и о значении их см.: *A. H. Mc Neile*. An Introduction to Ecclesiastes. Cambridge, 1904, p. 39; *M. Hengel*. Judentum und Hellenismus. Tübingen, 1969, S. 210.

2. Слово «кохелет» есть причастие, образованное от слова *кахал* — община, собрание (по-гречески *экклесия*). «Мы можем,- замечает бл. Иероним, — перевести это словом *проповедник*, потому что он говорит к народу и речь его обращается не к одному лицу в частности, а ко всем вообще» (бл. *Иероним*. Творения, т. 6, с. 2).

3. Еккл 12, 9.

4. Рукопись Экклезиаста, найденная в 4-й Кумранской пещере, датируется временем между 175-150 гг. до н. э. См.: *И. Амузин*. Рукописи Мертвого моря. М., 1960, с. 86.

5. В XIX веке одну из последних попыток отстоять Соломоново авторство предпринял еп. *Филарет* (Филаретов) в работе «Происхождение книги «Экклезиаст» (Киев, 1885) Но более поздние исследователи отнесли книгу к после пленному периоду. Среди них укажем на известного богослова *В. Мышцына* (ТБ, т. V, с. 4—5). Обобщение взглядов современной библеистики по вопросу об Экклезиасте см.: *R. Murphy*. Ecclesiastes. — JBC, I, p 534.

6. В стихе I гл. 11 видели намек на Александрию, однако упоминание «святого места» (8, 10) и «Дома Божия» (4, 17) доказывает, что автор жил в Иудее. См.: *A. H.* An Introduction to Ecclesiastes, p. 9.

7. О *Руах* как о силе, связующей душу и тело, см.: *A. Gelin*. The Concept of the Man in the Bible, p. 17.

8. Это место — почти дословное воспроизведение строк из поэмы о Гильгамеше (IV, VI, 6). Она была хорошо известна иудеям; фрагмент ее был недавно найден в Мегиддо.

9. Еккл 12, 9 — 14. Этот эпилог и по стилю, и по духу отличен от основного текста Экклезиаста. К тому же он говорит о Проповеднике в третьем лице, как о человеке уже умершем.

10. Мишна. Ядаим, III, 5. О спорах вокруг каноничности Кохелета среди раввинов см.: См.:

Ch. H. Wright. The Book of Kohelet. London, 1883, p. 451—469.

11. См.: *N. Lofink. Science biblique en marche. Tournai, 1969, p. 171.*

Глава четырнадцатая

СУДНЫЙ ДЕНЬ

Иудея, IV-III вв. до н.э.

От власти ада искуплю Я их, от смерти избавлю Я их.

Осия 13,14

Пробелы, обнаруженные в старой доктрине воздаяния, поставили мудрецов Ветхого Завета непосредственно перед «проклятыми вопросами» о земной участи человека, о его страданиях и конце. Экклезиаст чувствовал, что загадка жизни связана с загадкой смерти, но пришел к заключению, что и то и другое — тлен; если смерть — это вечная ночь, то жизнь не более чем короткие сумерки. Философ остановился у самого края обрыва, не пытаясь даже заглянуть вниз. Да и к чему это было делать? Он все равно уверился, что ничего не найдет там.

Но подобное решение не могло стать последним словом ветхозаветной мысли. Ведь недаром история народа Божия всегда проходила под знаком надежды. И теперь, казалось бы, для него настал наконец момент обратиться к идее бессмертия души как единственной альтернативе пессимизму. Однако сделать этот шаг Израилю было не так просто. Доктрина бессмертия — этот плод естественного разума и интуиции — не решала еще главного вопроса: о всеобщей судьбе творения и жребии человека как целостного существа.

Эти сомнения иудеев легче понять, если еще раз сравнить их подход к проблеме смерти с воззрениями внебиблейского мира.

Уже с глубокой древности отношения человека к своему последнему часу было двойственным. Как правило, он страшился

смерти, но нередко видел в ней спасительный исход. Так, еще в Египте во времена строителей пирамид раздавались голоса, прославлявшие смерть как освободительницу, исцеляющую от всех недугов (см. том 2). Этот взгляд на протяжении веков высказывался много раз и достиг кульминации у Платона, учившего, что истинная жизнь начинается лишь по ту сторону гроба. «Как не испытывать радости, говорит Сократ в «Федоне», отходя туда, где надеешься найти то, что любил всю жизнь?»(1).

Сверхчувственный опыт и размышления над природой духа побуждали людей, жаждавших совершенства, видеть в смерти самое действенное избавление от юдоли скорбей. Поскольку на земле человек со всех сторон наталкивался на преграды, то запредельный мир манил его как блаженное царство света, где дух обретет безграничную мощь и свободу. Поэтому полагали, что смерть есть не просто естественный факт, но желанное завершение земных скитаний, радостный переход в вечность. А учение о загробном суде, которое есть уже в египетской Книге Мертвых, вполне разрешало проблему мировой справедливости.

Такую оценку смерти мы находим не только в большинстве древних религий, но и у многих исповедующих христианство. Поэтому было бы опрометчиво умалять правоту и значение этого взгляда. Чувство бессмертия изначально как бы заложено в человеке. Напротив, воля к уничтожению есть симптом болезненной извращенности души (2). Учение о неистребимости нашего «Я» отвечает коренной потребности человека, а соединенное с верой в воздаяние, оно приобретает великий жизненный смысл. Перспектива вечности озаряет темное бытие отблеском Неба, поднимает его над обыденным и преходящим. Гость в этом мире, человек в то же время сознает себя активным участником вселенских свершений.

Тем не менее нужно признать, что религиозное сознание может переживать встречу со смертью и совсем по-другому.

Тот, кто считает смерть явлением нормальным и законным, кто уповает лишь на потустороннее, близок к искушению поставить во главу угла частное, субъективное благо человека. Но — разве все уже решено тем, что дух земнородного достигает блаженства в иных сферах? Ведь не один только дух, но и плоть, и вся видимая Вселенная суть создания Божий. А стало быть, нет оснований считать смерть и распад чем-то прекрасным.

Согласно Библии, смерть в конечном счете оказывается признаком несовершенства твари, плодом греха, роковой болезнью, которая противна созидательной цели мироздания.

Гибель любого существа есть разлом в космосе и победа Хаоса над людьми. Человек мыслящий и чувствующий — превращается в труп, в груды разлагающегося вещества; что может быть отвратительнее и страшнее? Это — триумф разрушения, бессилие духа, невыносимое уродство, поругание богоподобного существа. Не о том ли говорят пронизанные болью слова надгробного песнопения?

Плачу и рыдаю,

Егда помышляю смерть

И вижду во гробех лежащую

По образу Божию созданную нашу красоту,

Безобразну, бесславу,

Не имущую вида.

Все в человеке протестует против этого ужаса; восстает не только «плоть» с ее инстинктом самосохранения, но — в первую очередь — дух, для которого смерть глубоко противоестественна. И никакие утешения Эпикура, уверявшего, что смерть не страшна, ибо, умерев, мы уже ничего не будем ощущать, не могли примирить человека с небытием. Напротив, учение о неуничтожимости «Я» в какой-то мере притупляло остроту этого мучительного недоумения. Поэтому-то посмертный мир занимал столь важное место в основных религиях, начиная с самых примитивных.

Между тем Израилю одной этой надежды оказалось мало. Откровение о Боге — Создателе и Отце — не позволяло ему успокаиваться на идее потустороннего. Дух отшатывается от небытия, но не бежит ли от него и «всякая плоть», «всякое дыхание»? Это — факт, и факт бесконечной важности, исполненный глубокого смысла. Может ли в таком случае Творец намеренно обрекать на гибель созданное Им? Не кошунство ли думать, будто

Жизнодавец увенчивает Свое дело смертью? Ведь Он Сам устами пророка (Иез 18,32) сказал: «Я не хочу смерти»...

Для иудея природа была не Майей и не тенью, как для Платона, а реальным бытием» в котором проявляется творческая сила и Слава Сущего. Не мог он согласиться и с тем, что жизнь — это «дар напрасный», что тело, вышедшее из рук Божиих, — только «темница». Поэтому-то Ветхий Завет так трагично переживал катастрофу смерти, а все попытки признать в ней норму вели к отчаянию и пессимизму. Думы о смерти породили самые мрачные страницы Писания. Нужно было новое слово, но совсем не то, которое давали религии, учившие о бессмертии одного лишь духа.

Так созревала почва для великого прозрения о конечных судьбах человека и мира.

Мы уже знаем, что Израиль, с его исключительной направленностью на земную жизнь, не смог создать собственного учения о посмертии. Его представление о Преисподней было заимствованным и почти ничем не отличалось от вавилонского или гомеровского. Шеол — обитель теней — находился, по представлениям евреев, как Араллу или Аид, где-то в глубоких подземных пещерах. Считалось, что души ведут там жалкое полудремотное существование. И что самое горькое — и злые и добрые там одинаково отторгнуты от Бога, забытые не только миром, но и Создателем (3).

Приходится удивляться не тому, что это греко-халдейское воззрение было в итоге отвергнуто Израилем, но тому, что оно столь долго господствовало в его религии. В самом деле, если для авторов «Гильгамеша» или «Одиссеи» Преисподняя была отдельным царством, управляемым своими «подземными» богами, то с точки зрения иудейской эта мысль должна была казаться нелепой. Убеждение, что мертвые в Шеоле навсегда лишены связи с Сущим, вступало в противоречие с самыми основами библейского богословия. Может ли существовать такая область бытия, где Ягве уже перестает быть Господом? Недвусмысленный ответ на этот вопрос дает один из псалмопевцев. «Взойду ли на небо — Ты там, сойду ли в Шеол — и там Ты» (Пс 138,8). Но если нет границ для владычества Божия, значит, и пребывание в мире теней не есть обязательно невозвратная гибель и утрата Бога.

Псалом 138 был написан, возможно, еще до плена, но бесспорно более древней является молитва, сложенная почти за тысячу лет до нашей эры, в которой *впервые* высказана надежда на спасение из бездн Преисподней. Это — гимн Анны, матери Самуила; он свидетельствует о вере в то, что Ягве, Властитель жизни и смерти, «низводит в Шеол и — *возводит*» (4).

Намеки на возможность возрождения после смерти находили у Осии и Иезекииля. Но, скорее всего, пророки имели в виду новую жизнь народа после времен притеснения и упадка, нежели судьбу личности (5). Зато в псалмах, где нередко речь идет об отдельных человеческих существах, мы находим иное.

От мысли, что Бог господствует над Шеолом, был всего один шаг до упования, выраженного священным поэтом:

Ты не оставишь души моей в преисподней

и не дашь верному Твоему увидеть тление. (6)

Важно отметить, что речь здесь идет не о «естественном» бессмертии духа, а о полном и совершенном освобождении человека из-под ига смерти. Впрочем, псалмопевец еще не имеет твердой уверенности, а лишь обращается к Богу с робкой надеждой и мольбой.

Среди псалмов есть один, который настолько близок по мысли и тональности к Книге Иова, что многие библеисты приписывают его тому же писателю. Мы говорим о псалме 72 (7). Однако пусть даже принадлежность его автору «Иова» только гипотеза — можно утверждать, что он был написан в ту же эпоху религиозного кризиса. В заголовке стоит имя Асафа, но это имя не самого псалмопевца, а покровителя и родоначальника церковных хоров. Да и по содержанию молитва тесно связана с Храмом.

Неведомый поэт сложил свой псалом, когда после долгих сомнений и душевной смуты в его сердце вернулся свет. Он оглядывается назад, как человек, спасшийся из бурного моря после крушения:

Как благ Бог к праведным, как благ Он к тем, кто чист сердцем!

А я? едва не пошатнулись ноги мои, едва не поскользнулись стопы мои,

Ибо позавидовал я безумцам, видя благоденствие нечестивых,

Ибо нет страданий им до смерти их и крепка сила их (8).

Эти *решаим* (нечестивые) расхаживают повсюду, совращая народ своими надменными речами. Они презирают добро, глумясь над заповедями Божиими, а толпа рабски повторяет за ними: «Как узнает Бог? Есть ли ведение у Всевышнего?»

Поэт откровенно признается, что и его соблазнили их аргументы. Видя бедствия праведных и пережив на собственном опыте горечь невзгод, он усомнился в ценности добра. Ему показалось, что человеку нет смысла рассчитывать на высшую справедливость и следовать велениям Божиим:

Не напрасно ли очищал я сердце мое, и омывал руки мои в невинности,

И причинял себе боль каждый день, и обличал себя по утрам?

13-14

Так продолжалось до тех пор, пока однажды певец не пришел в Храм. Там внезапно с ним совершился переворот: он понял, как был слеп, и воспрянул, вдохнув новый воздух, ощутив близость Предвечного. Все его сетования и недоумения растаяли, как снег под лучами солнца.

Когда кипело сердце мое и терзалась душа моя,

Я был в неведении без разума, как скот я был перед Тобою.

21-22

Теперь все стало по-другому: мир преобразился, озаренный высшим знанием и небесной любовью. Бог не просто *ответил*, но явил Себя скорбящей душе. Отныне псалмопевец знает: что бы ни случилось — Господь с ним. Пусть бушуют бури, говорит он,—

А я всегда с Тобою; Ты удержишь меня за правую руку,

Ты руководишь меня советом Твоим и в конце примешь меня в Славу.

Кто нужен мне в небе? С Тобой ничего не желаю на земле.

Пусть изнемогают плоть и сердце мое:

Бог—твердыня сердца моего и удел мой навеки.

23-26

Но что означают слова: «в конце примешь меня в Славу»? Ведь в них самое средоточие чаяний человека!

На библейском языке Слава — это сияющий ореол Бога, Его явление твари. Не хочет ли сказать псалмопевец, что надеется в конце пути войти в ослепительные миры Господни? Ведь предание уже называло двух людей, изъятых таким образом из общей участи смертных,— Еноха и Илию (9). Если это так, значит, не только праотец и пророк познали целокупное бессмертие, но ждет оно всех, кто уповает на Господа.

Такую же надежду исповедует и автор другого, 48-го псалма. Он принадлежит к сословию хакамов, но выступает уже как глашатай нового Откровения:

Слушайте, все народы, внимлите, все живущие во Вселенной!

И мужи, и жены, и богатые, и бедные!

Уста мои изрекут мудрость, мысли сердца моего — разумение.

1-4

Мудрец признает, с одной стороны, что люди, «подобно животным», идут навстречу смерти. С другой же стороны, безусловными рабами смерти остаются лишь те, кто отдал себя от Бога, полагаясь только на тленное. Такой человек неизбежно окажется посрамленным,

Ибо, умирая, не возьмет ничего и не пойдет с ним слава его.

18

Напротив — верные, познавшие истинную мудрость, будут вознесены к Богу.

Чего бояться мне во дни бедствия, когда окружит меня злоба гонителей моих.

Бог избавит жизнь мою, из рук Преисподней возьмет меня.

6,16

В обоих псалмах еще не говорится о том, как это произойдет. Они лишь утверждают, что для человека есть иной исход, нежели тот, который рисовался Экклезиасту: спасение от Шеола — у Того, Кто держит в Своих руках ключи смерти.

И вот, как уже не раз бывало в поворотные моменты Священной Истории, Израиль услышал вдохновенный голос Исаяи. Исаяи? Да. Но не того пророка, что жил некогда в Иерусалиме, и не Второисаяи, а их последователя. Оказалось — древний провидец все еще имел преемников и продолжателей (О школе пророка Исаяи см. Том 5). И именно из их среды снова

прозвучало благовестие о спасении. Оно было облечено в форму гимнов и молитв, собранных в книге, которую принято называть *Апокалипсисом Исайи* (Ис 24-27).

Слово «апокалипсис» означает откровение. Книги апокалиптиков раскрывают мистический смысл событий, совершающихся в мире. Их образный язык и причудливая символика во многом восходят к Иезекиилю, да и в целом апокалиптика есть возрождение пророческого духа.

Правда, в этих таинственных писаниях, как правило, нет уже той силы, которая свойственна классической эре профетизма. Кроме того, апокалиптика преимущественно развивает одну сторону учения древних пророков. Родившаяся в годы битв Востока с греческим миром, она проникнута сознанием глубокого смысла, скрытого в истории народов и империй, и вся обращена к грядущим судьбам Вселенной.

Эсхатология — главная тема Апокалипсиса Исайи, а также книг Иоили, Второзахарии, Даниила, Еноха, Сивилл и Кумранских писаний. Историческая динамика изображена в них как движение к мессианскому Царству. Если старые пророки, говоря о нем, были в не меньшей степени озабочены нуждами своего времени, то апокалиптики прямо-таки живут страстным ожиданием последнего Суда и Богоявления (10).

Последнее слово школы Исайи, хотя еще и не приобрело всех характерных черт поздней апокалиптики, тем не менее открывает собой новую эпоху в иудаизме и библейской письменности. Это не только первый «апокалипсис», но и первое в Ветхом Завете благовестие о тайне *воскресения*.

Обычно считают, что наиболее раннее свидетельство Библии о «пробуждении» мертвых находится в Книге Даниила, написанной в годы гонений, около 165 г. до н.э. Но на самом деле вера в победу над смертью существовала почти за два века до Даниила. Это явствует из Апокалипсиса Исайи.

Надо, впрочем, признать, что точно датировать 24-27-ю главы Книги Исайи нелегко, в них нет указаний на какие-либо исторические события. Автор пишет в эпоху великих мировых потрясений, когда схватка могучих держав достигает крайнего напряжения. Но картины Апокалипсиса слишком неопределенны. Политические водовороты изображены в поэме языком, близким к восточной мифологии.

Пророк возвещает о падении Кириат-Тоху (Ис 24,10). Это имя можно перевести как город Хаоса, ибо словом *тоху* в Библии обозначается смешение стихий, которое возникло на заре творения (11). Есть мнение, что писатель имел в виду Вавилон, захваченный в 482 году Ксерксом, который лишил город его главной святыни — статуи Бэла (12). Однако в этом случае непонятно, почему в Апокалипсисе Исайи не назван Вавилон; ведь у библейских поэтов он часто фигурировал как символ враждебных Богу начал. И вообще разрушение Кириат-Тоху изображается вне прямой связи с историческими обстоятельствами. По-видимому, крушение было уже достаточно удалено от времени составления гимнов.

В середине IV века на западном горизонте всходила грозная звезда Македонии. Царь Филипп уже вынашивал план подчинения Эллады. Мятежи и восстания подтачивали монархию Ахменидов, ослабевшую после войн с греками. От нее отложились Египет и Финикия. Персидские армии пытались, чаще всего безуспешно, остановить процесс распада. В 345 году Артаксеркс III разорил Сидон и вторгся в долину Нила, но упрочить свою власть ему не удалось (13).

Большинство историков относят 24-27-ю главы Книги Исая к этой тревожной, насыщенной драматическими событиями эпохе **(14)**. Хотя Израиль и не питал ненависти к персам, положение в мире не могло оставить его равнодушным.

Для последователей Исая мир как бы разделится на два полюса: на одном — построенные на насилии языческие царства, а на другом — град спасения, идеальный Иерусалим. Силы, восстающие против Бога, олицетворены в книге чудовищами Хаоса. Они мечутся и грозят, как разъяренное море, но уже близок День Суда, когда стихия зла будет окончательно побеждена:

В тот День

Поразит Господь мечом Своим,

тяжким, великим и мощным,

Левиафана, змея, прямо бегущего,

Левиафана, змея извивающегося,

и умертвит чудовище морское.

Ис 27, 1

Гибель сынов Хаоса будет означать конец эры богопротивления. Явится иной мир, то «новое», что еще раньше прозревал Второисайя. Оно станет венцом Священной Истории, переходом ее в Царство Божие.

Поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц,

И снимет поношение с народа Своего по всей земле.

Ис 25,8

Темный мир никогда более не восстанет. Он найдет в эсхатологической битве свой последний конец:

Мертвые жить не будут, тени не воскреснут,

Ибо Ты наказал их, и сразил их, и истребил всякую память о них.

Ис 26, 14

Иное будущее ждет Церковь верных, хотя и она должна пройти через горнило испытаний.

Господи, Ты приумножил народ, приумножил народ во Славу Свою,

Раздвинул Ты границы земли

В муках, Господи, искали мы Тебя, взывали к Тебе в утеснении, которым Ты научал нас.

Словно женщина, готовая родить, стонущая в боли своей, были мы перед лицом Твоим, Господи.

Ис 26, 15-17

Но годы скорби минуют, и придет день, когда все поймут, что муки родов завершаются радостью. О них впоследствии скажет Христос как о «часе» боли, предваряющей рождение новой жизни (Ин 16,2).

На смену падшему миру явится мир Божий. Однако станет ли гармоничной Вселенная, построенная над огромным кладбищем?

И тогда пророк говорит о самом главном: не просто о конце эры смерти, но о победе светлых, божественных сил над законом распада. Все достойное, что когда-либо было в истории, обретет вечное бытие. Меч Господень разрушит «врата Шеола», верные обретут не только бессмертие духа, но новую жизнь в реальной полноте:

Оживут мертвецы Твои, восстанут тела их, пробудятся и возликуют лежащие во прахе,

Ибо Твоя роса — роса света, и извергнет земля умерших.

Ис 26, 19

Радуга Завета вновь раскинется над творением, несущимся вперед, как стрела Божия, выпущенная к Цели. Не бесплотные тени, но царство живых, вовлеченных в триумфальный полет мироздания.

В истории религии это прозвучало впервые. Недаром потребовалось еще много лет, чтобы вера в воскресение стала неотъемлемой частью Ветхого Завета.

Были здесь и другие причины. Не надо забывать, что языческий мир связывал идею воскресения с циклами оживания природы и мифами о богах растительности. Поэтому Израиль и был так осторожен. Даже столь манящая перспектива, как победа Бога над смертью, не могла увлечь его немедленно и безоглядно. Лишь одно было принято сразу и с огромным воодушевлением — провозвестие Суда.

Для пророка, писавшего Апокалипсис Исайи, создание обновленного и преображенного мира было немыслимо без Судного Дня. Как Царство Господа неотделимо от воскресения, так невозможен Его приход без воздаяния силам зла. Суд есть вселенское утверждение Правды Божией. Вне ее всякая конечная гармония будет отравлена.

Глубочайшая потребность в справедливости всегда жила в людях. Ее не знает никакое живое существо, кроме человека. Это она внушила египтянам веру в суд Осириса, индийцам — мысль о Карме, а грекам — о Дике и Немезиде; это она вдохновляла пророков на их суровую проповедь. В каждую эпоху и в каждом народе прорывается она, рождая страшные предсказания и зловещие образы на стенах храмов, звуки «реквиемов» и восстания масс. О Суде вопиют души убиенных в Апокалипсисе Иоанна, его призывают Савонарола, Ламене, Достоевский, сознававшие, что без правды нет спасения. Ее жаждет истерзанный мир сегодня, как и два тысячелетия назад. Это чувство, столь человеческое и неискоренимое, выразил в простых и предельно искренних словах один из узников нашего жестокого времени. «Миру

нужен Страшный Суд,— писал он из стен тюрьмы,— как Третьему рейху—Нюрнбергский процесс. Иначе никак нельзя».

Да, нельзя, невозможно. И пусть природа не ведаёт справедливости — человек без нее не в состоянии дышать.

Известно, что всегда бывали люди, которым идея Судного Дня казалась недостойной веры, но это только свидетельствует об их нечувствии к мировому злу. Наша трагическая эпоха — эпоха тотальных войн, обдуманных зверств, лагерей, унижений и бесчеловечности — как никакая другая наполняет чаяние Суда реальным смыслом. «Мне отмщение и Аз воздам...»

В своем ожидании Дня Господня последователь Исайи был не одинок. Вскоре появились и другие эсхатологические пророчества, которые были проникнуты надеждой на торжество Правды. Людям казалось, что час Воздаяния близок.

Нельзя недооценивать этих предчувствий только потому, что до первого великого Суда миру оставалось еще более трех веков. «Суд же, — скажет Христос, — состоит в том, что свет пришел в мир, но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин 3, 19). И поэтому необходимым станет последний Суд Второго Пришествия.

Но у ветхозаветных людей, в силу уже известного нам сокращения временной перспективы, оба Богоявления сливались в одно целое. Если Судия является в мир — значит, пришло время гибели Левиафана, извивающегося змея...

В этой нерасчлененной эсхатологии сплелись воедино мотивы возмездия и примирения, гимны Судному Дню и новому творению.

Хотя Иудея была в стороне от битв, кипевших на севере и на юге от нее, но и она оказалась в атмосфере тревог, надежд и смятений. Завоеватель не пришел на ее поля, однако люди во всем теперь пытались увидеть знаки близящейся Божией грозы. Таким знаком явилось общее народное бедствие.

В один злосчастный день солнце над окрестностями Иерусалима померкло — его затмила шелестящая живая туча. То была саранча, которая, словно полчища демонов, несла голод и смерть. Напрасно трубили трубы, напрасно разжигались костры и рылись рвы. Прожорливые твари, оставляя за собой голую землю, летели, ползли, облепляли сады и виноградники, стены домов, проникали в жилища. Это жуткое зрелище внушало мистический ужас. Народ плакал и роптал. И тогда выступил пророк *Иоиль*, сын Петуэля, и призвал растерявшихся людей к покаянию.

В книге, носящей его имя, о самом пророке ничего не сказано. Молчат о нем и предания. Можно лишь предполагать, что Иоиль принадлежал к служителям Храма и проповедовал в Доме Господнем **(15)**.

В неотвратимом нашествии саранчи пророк увидел грозный символ последних битв и Суда. В его речах как бы вновь оживают Амос, Исайя, Софония:

Трубите в рог на Сионе и бейте тревогу на святой горе Моей!

Да трепещут все жители земли, ибо приходит День Господень, Да, он уже близок, день мрака и тьмы,

День сумрачный и облачный.

Солнце превратится во тьму и луна в кровь,

Прежде нежели наступит День Господень, великий и страшный.

Иоил 2,1-2, 3,31

В пророчествах Иоиля стаи саранчи сливаются с образом страшного нашествия врагов Божиих. Не воины ли это Гога и Магога, о которых предсказывал Иезекииль?

Идет народ многочисленный и сильный, какого еще не было от века.

Перед ним была земля, как сад Эдемский, а после него унылая пустыня,

Ничто от него не спасается, вид его, как вид коней, И скачут, как всадники.

Иоил 2,2-4

В этой безликой массе нет людей, это стадо, стая, подобная тучам алчных насекомых. Иоаннов Апокалипсис повторит слова Иоиля, изображая полки Антихрисга в виде саранчи, закованной в броню. Завоеватели всех времен обозначены этим зловещим символом. Бессмысленное, жестокое, губящее жизнь нашествие. Сатанинские силы, вырвавшиеся на свободу. Грехи мира породили этот смерч, этот разгул насилия и пожирания. Когда Иоиль писал свое пророчество, призрак мировых войн впервые навис над человечеством.

Пророк хочет, однако, чтобы люди не предавались безнадежному страху, но встретили грозную годину во всеоружии духовной готовности. Он зовет к осознанию своих грехов, своего Недостоинства перед Богом Правды. Проповедь Иоиля подобна проповеди Крестителя: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Божие».

Посему и теперь изрек Господь:

Обратитесь ко Мне всем сердцем своим в посте, плаче и сетовании.

Рвите сердце свое, а не одежды ваши, и обратитесь к Господу Богу вашему.

Иоил 2,12-13

От самого человека зависит, чего ждать ему в День Божий. Пусть же всеобщий хаос— прелюдия к Суду —заставит людей очнуться от духовной спячки!

Не вечно будет мир таким, как сейчас. Великие перемены ждут Вселенную. Голод, который принесла саранча, сменится процветанием, духовный голод — последним Откровением Господа.

Не бойся, земля, радуйся и ликуй, ибо Господь совершит великое...

И вы, сыны Сиона, радуйтесь и ликуйте о Господе Боге вашем,

Ибо Он даст вам Учителя Праведности.

Иоил 2, 21, 23

Не только пророком и избавителем будет этот *Учитель Праведности* (16), но он откроет новую эру Священной Истории. Впоследствии ессеи назовут Учителем Праведности одного из своих вождей в знак того, что «последние дни» близки. Иными словами, пророчество об Учителе имеет эсхатологическое значение и связано с провозвестием Дня Господня:

В тот День воды живые потекут из Иерусалима...

И Господь будет Царем над всей землею.

В тот День Господь будет един и имя Его — едино.

Зах 14, 8-9

Для Иоилия пришествие Учителя Праведности — знак падения преграды, разделявшей Бога и человека. Суций откроет Себя уже не только избранникам, но и всем верным:

И после этого изолью Я Мой Дух на всякую плоть,

И будут пророчествовать сыны ваши и дочери,

и старцы ваши узрят вещи сны,

и юноши ваши — видения,

И даже на рабов ваших и рабынь в те дни Я изолью Дух Мой...

И тогда спасется всякий, кто призовет имя Господне.

Иоил 2, 28-29, 32

Эти строки — апогей маленькой Книги Иоилия. Можно даже сказать, что ради них она была написана. Провидец говорит о Духе, который почит на каждом, чье сердце открыто Богу. Напомним еще раз, что под «Духом» в Библии понимается не «бесплотное бытие», как у греков, но мощная, животворная, приходящая, словно ветер в пустыне, сила Господня.

Апостол Петр в день Пятидесятницы, обращаясь к Иерусалиму, приведет именно эти слова пророка Иоилия. Они как нельзя лучше будут соответствовать христианскому чувству универсальности нового Богоявления. Носителем Духа должен стать каждый, «призывающий имя Господне», все будут приобщены к Его огню.

Таково предвидение Иоилия. И пусть ветхозаветный пророк, говоря о Царстве Божием, по обычаю рисует его в виде изобилия даров земли; главный дар — это дар Духа, который преобразит творение.

Мир тем временем продолжал бушевать. События, круто менявшие русло истории, стремительно следовали одно за другим. В 338 году при Херонее Александр похоронил свободу Греции, а через пять лет поставил на колени державу персов. В 332 году после семимесячной осады пал Тир, а за ним Газа. Вскоре Македонец вступал уже в Египет, где в том же году было положено основание Александрии (См. [Том 4](#)).

В предании, сохранившемся у Иосифа Флавия, рассказывается, что Иерусалим отказался помогать Александру, ссылаясь на присягу, принесенную Ахменидам, после чего Македонец двинулся в Иудею. Тогда, ободренный вещим сновидением, первосвященник вышел со своей свитой навстречу завоевателю. «Александр, — пишет Иосиф, — еще издали заметил толпу в белых одеждах и во главе ее священников в одеяниях из виссона, первосвященника же в гиацинтового цвета и золотом вышитой ризе и чалме с золотой дощечкой, на которой было имя Господне, и потому один выступил вперед, преклонился перед именем Божиим и первый приветствовал первосвященника». При этом Александр тоже заявил, что видел сон, побудивший его воздать почести Богу иудеев (17).

Известно, что сын Филиппа всегда демонстрировал свое уважение к святыням, и вполне можно допустить, что рассказ этот в целом достоверен. Но, быть может, в Иерусалим прибыл не сам царь, а один из его военачальников, который обещал иудеям уважать их обычаи и веру и провозгласил страну частью Македонской империи. Как бы то ни было, смена власти ничего не изменила во внутренней жизни Общины. Однако приход греческих войск и падение персидской монархии должны были поразить воображение иерусалимлян.

Именно тогда появилась еще одна книга пророка-апокалиптика.

Если Иоиль известен нам хотя бы по имени, то его собрат, подобно Второисае, остался анонимным. В Библии его предсказания включены в Книгу Захарии (гл. 9-14), но по всем признакам его нельзя считать одним лицом с Захарией, жившим в годы восстановления Храма (18).

Быть может, загадочный Второзахария и был тем пророком-мучеником, которого, по словам Христа, убили «между алтарем и жертвенником» (19). В пользу этого, кажется, говорит сама книга. Она вся проникнута скорбью и несет на себе следы борьбы, разгоревшейся под сводами Храма.

Мы, скорее всего, никогда не узнаем об обстоятельствах этих споров, но упреки пророка весьма определенны. «На пастырей воспылал гнев Мой», — говорит Господь у Второзахарии. Пророк изображает два типа пастырей, сравнивая «посох благодати» и «посох безумного пастыря», который не радеет об овцах. Намек, не требующий комментария. Точно так же его обличения лжепророков показывают, сколь жестоким было противостояние религиозных групп в Иерусалиме тех дней.

Второзахария — иерусалимлянин, но, чуждый сепаратизму, он обращается и к Эфраиму, под которым понимает самарян, жителей Севера. Он искренне стремился к тому, чтобы долго враждовавшие колена объединились. Увы, этот последний призыв к миру прозвучал накануне окончательного раскола между иудеями и самарянами.

Многие библеисты недооценивали Книгу Второзахарии, считая ее слабой и эпигонской. Как писатель он действительно подражает старым образцам, и стиль его далек от первозданной мощи языка Амоса или Исайи. Но его проповедь исполнена духовной глубины. Ее главные темы — отношение людей к Богу и явление в мир Мессия.

Сам Господь хочет быть добрым Пастырем для Своих овец вместо недостойных пастырей. Но неблагодарность людей беспредельна. Мера ее выражена в символическом действии. Бог вопрошает через пророка, чем отплатит Ему народ за Его заботу, и получает тридцать сребреников цену раба (20). Так оценен труд небесного Пастыря.

Но Господь не отменит Своего обетования. Он не даст погибнуть неблагодарным. Когда иссякнет сила Иерусалима, когда «сокрушен будет бранный лук», увидит он своего истинного Владыку.

Ликуй, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима!

Вот Царь твой грядет.

Праведный Избавитель Он,

Кроткий едет на осле Он и на сыне ослицы.

Зах 9,9

Триумфатор не случайно предпочтет осла. Конь издавна был символом войны. На конях неслись в бой цари-поработители: ассирийцы и египтяне, персы и греки. Мессия же вступит в святой град на осле, знаменующем мир. Вот почему Христос изберет его в день Своего входа в Иерусалим. Тем самым Он заявит о Себе как о Царе примирения.

Для Второзахарии, как и для Иоили, явление Мессии неотделимо от духовного переворота в сердцах верных:

«А на дом Давидов и живущих в Иерусалиме изолью Я дух благодати и умиления; и они воззрят на Меня, Которого пронзили, и будут рыдать, как плачут о единственном сыне, и скорбеть, как скорбят о первенце. В тот день поднимется великий плач в Иерусалиме, подобный плачу о Хадад-Риммоне на равнине Мегиддо» (Зах 12, 10-11).

Хадад-Риммон был ханаанским богом природы, смерть которого оплакивали так же, как гибель Осириса, Адониса, Аттиса. Но о ком будет плакать народ Божий? Кто этот Страдалец, пронзенный руками человеческими? Им будет Сам Господь, многократно отвергнутый и забытый людьми, им будет и Мессия, царским престолом Которого станет Голгофа **(21)**. Не только Израиль, но и «все племена» (12,14) расскаются в своем противлении Богу, воистину пронзенному человеческими грехами. Ритуальный траур по языческим божествам сменится подлинной скорбью, плачем о своей неблагодарности и слепоте. «Воззрят нань Его же прободоша...»

Можно думать, что была какая-то связь между проповедью Иоили и Второзахарии и возрождением иерусалимского праздника покаяния. Назывался он *Йом-Киппур* (правильнее Йом ха-Киппури), то есть День Очищения.

История его в высшей степени своеобразна, ибо он проделал эволюцию от старых полуязыческих обрядов до священнодействий, проникнутых возвышенной духовной символикой.

Начало Йом-Киппура коренится еще в домоисеевой эпохе, когда израильтяне приносили жертвы демону пустыни Аззелу. После Моисея празднику придали очистительный смысл. Он должен был напоминать о страшной силе греховной скверны, заражающей человека. По обычаю, из двух козлов, предназначавшихся для жертвы, одного изгоняли в пустыню. Этот «козел Аззела» как бы олицетворял собой грех, удаляемый из среды народа **(22)**. Таким образом, первобытный обряд был превращен в действие, знаменующее покаяние Общины.

В царскую эпоху День Очищения играл незначительную роль. Книги Библии, написанные до плена, почти не упоминают о нем. Но в годы, когда вновь ожило чаяние последнего Суда, Киппур стал одним из самых чтимых праздников. В отличие от прочих он не был связан с каким-либо историческим событием; смысл его сводился к тому, что всякий грех есть вина перед Богом и только Он один может очистить человека от скверны.

Из Талмуда явствует, что Йом-Киппур постепенно приобрел эсхатологический характер и поэтому его называли Днем Суда (23). Он стал как бы прообразом *искупления* мира.

Само слово «искупление» означает выкуп Богом грешников, которых Он, освобождая из рабства, приобретает для Себя, то есть спасает. Но может ли быть спасено нечистое? «Святому Израилеву» подобает владеть лишь святым достоянием. И поэтому праздник Судного Дня становится временем сердечного сокрушения и радости примирения с Богом. Небесная воля и воля человеческая сливаются в едином порыве навстречу друг другу, и этот порыв несет миру исцеление и оправдание.

«Велико покаяние, говорит Талмуд,— ибо оно ведет к искуплению, как сказано: И придет Икупитель на Сион и для тех, кто отвратится от грехов своих во Иакове» (24). Праздник Киппура есть поэтому преддверие к явлению Мессии. В этот день «все жители мира проходят перед Ним» (25). Пастырь и Господь, Он очистит овец Своих и введет их в незакатное Царство.

Такова сущность этого праздника, и теперь нетрудно понять, почему апостол Павел и автор Послания к евреям, говоря о спасении через Христа, прибегали к языку и образам ветхозаветного Дня Очищения.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава четырнадцатая

СУДНЫЙ ДЕНЬ

1. *Платон*. Федон, 68 а.

2. Это стремление, привлекавшее внимание философов-пессимистов и психоаналитиков, стоит в таком решительном противоречии с основным вектором всей мировой жизни, что мы можем оценивать его исключительно как черту падшей, искаженной человеческой природы. «Воля к смерти» как болезненная форма самоутверждения раскрыта Достоевским в образе Кириллова.

3. Ср.: Пс 6, 6; 86, 6, 10-13. Аналогии во внебиблейском мире: Гильгамеш, XII; Одиссея, XI, 489. Обстоятельная характеристика учения о Шеоле дана в кн.: *П. Страхов*. Воскресение, с. 139 сл.; *Н. Н. Rowley*. The Faith of Israel. London, 1970, p. 157 ff.

4. 1 Цар 2, 6. Ср. 32, 39, где Бог говорит: «Я умерщвляю и оживляю». Однако многие толкователи полагают, что в молитве Анны сказано лишь о том, что одним людям Бог дает смерть, другим — дарует жизнь. См.: *Н. Н. Rowley*. The Faith of Israel. London, p. 169.

5. Ос 6, 1—2; 13, 14; Иез 37.

6. Пс 15, 10; ср.: 48, 16. Буквально «святому Твоему», но слово «святой» употреблено здесь не в современном смысле, а для обозначения человека, «посвященного Богу», «принадлежащего Ему», т.е. верного.

7. В Книге Иова и в Пс 72 есть почти буквально повторяющиеся выражения, напр., Пс 72, 11 и Иов 22, 13. См.: *Buttenwieser. The Psalms*, 1938, p. 526.

8. Пс 72, 1-4. Первые два стиха даны в предположительной реконструкции. Вместо *ле Израэль* (к Израилю) первоначально могло стоять *ле йашиар Эль* (к праведному Богу).

9. Быт 5,24; 4 Цар 2,1-12. О богословском смысле идеи «вознесения» человека к Богу см.: *К. Лион-Дюфур*. По ту сторону смерти.—«Логос», 1973, № 9-10, с. 7 ел.

10. Общую характеристику апокалиптической литературы см.: *С. Трубецкой*. Еврейская апокалиптика.— В его кн.: «Учение о Логосе в его истории», с. 262—312; *С. Булгаков*. Апокалиптика и социализм, с. 51 сл; *Н. Н. Rowley. The Relevance of Apocalyptic*, 1947.

11. Быт 1, 2, где Хаос обозначен словосочетанием *тоху-вабоху*. Слово *тоху* (хаос, пустота) упомянуто и у Второисаии (45,18). Буквальный (отличающийся от синодального) перевод этого места: «Он (Бог) сотворил землю не пустою (*ло тоху*)», то есть пустота, хаотическое состояние мира, не входила в замыслы Творца.

12. См.: *S. Virgulin. Isaia. Roma*, 1968, p. 128; *J. Lindblom. Die Jesaja-Apocalypse. Lund*, 1938, S. 71. О разорении Вавилона и похищении статуи Бэла говорят: *Ктесич* (Персия, XXI) и *Геродот* (I, 83).

13. О событиях этого времени см.: *Р. Фрай*. Наследие Ирана. Пер. с англ. М., 1972, с. 171 сл.

14. См. по этому вопросу статью *S. Virgulin* в журнале «*Bibliae Oriente*» (1972, № 2). Следует, впрочем, отметить, что большинство исследователей относит Апокалипсис Исайд к последним десятилетиям IV в. , т. е. ко времени походов Александра. См.: напр., *К. Корниль*. Пророки М. , 1915, с. 197 сл.

15. Бл. Иероним считал Иоиль современником Осии и Амоса (VIII в. до н. э.). Аргументы в пользу этой датировки приводятся *Н. Добронравовым* (Книга пророка Иоиля, М. , 1885, с. 13 сл). В 1835 году В. Фатке впервые выдвинул предположение, что Иоиль писал после плена. Он основывался на сходстве Книги Иоиля с Книгами Ионы и Малахии, на упоминании там греков, плена и на общем духе пророчества. Эта датировка принята сегодня большинством библеистов. См.: *G. F. Wood. Joel, Obadia. - JBC*, I, p. 439-440. А. Капельруд, доказывавший, что Иоиль был храмовым пророком, относил его к 600 г. до н. э. (*A. S. Kapelrud. Joel Studies*, 1948), но при этом он все же считал, что в окончательной форме Книга Иоиля была написана ок. IV-III вв.

16. Иоиль 2, 23. В синодальном переводе слова *натан лахем ет ха морэ ли-цедака* переданы как «даст вам дождь в меру». Но еще в Вульгате стоит более вероятный перевод: «даст вам учителя праведности». Этот перевод принят многими современными экзегетами. Употребление кумранитами титула «Учитель Праведности» (см. ниже гл. XIX-XX) косвенно доказывает, что таково было понимание текста в древности.

17. *Иосиф Флавий*. Археология, XI, 8. Вопрос о достоверности рассказа Флавия остается до сих пор открытым См.: *M. Noth. The History of Israel. London*, 1972, p. 354. Как правило, историки считают сообщение Флавия легендарным. Вот основные аргументы, выдвигаемые при

этом: 1) никто, кроме Иосифа, о факте посещения царем Иерусалима не сообщает. Но у нас слишком большие пробелы в источниках, чтобы утверждать это с полной уверенностью; 2) Александр, взяв г. Тир, двигался к Египту по Сирийскому побережью и осадил Газу. В том же месяце он уже прибыл в Египет и следовательно, у него не было времени посетить Иерусалим. Однако, учитывая нежелание Александра оставлять в тылу непокорный город, можно вполне предположить, что он быстрым маршем прошел в Иудею; 3) встреча царя и первосвященника произошла у горы Скопус (Сафа), то есть не с той стороны города, откуда могли идти войска Александра. Но сам Иосиф объясняет причину этого. Гора была выбрана царем из-за ее удобного положения (Арх. XI, 8, 5), 4) считают неправдоподобным благосклонное отношение Александра к первосвященнику и иудейской религии. Между тем именно такое отношение к восточным верованиям характеризует религиозную политику Александра. (В частности, он не побоялся потерять время, совершив поход в далекий оазис, чтобы спросить оракула египетского бога Амона.) См.: История иудейского народа по «Археологии» Иосифа Флавия. Серг. Посад, 1903, с. 201 сл.

18. Автор 9-14-й глав Книги Захарии, в отличие от первого Захарии, уже не говорит о воссоздании Храма; его мессианские воззрения иные, он говорит о Дне Избавителя уже в иных терминах, нежели его предшественник (см. «Вестники царства Божия»). В настоящее время Второзахарию относят к эпохе Александра. См. : RFIB, I, p. 581.

19. Мф 23, 35; Лк 11, 51. Священник Захария, упомянутый в 2 Пар 24, 20 и убитый в 814 г. до н. э., был сыном Иодая и не может быть отождествлен с Захарией Евангелия. О насильственной смерти Захарии, отца Иоанна Крестителя, также нет достоверных сообщений. То, что Христос говорит о Захарии и Авеле, должно означать, что Захария был одной из последних невинных жертв Ветхого Завета. Автор 9-14-й глав Книги Захарии был последним пророком, писания которого вошли в Библию, и поэтому вполне мог быть «последним мучеником» Евангелия. Можно предположить, что существовало предание о смерти второго Захарии, хотя сама его книга была присоединена к писаниям первого Захарии.

20. Согласно Исх 21, 32, тридцать сребреников была установленная Законом средняя цена раба. Поэтому плата, данная Пастырю за Его труд, носит оттенок пренебрежения. См.: *Д. Рождественский*. Книга пророка Захарии Серг. Посад, 1910, с. 143.

21. Септуагинта (и синодальный перевод) ставит здесь: «воззрят на Того, Которого пронзили», между тем в масоретском тексте стоит: «воззрят на Меня...» См.: бл. *Иероним*. Толкование на пр. Захарию.—Творения, т. 15. с. 153.

22. См.: *М. Кобрин*. День Очищения в Ветхом Завете. Холм, 1902.

23. См. об этом: *L. Ligier*. Pêche d'Adam et pêche du Monde. Bible-Kippur-Eucharistie, 1961, p. 251 ff.

24. Иома, 86 в.

25. Мишна, Рош-Гашана, 1, 2.

Часть IV

ИУДЕЙСТВО И ЭЛЛИНИЗМ

Глава пятнадцатая

ЦЕРКОВЬ ЗАКОНА

Блаженны непорочные в пути, ходящие в Законе Господнем,

Блаженны хранящие откровения Его, всем сердцем ищущие Его.

Пс 118, 1-2

После смерти Александра с Иудеей повторилось то же, что было во времена борьбы между фараонами и царями Месопотамии. По меткому сравнению Иосифа Флавия, Земля Израиля стала похожа на корабль, на который со всех сторон обрушиваются волны. Семь раз переходила она из рук в руки, и, в чью бы пользу ни клонилась победа, страна неизменно подвергалась разорению. По жребию Палестина досталась Селевку Никатору, но и Птолемей I не хотел отказываться от нее. Уже в 319 году он овладел Иерусалимом, вступив в город в субботу, когда жители, не предполагавшие в нем врага, справляли праздник. Однако окончательное присоединение Палестины к державе Птолемеев произошло лишь восемнадцать лет спустя, после завершения раздела Александровой империи.

Столетнее правление «македонских фараонов» не было для иудеев тяжелым временем. Монархи Египта оказывали им покровительство, и даже те, кого они выселили за пределы родины, получили привилегии и пользовались религиозной и гражданской свободой. Птолемеи придавали большое значение тому, что иудеи всегда верны данной клятве, и охотно брали их в наемные войска.

Египетское правительство обычно не вмешивалось в дела Иерусалимской общины, возглавляемой первосвященником. Ее жизнь протекала поэтому сравнительно мирно. Единственным конфликтом, который потряс ее, был *самаринский раскол*.

Поводом к нему можно считать закладку второго храма на горе *Гаризим*, близ Сихема, но на самом деле конфликт, как мы уже знаем, начался давно. Еще в первые годы после возвращения из плена Община отвергла помощь и союз самарян. Эти потомки обитателей Северного Израиля, смешавшиеся с другими народами, не сохранили чистоты веры, и поэтому иудеи отказывались видеть в них часть народа Божия. То, что персы поставили Иерусалим в административную зависимость от Самарии, углубило конфликт, придав ему политическую окраску. Реформа Эзры и Нехемии завершила дело.

Впрочем, на какое-то время соперничество, казалось, стало стихать, и самаряне приняли Тору как единственно подлинный Моисеев Закон. Но мир длился недолго. Отзвуки древних распрей Севера и Юга, гордыня и взаимная нетерпимость постоянно подтачивали его. Самаряне все больше проникались убеждением, что именно они и есть настоящий «остаток» Израиля, а иудеи — лишь узурпаторы, чье господство некогда навязал народу Давид. Поэтому северяне не признали и авторитета пророков, большинство которых жило в Иерусалиме. Южная традиция, развившаяся после падения Самарии в 722 году, была в глазах самарян еретической. Держась только за Тору, они считали свой Сихем тем «святым местом», о котором говорит Закон. Исторически они были правы: во дни Моисея и Иисуса Навина Сихем почитался как религиозный центр **(1)**. Но за прошедшие века многое изменилось. Иерусалим, куда Давид перенес Ковчег, стал для народа Божия новой духовной столицей, вокруг которой с тех пор совершались все события Священной Истории.

Когда Александр появился в Палестине, самаряне сразу же перешли на его сторону, надеясь получить перевес над Иерусалимом. Но, увидев, что ошиблись в расчетах, они задумали полное церковное отделение от Юга.

Согласно Иосифу Флавию, у губернатора Самарии Санбаллата был зять Манассия, брат иудейского первосвященника. Иудеи осуждали Манассию за брак с самарянкой, а в глазах самарян он вполне мог стать законным первосвященником храма, который они собирались воздвигнуть. Надо было лишь заручиться согласием Александра.

Македонец в то время осаждал Тир. Надеясь снискать популярность у сихемлян, он разрешил им строить святилище. Так около 328 года возник самарянский храм, соперник иерусалимского. Иудеи расценили это как вопиющий вызов Закону (2).

Большинство историков долго сомневалось в достоверности сообщения Флавия, поскольку Санбаллат был известен как современник Нехемии, то есть жил на сто лет раньше. Но найденные недавно близ Иерихона документы подтвердили рассказ Иосифа. Оказалось, что и в IV веке Самарией правил человек, носивший имя Санбаллата, вероятно внук первого. Он-то и был инициатором раскола (3).

Разрыву немало способствовал ригоризм иудейских вождей. Но те же новооткрытые документы оправдывают их строгость. Среди имен самарян, встречающихся на папирусах, есть такие, которые включают имена языческих богов: Ваала, Кемоша, Набу. Это означает, что самаряне в массе были еще сильно заражены язычеством. Впоследствии под влиянием Торы самаряне освободились от этих пережитков политеизма. Но отчуждение зашло уже слишком далеко, как это часто бывало в конфликтах между малыми родственными группами. К тому же признать правоту самарян означало бы для иудеев отказаться от Давидова мессианства и пророков (4).

В Своей беседе с самарянкой Христос, предрекая то время, когда люди будут чтить Бога повсюду, не оправдывал, однако, действий раскольников. «Спасение — от иудеев», — сказал Он, тем самым давая понять, что Иерусалим — город Мессии — есть подлинный оплот ветхозаветного Откровения. На этом же стояла иудейская Община, которая по праву считала себя преемницей древнего Израиля.

Самосознание Общины тех лет нашло отражение в книге одного из иудейских историков. Она называлась *Дибрей хаямим*, то есть «Дела (минувших) дней», а в греческом и латинском переводах — *Летопись* (Паралипоменон, Хроника). Она была написана около 300 года в Иерусалиме (5). В ней излагаются те же события, что и в Книгах Царств, но под иным углом зрения. Если целью авторов Второзаконнической истории было привести народ к покаянию, показав ему падения его и измены Богу в прошлом, то Хроника рассказ о происхождении иудейской Общины.

(О Второзаконнической истории см. том. 5.)

Книга начинается генеалогией, восходящей к праотцам человечества. Этим Священная История включается в рамки и истории мировой. Североизраильское царство как раскольник почти выпадает из поля зрения автора. Он хочет показать, что Моисея и Ковчег связывает с Иерусалимом и его Храмом непрерывная традиция. «Остаток Израиля» — это не просто те, кто уцелел после нашествий, разрухи и плена, а сохранившие дух Моисея и верность Нафанову пророчеству.

Автор Паралипоменона был, вероятнее всего, священником. Его книгу справедливо называют «церковной историей». В ней много внимания уделяется духовенству и богослужению, подробно и вдохновенно описаны праздники и религиозные торжества перед Храмом. Ликование народа, уповающего на Господа, — излюбленная картина писателя, не раз повторяющаяся на страницах его книги. Но при этом он очень далек от идей иерократических и не является сторонником светской власти первосвященника. Единственная богопоставленная власть — это власть дома Давидова; мессианское царство неотделимо от нее. То, что Бог изрек некогда через пророка Нафана, не может быть отменено никакими историческими обстоятельствами.

А между тем обстоятельства складывались скорее в пользу иерократии. После Зерубабеля мы уже ничего не слышим о судьбе потомков Давида. Хотя они не исчезли бесследно и, конечно, свято хранили память о своем происхождении, но персы не допускали их к власти, зная о склонности иудеев к восстаниям. Такое же положение сохранилось при греках. Единственным национальным правителем оставался первосвященник. Возможно, иудеи считали его временным наместником Дома Давидова, и поэтому его вступление на престол стали сопровождать торжественным обрядом помазания (6). Первоиерарха даже прямо именовали Помазанником, но, как явствует из Книги Хроник, помазание его не было тождественно царскому. А именно с Царем-Мессией связывали День Господень. Чем меньше было надежд на восстановление гражданской монархии, тем большим ореолом окружалась мессианская теократия будущего. Она никак не отождествлялась с властью духовенства. Его роль сводилась к укреплению Израиля как Церкви, спаянной единой верой, едиными обычаями, единым Законом.

Символами церковного единства иудеев по-прежнему оставались Тора и Храм. Как выглядело в то время Сионское святилище, мы узнаем из сообщения грека Гекатея.

«Приблизительно в середине города,— пишет он, —поднимается каменная стена, имеющая в длину пять метров и в ширину сто локтей, с двумя воротами. Внутри этой стены возвышается четырехугольный жертвенник, сложенный из необтесанных, но просто собранных и необделанных камней в таком виде, что каждая сторона имеет двадцать локтей, высота же его десять локтей. Близ него построено большое здание, в котором стоят жертвенник и светильник, оба из золота, весом в два таланта. На них неугасаемый огонь горит днем и ночью. В храме нет ни изображения, ни дароприношения, там отсутствует всякое растение, нет ни рощи, ни чего-либо подобного в этом роде. Священники там проводят дни и ночи, исполняя разные священнодействия» (7).

Святая Святых, Двир, хотя уже и лишенный Ковчега, как и в древности, знаменовал Божие присутствие. Благоговение перед ним постоянно возрастало. Даже сам первосвященник входил туда лишь раз в год. Библейские книги неоднократно повествуют о наказании язычников, которые пытались проникнуть в Двир.

Одно из таких покушений произошло, когда вновь вспыхнула война между Птолемеями и Селевкидами. К тому времени восточноэллинистическая держава уже утратила свои владения в Персии, поэтому Антиох III, прозванный Великим, царь молодой и энергичный, решив компенсировать потери за счет Палестины, сделал попытку вырвать ее из рук Птолемея IV.

Войска соперников сошлись весной 217 года до н.э. близ сирийского города *Рафии*. Силы их были равны; с той и другой стороны выступали десятки тысяч пехотинцев, колесницы и слоны. Птолемей выиграл сражение благодаря тому, что опирался не только на наемников, но вооружил египтян, которые прежде не несли военной службы. После отступления Антиоха III Птолемей для покрытия расходов решил воспользоваться сокровищами Иерусалимского Храма,

и только чудо спасло святилище от разграбления. В другой раз посягательство на Храм предпринял Гелиодор, министр Селевка IV, но был, как рассказывает 2 Маккавейская книга, изгнан ангелами (8). Эта вторая попытка относится уже к 176 году — к эпохе правления в Иудее Селевкидов.

Сирийские цари овладели страной не сразу. Вскоре после битвы при Рафии египтяне осознали свою силу и Птолемей IV оказался на грани катастрофы. Только соглашение с жрецами спасло его. Этим воспользовался Антиох Великий и еще раз попытал счастья в Палестине. На этот раз дело обернулось в его пользу. В борьбе с египетским генералом Скопасом он получил поддержку иудеев, которые были оскорблены неуважительным отношением Птолемея к Храму.

«Антиох, — пишет Полибий, — занял Батанею, Самарию, Авилу и Гадару, и вскоре за тем к нему явились иудеи, живущие около храма, носящего название Иерусалим» (9). Антиох подтвердил все права евреев, которые те имели раньше, и даже послал щедрые дары Храму. Две тысячи иерусалимских семей было взято царем для гарнизонной службы в Вавилонии.

В 198 году был наконец заключен мир; согласно договору Иерусалим переходил под контроль Селевкидов. Никто не догадывался, что новая власть окажется неизмеримо хуже старой. Селевкиды были, как мы уже знаем, фанатичными эллинизаторами и в этом отношении представляли для евреев куда большую опасность, чем либеральные Птолемеи. Но сам Антиох Великий правил пока сравнительно гуманно. Он был благодарен иудеям за их помощь. Кроме того, на его горизонте показался новый могущественный противник. Это был Рим, недавно с успехом завершивший вторую войну с Карфагеном. В 190 году римляне разбили армию Антиоха Великого, и под их нажимом он отказался от дальнейшей экспансии. В 187 году Антиох погиб при попытке ограбить храм Бэла в Эламе. А через несколько лет покончил с собой Ганнибал. Два главных врага Рима пали. Однако царство Селевкидов еще не утратило своей силы, и власть его над всей Сирией сохранялась.

По рассказу 3 Маккавейской книги, в годы борьбы между Антиохом III и Птолемеями в Иерусалиме правил первосвященник *Симон II*. Автор вкладывает в его уста вдохновенную молитву, в которой первосвященник молит Бога защитить святыню и народ. Иосиф Флавий говорит, что еще раньше был в Иудее верховный пастырь по имени Симон, которого прозвали Праведным. Но, по-видимому, так называли Симона, жившего при Антиохе III (10). Иудейский мудрец Бен-Сира писал о нем около 180 года и изображал Симона настоящим отцом города: он заботился о жителях Иерусалима, отремонтировал Храм, восстановил крепостные стены, разрушенные в годы войн, провел в цитадель новый водопровод. Вероятно, сам Бен-Сира присутствовал в Доме Божиим, когда Симон Праведный совершал богослужение. Во всяком случае, описывая ритуал Судного Дня, он говорит как очевидец, видевший Симона в Храме.

Сколь величав был он, когда появлялся из скинии и когда выходил из за завесы,—

Как яркая звезда из облаков и как полная луна во дни праздника

Когда он облачался в одеяния славы и одевался в полное убранство.

И певцы начинали петь, и звуки музыки сливались со сладостной хвалой.

Когда же он оканчивал службу Господню и приносил положенное Ему,

Тогда он сходил и поднимал руки свои над всей Общиной Израиля (11).

Бен-Сира изображает Симона II преемником пророков, а талмудическое предание именует его последним из Мужей Великого Собора. По-видимому, после Симона этот институт пришел в упадок. Его оттеснил национальный гражданский орган - Совет старейшин, или Герусия, получивший потом название *Синедриона* (12).

О Симоне в народной памяти сохранилось много сказаний. Талмуд говорит, что при его жизни в Храме никогда не гасла лампада и не ослабевал огонь жертвенника. Считалось, что именно Симон запретил произносить имя Божие — Ягве, заменив его словом «Адонай», Господь. По другому сказанию, он задолго предвидел свою смерть. Праведник говорил, что каждый год в Двир его сопровождал таинственный старец в белых одеждах. Но однажды старец не вышел вместе с Симоном, и тот понял, что конец его близок. В этом же году первосвященник, действительно, умер (13).

То, что мы знаем о Симоне Праведном, показывает его человеком, чуждым крайностей и нездорового мистицизма. Свое мировоззрение он выразил в лапидарной форме «На трех вещах стоит мир на Торе, на богослужении и на делах милосердия» (14). Смысл этого изречения, ставшего пословицей, заключается в том, что истинная религия есть вера в Откровение, выражающаяся в благочестии и добродетельной жизни.

Учеником Симона II был *Антигон из Сохо*. На широту его взглядов указывает хотя бы то, что он не считал зазорным носить иноземное, греческое имя. Антигон полагал, что благочестие не сводится к рабскому и формальному следованию уставам Торы. Главное — не награда или кара, а любовь к Богу. Только тот, кто вдохновляется ею, может быть угоден Богу. «Не уподобляйтесь,— говорил Антигон, — рабам, которые служат господину с целью получить вознаграждение, но будьте похожи на тех, кто служит господину бескорыстно, и да будет у вас страх Божий» (15). Подобная мысль свидетельствует о высоком уровне религиозного сознания иудейства.

Однако в то же самое время в стране появились люди, особенно среди знати, которые стали оказывать сопротивление режиму Торы. Побывав в чужих краях, они пленились светским духом, царившим в эллинизированных городах Сирии и Египта, и требования Закона стали представляться им ненужной и тягостной обузой. Народ называл этих иудеев *решаим*, нечестивцами, а книжники видели в них серьезную угрозу. Чтобы создать заслон от пагубного влияния вольнодумцев, они усилили церковную замкнутость. Таким образом, Израиль, избежавший индийского аскетизма, познал иной тип отрешенности: отгородился от мира за стенами Торы.

В этом конфликте выявилась извечная проблема религиозного сознания: как соединить открытость к жизни с защитой глубочайших духовных ценностей веры от эрозии? Иудейство предпочло оборонительную позицию. Еще не пришло время для евангельского синтеза, да и для народов, принявших христианство, он будет очень труден. Им не раз придется идти по стопам древних иудеев и запираť свои ворота. Нужно будет многое понять и пережить, прежде чем отрицание «мира сего» и любовь к миру сольются воедино.

Попытки синтеза станут предприниматься уже и в конце ветхозаветного периода, но пока ревнителям Закона оставалось лишь готовиться к духовному сражению. О чем они думали и чем жили в эти годы, красноречиво говорят псалмы, посвященные Торе. Их авторы не ведают компромиссов с *решаим*: они сделали свой выбор.

Блажен муж, который не ходил на совет нечестивых, и на пути грешных не стоял,

И на сборище кощунствующих не сидел.

Но к Закону Господню—влечение его, и о Законе Его помышляет он день и ночь.

Пс 1,1-2

Никакие глумления решаим не могут поколебать псалмопевца.

Гордые насмехались надо мною,

но я не уклонился от Закона Твоего,

вспоминал суды Твои, Господи, от века и утешался.

Ужасают меня нечестивые, оставляющие Закон Твой.

Пс 118, 51-53

При чтении псалмов о Торе бросается в глаза отношение человека к заповедям Божиим. Они для него «благое бремя», а не внешний гнет, который человек несет лишь вынужденно. Псалмопевцы-законники одушевлены глубокой любовью к Богу, в их молитвах как бы находит свое развитие мысль, высказанная Антигоном из Сохо. Не боязнь кары ведет праведника, но уверенность в том, что высшее благо сосредоточено в Боге и Его заповедях:

Закон Господень совершен, укрепляет душу,

Откровение Господа верно, умудряет непорочных.

Пс 18, 8

Люди должны увидеть свое несовершенство и нечистоту: от внешних поступков до тайных движений души; только тогда они поймут, где искать спасение и источник истинной жизни. Кто, кроме Господа, может исцелить человека от его немощей и искупить от зла? Знаменитый 118-й псалом — этот шедевр хокмической поэзии — весь проникнут жадной святости. Нигде в Ветхом Завете с такой глубиной не воплотилась любовь к Богу и благоговение перед Его спасающей волей.

Всем сердцем моим ищу я Тебя, не дай мне уклониться от заповедей Твоих.

В сердце моем я сохранил слово Твое, чтоб не творить греха пред Тобою.

Благословен Ты, Господи! Научи, меня уставам Твоим .

О пути откровений Твоих я радуюсь, как о всяком богатстве.

О заповедях Твоих размышляю и взираю на пути Твои.

По милосердию Твоему оживляй меня, и буду хранить откровения уст Твоих.

Навеки, Господи, слово Твое утверждено в небесах, истина Твоя в род и род.

Ты поставил землю — и она стоит, по определениям Твоим все стоит доныне, ибо все служит Тебе...

Я заблудился, как овца потерянная, взыщи служителя Твоего, ибо заповедей Твоих я не забыл.

Пс 118, 10 сл.

Хотя эти слова очень часто звучат в христианских храмах, нередко забывают о великой духовной и нравственной силе, присущей «религии Закона». Конфликт между Иисусом Христом и учителями Торы давал повод многим богословам забывать о положительных сторонах законничества. А ведь именно Спаситель говорил ученикам о книжниках: «Все, что они велят вам, соблюдайте и делайте» (Мф 23, 3). Он упрекал наставников иудейства прежде всего в бездушном и формальном исполнении заповедей, в лицемерии и ханжестве; сам же Закон был объявлен Христом — священным (Мф 5, 17-19). Он обличал лишь его искажения.

Не отвергал Закона и апостол Павел, которого часто считают его непримиримым врагом. Павел учил о временном характере многих установлении Торы. В этом он оставался всецело верен Христу, учившему о «поклонении Богу в духе и истине», о религии, которая возвысится над национальными рамками. Закон же, создав ветхозаветную Церковь, не мог создать Церкви Вселенской. Однако на определенном этапе истории эта его ограниченность была необходима.

Что касается жизненного идеала Закона, то в сравнении с евангельским он, конечно, тоже обнаруживает свое несовершенство. В нем слишком силен элемент «договора», буквализма, внешней «исполнимости», ритуальной скованности.

Тем не менее мы должны помнить об исторической задаче законоучителей в те годы.

Община была обязана противопоставить брожению, охватившему мир, твердую веру, строгую этику, здравый смысл. Эта оборонительная позиция служила как бы цементом, скреплявшим камни церковного фундамента в эпоху эллинизма. Мы не найдем у законников смелости пророков или автора Книги Иова. Но до этих высот способны были подняться лишь немногие. Рядовой же человек мог дорасти до свободы, только руководствуясь Законом. Для такого человека необходимы были ясные практические ориентиры. Поэтому хакамы в своих кружках и раввины в синагогах неустанно трудились над тем, чтобы выковать характер иудея, оградив его от языческих соблазнов и искушений.

В начале II века до н. э. произошло слияние традиции Торы с традицией хакамов. Земная мудрость последних стала отныне опираться на Тору. Это нашло отражение в книге «Премудрость», написанной человеком по имени *Иешуа Бен-Сира*, известным в грекоязычных странах как Иисус сын Сирахов или просто Сирах.

В царствование Птолемея VII в Египет приехал внук Сираха, который заметил, что александрийские иудеи недостаточно знают основы отечественной религии. Чтобы помочь им, он решил перевести на греческий язык книгу своего деда, которую считал наиболее подходящим наставлением в вере и жизни. Приступил он к своей работе в 123 году, из чего можно заключить, что сам Иешуа писал около 180 года **(16)**.

Вплоть до конца XIX века были известны лишь эта греческая версия труда Бен-Сиры и другие, более поздние его переложения.

Но сейчас мы уже располагаем еврейским текстом, что во многом облегчает понимание книги **(17)**.

Хотя «Премудрость» Бен-Сиры не была включена иудеями в Библию, а Церковью была отнесена к разряду неканонических писаний, она пользовалась большой популярностью среди христиан. Св. Киприан называл ее даже «Церковной Книгой» (*Экклезиастикус*), имея в виду уважение, которое она снискала среди верующих. В «Премудрости» Бен-Сиры видели противоядие от нездоровой мечтательности и своего рода руководство для повседневной жизни.

Биографических сведений о Бен-Сире не сохранилось. По-видимому, он происходил из знатного иерусалимского рода и провел молодые годы в путешествиях, откуда вынес разнообразные знания. Его книга — настоящая энциклопедия жизни: в ней говорится о придворных обычаях и храмовых ритуалах, о торговле и Священном Писании, о медицине и воспитании. Возможно, он был знаком и с греческой литературой, но лучше всего знал Библию **(18)**. Он — первый ветхозаветный писатель, который имел ее уже почти в полном объеме. Вторым его учителем была сама жизнь. Он пишет:

Много видел я в скитаниях моих и знаний у меня больше, чем я могу высказать.

Часто был я близок к смерти и спасался благодаря опытности моей.

Сир 34, 11-12

В зрелые годы он окончательно поселился в Иерусалиме и там составил свою книгу, с целью научить людей «преуспевать в жизни согласно Закону».

«Премудрость» рисует Бен-Сиру человеком трезвым, рассудительным, уравновешенным и благожелательным. Последний из хакамов, он идеально воплощает в себе образ мудреца-книжника. Иешуа влюблен в свой труд, он ставит свое дело выше всех других профессий, потому что для него понимание происходящего и знание Закона есть ключ к праведной и правильной жизни. Без этого знания человек надмевается и тем ввергает себя и других в неисчислимые страдания.

Гордость ненавистна перед Богом и людьми, и угнетение преступно перед ними.

Царство переходит от народа к народу по причине нечестия и гордости.

Что гордится прах и пепел, тело которого тлеет уже заживо?

Сир 10,7-9

Удивителен контраст между настроением, царящим в книге, и той беспокойной эпохой, в которую жил ее автор. Но нередко именно так и бывает, что произведения, насыщенные бурными чувствами, рождаются в годы внешнего мира и, напротив, в периоды катастроф, как оазисы, возникают островки мира. Книга Иова была написана в обстановке сравнительно спокойной; Бен-Сира же сохранил свою невозмутимую ясность в дни, когда осаждались крепости и чужеземные солдаты непрерывным потоком проходили по Палестине.

Иешуа — проницательный психолог, он хорошо изучил человеческую природу и чужд романтических иллюзий.

Не советуйся с женою о сопернице ее

и с трусливым — о войне,

с продавцом — о покупке и с покупателем — о продаже,

с жадным — о благодарности,

с немилосердным — о благотворении,

с ленивым работником — о его работе.

Сир 37, 11-12

Но ирония мудреца не переходит в сарказм и мизантропию. Говоря о женских пороках, он не забывает и о доброй жене, этом венце совершенства; обличая алчных богачей, не отрицает возможности употребить имение во благо.

Книга Бен-Сиры поразительно многогранна. Наряду с советами относительно хозяйства в духе Гесиода или о воспитании детей в ней содержатся псалмы, поднимающиеся до уровня лучших творений священной поэзии. Однако Иешуа прежде всего — выразитель идеалов рядового человека. От него мы узнаем, чем жил, о чем думал и к чему стремился иудей накануне страшного испытания, которому неожиданно подверглась его вера. Странно, однако, что Апокалипсис Исайи и Книга Иова как будто бы прошли мимо мудреца. Это показывает, насколько сложной была жизнь ветхозаветной Церкви и как много было в ней независимых течений. Сам Иешуа, как мы уже говорили, соединил в своей книге две различные традиции. С одной стороны, она — произведение светского мудреца-хакама, а с другой — вдохновлена любовью к Торе и Храму, что резко отличает ее от Притчей и Экклезиаста.

«Премудрость» Бен-Сиры состоит из стихотворных глав, которые собраны без определенного плана. Однако, несмотря на это, она проникнута единым духом. Иешуа проповедует «знание»; но это не научное познание, как его понимали греки, а своего рода «наука жизни», та наука, которую Толстой впоследствии назовет самой важной для человека. Бен-Сира — моралист, чем-то напоминающий французских писателей XVII века. В его сентенциях, наблюдениях, оценках бытие человека рассматривается под определенным углом зрения. Свой практический опыт он взвешивает на весах Закона.

Лютер как-то сказал, что книга Сираха «полезна для народа, так как ее цель сделать гражданина или домохозяина богобоязненным, благочестивым и мудрым». Местами писание Бен-Сиры кажется прозаичным и тривиальным. Его мораль сближается с этикой Эпикура Или Конфуция. Более того, она как бы стоит вне того потока, который увлекал Израиль к Царству Божию. Философ весь сосредоточен на сегодняшнем дне.

Причины этой установки понятны. Отражая атаки хаотического мира, еврейский моралист больше всего ценил прочность, незыблемость, постоянство. Неизменность всего созданного он связывал с верой в Творца, пребывающего над миром.

Когда сотворил Бог создания Свои, то при сотворении их назначил им законы,

Он навек упорядочил дела их и пределы власти их на все роды их.

Сир 16, 26-27

Динамика космоса и истории мало интересует философа. Он дорожит непреложностью верховного Порядка. Законы для него проявление сокровенной Премудрости Сущего, о которой говорили еще авторы Притчей и Иова. При этом Бен-Сира отождествляет Тору, которая была

дарована Израилю через Моисея, с Хокмой. Иешуа вкладывает в ее уста слова, из которых явствует, что и Премудрость и Закон лишь различные выражения единой божественной воли.

Я вышла из уст Всевышнего и, как облако, покрыла землю.

Я одна обошла круг небесный и шествовала по глубинам бездны,

Волнами морскими, и всю землю, и всеми народами и языками я владела.

У всех у них я искала жилища, в чьем бы наследии мне водвориться.

Тогда заповедал мне Творец всяческих, и Создатель назначил мне место обитания.

И сказал поселись во Иакове и в Израиле получи удел свои.

Прежде века в начале Он создал меня, и во веки я не скончаюсь.

Я служила пред Ним во Святой скинии, и затем утвердилась я в Сионе.

Сир 24, 3 сл.

В то время как природа, по мнению Сираха, не может нарушить космического строя, человек находится перед Законом в ином положении. Он свободное существо. Наделенный великими дарами, созданный по образу Творца, он должен сам избрать себе путь.

Когда Бог в начале сотворил человека, Он отдал ему во власть произволения его.

Если захочешь—соблудишь заповеди и будешь тверд в исполнении воли Его .

Перед лицом человека жизнь и смерть, то, чего он захочет,—будет ему.

Сир 15, 14 сл.

Здесь впервые в ветхозаветной письменности столь четко выражена мысль о свободе и ответственности человека. Мудрая жизнь есть осуществление в поступках, мыслях и чувствах высшей Премудрости, то есть воли Господней, запечатленной в Торе. Мудрец при этом не хочет ограничиваться общими утверждениями, а стремится дать вполне конкретные уроки жизни. Сама тема заставляет его входить в детали, которые порой придают некоторым его поучениям банальный характер. Однако в целом этические воззрения Бен-Сира привлекательны и гуманны. Следует к тому же учесть, насколько они должны были цениться теми, кто ждал от него прямых и ясных ответов.

Рациональная этика Сираха не утратила своего значения и сегодня. Ее достоинство в том, что она коренилась в религии, не претендуя на автономию. Нравственное поведение определяется для мудреца Законом, а Закон вытекает не из природы мира или человека, а из божественной воли.

В «Премудрости» нельзя найти разработанного учения о первородном грехе; тогда к этой идее ветхозаветная мысль едва только подходила. Но Иешуа уже знает, что грех имел в истории «начало», и он связывает его с рассказом Книги Бытия (Сир 25, 27). В отличие от стоиков и киников, Бен-Сира не верит, что «естественный человек» есть существо добродетельное по природе. Он слишком хорошо знает силу зла в душе человеческой:

Как от змеи, беги от греха, ибо, если приблизишься, он ужалит тебя.

Зубы его—зубы львиные, они лишают жизни людей.

Сир 21, 2—3

Характерно, что в своем учении о зле Бен-Сира остается чужд эсхатологическим обетованиям. В то время как уже первые пророки предвидели конечную победу добра в мессианском Царстве, Иешуа полагает, что зло—неотъемлемый компонент мироздания. Подобно Эмпедоклу и Гераклиту, он считает полярность начал постоянным свойством тварного бытия.

Напротив зла—добро, напротив жизни—смерть, так и напротив благочестивого - грешник.

Так смотри на все дела Всевышнего; их по два. одно напротив другого.

Сир 33, 14

В силу этого, по мнению Сираха, есть границы между существами, созданными различно, а также между добрыми и злыми людьми:

Всякое животное любит породу свою, и всякий человек—подобных себе.

Какое общение волку с ягненком? так и грешнику с праведником?

Какой мир у гиены с собакой, и какой мир у богача с бедняком?

Сир 13, 19 сл.

Впрочем, человек не должен считать себя обреченным на тот или иной вид существования. Он сам *выбирает* себе путь. «Когда нечестивый проклинает сатану, то он проклинает себя».

Иешуа подробно останавливается на всевозможных пороках, уродующих человека. Он рисует портреты расточителей, болтунов, распутников, пьяниц, скупцов, говорит о клевете, властолюбии, малодушии. Психологические характеристики чередуются у него с меткими афоризмами. «Многие пали от острия меча, — замечает он, — но не столько, сколько от языка»; «нет яда опаснее змеиного, и нет гнева опаснее гнева женского»; «каков начальник города, таковы и живущие в нем»; «как между пригнанными камнями вбивается кол, так между куплей и продажей проникает грех» **(19)**.

Каков же положительный герой Бен-Сиры? Это рачительный глава семьи, любящий муж, строгий отец, человек, нескорый на слово, всегда обдумывающий свои решения. Он не гонится за богатством, но и не чужд радостей жизни. Он справедлив, добр, вежлив и осмотрителен, никогда не изменяет данному слову и готов в любой момент оказать помощь нуждающемуся. Одним из величайших благ жизни Иешуа считает дружбу. «Кто нашел друга нашел сокровище»; «пусть будет у тебя много знакомых, но советник—один из тысячи»; «не отвергай старого друга... новый друг как новое вино, когда состарится, тогда будешь пить его»; «останься верен ближнему в нищете его»; «не стыдись вступить за друга» **(20)**.

Нечестивых же человек должен сторониться, насколько это возможно.

Кто пожалеет ужасленного заклинателя или того, кто приблизился к хищнику?

Так и человек, входящий в общение с нечестивым.

Сир 12, 13

Как правило же, Бен-Сира требует от своих учеников гуманности и отзывчивости. Даже раба своего праведный человек должен «считать как бы братом и не обижать его».

Обычно считают, что Закон Ветхого Завета—это только закон мести: «око за око, зуб за зуб». Но книга Бен-Сире свидетельствует против подобного мнения. Его милосердие можно назвать почти евангельским.

Не укоряй человека, обращающегося от греха, помни, что все мы виноваты.

Тот, кто мстит, получит отмщение от Господа, и Господь точно сочтет грехи его.

Отпусти прегрешения ближнему твоему, и тогда помолись, и простятся тебе грехи твои.

Сир 8, 6; 28, 1-2

Неизвестно, читал ли Иешуа произведения Эпикура, но и без этого он мог быть наслышан об идеях греческого философа. Возможно, ими навеяны рассуждения «Премудрости» об искусстве довольствоваться тем, что имеешь:

Лучше жизнь бедняка под дощатой крышей, чем сладкие яства у чужих.

Много ли у тебя, мало ли—будь доволен.

Сир 29, 25-26

Как человек здравомыслящий, Бен-Сира смеется над теми, кто верит гаданиям, приметам, снам, утверждая, что сновидения, как правило, лишь зеркало событий дня и скрытых желаний «чего ожидаешь —то и видит сердце твое».

Сходство взглядов Бен-Сире с эпикурейством усиливается еще и тем, что для него жизнь человеческая кончается вместе со смертью тела. Здесь он остался на консервативной точке зрения. Однако она не приводит его, как Экклезиаста, к пессимизму. Иешуа—запоздалый наследник старых мудрецов. Он живет в эпоху, когда израильтян как никогда волнует проблема бессмертия, но Сирах остается к ней равнодушен, вполне удовлетворяясь архаическими воззрениями.

Что же спасает мудреца от мрачного уныния? Прежде всего, его вера которая укрепляет в нем нравственный дух и радость бытия. При этом внешнее благочестие без праведности кажется Бен-Сире кощунством. Здесь он—достойный продолжатель пророков, книги которых любил и изучал.

Не говори Он увидит множество даров моих, когда я буду приносить жертвы Всевышнему, Он примет.

Жертва несправедливого есть порочное приношение, и негодны дары беззаконников .

*Не надейся подкупить Его, ибо Он не примет, и не надейся на жертву от несправедливого
стяжания,*

Ибо Он Бог правды и нелицеприятен.

Сир 7, 9; 34, 18; 35, 11-12

Смертный, напоминает Сирах, не может равняться с Сущим, он должен благодарить Его за жизнь, которая ему дарована, и если она коротка—то такова небесная воля. Чем больше человек познает величие Творца, тем меньше чувствует себя вправе предъявлять Ему требования. Проходя по жизни, наслаждаясь ее дарами, трудясь для себя и других, исполняя Закон Божий, человек находит источник высшей радости в созерцании Славы Сущего.

Вспомню я дела Божии и то, что я видел, расскажу.

По слову Божию явились творения Его, и дела милости Его по велению Его.

Он устроил великие дела премудрости Своей, Он один от века и до века,

Не прибавился Он, и не убавился, и не нуждается ни в каком советнике.

Как прекрасны все дела Его (хотя можно видеть лишь искру их).

*Одно превосходит другое по своей красоте, и кто насытится, созерцая это
великолепие?*

Сир 42, 15 сл.

Вслед за автором Книги Иова Бен-Сира рисует картины природы и заключает их благодарственным гимном:

Еще столько же сказать—все не кончим, а конец всего Он есть все.

*Будем теперь славить Его, ибо мы не сможем всего исчерпать, ибо Он выше всех
творений Своих.*

Чуден Господь, превыше всего, и дивно могущество Его.

Кто видел Его и может рассказать, и кто прославит Его таким, как Он есть?

Многое скрыто, гораздо более этого, и немного лишь видел я из дел Его.

Сир 43, 29 сл.

Но, в отличие от других хакамов, Иешуа уже не ограничивается только размышлениями о Боге, являющем Себя в творении. Он говорит и о Сущем, Который открывает Себя и действует в истории. Однако по преимуществу это история библейского народа, который получил от Бога учение Премудрости. Иешуа сурово осуждает жителей Палестины, оказавшихся под влиянием язычества: идумеев, филистимлян и «глупый народ, живущий в Сихеме», т. е. самарян, которые, по его словам, вообще «не есть народ». Таким образом, писатель утверждает себя исповедником строгого иудаизма.

В «Панегирике отцам» (44-50) Иешуа славит великих мужей древности, которые жили согласно разуму и Закону и которым Бог открывал Свою волю. «Тела их, говорит Сирах,— погребены в мире, а имя их живет из рода в род». Это—праотцы человечества, патриархи и благочестивые цари, пророки и учителя Израиля. Каждому из них Бен-Сира дает краткую характеристику и завершает это шествие праведников Симонам II— отцом Церкви» Ветхого Завета. А дальше? На Симоне Иешуа обрывает свой панегирик и не стремится заглядывать в будущее. Хотя он и назвал Исаяю человеком, который «даже от вечности предсказал грядущее», сам философ почти ничего не говорит о мессианском Царстве (21). Это отличает его от пророков. Единственное, во что Иешуа верит: в наступление времен, когда и язычники познают истинного Бога. Он молится:

Ускорь конец и назначь время, чтобы все возвестили о великих делах Твоих.

Услышь молитву рабов Твоих по милости к народу Твоему,

Чтобы узнали все концы земли, что Ты Бог вечный.

Сир 36, 9, 18-19

В лице Бен-Сире мы находим законченный образ такого ветхозаветного человека, который живет вне эсхатологии, вне мессианства. Иешуа учил людей не столько надеяться и ждать, сколько жить в повседневности, ориентируясь на разум и Закон Божий. В его наставлениях воплотилась та сторона религиозной этики, которая воспитывает цельность души, стойкость воли и чистоту.

Церковь Закона нуждалась в учителях типа Бен-Сире. Если раньше тесное соприкосновение с язычниками вело к необходимости оберегать самую веру, то теперь такое соседство выдвинуло на первый план нравственный идеал иудейства. Как бы иллюстрацией этому может служить книга, написанная примерно в то же время, когда жил Иешуа. Она называлась *Товит* по имени своего главного героя. Рассказчик изобразил в ней израильтянина таким, каким, вероятно, хотел бы видеть его сын Сирахов.

Книга Товита соединяет в себе драматизм сюжета с рельефно обрисованными характерами героев. Читатель невольно переживает с ними их беды и радости, с напряжением следит за их приключениями. Живые картины, напоминающие рассказы Книги Бытия, перемежаются с молитвами и духовными размышлениями персонажей. Нет смысла доискиваться, лежат ли в основе повести какие-то действительные события. Во всяком случае, исторических анахронизмов в Книге Товита куда меньше, чем уверяли многие придирчивые критики. Ясно и то, что содержание рассказа не могло быть измышлено иудейским писателем. Ведь он бесспорно предпочел бы говорить о своих единоплеменниках, а не о жителях Северного царства (22).

Это незатейливое, но дышащее искренней верой сказание прославляло людей, которые даже на чужбине не оставляют Закона Господня. Ветхозаветная Церковь живет всюду, где есть верные, исповедующие Творца и послушные Его воле. Автор Книги Товита и Бен-Сира—люди одного духа, цель у них общая: дать наставление в праведной жизни.

Замечательно, что и тот и другой, живя в окружении языческого мира, не могут примириться с мыслью, что истина будет навсегда уделом одного Израиля. Надежда на всеобщее обращение звучит в молитве и завещании Товита:

Благословен Бог вечно живущий и Царство Его!

Прославляйте Его пред язычниками, сыны Израиля!

Ибо Он рассеял нас между ними.

Там возвещайте величие Его,

превозносите Его перед всем живущим

И все народы обратятся,

и будут истинно благоговеть перед Господом Богом,

и ниспровергнут идолов своих,

и все народы будут благословлять Господа.

Тов 13, 1, 3; 14, 6-7

Но когда автор писал эти строки, он едва ли мог сознавать, сколько препятствий лежит на пути к его мечте. Ведь он жил на Востоке, органической частью которого Израиль был с самого начала. Язык, культурные корни, стиль мышления, религиозная символика все это роднило евреев с соседними народами. Псалмы родились из ханаанской поэзии, Моисеево право многим было обязано законодательствам азиатских держав, хокмическая литература питалась из халдейских и египетских источников, а персидская религия была самой близкой к иудаизму. Поэтому можно было вполне представить, как пророки Елисей или Иона проповедуют в Дамаске или Ниневии.

Однако с приходом Александра многое изменилось. Эллинизация преобразила Восток, и греки стали во главе тех, к кому Израиль мог обращаться теперь в первую очередь. Этот диалог иудейства и эллинства был связан с великими надеждами и великими опасностями.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава пятнадцатая

ЦЕРКОВЬ ЗАКОНА

1. Как уже отмечалось (см. «Вестники Царства Божия», приложение о Второзаконии), под «святым местом» древняя традиция подразумевала, вероятно, один из северных городов (Сихем?). Но реформа царя Иосии (621 г.) переосмыслила эту заповедь, сделав центром Иерусалим и его Храм. В манускриптах самарянского Пятикнижия есть специальные поправки, подчеркивающие святость именно Сихема (напр., в Исх 20,17). См.: E. Wurthwein. Der Text des Alten Testaments. Stuttgart, 1966, s. 47.

2. *Иосиф Флавий*. Арх. XI, 8. Историк отмечает, что старейшины Иерусалима требовали от Манассии, чтобы он развелся с дочерью самарянина Санбаллата. Это привело к разрыву и переселению Манассии в Самарию.

3. Самарянские манускрипты были найдены весной 1962 г. в Ваиди-Делия, на севере от Иерихона. Документы, вероятно, принадлежали самарянам, бежавшим из города после подавления Александром мятежа в Самарии. См.: *H. Bardtke. Bibel, Spaten und Geschichte. Leipzig, 1967, s. 109-111.*

4. В талмудическом трактате *Масхет кутим* (II, 28) признается, что, если самаряне откажутся от почитания Горы Гаризим, они будут равноправны с иудеями. См. русский перевод трактата в приложении к кн.: *В. Рыбинский. Самаряне. Киев, 1913. с. 30.*

5. Хотя изложение событий в Паралипоменоне доводится только до 538 г., установлено, что автор ее жил позднее, им же написаны книги Эзры и Нехемии. Впрочем, и от V в. писателя отделяет некоторое время. На это указывает неточность хронологии в его книгах (см «Вестники Царства Божия», с. 549). О датировке Паралипоменона см.: *R. North. The Cronicle. - JBC, I, p. 402.*

6. См.: *R. de Vaux. Ancient Israel. London, 1969, p. 400.*

7. *Гекатей—у Флавия*. Против Апиона, I, 22.

8. 2 Макк 3, 3 Макк 1. 3 Макк связывает свой рассказ с событиями после битвы при Рафии (*Полибий*, V, 79). В основе повествований, по-видимому, лежат реальные события См.: *M. Noth. The History of Israel. London, 1972, p. 364.*

9. *Полибий*, XVI, 39. См.: *W. O. Oesterley. The Jews and Judaism during the Greek Period, 1941, p.10.*

10. Вопрос о том, какого именно Симона называли Праведным Симона I (ок. 280 г.) или Симона II (ок. 220-195 гг.), остается в исторической науке нерешенным. Иосиф Флавий относит эпитет «Праведный» к Симону I (Арх. XII, 2, 5, 4, 1) 3 Макк, как кажется, считает, что Симон Праведный жил в конце III в. , т. е. отождествляет его с Симоном II. О Симоне II говорит и Бен-Сира. См.: *R. Smend. Die Weisheit des Jesus Sirach. Berlin, 1906, s. XVI-XVII.*

11. Сир 50, 5 сл. О том, что в приведенном тексте речь идет о празднике Йом-Киппур, см. прот. *А. Рождественский*. Книга Иисуса сына Сирахова. Введение, перевод и объяснение по еврейскому тексту и древним переводам. СПб. , 1911, с. 766. По этому классическому труду мы здесь и в дальнейшем цитируем (с некоторыми изменениями) Книгу Сираха.

12. *И. Флавий*. Арх. XII, 3, 3. См.: *Ф. Арфаскадов. Иерусалимский Синедрион, с. 27-28.*

13. Тосефта, Сота, XIII, 7-8. О запрете произносить священное имя Божие см.: архим. *Феофан* (Быстров). Тетраграмма, или ветхозаветное Божественное имя IHWH. СПб. , 1905, с. 7-8.

14. Авот, 1, 2.

15. Авот, 1, 3.

16. См предисловие к книге Бен-Сиры, написанное его внуком. Оно приводится в трех последних изданиях синодального перевода Библии. Внук писателя говорит о себе, что он приехал в Египет на 38-м году правления царя Эвергета. Это прозвище носили два царя Птолемей III (246-222) и Птолемей VIII Фисков (145-116). Первый исключается, ибо он правил всего 25 лет. Птолемей же VIII вел начало своего царствования с 170 г. , когда он стал соправителем Птолемея VI. 38-й год его правления падает, следовательно, на 132 г. Исходя из этого можно датировать и время написания самой книги Сираха .Он не мог писать позже 175 г. , когда начались притеснения иудеев. Он был современником Симона II, и поэтому наиболее вероятной датой его книги можно считать 190-180 гг. См.: *И. Клаузер*. Бен-Сира.—ЕЭ, т. IV, с. 167-168, *Th. H. Weber*. Sirach. — JBC, I, p. 541.

17. Еврейская рукопись книги Сираха была обнаружена в 1896 г в каирской синагоге Ее нашли в *генизе*, помещении для обветшавших манускриптов Впоследствии были найдены и другие списки еврейского текста книги Один из фрагментов ее обнаружили в иудейской крепости Масаде (1963 г.).

18. У Бен-Сиры есть ряд мест, близких по содержанию к Гомеру и другим греческим поэтам, а также к писаниям Эпикура и стоиков. Но прямое влияние эллинизма на Сираха доказать трудно. См. по этому вопросу: *M. Hengel*. Judentum und Hellenismus, s. 241-275. Что касается Библии, то внук Бен-Сиры говорит, что его дед «больше других предавался изучению Закона, Пророков и других отеческих книг». Это триединство (Тора, Пророки, Писания) в иудейской терминологии означает полный свод Библии (сокращенно *Танах*). Из «панегирика отцам» (Сир 44-50) можно заключить, что Сирах знал почти весь Танах, кроме Книги Даниила.

19. Сир 10, 2, 25, 17, 27, 2, 28, 21.

20. Сир 6, 6, 14, 9, 12, 13, 22, 26, 29.

21. В одном только месте 47-й главы (ст. 24-25) Иешуа говорит о божественном обетовании сохранить престол для «остатка Давидова», но слова мудреца как бы брошены вскользь. Очевидно, мессианизм не играл для него существенной роли.

22. То, что Товит принадлежит к североизраильскому колену, есть одно из доказательств происхождения легенды из этой среды. Товит представлен современником трех ассирийских царей VIII-VII вв. В книге упомянут мудрец *Ахикар*, который был советником этих царей в указанную эпоху. Сказания об Ахикаре распространились впоследствии среди многих народов (См.: *Н. Дроздов*. Происхождение Книги Товита. Киев, 1901,с. 318 сл.). Арамейский вариант Ахикаровой легенды, имеющей ряд параллелей с Кн. Притчей (23, 13-14,25, 15, 27, 3), был найден в Египте в 1913 году. Английский перевод текста с арабской и сирийской версиями опубликован в АРОТ, V. II, p. 724 ff. Товит назван родственником Ахикара (Тов 1, 22), но во внебиблейских источниках его национальность не указана. Ссылаясь на ряд анахронизмов в Кн. Товита, некоторые авторы относили ее к середине I в. н. э. , однако списки ее, найденные в Кумране, указывают, что книга была написана до н.э. Персидское влияние и отсутствие намеков на события Маккавейского времени позволяют датировать Кн. Товита концом III—началом II в. до н. э. См.: *D. R. Dutt*. Tobit - JBC, p. 620.

Глава шестнадцатая

ЭЛЛИНИЗАЦИЯ: УСПЕХИ И ПОРАЖЕНИЯ

Александрия и Иерусалим, 200—168 гг. до н. э.

Враждующее соединяется, и все происходит через борьбу.

Гераклит

«Наша западная идея Бога,—справедливо утверждал Ясперс,— берет начало из двух исторических источников: Библии и греческой философии» **(1)**. Слияние же этих источников началось в Александрии.

Живя среди египтян, евреи и греки впервые как бы открыли друг друга. Знакомство с эллинской мыслью произвело в иудействе своего рода умственный переворот, который стал прологом к проповеди единобожия среди язычников и к эллинизации иудаизма. Остается лишь пожалеть, что первые этапы этого процесса почти скрыты от нас. Скучные свидетельства, краткие фрагменты, имена без биографий, неясные предания—вот и все, что сохранилось.

Наиболее ранним свидетельством этого рода можно считать приведенный выше рассказ Клеарха об иудейском мудреце из Сирии (См. выше, гл. IX) . Будучи эллином «по языку и по духу», он, очевидно, сохранил отеческую веру и поразил Аристотеля «великой и редкой умеренностью в образе жизни и самообладанием». Замечательно, что этот человек имел широкий круг общения и объезжал многие города, беседуя с искателями мудрости. Как он говорил с эллинами о своей религии, можно представить по «Посланию Аристия» (См. выше, гл. IX).

Автор его раскрывает перед читателем разумность и нравственную высоту Моисеева учения. Объясняет он и мотивы еврейской обособленности, которая обычно раздражала греков. Она имеет, согласно «Посланию», прямой и ясный смысл, ибо продиктована необходимостью хранить веру от заблуждений. Свой народ Моисей намеренно «окружил непроницаемой оградой и железными стенами», чтобы Израиль остался «чистым душой и телом и свободным от суеверий» **(2)**. Но при этом автор изображает религию Библии как нечто понятное и доступное для всех мыслящих людей. Один из персонажей книги—язычник—так характеризует верования иудеев: «Они поклоняются тому же Богу—Господу и Творцу Вселенной, что и все народы и мы с вами... хотя мы называем его другим именем: Зевса, или Дия» **(3)**.

Диалогу способствовал и александрийский перевод Ветхого Завета. Предназначенный сначала для эллинизированных евреев, он в то же время дал возможность просвещенным грекам знакомиться с иудаизмом не по слухам, а по первоисточнику. Переводчики, возможно, учитывали это и многим образным выражениям Писания придали более абстрактную форму, чтобы приблизить их к мышлению греков.

По-новому иудеи взглянули и на само «язычество». Прежде они знали его по культам Ханаана, Египта, Вавилонии, с которыми их предки боролись в течение веков. Но в Александрии они встретились с феноменом, который должен был их глубоко поразить: миром эллинской философии. Оказалось, что «язычники» не настолько безумны и суеверны, как считали раньше. В творениях Анаксагора, Гераклита, Пифагора, Платона и Аристотеля александрийские евреи нашли учение о верховном Божестве и нравственные принципы, близкие к Торе.

Это открытие, взволновавшее диаспору, необходимо было осмыслить в свете Писания. Выполнить нелегкую эту задачу взялся еврейский философ *Аристокл Панеадский*.

По одним сведениям, он жил в III веке при Филадельфе и входил в число переводчиков Библии; по другим, более достоверным, Аристобул служил при дворе Птолемея VI Филометора и написал толкование на Моисеев Закон около 170 года (4). Иногда его называют последователем Аристотеля, но, по-видимому, Аристобул не придерживался какой-либо одной из западных систем. Поскольку греческая философия представлялась ему достойной всяческого внимания, он хотел, чтобы его соплеменники не прошли мимо этого духовного богатства.

Но как было совместить языческую мудрость со Словом Божиим?

Ответить на этот вопрос философу помогло убеждение самих греков, что их идеи имеют восточное происхождение. К тому же в ту эпоху распространилась мысль о родстве иудеев и греков, в частности, на нем настаивали спартанцы при заключении союза с Иерусалимом около 300 года (5).

Принимая все это во внимание, Аристобул развил свою теорию греко-еврейских связей и «заимствования». «Гомер и Гесиод,—писал он,—черпали из наших книг». Он доказывал, что все лучшее в эллинской метафизике имеет общий с иудаизмом источник. Среди учеников Библии Аристобул называет Орфея, Пифагора, Гераклита, Сократа. «Платон,—уверял он,—усвоил начала нашего Законодательства; и очевидно, что он тщательнейшим образом вникал во все подробности». Этим Аристобул объяснял совпадения в ветхозаветном учении и доктринах философов.

Гипотеза эта, принятая затем Филоном и раннехристианскими писателями, была ошибочной, однако она содержала плодотворную мысль о единстве духовной истории человечества. Ведь если Платон был «афинским Моисеем», значит, философию его уже нельзя было считать только заблуждением. Словом, перед нами важный шаг на пути к универсализму и целостному пониманию религиозного становления мира.

Но, пожалуй, самым интересным и перспективным у Аристобула был его метод толкования Библии. Здесь он в известном смысле продолжил дело ее переводчиков, еще более приблизив Писание к эллинистическому читателю. Основные принципы ему были опять-таки подсказаны греческой литературой. Киники и стоики, которых было немало в Александрии, в поисках умозрительного смысла мифов издавна толковали их *аллегорически*. Лучший ключ к Ветхому Завету, особенно к его темным местам, Аристобул едва ли мог найти, тем более что уже пророки прибегали к аллегориям (6).

Аристобул стал раскрывать значение библейской символики, переводя ее на язык отвлеченных понятий. В частности, он указывал, что антропоморфные выражения священных книг нельзя понимать буквально. Так, «рука Божия» означает силу (*динамис*) Творца, а если в Библии написано: «Бог сказал»—это тоже следует толковать в переносном смысле. Своим методом Аристобул положил начало библейскому богословию как искусству расшифровывать подлинный смысл Писания, улавливая его сквозь оболочку восточных метафор. Отныне своеобразный язык Ветхого Завета перестал быть помехой для образованных греков и эллинизированных евреев.

Взаимопониманию Востока и Запада способствовало также изложение библейской истории на греческом языке. Этому делу посвятили себя три современника Аристобула *Димитрий, Евподем и Артапан* (7). Они пошли по пути, проложенному Беросом и Манефоном, знакомя александрийскую публику с прошлым своего народа и страны.

Книги этих историков не сохранились, мы знаем о них лишь по небольшим отрывкам, из которых ясно, что авторы придерживались взглядов Аристобула.

Артапан, например, пытался связать Моисееву теократию с кругом греческих идей. Он утверждал, будто Моисей был основателем не только иудаизма, но и верований Египта и Греции. Мусей—легендарный учитель Орфея—был, по мнению Артапана, не кем иным, как законодателем Израиля. В Египте его якобы уже давно чтили под именем Гермеса, или Тота. Понятно, что историческая ценность подобных сближений равна нулю, но здесь был важен сам факт: желание автора перекинуть мост между иудеями и язычниками. Такая цель могла возникнуть только в эпоху эллинизма.

В том же духе написал свою «Историю иудейских царей» и Евполем. В частности, он отмечал, что финикийцы и греки употребляют алфавит, изобретенный некогда Моисеем. Мнение это, к слову сказать, не столь уж нелепо, как полагали прежде. Греко-финикийская письменность возникла, по-видимому, на основе «синайской», бывшей в употреблении у семитов, подвластных Египту.

Из фрагментов «Истории» Евполема видно, что он придавал большое значение контактам древнего Израиля с соседними народами: египтянами и финикийцами. В дни, когда греческое искусство победоносно шествовало по миру, историк, стремясь доказать, что и в этой области его единовверцы не лишены дарований, дает описание Соломонова Храма. Кроме Библии, источником для Евполема служили легенды и сказания-мидраши, которые, украшая его книгу, сближали ее с историко-художественной прозой античности.

Попытки найти общую почву с греками предпринимались не только в богословии, философии и историографии. В Александрии возникла и еврейская художественная литература на греческом языке. Представителем ее во II веке был поэт Иезекииль, которого христианские писатели называли «сочинителем иудейских трагедий». Они приводят выдержки из его драмы «Исход из Египта», основанной на библейском сюжете. Она показывает, какие метаморфозы претерпела литература александрийских иудеев. Иезекииль заставляет Моисея говорить так, словно он герой Эсхила или Еврипида. Увидев неопалимую купину, пророк восклицает:

О, что за дивной купины явление,

Чудесное и смертным непостижное?

Отвсюду купина огнем объемлется,

Но пребывают целыми и ветвь и лист.

Что ж это? Ближе обозрю чудесное

Видение; с трудом ему поверит ум (8).

Бесспорно, этот носивший столь громкое имя поэт—не более чем бледная тень аттических трагиков и ветхозаветных писателей; и все же произведения, подобные «Исходу», сыграли немаловажную роль. Благодаря им западный человек мог легче понять загадочный мир Библии.

Таким образом, Септуагинта и Аристобул, историки и поэты Александрии в какой-то мере засыпали ров, отделявший эллинство от иудейства.

Люди диаспоры не мыслили себя, однако, вне старого духовного центра Израиля—Иерусалима. Они были лишь популяризаторами и миссионерами иудаизма, а средоточием его по-прежнему оставалась земля отцов. Она тоже, естественно, не избежала встречи с

эллинизмом. Но произошла эта встреча далеко не так мирно, как в Александрии. Натиск западной цивилизации привел в Иудее к глубокому конфликту, принявшему поистине трагический оборот.

Эллинизм просачивался в Палестину исподволь, незаметно, постепенно захватывая все новые и новые позиции. С каждым годом множество греков переселялось в иудейские города, многие из которых даже сменили свои названия; Бетшан стал Скифополисом, Акко— Филадельфией. В арамейский язык вошло немало греческих слов, да и само наречие койне стало общепотребительным. Некоторые евреи уже начали носить вторые, греческие имена. Менялась одежда, домашняя утварь, виды пищи, архитектура—и вообще весь быт и облик страны становился эллинистическим.

Некоторое время ничто, казалось бы, не предвещало катастрофы. Но в какой-то момент правоверные иудеи поняли, что над ними нависла серьезная угроза. Мало того, что иноземные веяния обезличивали нацию—за внешней культурой крылось мирозерцание, явно чуждое и даже враждебное духу Библии.

Нет, не Пифагор и не Платон шли в Иудею вместе с колонистами. Греческий образ жизни, светский дух, любовь к увеселениям—вот что служило приманкой, особенно для богатых решаем, чувствовавших себя стесненно в рамках Торы. Стало модным опошленное «эпикурейство» с его моральной неразборчивостью и скепсисом. Впоследствии талмудическая традиция так и называла безбожников: *эпикоросим*.

Израиль никогда не осуждал радостей жизни. Это доказывает хотя бы Песнь Песней, которая в окончательной форме сложилась в эпоху Второго Храма. Бен-Сира тоже являет собой пример библейского жизнеутверждения. Но бесконтрольная свобода нравов, погоня за наслаждениями и разгул чувственности, воспринятые у греков их подражателями, внушали людям, выросшим на Законе, естественное отвращение.

В сущности, это была не сама Греция, но карикатура на нее, воплотившая худшие стороны западного мира. Те торговцы, ремесленники, искатели заработков, которых судьба привела в Иудею, никак не могли достойным образом представлять старую Элладу. Они принесли с собой не то прекрасное, что было создано в век Перикла или Платона, но—поверхностный лоск и семена нравственного разложения.

В Иерусалиме в то время даже возникла особая партия грекоманов-эллинизаторов, в основном состоявшая из представителей знати. Аристократы, землевладельцы, откупщики, нажившиеся за счет соотечественников, строили себе роскошные виллы, вводили новшества по примеру греков. Все иностранное представлялось им превосходным, а отечественное—отжившим балластом. Эта тенденция породила беспокойство и ответную реакцию среди людей старого закала. Некоторые из них с целью дать отпор тлетворному влиянию «эпикоросим» образовали братство, или союз, члены которого называли себя *хасидаим*, то есть благочестивыми **(9)**.

Хасиды держались сплоченно, их дома и синагоги стали чем-то вроде орденских опорных пунктов. Там они сходились, чтобы взаимно укреплять друг друга в непримиримости. «Дом троих,— говорил хасид-священник Иосе из Цереды,— да будет местом собрания для мудрецов» **(10)**. Под «мудрецами» этот предтеча фарисейства разумел, понятно, не светских хакамов, но таких же ревнителей Закона, как он и его товарищи.

Хасидов можно сравнить с английскими пуританами и русскими старообрядцами. В своей борьбе за веру они впали в противоположную крайность: начисто отвергали все

«мирское» и все идущее от иноплеменников как языческую заразу. Их узость доходила порой до абсурда. Иосе объявил, что для иудея нечиста даже самая почва чужой земли. Это был выпад против диаспоры и тех, кто стремился эмигрировать.

Ригоризм хасидов не встречал широкого одобрения. Представители высшего духовенства, такие, как Симон Праведный, недвусмысленно осуждали их. Сам Симон был сторонником умеренной партии, которая, следуя Моисееву Завету, не отказывалась от плодов западной цивилизации. Однако положение умеренных, как во все критические эпохи, было наиболее шатким. На них нападали и хасиды и эллинисты. Сторонники трех течений нередко переходили от полемики к ожесточенной борьбе.

Таково было положение дел в Иудее, когда на сирийский престол вступил второй сын Антиоха Великого, *Антиох IV Эпифан*. Настали дни, когда маленькой крепости Ветхого Завета, раздираемой спорами, предстояло выдержать самый яростный штурм, какой она когда-либо испытала в прошлом.

Антиох Эпифан одна из наиболее странных и демонических фигур времен эллинизма. Необычными были и характер, и судьба Антиоха. Воспитывался он в Риме, куда его отправил отец после заключения мира с Сенатом. Наследником короны считался брат Эпифана Селевк IV, и поэтому в Риме молодой грек жил без особого надзора. Он сблизился со столичной знатью, очаровывая всех живостью своей натуры. Антиоху удалось усыпить бдительность римлян, которые считали его причуды безобидными. Он любил, как впоследствии Нерон, слоняться, переодевшись, по ночным притонам, ему нравилось задавать дорогостоящие пиры, сорить деньгами, беседовать с толпой на рынке, показывать перед художниками свою любовь к искусству. Пылкий и необузданный человек, Антиох действительно был влюблен в Элладу, особенно в культ Диониса, который так соответствовал его темпераменту. В Риме как раз вышел указ, запрещающий Вакханалии, но тайных последователей у фригийского бога оставалось немало. Среди них был, конечно, и Эпифан.

Даже став царем, Антиох не отказался от своих эксцентричностей. Он мог, например, появиться среди гостей в виде покойника, завернутого в саван, или, обнажившись, плясать перед ними. Полибий, рассказывая о бесчинствах Антиоха, замечает, что его следовало бы назвать не Эпифаном, Славным, а Эпиманом— Помешанным. «Не верилось,—писал историк,— что в одном существе может совмещаться такая доблесть и такое злонравие» (11). И в самом деле, Антиоху были знакомы порывы великодушия, не мешавшие ему быть ловким интриганом и изворотливым политиком. Успешно проявил он себя и в военном деле. По словам того же Полибия, Эпифан «был деятелен, способен и достоин носить имя царя». Загадка этой противоречивой личности в какой-то мере проясняется, когда мы узнаем, что умер он в состоянии умопомрачения.

После гибели Селевка IV, убитого царедворцами, возможно не без ведома брата, Антиох стал властителем сирийской державы Селевкидов. Рим одобрил кандидатуру своего воспитанника, надеясь сделать его послушным орудием. Но впоследствии сенаторы поняли, что просчитались.

Прибыв в 175 году в Антиохию, Эпифан развил кипучую деятельность, украшая и расширяя свою столицу. В короткий срок ему удалось сделать ее жемчужиной Востока в греческой оправе. Не забывал он и своих римских покровителей: в угоду им ввел у себя гладиаторские бои и построил храм Юпитеру Капитолийскому (впрочем, к тому времени его уже отождествили с Зевсом).

Заветной мечтой Антиоха IV была тотальная эллинизация государства. Этим он надеялся одновременно достичь двух целей:

насадить дорогие ему греческие обычаи и культы и подавить национальные очаги сопротивления в плохо спаянной монархии.

Серьезных препятствий на пути к своим замыслам царь не встретил. В Малой Азии и Сирии эллинизм и без того уже пустил прочные корни. По приказу Антиоха повсюду вводились греческие праздники и игры, воздвигались храмы в честь Зевса, Аполлона, Геракла, которые заменяли местных Молохов и Ваалов.

Камнем преткновения оказалась лишь Иудея.

В библейской традиции Эпифан стал прототипом Антихриста. Начиная с Книги Даниила до Иоаннова Апокалипсиса, священные писатели будут придавать Врагу Божию черты Антиоха. Этот человек не только впервые в истории решил полностью искоренить иудейскую религию, но и был первым царем после Александра, который всерьез воспринимал свой божеский титул. Бог Израиля был поэтому для него противником, которого надлежало свергнуть с престола.

Понимая, что быстро склонить евреев к почитанию олимпийских богов не удастся, Антиох решил использовать партийные распри в Иерусалиме и оказать поддержку эллинофилам.

Душой этой партии был в то время брат первосвященника Ония III—Иешуа, предпочитавший называться Ясоном. Он задумал осуществить реформу иудейства, сломив хасидов и тех, кто им сочувствовал. Оний III, сторонник умеренных, стоял у Ясона на пути, но тот сумел отстранить мешавшего ему брата. Когда первосвященник был вызван в Антиохию, Ясон тоже прибыл туда и убедил царя сместить Ония. Предложив свою кандидатуру в качестве первоиерарха, Ясон обещал Антиоху, что будет содействовать его политике и сможет собирать больше налогов, нежели брат. Этот последний аргумент, видимо, оказался весьма веским: расточительный царь постоянно нуждался в средствах. Оний, таким образом, был оставлен пленником при Антиохе, а Ясон вернулся в Иерусалим.

Древний еврейский историк говорит о «непомерном нечестии» Ясона, называя его «святотатцем, а не архиереем». Но такую оценку едва ли можно считать вполне объективной (12). Хотя мы не знаем подлинных планов Ясона, но вряд ли он желал гибели отеческой веры. Не исключено, что он стремился лишь преобразовать быт Иудеи и приблизить его к греческим стандартам. Ясон добился того, что Антиох даровал палестинцам равные права с антиохийцами, а это само по себе было дипломатической победой. Он действовал, по-видимому, весьма осторожно и даже сумел завоевать расположение народа. Но, увы, не в добрый час пришла эллинизация в Иерусалим. Мало того, что она ассоциировалась с покушением на нравственные устои нации—ее вдохновитель Антиох имел намерение растворить иудеев в общей массе язычников; сделать же это, не уничтожив религию Библии, было невозможно.

Ясон начал с вещей, на первый взгляд, вполне невинных: построил при содействии царя гимнасий для спортивных упражнений. Естественно, что туда стали стекаться иудейские юноши. У самых стен Храма можно было теперь видеть обнаженных бегунов, борцов и метателей дисков. Даже некоторые молодые священники, забывая о своих обязанностях, охотно принимали участие в играх и состязаниях. Вскоре начались совместные соревнования иудеев и язычников. Казалось бы, что могли возразить против этого самые правоверные люди? Но дело обстояло не так просто. Следует напомнить что у греков спорт издавна был связан с

религиозными обрядами. Игры всегда посвящались тем или иным богам. Участвуя в них, иудейская молодежь невольно втягивалась в чуждую духовную орбиту.

Это вскоре обнаружилось со всей очевидностью. Во время спортивного праздника в Тире Ясон вынужден был послать триста драхм серебра в дар храму Геракла, того самого Геракла-Мелькарта, с которым некогда боролся пророк Илия. Этот поступок смутил даже грекоманов, и они решили переадресовать деньги на устройство гребного флота. Но можно ли было ожидать, что такое двусмысленное положение продлится вечно? Рано или поздно пришлось бы выбирать между верностью Закону и участием в языческих предприятиях.

Хасиды и их сторонники, разумеется, встретили начинания Ясона крайне враждебно. Их оскорбляло, что иудеи смешиваются с идолопоклонниками, что они посещают гимнасии, которые, как известно, были у греков рассадниками противоестественных пороков. Ревнителям стало известно, что многие юноши, выступая на стадионах, по греческому обычаю, обнаженными, стремятся скрыть следы обрезания. Видимо, и умеренные тоже решили, что Ясон зашел слишком далеко. Точку зрения обеих патриотических партий выразил автор 1-й Маккавейской книги, когда писал:

«В те дни вышли из Израиля сыны беззакония и убеждали многих, говоря: пойдем заключим союз с язычниками, окружающими нас, ибо, с тех пор как мы отделились от них, нас постигли многие бедствия. И добрым показалось это в глазах их. Некоторые из народа изъявили желание и отправились к царю, и он дал им право исполнять установления языческие... И сделали себя необрезанными, и продались, чтобы делать зло» (1 Макк 1, 11—15).

Следовательно, некоторое время грекофилы пользовались поддержкой масс и их противникам было нелегко бороться с Ясоном. Торжественная встреча, которую он устроил в 172 году Антиоху, посетившему Иерусалим, еще более упрочила положение первосвященника. Царь же надеялся, что его тактика даст желаемые результаты и без актов насилия. Пока еще он не затрагивал иудейской религии, полагая, что под воздействием эллинизма она падет сама собой.

Неизвестно, как бы в дальнейшем протекала реформа Ясона, если бы из-за интриг ему не пришлось уйти со сцены. Он сам попал в ту же ловушку, которую три года назад приготовил брату. Некий Менелай, посланный в Антиохию отвезти дань, уверил Антиоха, что Ясон не способен выплачивать обещанную сумму. Менелай заявил, что берется доставлять царю большую подать, если его поставят первосвященником. Антиох, заинтересованный как в деньгах, так и в раздорах среди иудеев, утвердил Менелая.

В результате такого поворота дел Ясону пришлось скрыться, а Менелая — изыскивать средства, чтобы сдержать слово, данное Эпифану. Не зная, откуда их взять, он послал своего брата Лисимаха в Иерусалим добыть ценности из казны Храма. Старик Оний III, живший на покое в Антиохии, узнав об этом, стал горячо протестовать. С поведением своего брата Ясона он еще мог мириться, но когда архиерейский трон занял авантюрист, даже не происходивший из священнического рода, он больше не желал молчать.

Антиоха в тот момент не было в столице, и Менелай, подкупив наместника, внушил ему мысль убить Ония. И вот последний иерарх старого рода принужден был, спасая жизнь, укрыться в языческом святилище, которое считалось неприкосновенным. Он надеялся дожидаться там возвращения царя, но наместник выманил оттуда Ония, обещая сохранить ему жизнь, и предательски умертвил. Это произошло в 171 году до н.э.

Вернувшийся из похода Антиох был недоволен самоуправством наместника и наказал его, но в конце концов согласился оставить Менелая первосвященником.

Однако в Иерусалиме против Менелая и Лисишама вспыхнуло настоящее восстание. Хасиды требовали изгнания святотатцев. В свою очередь и Ясон, обманутый слухами о гибели Антиоха на войне, явился в город и был принят народом с радостью. Междоусобица разгорелась с новой силой. Отныне Менелай уже мог не сомневаться: народ его ненавидит, и единственная его опора — это царь.

Легко вообразить, как эти события отразились на реформе. Все больше иудеев переходило на сторону хасидов. Эллинисты оказались в изоляции: в них видели теперь предателей веры и нации, орудие иноземного угнетения.

В 170 году Антиох Эпифан почувствовал себя достаточно сильным и, пользуясь смутами при дворе Птолемея, выступил в поход против Египта. Римлян он не боялся, зная, что они заняты войной с Македонией.

Но хотя Эпифан разбил египетское войско, захватить власть над страной ему не удалось. Решив более тщательно подготовить новый поход, он двинулся обратно.

Путь Антиоха лежал через Иерусалим, где все еще бушевали схватки между сторонниками Ясона и Менелая. Последний приветствовал царя как своего избавителя. И действительно, тот расправился с городом беспощадно. Ясон вторично бежал, а Антиох учинил в Иерусалиме зверскую резню.

«Он приказал воинам нещадно избивать всех, кто попадется, и умерщвлять всех, кто скрывается в домах. Так совершилось истребление юных и старых, умерщвление мужей, жен и детей, заклание дев и младенцев. В продолжение трех дней погибло восемьдесят тысяч... и не меньше чем убитых было продано» (2 Макк 5, 12—14).

Город оцепенел. А Менелай лично сопровождал в Храм царя, пожелавшего взять новую партию сокровищ. Впоследствии рассказывали, что Антиох открыто надругался над иудейской религией и вошел в святилище. Язычники при этом добавляли, будто царь нашел там золотое изваяние осла, «которому поклоняются иудеи». Эта сказка пришла, видимо, из Египта, где жрец Манефон отождествил евреев с гиксосами, у которых осел был священным животным **(13)**.

В страхе и отчаянии ждали уцелевшие жители Иерусалима дальнейших расправ. В случившемся большинство видело кару за готовность пойти на уступки языческим обычаям. Из уст в уста передавались зловещие слухи говорили об огненном воинстве, пронесившемся над городом; в темном небе будто бы видели «взмахи мечей, бросание стрел и блеск золотых доспехов»...

Тем временем злополучный Ясон, отвергнутый всеми, скитался за Иорданом из города в город, быть может, сознавая себя виновником катастрофы. Конец свой он нашел в Греции, где его приютил спартанский царь, бывший некогда союзником Иерусалима. «Оставивший многих без погребения,—замечает летописец,—он сам остался неоплаканным и не удостоился ни погребения, ни отеческой гробницы».

Таковы были итоги Антиоховой эллинизации Палестины. И если, со своей стороны, иудеи проявили мятежность и неуступчивость, то и греческий мир обернулся для них силой разрушительной и богоборческой.

Но самое страшное ожидало Иерусалим впереди.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава шестнадцатая

ЭЛЛИНИЗАЦИЯ: УСПЕХИ И ПОРАЖЕНИЯ

1. *K. Jaspers. Way to Wisdom, 1967, p. 39.*

2. Послание Аристея, 142.

3. *Там же, 15.*

4. Епископ Анатолий (ок. 270 г.) считал «славного Аристобула» одним из переводчиков Библии и, следовательно, относил время его жизни к III в. до н. э. (см. *Евсевий. Церк. История, VII, 32*). Однако Климент Александрийский, живший раньше Анатолия, приводит цитату из книги Аристобула, где говорится о Птолемеи Филометоре (171—145). 2 Макк называет Аристобула *дидаскалосом* (учителем) царя (1, 10), и из текста явствует, что он был еще жив в 124 г. до н. э. Выдержки из книги Аристобула сохранились у *Климента* (Строматы I, 15, 22, V, 14, VI, 3) и *Евсевия* (Praeparatio evangelica, VIII, 9-10, XIII, 12).

5. См. напр. *Платон. Послесловие к Законам, 987с*. В середине III в. до н. э. Гермип выводил учение Пифагора из религии иудеев. См.: *Th. Reinach. Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaisme, p. 39-40*. О союзе иудейского первосвященника со спартанским царем см.: 1 Макк 12, 7 сл., *Флавий. Арх. XII, 4, 10*. Относительно хронологии этого события см. еп. *Иосиф. Первая Книга Маккавейская. ТБ, т. VIII, с. 97—99*.

6. Первые попытки аллегорического толкования мифов, как утверждает *Диоген Лаэртский* (II, 10), принадлежат Анаксагору. Впоследствии этим методом пользовался Платон, но особенно ценили его стоики. В Ветхом Завете аллегоризм впервые появляется у пророка Иезекииля (ср., напр, гл. 37).

7. Выдержки из трудов Димитрия, Артапана (по-видимому, псевдоним) у Евполема приводятся *Климентом* (Строматы, I, 21, 23) и *Евсеем* (Праер. Evang., IX, 17-18, 23, 26, 30-34, 39). Время составления «Истории» Евполема относят к 168 г. до н.э. См.: *M. Hengel. Judentum und Hellenismus, s. 171*.

8. Цитаты из драмы Иезекииля сохранены *Климентом* (Строматы, I, 23) и *Евсеем* (Праер. Evang., IX, 28-29). Мы приводим отрывок в переводе С. Аверинцева (см. ТЛДМ, с. 249 сл.).

9. Хасидов (евр. *хасидим*, греч. *ассидеи*) не следует смешивать с членами еврейской мистической секты XVIII в., носившими то же название. В 1 Макк 2, 42 говорится о сплоченном союзе хасидов (в синодальном переводе «множество иудеев»). «Синагога» в данном случае означает обособленное братство.

10. Шаббат, 146. Мишна говорит о том, что Иосе из Цереды был выходцем из священнического сословия (Хагига, II, 7).

11. *Полибий*, XXXI, 4, 9. Кроме Полибия, данные об Антиохе приведены в Кн. Даниила, Маккавейских книгах, у Диодора, Ливия и Флавия. См. обзор этих источников в кн.: *E. Shurer. The History of the Jewish people in the Age of Jesus Christ*, v. I, p. 17-68.

12. 2 Макк 4, 13. Маккавейские книги были написаны уже после того, как эллинизация запятнала себя насилием. 1 Макк написана ок. 100 г. до н. э. в Палестине на еврейском (или арамейском) языке. Она описывает события 175—135 гг. до н. э. Автор ее—религиозно настроенный историк, желавший прославить основателей династии Хасмонеев. 2 Макк написана в ином жанре. Это назидательный рассказ, стоящий ближе к целям «исторических книг» Библии, чем к античной историографии. Книга обнимает период между правлением Селевка IV (80-е годы II в. до н. э.) и победой иудеев над Никанором в 160 г. Написан этот труд в Александрии и является сокращенным изложением книги еврейского историка Ясона Киренского (2 Макк 2, 24). Время составления 2 Макк относится к 20-м годам II в. до н. э. 1 и 2 Макк книги дошли до нашего времени в греческом переводе и отнесены к неканоническим. См. *Н. Родников*. К вопросу о происхождении 1-й Маккавейской книги. ТКДА, 1907, № 6, с. 312-324; *M. Schoenberg*. The First and Second Books of Maccabees, 1966, p. 5-12.

13. *И. Флавий* (Против Апиона, II, 80, 112, ср. *Тацит*. Ист. V, 3 сл.) приводит легенду, согласно которой ослы спасли евреев в пустыне, приведя их к источнику. Впоследствии культ осла приписывали христианам. См.: *С. Лурье*. Антисемитизм в древнем мире, с. 20—21.

Глава семнадцатая

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ МУЧЕНИКИ. КНИГА ДАНИИЛА

Иудея, 168—166 гг. до н.э.

В апокалиптическом свете метафизика истории

раскрывает двойственность грядущего.

Н. Бердяев

Два года в Антиохии шла усиленная подготовка к войне. По словам Полибия, Эпифан начал ее «вопреки собственным заверениям, и письменным и устным» (1). На этот раз он был полон решимости присоединить Египет к своей короне. Однако из Рима теперь уже зорко следили за передвижениями сирийцев, и, едва Антиох разбил лагерь у Пелузия, туда спешно выехал посол сената Гней Попилий Ленат.

Антиох встретил его с напускной радостью и заискивающе протянул руку римлянину; Попилий же, вместо того чтобы пожать ее, вручил царю текст ультиматума: «Рим требует немедленно прекратить войну с Птолемеем», Растерянный Эпифан попросил было отсрочки для военного совета, но сенатор грубо оборвал его и, начертав тростью круг на песке вокруг царя, сказал: «Думай здесь». Выбора не было. «Недовольный и огорченный», Антиох отдал приказ к отступлению. Он понял, что его план расширить границы монархии столкнулся с неодолимым препятствием и что теперь все силы нужно бросить на ее внутреннее укрепление. Мысли царя вновь обратились к непокорному Иерусалиму. Он уже понес наказание, теперь пришла пора окончательно сломить его упорство.

Сразу после возвращения из неудачного похода, а возможно еще с дороги, Антиох выслал в Иудею двухтысячную армию во главе со сборщиком податей Аполлонием. Ничем не проявляя враждебности, тот вступил в Иерусалим, дождался праздника и лишь тогда бросил войска на безоружную толпу. Город мгновенно превратился в ад: солдаты разрушали стены, поджигали дома, сгоняли женщин и детей, предназначенных на продажу. Отныне мятежники должны были навсегда забыть о сопротивлении.

Перед тем как удалиться, Аполлоний построил рядом с Храмом крепость *Акру* и оставил там сильный гарнизон, снабженный всем необходимым на случай беспорядков. Но это был только первый акт драмы, задуманной Антиохом.

Человеку, считавшему себя воплощением Зевса, было нестерпимо знать, что у него еще есть подданные, которые не чтут Олимпа и не верят в божественность царя. Следовало нанести смертельный удар по Богу иудеев.

Осенью 168 года Антиох велел прекратить службу в Иерусалимском Храме и разослал по городам эмиссаров с указом: все живущие во владениях царя отныне должны считаться «одним народом и оставить свой закон». Евреям строго воспрещается читать Писание, соблюдать субботу, совершать обрезание и даже просто называться «иудеями». Ослушников ждет смертная казнь.

Узурпатор Менелай и кучка эллинистов подчинились эдикту. Большинство же уцелевших жителей Иерусалима предпочло бросить свои дома, но не отступить от веры. Люди разбегались, ничто не могло удержать их в городе; он стал «чужим для народа своего, и дети его оставили его» (2).

Правительственные чиновники разъезжали тем временем по стране, убеждая, грозя, чиня расправы. Свитки Библии, которые попадали им в руки, они рвали на куски или предавали огню.

Третий акт разыгрался в Храме. В декабре, в 15-й день месяца кислева 167 года, во дворе святилища был сооружен жертвенник Зевсу Олимпийскому. На восточный манер его велено было называть *Вaal шамем*, владыка неба. Но народ переименовал этот титул в *шикуц мешомем*, то есть «отвратительная гнусность» или «мерзость запустения» (3).

А через десять дней вышел новый приказ: собраться к Храму для участия в языческом богослужении. В жертву были принесены свиньи, чтобышний раз показать, что с иудейскими обычаями покончено

Вместо левитов в помещениях Храма теперь поселились вакханки, а когда наступил день Диониса, жалкую толпу отступников, увенчанных плющом, заставили идти в шествии, прославляя бога вина. Худшего унижения невозможно было придумать.

Самаринский храм на Гаризиме также был превращен в капище, Его посвятили Зевсу Странноприимному. Выбор этот был сделан ради греков, переселившихся в Сихем. Иосиф Флавий уверяет, что самаряне сами пошли навстречу пожеланию царя. Во всяком случае, об их отказе выполнить эдикт ничего не известно (4).

Вскоре, однако, правительство убедилось, что этих мер недостаточно. Тогда на страну обрушились репрессии. Убивали и тех, кто отказывался ставить у своего дома языческий алтарь, и тех, кто не желал являться в оскверненный Дом Божий. Женщин, тайком совершавших обряд

обрезания над сыновьями, отправляли на виселицу вместе с детьми. Каждый случай неповиновения еще больше разжигал ярость палачей. Наступил час еврейских мучеников.

Из Палестины гонения перекинулись и на другие подвластные Антиоху области. Кто мог, бежал в Египет, большинство же укрывалось в глухих деревнях, в горах и пустынях.

Как и впоследствии, когда гнали христиан, наиболее беспощадны власти были к духовным вождям народа. В книжниках и раввинах видели корень зла. В то же время многих из них пытались склонить к отречению, чтобы поколебать простых людей. Как рассказывает историк той эпохи, сирийцы, захватив старого законоучителя Элеазара, убеждали его хотя бы притворно нарушить Закон, чтобы спасти свою жизнь и подать пример другим. На это Элеазар ответил, что единственное его желание—умереть как можно скорее. «Ибо недостойно нашего возраста лицемерить,—сказал он,—чтобы многие из юных, узнав, что девяностолетний Элеазар перешел в язычество, и сами из-за моего лицемерия, ради краткой ничтожной жизни, не впали через меня в заблуждение, и я тем бы положил пятно бесчестия на мою старость» **(5)**. Его, разумеется, казнили.

Где черпали силу эти ветхозаветные исповедники веры? Если мученики христианства видели впереди вечную жизнь, на что могли уповать люди, умиравшие за Закон? Ведь для них, казалось бы, все кончалось земной жизнью. Однако это было не так. В народной вере уже произошли большие перемены. Именно в грозный час разгула тирании дал наконец обильные всходы посев Апокалипсиса Исайи. Его слова о воскрешении мертвых укрепили мучеников и тех, кто оплакивал своих близких, сложивших голову за веру.

Впервые в Израиле прозвучали молитвы за умерших **(6)**. О вере в будущую жизнь свидетельствует автор 2-й Маккавейской книги, повествующей о героической смерти семи иудейских юношей. Их допрашивал сам Антиох; он рассчитывал, что мать уговорит сыновей отречься от веры, но она, напротив, вдохнула в них решимость стоять до конца. «Тот, кто принимает смерть от рук человеческих,—сказал один из братьев царю,—возлагает надежду на Бога, Который вновь оживит их. Для тебя же не будет воскресения в жизнь».

Так жестокие преследования открыли души верных для нового Откровения. Отныне Ветхий Завет уже не расстанется с этой надеждой.

Тем не менее перед народом встал вопрос: что же делать дальше? И нужно ли вообще что-либо предпринимать?

Волна насилий постепенно спадала. Все, кто попали в руки врага и не отреклись, погибли, тысячи верных покинули города. Проходили томительные месяцы, а просвета не предвиделось. Иерусалим оставался безлюдным. Храм—оскверненным. Единственным живым местом в городе была цитадель Акра, где хозяйничали греки и евреи-отступники. Только чудо могло воскресить Израиль после нанесенного ему удара.

Прежде, когда Иудея была разорена Навуходоносором, люди утешались по крайней мере тем, что эта катастрофа, предсказанная пророками, есть временное испытание. А теперь? Кто ободрит, кто научит, кто объяснит совершающееся? Не наступило ли время отмены Завета?..

Но вот однажды в тайных убежищах, где писцы прятали свитки Библии, появилась новая книга. Она подспела очень вовремя. Ее с жадностью читали, переписывали и пересказывали. Причину вызванного ею волнения нетрудно понять: она рассеивала мрак и возвращала доверие к Промыслу Божию, действующему в земных событиях.

Книга носила имя *Даниила*, мудреца, жившего, по преданию, в годы вавилонского плена. Часть ее была написана прямо от его лица, и поэтому естественно, что Даниила сочли автором книги. Лишь впоследствии это мнение стало оспариваться. Исследователи Библии установили, что в окончательном виде книга появилась не в VI, а во II веке до н. э., в разгар Антиоховых гонений. Впрочем, ценность и значение ее не зависят от даты или авторства (7). Иудеи, а потом христиане приняли Книгу Даниила как Слово Божие, поставив ее в один ряд с боговдохновенными писаниями пророков и мудрецов Ветхого Завета.

Греческая и русская Библии помещают Книгу Даниила в раздел Пророков, но первоначально она была включена в сборник Писаний. Это было связано с тем, что к середине II века сборник Пророков считался завершенным (8). Кроме того, и стиль, и манера изложения в Книге Даниила существенно отличают ее от пророческой литературы.

Что же побудило автора назвать себя именем человека, жившего за триста лет до него?

Ответ на этот вопрос дает предыстория книги. Она не была вполне оригинальным творением. Писатель положил в ее основу старые тексты и сказания, связанное с именем Даниила, родиной которых были страны восточной диаспоры: Персия и Халдея.

На известной фреске Микеланджело Даниил изображен углубленным в чтение фолианта. Художник верно понял основной характер книги. В отличие от пророков, непосредственных глашатаев Откровения, автор ее смотрел на себя лишь как на хранителя и истолкователя Божиих тайн, возведенных прежде. Ему было важно найти в хартиях минувшего ключ к пониманию кризиса, постигшего Израиль у него на глазах.

Некоторые библеисты полагают, что Даниил (так мы будем называть составителя книги) был одним из хасидов (9). Однако гипотеза эта весьма спорна. Правоверный хасид, ослепленный фанатизмом и национальной узостью, вряд ли мог создать творение, настолько проникнутое духом терпимости и благожелательным отношением к иноземцам. По-видимому, книга вышла из-под пера хакама, который хотя и звал народ к верности Закону, но не чуждался при этом элементов языческой философии (10). Впрочем, то был уже не «мудрец» прежних времен, равнодушный к истории; его занимают мировые события и наполняют эсхатологические предчувствия. Страдая за свой угнетенный народ, он увидел его судьбу и судьбу империй в панораме вечности. Последний из хакамов оказался в числе зачинателей иудейской *апокалиптики*. Идеи пророков Иезекииля, Второзахарии, Иоиля и автора 24— 27-й глав Книги Исаяи нашли у Даниила законченную форму.

Первая часть Книги Даниила представляет собой сборник мидрашей, вторая—запись видений. В мидрашах, которые отличает напряженный драматизм действия, Даниил проводит общую для хакамов мысль о том, что Бог Израиля—Бог всех народов, что язычество халдеев или персов есть лишь временное заблуждение. Они вполне способны познать Господа, Творца неба и земли. В то же время, следуя пророкам, мудрец не связывает величие Ягве с земной славой Его народа. Уже в начале книги он говорит, что именно Бог попустил Израилю терпеть притеснения и за грехи отдал Иоакима, царя Иудейского, и Свой Храм в руки Навуходоносора.

Рассказывая о жизни юного Даниила и трех его друзей в плену, писатель отмечает доброе отношение к ним со стороны язычников. Вавилонский царь даже делает их своими приближенными. Но молодые люди смущены: как смогут они при дворе блюсти уставы Торы, в частности—касающиеся пищи. Эта проблема тревожила тогда многих иудеев рассеяния, и Даниил показывает, что вполне возможно оставаться сыном Закона, даже живя среди иноверцев.

Это первый урок Даниила. Второй заключается в том, что истинных слуг Божиих никакие угрозы не могут заставить отречься от веры. Книга прославляет юношей, которые не поклонились идолу, и самого Даниила, продолжавшего, вопреки указу царя, молиться истинному Богу. Они вручили себя Небесам и были чудесно спасены и в раскаленной печи, и во рву со львами. Пораженные язычники обратились к Господу, даже сам Навуходоносор склонился перед Ним. Нетрудно представить, с каким чувством читали подобные рассказы во дни Антиоха. С тех пор книга Даниила на все времена стала манифестом сопротивления насильникам и апофеозом мужества верных.

Третий урок можно выразить евангельскими словами: «Не бойся, малое стадо, ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство». Пусть ничтожно число верных и велика сила неправды— Слово Божие в конце концов победит.

Даниил повествует о вешем сне Навуходоносора: царь стоял перед огромной статуей, голова была из золота, грудь и руки—из серебра, бедра—из меди, а ноги—частью из железа, частью из глины. Этот колосс на глиняных ногах был сокрушен: от скалы оторвался камень, он пал на идола и, разрастаясь, заполнил собой всю землю.

Никто, кроме пленного иудея Даниила, не мог истолковать царю его сновидение. Представ перед ним, мудрец заявил, что он будет говорить по велению Бога, Который «изменяет времена и годы, низлагает и ставит царей, дает мудрость мудрецам и разум— разумным». В этих словах выражена одна из ведущих идей книги ее философия истории.

Истукан, по разъяснению Даниила, означает мировые державы, идущие к упадку. Их сменил Царство Божие, которое «разрушит все царства, а само будет стоять вечно» (примечательно, что сам термин «Царство Божие» в Библии впервые появляется у Даниила, хотя вера в него господствует во всей пророческой традиции).

Как и пророки, мудрец ожидает высшего и конечного Богоявления. Однако, говоря о судьбе человечества, он указывает на возрастание зла и *нисходящие* стадии в истории.

Еще Иезекииль и автор Апокалипсиса Исаяи предвидели последние конвульсии богоборчества при конце мира, но у них это выражено в неясных аллегориях и намеках. Даниилу же определенно открыто, что приближение Божиего Царства будет сопровождаться разгулом зла и беззакония.

Форма, в которую было облечено это пророчество, взята Даниилом из древних сказаний о вырождении цивилизации **(11)**. Боговдохновенный писатель использовал их для большей наглядности и конкретности. Суть же его учения заключалась в раскрытии двуликости исторического процесса. В какой-то мере это было предвосхищено еще старыми пророками, которые противопоставляли Иерусалим и Вавилон как два духовных принципа **(12)**. Град Божий и Град земной выступают в Библии в виде антагонистов. Впоследствии образ двух Градов будет центральным в христианской историософии, начиная с бл. Августина **(13)**.

С известными оговорками воззрения Даниила могут быть названы дуалистическими, и здесь, видимо, сказалось влияние иранских идей (См. «Вестники Царства Божия»). Но дуализм книги не метафизический и не абсолютный. Он не связан с понятием об извечности зла или сатаны, а лишь указывает на свободу *твари*, свободу, которая обусловила возможность восстания против божественного замысла о мире.

Кроме того, мысль Даниила сосредоточена не столько на космосе, сколько на истории. Если в древней библейской традиции мы находим противящийся Богу Хаос, то Даниил видит

эту борьбу прежде всего в исторической драме. Он описывает ее по-разному, постоянно к ней возвращаясь. В рассказе о безумии Навуходоносора изобличается гордыня земного Града; загадочные слова, начертанные на стене Валтасарова дворца, предрекают конец деспотии **(14)**.

Об исходе борьбы двух Градов говорят видения Даниилова апокалипсиса. Четыре чудовищных зверя, вышедшие из волн, означают царства мира сего. Море, которое их породило, есть библейский символ демонизма, а их устрашающий облик указывает на «звериную» сущность империи **(15)**.

Число *четыре*, часто встречающееся в книге, не случайно. В древних учениях оно играло исключительную роль. Четверка ассоциируется с квадратом, четырьмя сторонами света, четырьмя стихиями; она была символом Вселенной, четырех фаз ее циклического развития. Мировые циклы были в мифах лишь моментами в бесконечном круговороте, на который обречен мир. Вспомним хотя бы о четырех поколениях богов в вавилонской, хеттской, финикийской, персидской и греческой мифологии, о четырех «веках» Гесиода, каждый из которых хуже предыдущего **(16)**. Даже религия Заратустры с ее верой в победу добра и правды не была свободна от идеи вечного возвращения **(17)**. Любопытно, что в XX веке своеобразный вариант исторического циклизма был предложен О. Шпенглером, учение которого о весне, лете, осени и зиме цивилизаций оказало огромное влияние на историческую мысль наших дней. Шпенглер внес в науку понятие «судьбы», смыкаясь тем самым с языческим фатализмом.

Даниилу—и в этом он подлинный выразитель библейского духа—идея циклизма сама по себе глубоко чужда. У него число четыре знаменует только вехи на пути человечества, ведущие державы: Вавилонскую, Мидийскую, Персидскую и Эллинскую. Приняв схему четырехфазной истории, мудрец не приемлет языческую идею циклов с ее пессимизмом и безысходностью. Даниил знает, что в мире есть тенденция к вырождению, что в нем действуют разрушительные силы, но ни на минуту не забывает, что рядом с этим нисходящим потоком пролегает русло другого, восходящего, цель которого Царство Господне. Провидец говорит о конце истории как о новой ступени на пути человечества. Грядущее создается в противоборстве двух начал и в торжестве небесного Града найдет свое осуществление. Этот Град явится не для того, чтобы все повторилось вновь, а чтобы открыть твари мир божественного света.

В сновидении Навуходоносора таинственный камень—это Сам Господь, Который выносит приговор земному Граду, а в видениях Даниилу открыто, что хищные монархии оставлены властвовать «только на время и срок». В облаке небесной Славы сойдет Победитель и положит им конец.

Видел я в ночных видениях:

шел с облаками небесными

подобный Сыну Человеческому.

Он приблизился к Ветхому днями

и был подведен к Нему,

И дана Ему Власть и Слава и Царство.

И люди всех народов, племен и языков

стали служителями Его.

Владычество Его—владычество вечное,

И Царство Его не разрушится никогда.

Дан 7,13-14

Сын Человеческий—по-арамейски *Бар-енаш*—означает просто смертного. Но выданном случае Даниил говорит не только о человеке. Это—Существо, грядущее среди облаков, сходящее с Неба. Оно превосходит любого из земнородных. В то же время его человеческий образ указывает на отличие мессианского Царства от «звериных» империй.

Для Даниила Бар-енаш одновременно и сам Мессия, и весь «народ святых Вышнего», то есть Церковь Господня **(18)**. В Нем соединились Небо и Земля, Личность и Община. Именно поэтому из всех наименований Помазанника Иисус предпочитал Даниилово: Сын Человеческий **(19)**.

Итак, основная мысль книги—противоборство двух миров: Мессии и Его противника, или, как бы мы теперь сказали, Христа и Антихриста. Поэтому Апокалипсис Иоанна—это новозаветное раскрытие смысла истории—стал продолжением и углублением проповеди Даниила. И пророческое, и апостольское писания актуальны в любую эпоху, ибо проникают в самое средоточие мирового процесса. Каждый век может рассматривать свои события под этим библейским углом зрения.

Книга Даниила, рожденная в тяжкую годину, насквозь проникнута ощущением великой схватки добра и зла. Ее слова повторит Христос, говоря о закате ветхозаветной эры, ее язык станет языком иудейских и христианских апокалипсисов. В ее пророчествах многие толкователи—от Ипполита Римского (III в.) до Исаака Ньютона и адвентистов—будут искать указаний на последние времена.

Однако необходимо помнить, что эта удивительная книга была в первую очередь обращена к Церкви ветхозаветной, переживавшей суровые испытания. Если игнорировать это, легко прийти к самым фантастическим выводам. Читая сегодня откровение Даниила в контексте его эпохи, мы можем яснее увидеть, что в книге относится к прошлому, а что—ко всем временам.

Для первых ее читателей важно было не только утвердиться в надежде, что Господь не забыл людей Своих, но и получить уверенность, что день свободы близок. Даниил сам признается, что Бог посетил его, когда он в скорбном недоумении размышлял над пророчеством Иеремии. Оно обещало конец испытаний через семьдесят лет, но прошли уже века, а зло по-прежнему всеильно.

В ответ на его вопрошания небесный муж Гавриил, страж престола Божия, открыл мудрецу, что пророк разумел не годы, а семилетия («седмины»), то есть 490 лет **(20)**. Этот период разделяется на три этапа, первый из которых длился от Иеремии до возвращения из плена и «Помазанника», то есть первосвященника возрожденной Общины. Это вавилонская эра—золотая голова из сна Навуходоносора. Вторая фаза—время господства мидо-персов и греков. Она завершается «смертью Помазанника»—убийством Ония III в 171 году. И наконец, в последнюю «седмину» наступает самая горькая пора. Надменный богохульник, «Вождь народов», прервет богослужение в Храме, и воцарится «мерзость запустения». Даниил видит, как враг «вознесся до воинства небесного, и низринул на землю часть сего воинства и звезд, и попрал их. И даже вознесся на Вождя воинства сего, и взята была у Него ежедневная жертва, и

поругано было место святыни Его» (8, 10). Любой израильтянин догадывался, что под этим богоборцем Даниил подразумевает Антиоха Эпифана (21).

Книга Даниила округляет даты, следуя общепринятой тогда цифровой символике. Но конец гонений он предсказал почти точно. По его словам, «мерзость запустения» просуществует три с половиной года, и последующие события подтвердили это пророчество (22).

Даниил, однако, полагал, что тотчас после крушения врага наступит последняя эра, время земного Царствования Мессии. В каком-то смысле мир, действительно, уже вступал в предновозаветную эпоху. И так ли уж важно, что более точные сроки ускользнули от Даниила? Провидцам дано открывать не их, а общие векторы истории.

Главное остается: вера в торжество Добра. Пусть чудовища сменяют друг друга, пусть приходят и уходят деспотии, пусть свирепствует гонитель—грядет Сын Человеческий, Который положит начало новому миру. Пока же народ Божий должен собрать все свое мужество, стоять насмерть, ждать и надеяться.

Подобно живой воде падали слова Даниила в измученные души. И особенно окрыляло их пророчество о судьбе людей, сохранивших верность до последнего дыхания. Они погибли, но смерть их—только временный сон. В День Суда

многие из спящих во прахе земном пробудятся:

одни—для жизни вечной, другие—на вечное поругание и посрамление.

А разумные будут сиять, как светила на тверди,

и обратившие многих к правде—как звезды, вовеки, навсегда.

Дан 12,2—3

В конце времен архангел Михаил, покровитель ветхозаветной Церкви, ополчится на сатанинскую рать и одолеет ее. Вообще всей Книге Даниила свойственно чувство близости незримых сил, участвующих в мировой драме (23). Ему открыто, что дела человеческие тесно сплетены с духовной битвой, которая кипит во Вселенной между силами света и тьмы.

Даниил не звал евреев браться за оружие, но его книга, подобно трубному звуку, пробудила в людях боевой дух. Сознание обреченности сменила вера в победу над гонителем. Именно она подвигла мужей Израиля подняться на защиту народа и святыни.

К началу 166 года Антиох закончил свои акции в больших городах, и теперь сирийцы стали прочесывать селения и местечки в поисках непокорных. Однажды царские чиновники явились в поселок Модин, расположенный на полдороге между Яффой и Иерусалимом. Как всегда, жителям было приказано принести жертву богам. Многие послушно собрались на зов. Но старый священник *Маттафия* из рода Хасмонеев сам отказался и запретил своей семье выполнить царскую волю. «Даже если,—заявил он,— все народы и области, подвластные царю, послушаются и отступит каждый от богослужения отцов своих, и согласится с указом его, то я и сыновья мои и братья мои поступим по завету отцов наших. Помилуй нас Бог, чтобы оставить Закон и заповеди» (24).

Он вышел с другими на площадь, но лишь для того, чтобы видеть, как будут поступать люди. Когда же первый изменник подошел к алтарю, чтобы воздать честь идолу, Маттафия не

выдержал. В присутствии ошеломленной толпы он нанес отступнику смертельный удар, сразил воина, охранявшего жертвенник, и опрокинул алтарь. Вслед за тем, окруженный сторонниками, Маттафия обошел город с кличем: «Кто ревнует о Законе и тверд в Завете, следуй за мной!»

Это было началом восстания.

Надеяться на успех было, конечно, безумием. Что мог маленький угнетенный народ противопоставить могущественным врагам? Но людей одушевляла вера в чудесную помощь свыше. Поэтому, когда семья Маттафии ушла в горы, к ним начали стекаться толпы народа. Шли с женами и детьми, с имуществом и скотом, вооруженные чем попало. Во главе партизанских отрядов встали пять сыновей Маттафии: Иоханан, Симон, Элеазар, Ионатан и Иуда, прозванный Маккаби, *Маккавеем*, что значит «Молот». По нему и все движение стали называть Маккавейским.

При первой же вести о событиях в Модине из Акры выступило войско карателей. Они настигли одну из повстанческих групп и взяли ее голыми руками, так как иудеи отказались сражаться в субботу. Узнав об этом, Маттафия был охвачен горем и негодованием. Отныне, объявил он, на все время войны закон субботы для носящих оружие отменяется.

Несмотря на такое отступление от обычаев, к восстанию примкнули хасиды, среди которых были «мужи, крепкие силой и верные Закону» (25). Впоследствии они разошлись с Хасмонеями, но в момент общей опасности действовали с ними заодно.

Под началом сыновей Маттафии была уже целая армия, хотя и плохо оснащенная. Они стали делать вылазки в города, изгоняя царских людей и разрушая идольские алтари. «Так,— говорит историк,— защищали они Закон от язычников и от рук царей и не дали торжествовать нечестивцу».

В 166 году Маттафия, ослабевший в скитаниях по горам, заболел и почувствовал приближение смерти. Старец собрал сыновей и завещал им биться за веру, доколе язычники не отступят. Власть военного вождя он передал Иуде, «сильному от юности своей». Этот выбор стал решающим. Маккавей оказался тем человеком, который дал тирану отпор и с честью выполнил задачу, возложенную на него историей.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава семнадцатая

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ МУЧЕНИКИ. КНИГА ДАНИИЛА

1. *Полибий*, XXIX, 26. Данные о походе Антиоха и его последующих предприятиях в Иудее находятся также в 1 и 2 Макк. и у Флавия, который, впрочем, лишь пересказывает повествование Макк.

2. 1 Макк 1, 38.

3. 1 Макк 1, 54, ср. Дан 2, 31, 12, 11. Название божества *Ваалшамем* связано тем, что в Сирии Зевс был отождествлен с туземным Ваалом-Хададом. Остается неясным был ли поставлен в Храме идол Зевса или Антиох ограничился жертвенником. Большинство историков считает второе предположение более вероятным. См.: *H. Rowley. Menelaus and the Abomination of Desolation.* — «*Studia Orientalia Joanni Pedersen*», 1953, p. 303-315.

4. *И. Флавий* в *Арх.* XII, 5, 5 приводит послание самарян к Антиоху, где они называют его «богом», отмежевываются от иудеев и во всем соглашаются с указом царя. Впоследствии, во время восстания против Антиоха, самаряне помогали ему в войне с иудеями (1 Макк 3, 10). См.: *В. Рыбинский. Самаряне*, С. 249.

5. 2 Макк 6, 18-31. Нет оснований подвергать сомнению это свидетельство о мучениках Элеазаре и семи юношах лишь потому, что, согласно рассказу, сам Антиох присутствует при пытках. Книга не указывает, где происходили эти события (ср. 2 Макк 6, 8-9). См.: *Г. Грец. История еврейского народа*, т. 3, с. 261. Христианская Церковь доселе чтит память этих мучеников (1/14 августа).

6. 2 Макк 12, 43-45. Хотя эти строки написаны спустя 40 лет после событий, Кн Даниила показывает, что вера в воскрешение мертвых укрепилась и распространилась именно в годы преследований. См.: *П. Страхов. Воскресение*, с. 167 сл.

7. В связи с проблемой датировки Кн. Даниила С. Булгаков справедливо замечает, что историческая критика «не исчерпывает вопроса о религиозном авторитете священных книг, который зависит отнюдь не от исторической точности надписания их автора, но от церковной оценки содержания этой книги, выражающейся в признании ее каноничности и опирающейся на ее содержание» (С. Булгаков. Два града. М., 1911, т. 2, с. 52-53). Библиисты приводят следующие аргументы в пользу датировки Дан II в. до н. э.: 1) книга не упоминается ранее этого времени (в частности, ее не знает Бен-Сира), 2) автор делает множество намеков на эпоху Селевкидов, которую знает хорошо, в то время как история Халдеи и Персии периода плена воспринимается им через призму легенд, 3) западноарамейский диалект, употребляемый в ряде глав Дан, был распространен во II в., 4) слова о «мерзости запустения», упомянутой и в 1 Макк, указывают на гонение Антиоха IV; 5) в годы плена еще не было учения о воскресении мертвых, 6) Дан говорит о «царстве Греческом», т. е. о Македонской монархии, которая возвысилась в IV в. (см.: *R. H. Brown. The Book of Daniel. New York, 1962*). Тем не менее в основу повествовательной части Дан легли старые предания, восходившие к эпохе плена (см.: «Вестники Царства Божия»).

8. Бл. Иероним подчеркивает, что иудеи отнесли Кн. Даниила к «Писаниям» (*Кетубим*) в связи с тем, что Даниил представлен в книге не столько как пророк (в традиционном смысле слова), сколько как мудрец (бл. *Иероним. Толкование на Кн. пр. Даниила*, I, 3).

9. *J. Bright. History of Israel*, p. 408.

10. Характерные черты мировоззрения автора Кн. Даниила, указывающие на его связь с традицией мудрецов, отмечены у *G. von Rad (Old Testament Theology, v. 2, p. 308 ff.)*.

11. Ср.: *Гесиод. Труды и дни*, 109-174. См.: *А. Мень. Дионис, Логос, Судьба. Миф о «золотом веке» и упадке человечества* был, вероятно, заимствован Гесиодом из восточных источников. См.: *ТЛДМ*, с. 26, 90.

12. Ср.: Ис 13-14. Иногда символом греховного Града были Эдом или Кириам-Тоху (Город Хаоса) (см.: Авд 1, 1-3; Ис 24, 10, Малах 1, 2-5).

13. Концепция Августина изложена в его книге «О Граде Божием» (XIV, 28 сл.). Идеи Августина, основанные на Библии, получили развитие в главных направлениях христианской историософии. Она отрицает как языческий *циклизм*, так и учение об однолинейном *прогессе*, рассматривая историю как целостный поток, который до наступления Царства Божия отличается двойственным характером (см.: *А. Мень*. Истоки религии, гл. VIII). Град земной обречен, ибо в своих устремлениях не выходит за пределы посюстороннего. Град же Божий идет по пути бесконечного восхождения (см. *Н. Бердяев*. Смысл истории. Париж, 1963, с. 227).

14. Дан 4, 25 сл.; 5, 1 сл.

15. Дан 7, 2-8 «Четыре ветра» в ст. 2 указывают на всемирное значение событий, отраженных в видении. Как полагают современные экзегеты, ст. 4-5 первоначально читались так: «Первый—как лев, но у него орлиные крылья, между зубов во рту его три клыка. Ему сказано: Встань и ешь мяса много. Я смотрел, доколе не вырваны были его крылья, и поднят он был от земли. Вот еще зверь, похожий на медведя; он стоял с одной стороны и стал на ноги, как человек, и сердце человеческое дано ему». Три клыка первого зверя означают, по-видимому, трех главных вавилонских царей «Человеческое сердце» второго зверя указывает на относительную мягкость законов Мидийского царства. Четыре головы третьего зверя—Кир, Ксеркс, Артаксеркс и Дарий. Рог четвертого зверя (эллинистические царства)—Антиох Эпифан.

16. См.: *А. Гринцер*. Две эпохи литературных связей—ТЛДМ, с. 26, *M. Eliade*. The Myth of the Eternal Return, p. 124.

17. По свидетельству Плутарха, персы считали, что после эры торжества Добра и справедливости настанет время «покоя» Божества (*Плутарх*. Об Исиде и Осирисе, 47). Вполне вероятно, что иранцы усвоили идею, родственную представлениям индийцев о «днях» и «ночах» Браммы. См.: еп. *Хрисанф*. Религии древнего мира, т. I, с. 577-580; *M. Eliade*. The Myth of the Eternal Return, p. 80. Полагают, что идея о вечном возвращении (Пифагор, Гераклит) пришла в Грецию из Персии. См.: *M.L. West*. Early Greek Philosophy and Orient, 1971, p. 173 ff.

18. Дан 7, 27. Некоторые толкователи, ссылаясь на слова Кн. Даниила, что Сын Человеческий означает «царство святых Вышнего» (7, 18), ограничиваются этим собирательным пониманием образа. Однако в данном случае следует помнить, что в библейской символике собирательный образ нередко означает и личность (напр., *Эвед-Ягве*, Служитель Господень). Во всяком случае, в апокрифах, появившихся в ту эпоху. Сын Человеческий понимается безусловно как личность. См.: *O. Cullmann*. The Christology of the New Testament. London, 1967, p. 139—140.

19. Слова «Сын Человеческий» встречаются в Новом Завете более 80 раз. См.: *И. Громогласов*. Наименование Иисуса Христа Сыном Человеческим.— ЧОЛДП, 1894, № 2, с. 107 сл.

20. Древние христианские толкователи полагали, что 70 седмин означают время от 490 года до рождения Мессии. Однако большинство современных библеистов считает, что автор имел в виду период от Иеремии до конца гонений Антиоха. См.: *А. Карташев*. Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947, с. 37-38.

21. Так считал не только языческий писатель Порфирий (IV в.), который первым отнес Кн. Даниила к эпохе Антиоха (см.: *А. Ранович*. Античные критики христианства. М., 1935, с. 121 сл.), но и многие христианские толкователи. См.: св. *Инполит Римский*. Толкование на Кн. пр. Даниила, IV, 26; бл. *Иероним*. Толкование на Кн. пр. Даниила, VII, 8; св. *И. Златоуст*. Творения, т. VI, с. 689.

22. Сроки в Дан 7, 25; 8, 14; 12, 11-12 округленно означают *полседмины*, т. е. три с половиной года.

23. Большое внимание, которое Кн. Даниила и апокрифы уделяют роли ангелов в истории, историки нередко связывали с идеей трансцендентности Бога. Отдаленность Его от мира якобы требовала посредников. На самом же деле рост ангелологии связан с исчезновением опасности поклонения духовным силам, которая угрожала Израилю до плена См.: *С. Трубецкой. Учение о Логосе*, с. 256.

24. 1 Макк 2, 19. Слово «Хасмонеи» происходит от евр. имени Хашмона, родоначальника семьи Маттафии. См.: *И. Флавий. Арх. XII*, 6, 1.

25. 1 Макк 2, 42. Как было уже отмечено, в синодальном переводе вместо «союз (или собрание) хасидов», стоит «множество иудеев».

Глава восемнадцатая

ЧАЯНИЯ ОСВОБОЖДЕННОГО ИЕРУСАЛИМА

Иудея, 166—160 гг. до н. э.

История имеет смысл только в том случае,

если она кончится, если она не будет бесконечной.

Н. Бердяев

Восставшие уповали на чудо, и чудо произошло. Правда, впоследствии историки объяснили его слабостью Антиоховой державы, на которой сказались политические неудачи и внутренние смуты. И все же явилось неожиданностью, что Иудея смогла успешно бороться с военной машиной Селевкидов. Бойцы Маккавея говорили, что вместе с ними сражаются ангелы; действительно, трудно поверить, что в этой неравной схватке религия Библии могла быть спасена без помощи Божией...

Уверенные в легкой победе, полководцы Антиоха долго не понимали, что имеют дело не с бандой мятежников, а с серьезной военной силой. Иной раз они заранее брали с собой работорговцев, готовясь пополнить казну за счет продажи пленных, а вместо этого их собственным солдатам приходилось искать спасения в бегстве. Один за другим следовали бои, неизменно приносившие Маккавею победы.

Казалось, Иуда давно уже готовился к этим дням. Он проявил себя талантливым стратегом: применял сложные маневры, нападал на врагов ночью, пользуясь преимуществами внезапной атаки. Все оружие его людей было захвачено у противника; он сам носил меч, снятый с тела Аполлония—палача Иерусалима.

Первое время иудейское ополчение было плохо организовано, но это восполнялось энтузиазмом и глубокой верой в небесное

заступление. Люди, никогда не воевавшие прежде, совершали чудеса храбрости.

Девизом Иуды были слова: «Помощь Божия». Если случалось, что воины колебались, видя превосходящие силы неприятеля, он ободрял их, говоря: «Не от множества войск бывает победа, но приходит с Неба». Если на успех рассчитывать было трудно, Маккавей обращался к своим полкам: «Лучше нам умереть в сражении, чем видеть бедствия нашего народа и святыни. И какова будет воля Неба—так да сотворит!» Он всенародно исповедал веру в воскресение, и впервые в его стане начали возносить молитвы за павших на поле брани (1).

Два года сын Маттафии вел борьбу на несколько фронтов, и все это время его тяготила мысль о положении Храма, который оставался в руках язычников. Наконец, после разгрома войск генерала Лисия при Бетцуре, он воспользовался передышкой и в декабре 164 года двинулся на Иерусалим.

Там часть его армии осадила Акру, где заперся Менелай с сирийским гарнизоном, а сам Иуда в сопровождении главных сил вступил на храмовую гору. Укрепления ее были разрушены еще Аполлоном, и ничто не стояло на пути иудеев.

Глазам воинов предстало удручающее зрелище. Все вокруг было разорено и запущено, крыши зданий поросли деревьями. Язычники разбежались, но на святом месте стояли их алтари и эмблемы. Под пронзительные звуки вестовых труб иудеи пали на землю и со слезами разодрали свои одежды в знак великой скорби.

Оплакав оскверненный Дом Божий, Маккавей немедленно взялся за его восстановление. Одни люди несли караул вокруг Храма, другие—разбирали алтари Зевса. Камни вытащили на свалку, а на месте «мерзости» соорудили новый жертвенник из нетесаных глыб. Бывшие в рядах Хасмонеев священники принесли утварь, какую могли собрать, и вот в 25-й день месяца кислева, почти три года спустя после поругания Храма, он был вновь освящен. Снова, как прежде, зазвучали над холмом библейские гимны и поднялся к небу дым курений.

Восемь дней длились торжества. Со стен Акры враги видели толпы, которые, держа в руках цветы и пальмовые ветви, благодарили Бога за окончание «дней гнева». Ночами в городе загорались бесчисленные огни. Воины сидели у шатров—почти все дома были разрушены,—отдыхали после боев и радовались победе. Этот праздник, получивший потом название *Ханука* (Освящение), было решено с тех пор справлять ежегодно.

Говорили, что Иуда нашел в одном из тайников освященный елей, оставленный прежними служителями Храма, и, взяв его, зажег первую лампаду праздника (2). Эта ханукальная легенда как бы символизировала неистребимость веры, сломить которую не смогли никакие гонения.

По окончании праздника Иуда приказал строить стены вокруг святилища, а сам выступил на юг, откуда ему стали угрожать соседние племена.

Тем временем в Персию, где воевал Антиох Эпифан, дошло известие о хасмонейских победах. В ярости царь объявил, что сделает Иерусалим «еврейским кладбищем», срует его до основания, так что само имя города будет забыто. Но для новой кампании ему нужны были дополнительные средства. Поэтому царь решил обобрать один из богатых эламских храмов, забыв, что его отцу подобная операция стоила жизни.

И на этот раз посланный за добычей отряд получил отпор. Неудача так потрясла царя, что он впал в настоящее неистовство. Полибий утверждает, что с ним случилось помрачение рассудка (3). Во время одного из таких приступов Антиоха и настигла смерть. Это случилось вскоре после того, как Иуда отвоевал и очистил Иерусалимский Храм.

Антиох IV оставил свою монархию в трудном положении. Сын его Антиох V был еще ребенком, а живший в Риме брат Эпифана Деметрий считал себя законным наследником. В результате началась долгая борьба между регентами, узурпаторами и правомочными претендентами на престол, которая не раз приводила к гражданским войнам. После Эпифана ни один из девятнадцати царей династии не умер своей смертью. Однако Селевкиды были пока еще достаточно сильны, чтобы не отказываться от захваченных территорий. Удобное стратегическое положение Палестины побуждало их продолжать борьбу с иудеями.

В 163 году было вновь предпринято генеральное наступление. Желая рассчитаться за прошлые неудачи, Лисий двинулся на юг во главе огромной армии и на сей раз решил одним ударом сломить восставших. Впервые на полях Палестины появились невиданные прежде чудовища—боевые слоны. Остановить этот вал Иуда был уже не в состоянии. Брат его Элеазар погиб, пронзив копьем передового слона, но остальные продолжали двигаться вперед. После жестокого боя Лисию удалось прорваться в Иерусалим и соединиться с гарнизоном Акры. Однако Иуда не сдался. Он занял оборону в одной из крепостей и стал снова набирать ополчение.

Несмотря на поражение Маккавея, его первый натиск все же не прошел даром. Лисий, бывший регентом империи, понял бесплодность и опасность религиозной политики Эпифана. Решив отныне действовать мирным путем, он отменил эдикт прежнего царя и вернул иудеям свободу вероисповедания. Этим он надеялся заодно вбить клин между Иудой и умеренными, которые требовали лишь одного: неприкосновенности Закона и Храма. Лисий пошел еще дальше, казнив Менелая как виновника всей смуты, а вместо него предложил некоего Элиакима, или *Алкима*.

Как член архиерейской фамилии, он мог быть в глазах иудеев вполне законным кандидатом.

Вскоре тревожная новость заставила Лисия покинуть Иерусалим. Он узнал, что Деметрий бежал из Рима и провозгласил себя царем. Когда же Лисий прибыл в Антиохию, армия перешла на сторону Деметрия. Регент и юный Антиох V были убиты.

Переворот, однако, не привел к переменам в Палестине. Новый монарх продолжил осторожную тактику Лисия. Он подтвердил права первосвященника Алкима, снабдил его войском и послал своего друга Никанора в Иерусалим, чтобы обеспечить там порядок.

Вначале Никанор действовал успешно, пользуясь трениями между сторонниками Иуды и Алкимом, который был склонен к эллинизму и считал Хасмонеев опасными бунтарями. Но самой большой удачей Никанора явилось заключение мира с Иудой. Маккавей после этого прибыл в Иерусалим, женился и, казалось, оставил мысль о борьбе. На некоторое время воцарилось обманчивое спокойствие.

Хасиды были вполне довольны создавшимся положением. Полагая, что цель восстания достигнута, они решили признать законность нового архиерея. Делегация, в которую входили почтенные книжники, отправилась к Алкиму. «Священник из рода Ааронова пришел вместе с войском и не обидит нас»,—говорили они. Но, вопреки ожиданиям, Алким обошелся с ними круто. Считая хасидов союзниками Иуды и подстрекателями мятежа, он казнил многих из них, чтобы устранить прочих. Не довольствуясь этим, Алким внушил Никанору мысль арестовать Иуду, с тем чтобы навсегда погасить очаг восстания. Однако Маккавей успел вовремя скрыться.

Никанор понял, что может вспыхнуть новая война, и стал требовать выдачи Иуды, грозя в противном случае разрушить Храм и построить на его месте святилище Дионису. Но

осуществить угрозу он не успел, так как вскоре получил известие о приближении Маккавея во главе большого войска.

Противники сошлись под Бет-Хороном. Слоны уже не помогли сирийцам. В самом начале битвы Никанор погиб, его солдаты обратились в бегство, а Иуда вторично занял Храм.

Шел март 160 года.

Теперь можно было ожидать, что из Антиохии придут новые силы. Маккавей решил на этот раз не останавливаться, пока полностью не свергнет «иго язычников». Он даже отправил послов в Рим, чтобы заручиться поддержкой этого грозного соперника Селевкидов.

Алким после гибели Никанора, вероятно, скрылся в Акре; он был уверен, что большинство народа на стороне Иуды. На самом же деле далеко идущие планы вождя не встречали среди иудеев того сочувствия, какого можно было ожидать. У ревнителей Закона преобладали совсем иные настроения. Они все больше склонялись к мысли, что время земных войн вообще прошло, что нужно надеяться не на Рим, а на Мессию, Который скоро явится в освобожденный Иерусалим. Люди не хотели верить, что великая битва за Закон была нужна лишь для создания маленького, пускай и независимого государства. Сама ветхозаветная религия не позволяла им мириться с этим. Только всемирное торжество Правды Божией почиталось достойной целью и предметом упований. Здесь проявился тот духовный максимализм, который не давал Израилю покоя и влек его к безмерному и сверхчеловеческому...

В Книгах Маккавеев и у Иосифа Флавия мало говорится об этих народных чаяниях. Между тем именно они сформировали облик иудейства той эпохи и среду, в которой было возведено Евангелие. Для того чтобы понять, во что верило и на что надеялось поколение, прошедшее через годы испытаний и борьбы, мы должны теперь обратиться к еврейской *апокрифической* литературе.

Греческое слово *апокриф* означает нечто сокровенное, спрятанное в тайнике. Дело в том, что многие книги иудейских апокалиптиков были впоследствии отвергнуты Общиной и стали осуждаемой, «потаенной» литературой (4). Впрочем, такое название вполне соответствует самому духу таинственности, свойственному литературе этого рода.

Когда возникли апокрифы, точно установить едва ли возможно. В прежние времена диапазон между предполагаемыми датами измерялся в сотни и даже тысячи лет. Теперь же с уверенностью можно утверждать одно: они писались от эпохи Эпифана до первых веков нашей эры.

Нелегко ответить и на вопрос, кто были авторы апокрифических книг: это задача со многими неизвестными. Ясно только, что они не принадлежали к лагерю эллинистов. Вряд ли были они и ортодоксальными хасидами: слишком малое место занимают у них уставы Торы. Ближе всего создатели апокрифов стоят к фарисеям и ессеям, но эти течения возникли уже после появления первых апокрифических писаний. Остается, следовательно, предположить, что среди иудейских книжников была какая-то особая группа, идеи которой отразились в «потаенной» литературе. Эти люди, как видно из их книг, называли себя «избранныками», «праведниками», «бедняками». Они явились, с одной стороны, выразителями популярных верований и надежд, а с другой—стали родоначальниками есеевского движения.

При всем разнообразии апокрифов их объединяет тема «последних времен». И прежде исторические грозы будили в Израиле пророческое вдохновение, Маккавейская же эпоха целиком проходила под знаком эсхатологии. Правда, теперь уже редко кто решался говорить

прямо от лица Божия, как Исая или Иеремия. Все сознавали, что время такого непосредственного Откровения кончилось. Поэтому, силясь рассеять мглу грядущего, апокалиптики, как и Даниил, искали ответа у древних. В заголовках апокрифических книг мы видим имена славных мужей прошлого: Еноха, Патриархов, Баруха, Эзры.

Апокалиптики считали себя толкователями тайн седой старины, о которых не знал никто, кроме посвященных. Именно в силу этого авторы апокрифов претендовали на авторитет, равный библейскому. На самом же деле они основывались не на Писании, а на *agade'* легендах, поверьях, мифах, словом, на том, чем народ изукрашивал строгую ветхозаветную религию. Отсюда крайняя противоречивость и неравноценность апокрифов. В них безнадежно сплетены фольклор и астральная мифология с прозрениями почти библейского уровня. Эти книги можно сравнить с подражанием эпигона великому мастеру, когда даже в грубых формах сохраняются благородные контуры первообраза.

Метафорический язык пророков доведен у апокалиптиков до крайности. В их книгах присутствуют и космология и оккультные знания; они перенасыщены аллегориями и намеками. Однако за всеми этими огненными реками и скалами, крылатыми существами и чудовищами проступает одно центральное видение: близость Царства Божия.

В то время как хасмонеи делали ставку на вполне земную политическую независимость, апокалиптики всецело жили мессианской идеей. Они не осуждали Иуду и даже восхищались им. Возможно, некоторые из них, как и хасиды, сражались в рядах его войска. Впрочем, военные замыслы казались «избранныкам» ничтожными на фоне грандиозных картин Грядущего. То были революционеры, но революционеры-мистики, жаждавшие вселенского переворота, который совершит десница Господня.

Как было уже сказано, иудейская Община не включила апокрифы в состав Писания. Во-первых, не все верили, что их авторы

на самом деле Енох, Соломон или Барух. А во-вторых, была для недоверия и другая, более серьезная причина, хотя прямо о ней не говорили. Она заключалась в том, что по некоторым важным пунктам апокалиптика отступила от исконно библейской традиции.

Начиная с Торы Библия всегда ставит альтернативу, говорит о выборе пути и ответственности. История творится в диалоге между Промыслом и человеческой волей. Для мира нет жестко обусловленного будущего; оно зависит от того, как люди отзовутся на Божий призыв. Автор Книги Ионы подчеркивает это, повествуя о прощении раскаявшейся Ниневии. Поэтому-то пророки так настойчиво вмешивались в события своего времени, учили народ, предостерегали его от грехов и заблуждений.

Философского ответа на вопрос о связи свободы с предопределением в Библии мы не найдем. Она просто утверждает реальность того и другого, не пытаясь интегрировать парадокс в виде рациональной формулы. Эту великую мудрость Ветхого Завета усвоило и христианство, которое не боялось антиномично выражать истины Откровения.

Позднее иудейство нередко принимало более упрощенные и логически объяснимые точки зрения. Иосиф Флавий говорит о спорах богословов, многие из которых все сводили либо к воле Творца, либо к воле человека (5). Из апокрифов видно, что авторы их рассматривали историю в духе *предопределения* (6). Таким образом они невольно сближались с астрологией и стоическим фатализмом — самыми популярными доктринами эпохи. Если в Апокалипсисе Даниила дух профетизма еще сохранен, то апокрифы зачастую оказывались уже вне рамок Писания.

Книжники-апокалиптики по-своему истолковали учение о Божией Премудрости, понимая ее как некую небесную скрижаль, где изначально предусмотрено все добро и зло мира, весь ход событий до конца Вселенной. Они полагали поэтому, что избранный мудрец, приобщившись к сокровенному *знанию*, может прочесть эту скрижаль целиком.

Но фаталистический уклон не исчерпывает сущности апокалиптики, сочетавшей разнородные аспекты иудейского мышления. Мы должны суметь увидеть в ней не только замутненность библейской веры, но и то, что сделало апокрифы звеном между Ветхим и Новым Заветами.

Самый ранний апокрифический апокалипсис — *Книга Еноха*. Впрочем, цельной книгой он стал потом, а вначале его части были отдельными произведениями, которые писались долго: от начала Маккавейского восстания до времени разрушения Иерусалима римлянами. Кроме этой книги, существовали и другие, носившие имя Еноха и появившиеся еще позднее (7).

Но почему их авторы избрали именно Еноха — десятого по счету праотца народов? Ведь в Книге Бытия о нем сказано всего несколько слов. Тем не менее слова эти многозначительны. Енох был первым человеком, изъятым из общей участи смертных: «Бог взял его» (8). Уже одно это привлекало к Еноху внимание тех, кто размышлял над мировыми загадками.

Само библейское сказание о нем восходит к отдаленнейшим временам. Прототипом его была, вероятно, вавилонская легенда о десятом допотопном царе Емендуранки, которого бог Солнца вознес в свой чертог, открыл ему небесные тайны и сделал родоначальником касты жрецов (9). Быть может, кроме скупого сообщения Библии, иудеи знали и другие предания о Енохе, аналогичные вавилонским, которые могли лечь в основу книг «Еноховой школы». Недаром Бен-Сира назвал Еноха «образом познания для всех родов».

Основная идея апокалиптики сквозит уже в первой части книги. Енох, от лица которого говорит писатель, призывает людей исследовать законы природы, чтобы убедиться в их непреложности. Его картину мира в каком-то смысле можно было назвать «научной»:

«Я наблюдал все, что происходит на небе: как светила небесные не изменяют своих путей, как они восходят и заходят по порядку, каждое в свое время, не преступая своих законов. Взгляните на землю и обратите внимание на вещи, которые на ней, от первой до последней, как произведение Божие правильно обнаруживает себя!» (1 Ен 2, 1-2).

Подобно ангелам в Прологе «Фауста», Енох сначала не усматривает в мироздании никаких изъянов. Но он не может уклониться от вопроса: что же тогда ввергло мир в пучину греха?

Маздеистскую идею изначальности Зла он категорически отвергает:

«Грех не был послан на землю, но люди произвели его из своей головы; превеликому осуждению подпадут те, кто совершает его» (1 Ен 98,4).

Однако это не значит, что именно в человеке Енох видит первоисточник греховности. Он пытается заглянуть глубже в мрачную бездну, породившую Зло. Хотя он не обращается к древнему библейскому символу Хаоса, тем не менее говорит о тварных духовных силах, нарушивших божественный Закон. Идея эта, впервые столь ясно выраженная в Книге Еноха, привлекла к ней внимание первохристиан (10).

Енох развивает своеобразную концепцию Грехопадения, исходя не из рассказа о Еве и Змие, а из шестой главы Книги Бытия. Там говорится о «сынах Божиих», прельстившихся красотой земных женщин. Согласно Еноху, эти «небесные стражи», поддавшись чувственному соблазну, пришли в мир вопреки воле Творца, что послужило началом всех человеческих зол. Именно падшие ангелы научили людей опасной мудрости, магии и волхвованиям. Енохов мидраш, напоминающий античные мифы и использованный впоследствии Мильтоном и Байроном, важен для нас своей главной идеей: противоборство Богу возникло в недрах творения, в его духовной сфере. В черной бездне Енох видит скованные звезды—это ангелы, совратившие мир. Их мольбы напрасны, им не может быть прощения. Енох, впрочем, не склонен утверждать, что грех порожден свободой, ибо в его понимании свобода— нечто условное. Для него ход истории—детерминированный процесс, в котором нельзя изменить ни одной черты.

Книга фактически исповедует фатализм, хотя ее автор и не произносит слова «Судьба». Он считает, что сюжет всемирной драмы во всех ее деталях разработан и предписан раз и навсегда. Пророчество Еноха о будущих веках основано именно на этом убеждении.

Ангелы-искусители наказаны, но останутся последствия их преступления. Под их влиянием люди развратятся до такой степени, что Премудрость Божия покинет землю.

«Пришла Мудрость, чтобы жить между сынами человеческими, и не нашла для себя места. Тогда Мудрость возвратилась назад в свое место и заняла свое положение между ангелами. И Неправда вышла из своих хранилищ, и, не искавшая его [места], она нашла его и жила между ними» (1 Ен 42, 1—3).

Потоп истребил нечестивых, однако не исцелил общечеловеческого недуга.

Автор апокрифа куда пессимистичней Даниила, который еще допускает прощение раскаявшихся и вразумление падших. Апокалиптики порой ближе по духу к тем язычникам, которые видели в мире лишь неуклонный упадок. Енох символически изображает историю в виде *десяти седмин*; на их протяжении злые ветры все время крепнут. Хотя Бог постоянно указывает истинный путь Своим избранникам, враги Его Закона преобладают.

Но есть в книге и нечто, заставляющее забывать о всех ее слабых сторонах. В глазах Еноха грех заключается не столько в нарушении ритуальных предписаний, сколько в преступлениях против человечности. Он не желает мириться с насилием и неправдой. Обличения его могли быть произнесены боговдохновенным пророком: они напоминают речи Исайи и даже слова Самого Спасителя.

Горе вам, воздающим своему ближнему злом, ибо вам будет уготовано по вашим делам.

Горе вам, лжесвидетелям, и тем, которые показывают неправду, ибо вы внезапно погибнете.

Горе вам, грешникам, так как вы преследуете праведных, ибо вы будете преследуемы, вы,—люди неправды, и тяжело будет на вас их ярмо. Вы, праведные, надейтесь, ибо грешные внезапно погибнут перед вами. Но и вы не бойтесь, вы, страдающие, ибо для вас будет исцеление.

Горе вам, которые едите тук пшеницы, и пьете силу коня источника, и поражаете своею силой униженных!

Горе вам, совершающим неправду, обман и зло, это будет памятью против вас к вашему злу.

Горе вам, сильные, поражающие своею силой праведного, ибо придет день вашей гибели.

1 Ен 95—96

Подобные чувства, должно быть, воодушевляли людей, поднявшихся по призыву Маттафии.

Аллегорическая притча Еноха изображает историю Израиля с ее бурями и потрясениями до того дня, как явился среди «стада Господня» агнец с «великим рогом» — Иуда Маккавей. Но его победы—лишь предвестие финальной эры. Сам Бог разрушит старый Храм, чтобы на его месте явился новый, исполненный неописуемой красоты и великолепия. Тогда придет на землю Сын Человеческий, «Который имеет правду, при Котором живет правда и Который открывает все сокровища сокровенного, ибо Господь духов избрал Его».

В Книге Еноха Сын Человеческий, несомненно, Личность. Он назван Мессией-Помазанником, Избранником, Праведным, Сыном жены. Сыном мужа (**11**). Но это не просто земной потомок Давида, военный вождь и вообще не человек, подобный прочим смертным.

Прежде чем звезды небесные были сотворены, Его имя было названо пред Господом духов...

Он был избран и сокрыт пред Ним прежде, чем создан мир, и Он будет пред Ним до вечности.

1 Ен 48. 3,6

И все же эти слова не означают, что Сын Человеческий— существо божественное. Скорее его можно сравнить с членом ангельского сонма. Не случайно его роль в апокрифах иногда выполняет архистратиг Михаил (**12**). Существование Мессии «от века» — просто один из аспектов предопределенности всей мировой истории. Откровение о Богочеловеке принес только Новый Завет.

Мессианизм Еноха имеет двойственный характер. Национальная исключительность сталкивается в апокрифе со вселенской широтой. С одной стороны, Мессия изображается как Владыка только Израиля, а с другой—как Судия и Царь всего человечества.

Он будет светом народов и надеждой тех, кто опечален в сердце своем.

Пред Ним упадут все живущие на земле

и будут хвалить, и прославлять, и воспевать имя Господа духов...

И все сыны человеческие должны сделаться праведными,

и все народы будут воздавать Мне почитание и славить Меня,

и будут поклоняться Мне.

И земля будет очищена от всякого греха, и от всякого наказания, и от всякого мучения.

1 Ен 48, 4-5; 10,21-22

По-видимому, апокриф считает эру Мессии *временной*, за ней доследует борьба с тьмой, конечное Богоявление и Суд Божий.

Вот Он идет с мириадами святых, чтобы совершить суд над ними,

И Он уничтожит нечестивых, и будет судиться со всякой плотью ..

И отныне не будут более сильными и вознесенными те, которые владеют землею.

1 Ен 2,9; 38,4

Учение Еноха о Суде столь же двойственно, как и его мессианизм. Искренняя жажда справедливости омрачена у него духом насилия. Это общая болезнь народных эсхатологии, привносящих в веру террор вооруженных переворотов. Людям нередко хочется представить Божие всемогущество в виде чего-то внешнего, осязаемого, земного. Ненависть ко злу вырождается тогда в мстительную тиранию. В апокрифах Мессия нигде не изображен Икупителем, страждущим Рабом Господним, узрев Которого грешники сражены судом своей совести. Енох бесконечно далек от слов Христовых: «Суд же состоит в том, что свет пришел в мир: но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин 3,19).

Под гнетом неправды человек склонен мечтать о добре, которое явится как триумф карающего насилия. Это апокалиптическое злорадство было обличено еще автором Книги Ионы. Однако пережило и ее, и век апокрифов и сумело заразить даже христианское сознание, не устоявшее перед соблазном силы.

Евангелие и Апокалипсис Иоанна тоже говорят о «бедствиях, грядущих на вселенную», но их грозные пророчества есть форма призыва к покаянию, ибо Бог не хочет ничьей гибели. Напротив, апокалиптики, подобно библейскому Ионе, с нетерпением ждут—когда на мир обрушатся небесные громы...

Есть еще одно внутреннее противоречие, характерное для Книги Еноха, и связано оно с понятием о «жизни будущего века».

Енох, подобно Даниилу, верит в воскресение; более того, он впервые говорит и о загробном воздаянии, которое ждет людей еще до Судного Дня **(13)**. Но когда книжник пытается нарисовать картину Царства Божия, он оказывается в плену грубого материалистического *хилиазма**. Жизнь людей Грядущего представлена подчиненной тем же законам, что и в нынешнем «веке». Мир лишь достигает расцвета и полноты земного благоденствия.

* т.е. учения о тысячелетнем Царстве Божиим на земле. (От греч. «тысяча»)

«В те дни вся земля будет обработана в справедливости, и будет вся обсажена деревьями, и исполнится благословения. Всякие деревья веселия насадят на ней, и виноградники насадят на ней. Виноградник, который будет насажден на ней, принесет плод в изобилии, и от всякого

семени, которое будет посеяно, одна мера принесет десять тысяч, и мера маслин даст десять прессов елея» (1 Ен 10, 18—19).

Одним словом, в этой безыскусной картине мы узнаем ту мечту, которая в современной секулярной мифологии именуется «светлым будущим» и бесконечным прогрессом (14). Нетрудно обнаружить общие корни у старого и нового хилиазма. Именно вера в благую цель истории не мирится с возможностью ее «неудачи». Если зло так долго царствовало на земле, то должно наконец наступить и царство добра. От этой идеи нельзя так просто отмахнуться: в ней есть нечто подлинно библейское. Живописуя всемирное благоденствие, еврейские книжники чувствуют, что оно не должно, не может стать *пределом* божественного замысла о творении. Поэтому, наряду с грезами о тучных виноградниках и благословенном мире, мы находим у них и нечто иное—подлинно эсхатологическое предчувствие. Грядущее оказывается не просто возвращением Эдема, но и коренной трансформацией бытия. Люди, говорит Енох, облекутся в «вечную одежду жизни», станут подобны ангелам, приблизятся к Богу и будут неразлучны с Его Избранником, Сыном Человеческим. Им откроется доступ к таинственному Древу Жизни (15).

Это уже истинно пророческое видение, угадывающее за горизонтом преображенный и обновленный мир. Ибо, как бы ни были вожделенны земные цели человека, они не могут заменить жажды бесконечного совершенства, которое переходит за грани истории и старой земли...

Таковы были надежды Израиля на заре его освобождения от языческой тирании. В писаниях Еноха мы видим их силу и слабость, приземленность и порывы ввысь. Эти чаяния одновременно заключали в себе и то, что помешало одним иудеям принять благовестие Иисусово, и то, что подвигло других склониться перед ним как перед Сыном Человеческим, Помазанником Господним.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава восемнадцатая

ЧАЯНИЯ ОСВОБОЖДЕННОГО ИЕРУСАЛИМА

1. 2 Макк 12, 43-45.

2. Шаббат, 21 в. Флавий называет этот праздник «праздником огней» (Арх. XII, 7, 7, Против Апиона; II, 9). Существует предположение, что обычай зажигать огни 25 кислева был еще раньше принесен из диаспоры и связан с торжествами в честь солнцеворота. Но в ветхозаветной традиции он прочно связан с победой Маккавея. См.: *M. Pearlman. The Maccabees. Jerusalem, 1973, p. 144.*

3. *Полибий*, XXI, 11; 1 Макк 6; *И. Флавий*. Арх. XII, 9, 1-2.

4. См.: *C. Dimier. The Old Testament Apocrypha. New York, 1964.* Православная и католическая традиции именуют апокрифами те книги, которые не вошли ни в еврейскую, ни в

греческую Библию (1-3 Кн. Еноха, Кн. Юбилеев, Завет 12 патриархов, Псалмы Соломона и др.). В протестантской литературе апокрифами принято называть неканонические (или второканонические) книги Библии, а апокрифические «псевдоэпиграфами».

5. *И. Флавий*. Иуд война, II, 8, 14; Арх. XIII, 5, 9, XVIII, 1, 2-4. Иосиф отмечает, что саддукеи отрицали Судьбу, ессеи признавали предопределение, а фарисеи в этом споре занимали среднюю позицию. По-видимому, есеевская точка зрения наиболее близка к идеям апокрифической апокалиптики.

6. См. *С. Трубецкой*. Учение о Логосе, с. 281. С. Аверинцев справедливо подчеркивает, что взгляд апокалиптиков на историю тесно связан с их правилом приписывать свои книги мужам древности. «Перед нами не просто мистификация. По очень серьезным и содержательным причинам такому автору нужна для осмысления истории воображаемая наблюдательная точка вне истории, эту позицию удобно локализовать либо в самом начале истории, либо в самом ее конце— но к концу прикован умственный взор апокалиптики, а в начале он помещает своего двойника, дав ему имя хотя бы того же Еноха» (*С. Аверинцев*. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего Средневековья.—В кн.: Античность и Византия. М., 1975, с. 272).

7. Существуют три книги, приписываемые легендарному Еноху. 3 Кн Еноха относят к II-III вв. н. э., а иногда даже к средним векам. 2 Книга Еноха (Книга тайн Еноха) сохранилась в славянском переводе XVI-XVII вв. Полагают, что это произведение было написано перед Иудейской войной 66-70 гг. н. э. В данной главе речь идет о 1 Книге Еноха, называемой также «эфиопским Енохом» (целиком сохранился в эфиопском переводе), он является собранием из пяти отдельных книг (гл. 1-36, 37-71, гл. 72-82, 83-90, 91-108). В Кумранской библиотеке они находились еще как независимые тексты и, следовательно, были собраны воедино не раньше I в. н. э. Многие исследователи полагают, что вторая, четвертая и часть пятой книги относятся к эпохе Иуды Маккавея. Намек на него видят в аллегории 1 Енох 90, 10 сл. См.: свящ. *А. Смирнов*. Книга Еноха Казань, 1888, с. 156. Если это толкование справедливо, автор писал еще до смерти Иуды. Английский исследователь и переводчик апокрифа Р. Чарльз относил ранние части книги даже к эпохе до гонения (AROT, v. II, p. 170), однако современные исследователи предпочитают обычно более позднюю дату (165-160). См.: *H. Rowley*. The Relevance of Apocalyptic. N.Y., 1947, p. 54 ff. Книга Еноха цитируется нами (с некоторыми изменениями) по переводу свящ. А. Смирнова.

8. Быт 5, 21-24, Сир 44, 15, Евр 11, 5.

9. См.: *В. Рыбинский*. Библия и Вавилон. СПб., 1904, с. 72, *B. Vawter*. On Genesis: A New Reading. London, 1977, p. 108.

10. В Послании ап. Иуды есть ссылка на рассказ Кн. Еноха (14), хотя бл. Августин полагает, что апостол имел перед собой иной источник (Град Божий, XV, 23, 4). Л. Буйе дает такое объяснение Еноховой концепции зла. «Силы природы, которым поклонялись народы Ханаана и их соседи, уже при самом возникновении ягвистской религии были осуждены как пагубные и положительно враждебные Ягве. Когда же религиозный кругозор Израиля расширяется и его постепенно просвещающемуся сознанию становится вполне ясно, что Ягве—единственный Творец и что все существа зависят только от Него Одного, эти космические силы представляются уже всего только взбунтовавшимися слугами, старающимися выдать себя людям за то, чем они не являются. А когда оказывается, что связанные с ними земные царства преобладают в текущей истории. Израиль вполне естественно приходит к мысли, что именно падением космических сил и вызвано общее падение «нынешнего века». (*Л. Буйе*. О Библии и Евангелии, с. 149). Следует отметить, что в синодальном переводе Сирах называет Еноха

«образом покаяния для всех родов», в то время как более точный перевод «образ познания». См.: прот. А. Рождественский. Вновь открытый текст книги Иисуса сына Сирахова и его значение для библейской науки, с. 679.

11. 1 Енох 38, 2, 45, 4, 46, 1-3, 48, 10, 59, 29, 90, 38, 105, 2. См.: прот. А. Смирнов. Мессиянские ожидания и верования иудеев около времени Иисуса Христа. Казань, 1899, с. 289 сл.

12. 1 Енох 10, 11 сл. См.: С. Трубецкой. Учение о Логосе, с. 284-285.

13. 1 Енох 22, 13; 26, 27; 63, 10. В некоторых частях Кн. Еноха говорится о *всеобщем воскресении* (27, 2, 3), а в других—о воскресении *только праведных*.

14. См.: С. Булгаков. Апокалиптика и социализм, с. 66-67, 72-73.

15. 1 Енох 50, 1; 38, 4; 51, 55; 58, 6; 62, 13. В книге присутствует тема мессиянского пира-праздника, которая впоследствии неоднократно использована Христом. См.: J. Danielou. The Lord of History. London, 1958, p. 220.

Глава девятнадцатая

ОТДЕЛИВШИЕСЯ

Иудея, 160—135 гг. до н. э.

Но не эти дни мы звали,

А грядущие века.

А. Блок

Победа над Никанором стала лебединой песней Маккавея. В апреле войска Селевкидов снова вторглись в страну. Перед лицом превосходящих сил врага армия Иуды в беспорядке отступила; сам же он, не желая поворачивать назад, принял бой во главе небольшого отряда. «Если пришел час,—сказал он,—умрем мужественно».

Вначале ему даже удалось оттеснить сирийцев, но к вечеру иудеи были полностью разбиты и унесли с поля сражения тело своего вожда, павшего в первых рядах.

Для Хасмонеев настали черные дни. Победители яростно преследовали всех участников восстания. Сыновья Маттафии, Ионатан и Симон, скрылись со своими воинами в пустыне за Иорданом.

Тем не менее со смертью Иуды не погибли плоды его шестилетней борьбы; о религиозных притеснениях не было больше и речи. Вера Израиля отныне оказалась вне опасности. А через десять лет братья Маккавея осуществили и его мечту об освобождении страны.

Ионатан, человек решительный и дальновидный, воспользовался гражданской войной между Деметрием I и самозванцем Баласом, чтобы вырвать Палестину из рук Селевкидов. Каждая из сторон старалась теперь заручиться поддержкой еврейского вождя, который к тому времени мог уже выставить сорокатысячную армию. С согласия Баласа Ионатан был облечен в порфиру, что являлось знаком почти суверенной власти. В 152 году он принял сан первосвященника, поскольку Алкима уже не было в живых (1). Ионатан заключил договор с Римом и занял ряд важнейших городов. Но через несколько лет сирийский генерал Трифон заманил его в ловушку и умертвил.

Преемником Ионатана стал Симон, энергично развивавший успехи брата. Он взял наконец приступом Акру и расширил границы почти до пределов Соломонова царства. А когда он провозгласил полную независимость Иудеи, Селевкиды были уже не в состоянии этому противиться.

В 142 году в Иерусалиме было созвано народное собрание, которому предстояло решить вопрос о замещении архиерейской кафедры. Сын Ония III, убитого при Антиохе Эпифане, уже давно жил в Египте и не собирался возвращаться в охваченную смутой Палестину (2). Поэтому старейшины и народ постановили вручить Симону двойную власть: царя и первоиерарха, с правом передавать ее своим потомкам. С этого времени Симон стал чеканить собственные монеты и все документы должны были начинаться словами: «В такой-то год при Симоне, великом архиерее и правителе Иуды...»

Так была основана *Хасмонейская* династия. Хотя она происходила не от потомков Давида, народ на первых порах с радостью признал ее, памятуя о заслугах сыновей Маттафии. Вопрос же о согласовании нового порядка с Законом Божиим отложили до прихода «истинного Пророка», то есть до неопределенных времен (3). Постановление об этом было начертано на медных досках и вывешено во дворе Храма.

Над могилами братьев Симон воздвиг каменные надгробия. В памяти народа Маккавей навсегда остался героической фигурой, защитником веры и рыцарем Закона. Однако наследники его, как оказалось вскоре, были людьми иного склада. Они стали светскими правителями и не отличались религиозным рвением Иуды.

Сохраняя основы культа, Хасмонеи охотно перенимали греческие обычаи и тем самым открыли дорогу новой волне эллинизации. То, чего Эпифан не мог добиться силой, исподволь вводили сами иудейские цари. Внука Симона называли даже «филэллином», другом греков (4). Но с этим народ еще мирился, в западной цивилизации перестали видеть одну лишь угрозу вере. Вызывала тревогу перемена общей атмосферы в стране.

При Хасмонеях на смену чудесам и вдохновению пришла обычная земная политика и дворцовые интриги. Тех, кто думал, что настало наконец царство правды и справедливости, постигло горькое разочарование.

Иудеи хотели оставаться истинным народом Божиим, а это меньше всего заботило царей-первосвященников. Хасмонеи не устояли перед обычным искушением властью, которое подстерегает всех самодержавных правителей. Они «сняли иго язычников с Израиля», однако ни на шаг не приблизили его к вожделенному идеалу. Напротив, Хасмонеи сами превратились в деспотов, едва ли чем отличавшихся от языческих.

Нет необходимости описывать все перипетии этого правления. Его кратко и достаточно верно обрисовал Тацит, подводя итог истории Хасмонеев. По его словам, они «практиковали

ссылки граждан, разрушение городов, убийство братьев, жен, родителей и прочие обычные для царей преступления» (5).

Вот что получил Израиль вместо праведного мессианского Царства!

Показательным симптомом стало появление в Палестине наемных войск. Это означало, что власти вынуждены были опираться уже не на своих подданных, а на иноземцев. Насильственное введение иудейства в Эдоме и разрушение самарянского храма не принесло Хасмонеям популярности. Охлаждение к ним возрастало.

Впрочем, политика династии вызывала протест далеко не у всех. Члены родовитых семей, вельможи, военачальники, судьи были целиком на стороне Хасмонеев. Даже архиерейский клан не оспаривал прав у династии, помышляя лишь о своих привилегиях.

Все, что касалось «новых веяний» в религии, аристократы решительно отрицали, предпочитая старую мудрость в духе Экклезиаста. В их среде не было выдающихся учителей Закона, и вообще им, по-видимому, был чужд всякий мистицизм. Традиционная респектабельная праведность, *сэдека*, оставалась для высшего духовенства и знати чем-то непревзойденным. Быть может, поэтому они называли себя «садокитами», или *саддукеями*, хотя не исключено, что название это связано с именем Садока— праотца древней архиерейской фамилии (6).

Было бы ошибкой считать саддукеев эллинистами в духе Ясона или тем более Менелая. Основным их законом была Тора, понимаемая буквально. Неизвестно даже, признавали ли саддукеи книги Пророков и верили ли в Мессию. Во всяком случае, надежда на Его явление в близком будущем казалась саддукеям пустой грезой. Отвергали они и бессмертие души, и идею воскресения, видя во всем этом вымыслы невежд-апокалиптиков.

Столь же скептически относились саддукеи и к теории предопределения, склоняясь к другой крайности—своего рода деизму. По словам Флавия, они считали, что «Бог не имеет никакого влияния на человеческие дела, ни на злые, ни на добрые».

В практической жизни саддукеи проявили себя гибкими прагматиками, преследующими своекорыстные цели и склонными к уступкам. Они окружили себя роскошью, зато народ считали нужным постоянно держать в узде. С этой целью саддукеи отстаивали суровые принципы древнего уголовного права.

В борьбе за прочное место при дворе они превратились в активную политическую партию. Совет Старейшин, или *Синедрион*, состоял в основном из ее членов. С некоторыми перерывами саддукеи удерживали свою позицию вплоть до самого крушения Иудейского государства.

Естественно, что в народе к этим черствым, надменным людям относились почти враждебно. Деспотизм царей и саддукейское засилье в итоге привели к тому, что властителями умов снова стали хасиды.

Еще при Маккавее «благочестивые» без сочувствия относились к планам вождей сопротивления. После конфликта с Алкимом хасидский союз, видимо, распался. Теперь же одна из его групп возглавила оппозицию против двора, выступившую под знаменем Закона и правоверия.

Сначала хасиды попытались было соперничать с саддукеями, надеясь подчинить монархов своим принципам. Но они слишком прозрачно намекали на незаконность соединения светской и церковной власти в одних руках, чтобы Хасмонеи могли их долго терпеть (7). В результате хасидам пришлось временно удалиться с политической сцены, что еще больше сплотило их братство. Люди, входившие в него, называли друг друга *хаверим*, товарищами, и открыто противопоставляли себя всем решаим.

Вероятно, с этого времени их партия получила кличку *перерушим*, отделившиеся, по-гречески—*фарисеи* (8). Они и на самом деле обособились не только от правящей верхушки, но и от всех, кто, по их мнению, мало знал или плохо соблюдал Закон.

Иосиф Флавий говорит, что фарисейский союз был невелик и насчитывал в его дни не более шести тысяч человек. Между тем они пользовались огромной популярностью в массах. Люди прощали фарисеям их пренебрежение к *ам-хаарец*, деревенщине, которых считали «невеждами в Законе». Это может на первый взгляд показаться странным, но, очевидно, приверженность народа к фарисеям имела какие-то серьезные причины.

С евангельских времен слово «фарисей» стало синонимом лицемера. Талмуд, составители которого сознавали себя преемниками фарисеев, содержит много резких выпадов в их адрес. «Глупый сид, хитрый нечестивец, женщина-фарисейка и удары фарисеев губят мир»,— говорится в Мишне (9). Тем не менее, если считать фарисеев лишь сборищем ветхозаветных тартюфов, останется непонятным, почему многие из них приняли христианство и в чем заключался секрет их влияния на народ (10). Ведь показное благочестие было недугом, поражавшим во все века представителей любой религии. Необходимо взглянуть на ветхозаветное фарисейство без предубеждения, увидеть его целиком, со всех сторон, а не только его карикатурные черты.

Есть же какой-то смысл в том, что именно двум фарисеям было суждено снять с креста и предать погребению тело Господа и что фарисей принес Его Слово языческим народам.

Фарисеи были «точнейшими толкователями Закона». Но толкование их было особого рода. В отличие от саддукеев они не смотрели на Писание как на мертвую реликвию или строго зафиксированный кодекс, по крайней мере, в принципе фарисеи исходили из мысли, что вера не может ограничиваться рамками книги. Они утверждали, что живая духовная преемственность, или церковное *Предание*, играет роль не меньшую, чем канонические книги.

Фарисеи верили, что начало «устной Торе» было положено еще Моисеем и что с тех пор источник ее не иссякает Поэтому Традиция мыслилась как постоянно даруемое Откровение (11). Тем самым фарисеи предварили христианскую идею о *двух источниках* вероучения (12). Пусть голос пророков умолк, но это не значит, что с тех пор Бог говорит только через Книгу. Откровение приходит не только к пророкам; ему причастны и учителя, толкующие Слово Божие, находящие в нем все новые и новые глубины. Их комментарий наряду с Библией должен стать правилом жизни для Общины.

Разумеется, устное Предание легче засоряется человеческими домыслами, «преданиями» с маленькой буквы. Чтобы избежать этого, фарисеи стремились сохранить связь между поколениями книжников и разработать *миддот* - принципы изъяснения Библии. Но именно здесь проявилась скованность их духовного творчества. «Предания старцев» были канонизированы и возведены в ранг общеобязательной истины.

Учение о постоянно обновляющемся Откровении было положено Самим Иисусом Христом, а потом ап. Павлом в основу евангельской проповеди. Она была неотделима от

Писания, заповеди и пророчества которого приобретали в устах Иисусовых новое значение. Не только фарисеи, принявшие христианство, но и все иудеи, ставшие учениками Христовыми, видели в Нем Учителя, который «имел власть» истолковывать Слово Божие. Исходя из этого они поверили и Его свидетельству о Себе. Вожди же фарисеев, зная, что Он «нигде не учился», решительно отвергли Его. Право объяснять сокровенную суть Библии они считали своей монополией. Именно поэтому они огульно осуждали не только язычников, но и всех, кто не соглашался с их пониманием Торы.

И все же народ уважал их, уважал за строгий, аскетический образ жизни, за глубокую веру в Промысел Божий, в воздаяние в воскресение. Их слова не расходились с делом. Не раз они кровью доказывали свою верность Богу.

Фарисеи оспаривали право династии на священство и поэтому смотрели на нее как на временную. Царь из рода Давидова, обетованный Помазанник — вот кто был для них Владыкой, которого они страстно ждали.

В *Псалмах Соломоновых*, написанных в среде, близкой к фарисеям, эта надежда выражена с огромной силой убежденности:

Блаженны родившиеся в те дни,

Ибо они увидят блага Господни,

Которые Он сотворит роду грядущему.

Они будут под жезлом суда Мессии Господня

В стране Бога своего,

В мудрости духа и правды, и силы.

А новые цари— узурпаторы, неугодные Богу, потому что ищут славы только для себя.

Они возложили царский венец ради возвышения своего,

Сделали опустевшим престол Давида в торжествующей гордыне.

И Ты, Боже, низвергнешь их. И возьмешь семя их от земли. (13)

Чем-то фарисеи напоминают русских старообрядцев с их напряженным ожиданием конца света, с их стойкостью в вере и с их национальной и религиозной узостью. Но при всех теневых сторонах это движение оказало важную услугу ветхозаветной Церкви.

Фарисеи не дали погаснуть духу благочестия в народе, предотвратили его вырождение в светскую нацию, управляемую светскими царями. Благодаря им Библия не превратилась в фетиш, а осталась подлинной книгой жизни.

Синагоги и школы оказались со временем целиком в руках фарисеев. Именно им народ был обязан всем лучшим, что выросло в его недрах на пороге Нового Завета.

Воздавая должное фарисеям, их не следует, однако, идеализировать. В этом течении слишком большое место занимали казуистика и ритуализм, которые подрезали крылья свободному пророческому вдохновению.

Если обособленность фарисеев была лишь частичной (они оставались членами иудейской Общины), то иной путь избрало третье направление в иудаизме *ессейское* (14). Полагая, что власть имущие и весь народ сбились с истинного пути, и ожидая скорого суда Божия, они порвали с Хасмонеями и с Храмом, образовав своего рода «церковь внутри Церкви». Тем самым углубился раскол в иудаизме, начатый еще самарянами, побежденными, но не сдавшимися, которые настаивали, что именно они — подлинный Израиль.

То, что было прежде известно о ессеях, или эссенах, вызывало массу недоумений. Эта секта с трудом укладывалась в рамки традиционного представления об иудаизме. Монастырский устав, форменная белая одежда, общность имущества — ничего этого не знала история Израиля. Флавий называет ессеев «философской школой», Плиний Старший — «вечным племенем», которое постоянно растет «благодаря появлению толпы утомленных жизнью пришельцев» (15). Филон определяет число сектантов в четыре тысячи человек или несколько больше.

Древние историки говорят, что у них не было ни денег, ни рабов: трудились все. Идеалом была строгая набожность. Чтение и толкование Библии стояло в центре жизни ессеев. «Они философствуют, писал Филон, — по большей части с помощью символического толкования». Эти слова свидетельствуют о связи братства с традицией апокалиптиков.

Современников поражал высокий нравственный дух ессеев. По словам Филона, их «любовь к добродетели проявляется в отвращении к стяжательству, равнодушии к славе и наслаждениям, в выдержке, стойкости, малых потребностях, умеренности, скромности, постоянстве». Иосиф говорит, что они славились «своей привязанностью друг к другу».

Происхождение и история этого полумонашеского ордена долго оставались загадкой. Только в середине XX века находки в пустыне на побережье Мертвого моря пролили новый свет на ессейское движение. Большинство историков признало, что кожаные манускрипты и развалины поселков, обнаруженные в районе Кумрана, принадлежали ессейским общинам.

В пещерах сохранились сотни рукописей (см. перечень основных кумранских текстов). Это были копии библейских книг, апокрифы — уже известные и открытые впервые, астрологические, пророческие и назидательные трактаты. Особое внимание привлекли Устав ордена и толкования Библии, написанные его членами. Из их содержания выяснилось, что ессеи были крайним крылом оппозиции против Хасмонеев,

своего рода форпостом людей, готовых ежеминутно встретить Грядущего.

Как ни парадоксально, обилие документов не дало, однако, ясного ответа на вопрос: когда и кем была основана кумранская секта. Авторы рукописей либо ради осторожности, либо из любви к аллегориям зашифровали почти все имена. К тому же многие тексты дошли до нас в виде разрозненных фрагментов, чтение которых представляет огромную трудность. Поэтому дискуссии вокруг Кумрана не утихают вот уже более четверти века.

Плиний называл ессеев «самым удивительным в мире племенем». Изумление перед ними сквозит не только в книгах римского ученого, но и во всех сообщениях современников об этой секте. В наши дни особый интерес к ней вызван параллелями, которые обнаружили между Кумраном и христианством.

Еще задолго до находок в пещерах у Мертвого моря высказывалось предположение, что Иисус был близок к ессеям и что христианство зародилось в их ордене. Когда прочли главные кумранские манускрипты, эта гипотеза, казалось бы, нашла подтверждение. Общность имущества, братские трапезы, ночные бдения, мессианские толкования Библии и, наконец, вера в скорую гибель мира—все это роднит ессеев и первохристиан. У тех и других сходная терминология. Слово *мевакер*, надзиратель, соответствует христианскому «епископ». Кумранцы, как и ученики Иисусовы, называли себя «бедняками», «сынами света», «общиной Нового Завета». В одной из их книг встречается известное евангельское выражение «нищие духом». Символика двух миров света и тьмы—характерна и для есеев и для новозаветных авторов **(16)**.

Первые последователи Христа в Галилее едва ли, однако, принадлежали к кумранскому ордену. В отличие от его членов, они часто посещали Храм и не отделяли себя стеной от иудейства в целом. С ессеями связан был, вероятно, только апостол Иоанн. Сохранилось предание о его безбрачии, которое в еврейской среде было только у ессеев. Иоанновы писания по стилю очень близки к есеевским **(17)**. Объясняется это тем, что апостол сначала был учеником Крестителя, который, как мы увидим, мог иметь контакты с Кумраном.

Гораздо труднее понять, откуда есеевская фразеология проникла в Послания апостола Павла, этого потомственного фарисея, ученика Гамалиила. Разгадка здесь может крыться в обстоятельствах обращения Павла. Известно, что его первыми наставниками в Евангелии были христиане Дамаска, которые в прошлом скорее всего принадлежали к ессеям **(18)**.

Примечательно, что еще сильнее отголоски есеевства чувствуются в литературе, возникшей позднее Нового Завета: «Дидахе» и «Пастырь» **(19)**. Это, по-видимому, означает, что в раннюю Церковь влилось немало людей из кумранской секты и они оказали влияние на идеи, символику и обычаи первохристиан.

Но при всем том рукописи из пещер показали, насколько глубока была и пропасть, отделявшая учение Кумрана от Евангелия.

Если еще можно было одновременно считать себя христианином и фарисеем, то есеев, принявший Благовестие Христово, должен был коренным образом изменить взгляды, *порвать* со своим орденом и его устоями.

Исследование кумранских свитков навело историков на след вождя или даже основателя секты. Имя его остается тайной; в текстах он фигурирует как Священник, Избранник, Взыскующий Торы, Единственный Учитель, а чаще всего как *Учитель Праведности*. Этот последний титул заимствован из Книги пророка Иоилия, который обещал, что в конце времен Бог пошлет Израилю *Морэ хасэдек*—Учителя Праведности, или Праведного Наставника (См. выше, гл. XIV).

Почему Маккавейские книги молчат о нем — понять нетрудно. Учитель принадлежал к лагерю, враждебному авторам этих произведений, и они могли намеренно игнорировать его деятельность. Но в высшей степени странно, что об этом человеке ничего не говорят ни Филон, ни Иосиф, хорошо знакомые с ессеями и благожелательно к ним настроенные **(20)**. Ведь Учитель, бесспорно, был выдающейся личностью, и память о нем жила долго.

Первые исследователи свитков Кумрана пытались доказать, что «евангельский Иисус есть двойник есеевского Наставника». Одни из них были готовы считать Учителя Праведности Самим Основателем христианства, другие же—Его прототипом **(21)**.

Первая гипотеза отпала, когда выяснилось, что Учитель жил до прихода в Иудею римлян (63 г. до н. э.). Вторая—утверждала, будто кумранский Наставник был «распятым Мессией», или, как иногда выражались, «Христом до Христа». Однако дальнейшее изучение рукописей и новые открытия показали всю необоснованность этой теории.

Последователи Учителя Праведности называли себя «сынами Садока». Некоторые историки видят в этом указание на имя самого реформатора, но скорее всего в данном случае речь шла о первосвященнике Садоке, потомки которого считались полномочными наследниками архиерейского трона. Не исключено, что Учитель принадлежал к этому роду; во всяком случае, он, как и все руководители ордена, происходил из духовенства. Его антагониста и соперника ессеи называли «нечестивым священником». По-видимому, это был кто-то из Хасмонеев.

Из текстов явствует, что Наставник полагал своей главной целью возвещать скорое пришествие Христа. Он утверждал, что Бог «открыл ему все тайны слов рабов Своих—пророков» (22). Отвергая авторитет фарисейских толкователей, он считал, что сам владеет даром находить в Писании признаки, указывающие на близость мессианской эры. Учитель признавал себя человеком, посвященным в замыслы Провидения.

В «Гимнах», которые обычно приписывают ему, об этом говорится достаточно недвусмысленно:

Я, Учитель Мудрости, я познал Тебя, Боже мой,

Духом, который Ты вложил в меня,

И я преданно повинуюсь дивному Совету Твоему.

Духом святости Твоей Ты явил во мне ведение

И Ты сделал из меня как бы отца для сынов милости,

Как бы питателя для людей предзнаменования (23).

Хотя по форме «Гимны» представляют собой довольно слабое подражание псалмам, в них есть и искренняя вера, и молитвенный порыв. За строками «Гимнов» угадывается человек подлинного благочестия.

От людей, вступавших в секту, требовалась вера в пророческую харизму Наставника, полное доверие к его словам (24). Быть может, у некоторых его приверженцев даже возникала мысль: не он ли есть обещанный Богом Мессия, как впоследствии думали относительно Предтечи. Но на прямой вопрос: «Ты ли Христос?» Учитель, подобно Иоанну, вероятно, ответил бы: нет. Ни в одном из текстов не назван он Мессией, и сам, видимо, никогда не приписывал себе такой роли. Как и Иоанн, есеевский Наставник не творил чудес. Его миссия сводилась прежде всего к боговдохновенному толкованию Слова Божия. Себя же он признавал немощным и грешным человеком. Центральная мысль «Гимнов»— ничтожество смертного перед лицом Всевышнего:

А я—создание из праха.

Что я такое?

Глина, смешанная с водою.

Для чего я сотворен?

И в чем моя сила?

Ты—Бог вечности,

И все пути Твои утверждены во веки веков,

И нет ничего вне Тебя.

Что такое человек, это ничтожество?

Нет у него ничего, кроме дыхания.

Как может он постичь Твои удивительные дела,

Если Ты его не наставишь?

Ты призвал меня по милости Твоей

И дал мне прощение ради полноты благости Твоей

И по безмерности Твоего милосердия (25).

В преддверии мессианских дней Учитель Праведности задумал основать общину «сынов света», веря, что, когда явится высший Судия, все «выразившие готовность присоединиться к избранникам» будут спасены (26). В Уставе, который, по-видимому, был создан при участии Учителя, верные призываются стоять на страже. «Се время уготовить путь в пустыне и научить их всему, что окажется нужным делать в это время» (27). Таким образом, секта относилась к себе те же слова Исайи, что и Иоанн Креститель. И если он был непосредственным Предтечей Господа, то есеевского вождя в свою очередь можно считать предшественником пророка, возвестившего наступление Царства Божия.

Из «Дамасского документа» одного из важнейших текстов общины—следует, что Учитель не создал чего-то совершенно нового, а принял руководство над движением уже сложившимся (28). Но как возникло само движение? Многие ученые считают, что название «есеев» происходит от арамейского варианта слова «хасиды» (29). Если это так, то значит корни ессеев и фарисеев были общими.

Составитель «Дамасского документа» говорит, что союз «избранников» зародился через 390 лет после захвата Иерусалима Навуходоносором, то есть около 190 г. до н. э. Разумеется, хронологические познания книжников того времени были далеко не полными, но первые упоминания о хасидах, действительно, относятся к началу II века до н. э. Далее «Дамасский документ» сообщает, что люди возрожденной «отрасли» Израиля двадцать лет, как слепые, нащупывали дорогу, блуждая во тьме, «пока Бог не поставил им Праведного Учителя, чтобы направить их по пути Своего Сердца и чтобы он известил последующие поколения о том, что (Он) сделал с последним поколением отступников».

Это может означать, что Учитель сгал духовным главой общины во время гонений Антиоха (30). Едва ли он тогда был старцем; известно, что пророки обычно начинали свое служение в молодые годы.

Как мы знаем, многие жители Иерусалима, спасаясь от насильственного обращения в язычество, бежали в горы и пустыни, «питаясь, подобно зверям, травами, чтобы не сделаться причастниками осквернения». Скорее всего, именно так поступил и Учитель со своими единомышленниками. В текстах говорится, что он покинул Иудею и переселился в «страну Дамаска». Что подразумевается здесь—неясно: условное ли обозначение пустынь на востоке или действительно пограничные районы Сирии. Последнее, впрочем, более вероятно (31).

В Маккавейской войне ессеи еще могли принимать какое-то участие, но царям-первосвященникам активно воспротивились. Библейские комментарии из Кумрана со всей определенностью обрисовывают отношение секты к новой династии. Авторы их с гневом говорят о деградации потомков Маттафии, о преступлениях нечестивого священника, который «был призван во имя правды, когда впервые был облечен своим саном, но, когда правил в Израиле, вознеслось сердце его и он оставил Бога и изменил законам из-за богатства. И он грабил и собирал богатство людей насилия, восставших против Бога, и имущество народов отбирал, чтобы умножить грех своего преступления, и путями мерзости он действовал во всей скверне нечистоты» (32).

Толкователи обвиняют его в «насилии над многими народами», «насилии над страной», в «осквернении Храма», «ограблении имущества бедных» и всевозможных пороках. В одном из текстов есть намеки на двух братьев, которые стали «западной для народа своего и для всех его соседей», «орудиями насилия» (33). По-видимому, здесь имеются в виду Ионатан и Симон.

Хасмонеиские цари, люди суровые и беспощадные, вряд ли могли долго оставлять подобные нападки на них безнаказанными. Кумранцы описывают репрессии, которые обрушились на их Учителя со стороны «нечестивого священника». Повествуется об этом в завуалированной форме, но так, что можно уловить общий ход событий. Учитель был «обличаем», предан суду; какие-то люди, на помощь которых он рассчитывал, не поддержали его. Быть может, это были фарисеи или иная хасидская группа.

Учителя с его сторонниками отправили в ссылку, но и там не оставляли в покое. К нему подсылали убийц, а в День Очищения центр общины подвергся нападению «нечестивого священника», который «пришел поглотить их, чтобы помешать им в день субботы их покоя» (34).

Кажется странным, как мог первосвященник настолько пренебречь Законом, чтобы в самый Судный День гоняться за сектантами. Но кумранские тексты и апокрифы разрешают эту загадку. Оказывается, порвав с храмовым богослужением, ессеи сохранили старый календарь, который был при Антиохе Эпифане заменен другим. Поэтому их праздник не был священным днем для остальных иудеев (35).

По-видимому, именно в эти годы скитаний и притеснений Учитель написал гимны, напоминающие скорбные сетования Иеремии:

Глумители скрежетали зубами,

И я был осмеян грешниками,

И против меня свирепствовало собрание нечестивых,

И они шумели, как шторм морской.
Злобствующие ищут души моей
За то, что я предан Завету Твоему,
А они сборище суеты и община Велиала.
Ибо они изгнали меня из моей страны,
Как птицу из ее гнезда,
И все мои близкие и родные далеко от меня
И они еще прибавили к моим бедствиям:
Заключили меня в темницу,
И я ел хлеб со слезами,
И питье мое было в слезах бесконечных.
Я был связан прочными веревками и цепями,
Которые невозможно было разбить,
И крепкая стена держала меня взаперти (36).

Не меньше, чем от царя, пришлось вытерпеть Наставнику от иных из собратий. Среди них появился некий «человек лжи», который произвел настоящий раскол в общине. Хотел ли он пойти на компромисс с двором или просто домогался главенства—мы не знаем. Во всяком случае, часть эссенов примкнула к нему и поселилась отдельно (37). В «Гимнах» мы читаем:

Люди моей общины возмутились против меня
И растоптали тайну, которую Ты открыл мне.
Они оклеветали меня перед сынами нечестия (38).

Слова эти—весьма красноречивое свидетельство о настроениях в среде «избранников». Однако полоса невзгод окончилась для Учителя благополучно:

Нечестивцы народов ринулись на меня
Вместе со всеми мучителями своими.
И терзали душу мою.
Но Ты, Боже мой, Ты превратил бурю в легкий ветер,
Ты освободил душу бедного...

Ты вложил ответ в мои уста,

И Ты поддержал жизнь мою, дав силу чреслам...

Ты утвердил стопы мои в доме нечестия,—

И я стал западней для грешников...

И они были рассеяны, так что и остаток не сохранился.

Люди, которые воевали со мной и искали со мной раздора,

Они дым, гонимый ветром (39).

Очевидно, здесь можно видеть намек на судьбу Ионатана и Симона, которые погибли насильственной смертью. Комментарии говорят о возмездии, постигшем «нечестивого священника» за его вражду к Учителю (40). Сам же он, должно быть, пережил врагов.

Первые следы поселения на берегу Мертвого моря относятся к сороковым—тридцатым годам II века до н.э. (41). Это означает, что Учителю удалось получить во владение участок земли в Кумране. При дворе могли решить, что удаление сектантов в пустыню — самый лучший способ прекратить распрю. Для Наставника же не было места, более соответствовавшего его планам. Он призвал всех «верных Закону» выйти, подобно Аврааму, из среды грешников, чтобы готовить себя к последним дням.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава девятнадцатая

ОТДЕЛИВШИЕСЯ

1. Алким умер ок. 160 г., разбитый параличом. Незадолго до смерти он предпринял перестройки в Храме, которые вызвали общее негодование.(1 Макк 9,54-57). См.: E. Shurer. The History of the Jewish people..., Edinburgh, 1973, v. 1, p. 175.

2. Оний IV бежал после убийства отца в 171 г. в Египет. Там, не надеясь на восстановление мира в Иерусалиме, он с позволения Птолемеев построил: храм в Леонтополе (154 г.). Этот храм просуществовал до конца I в. н.э. (И. Флавий. Арх. XIII, 1-3; Иуд. война, I, 1, 1; 7, 10, 2-4). Иерусалимская Община не признала законности этого храма. См.: Мишна, Менахот, XIII, 10.

3. 1 Макк 14, 41. Этот «истинный пророк» был, по-видимому, одной из фигур позднеиудейской эсхатологии (Втор 18, 15; Ин 1, 21; 6, 14). См.: С. Трубецкой. Учение о Логосе, с. 282-283.

4. *И. Флавий*. Арх. XIII, 11, 4.

5. *Тацит*. История, V, 8. История Хасмонеической династии изложена в 1 Макк и у Иосифа Флавия.

6. См.: *Г. Скарданицкий*. Фарисеи и саддукеи. Киев, 1905, с. 73-76. Сообщения Флавия о саддукеях: Иуд. война, II, 8, 14; Арх. XIII, XVIII. Обзор источников: *J. Le Moine*. Les sadducceens. Paris, 1972.

7. *И. Флавий*. Арх. XIII, 10, 5. В этом рассказе выпад против царя исходил лишь со стороны одного из фарисеев, но историк дает понять, что все фарисеи были против двойной власти Хасмонеев. См.: *И. Каценельсон*. Фарисеи и саддукеи. — «Восход», 1897, № 12, с. 173-179.

8. См.: *Г. Скарданицкий*. Ук. соч., с. 47-50. *И. Флавий* о фарисеях: Иуд. война, I, 5, 2; 29, 2; II, 8, 14; 17, 3; Арх. XIII, XVII, XVIII. Талмуд: Мишна, Хагига, II, 7; Эрувин, VI, 2; Сота, III, 4; Маккот, 1, 6; Ядаим, IV, 6-8; Нидда, IV, 2; Пара, II, 1, 3, 7. Воззрения фарисеев, по-видимому, отражает 2-я Маккавейская книга. См.: *Н. Cazelles*. Naissance de l'Eglise. Paris, 1968, p. 54. Большинство исследователей согласно в том, что фарисейское движение зародилось в недрах хасидского. См., напр.: *M. Noth*. The History of Israel, p. 374.

9. Мишна, Сота, III, 4.

10. См.: Ин 3, 1-2; Деян 16, 5; 23, 6; Филип 3, 5. Аргументы в пользу близости фарисейского учения к христианству собраны израильским историком Д. Флюссером (*D. Flusser*. Jesus. Paris, 1970).

11. «Религиозная жизнь иудейского народа,— пишет Г. Мур,—была спасена переходом от Торы как законченного откровения, от мертвой буквы—к букве, вновь обретшей жизнь, от старинного застывшего текста, чье знание, ничто не могло изменить и ничего нового не могло сказать,— к тексту, чье значение было пластическим, поскольку он получал новое толкование в свете возраставшей от века к веку мудрости религиозных учителей» (*G.F. Moore*. Judaism in the Centuries of the Christian Era. Cambridge, 1962, V. I, p. 66).

12. О ветхозаветном Предании как прообразе новозаветного см. в специальном приложении к книге: *Л. Буйе*. О Библии и Евангелии, с. 213.

13. Псалмы Соломоновы, 18, 7-8; 17, 7-8. Псалмы эти были написаны в 60-х годах I в. до н.э. На русский язык переведены прот. А. Смирновым.

14. Из античных и средневековых авторов о ессеях писали Филон Александрийский, Плиний Старший (I в.), Иосиф Флавий, Климент Александрийский (II-III вв.), Ипполит Римский (III в.), Евсевий Кесарийский (IV в.), бл. Иероним (IV в.), Нил Синайский (V в.), Георгий Амартол (IX в.), натр. Фотий (IX в.), Михаил Сирийский (XII в.). Античные, то есть наиболее достоверные, свидетельства даны в новом Переводе. ТК, I, с. 339-391.

15. *И. Флавий*. Иуд. война, II, 8, 2; *Плиний*. Естественная история, V, 17, 73.

16. См. *И. Амусин*. Рукописи Мертвого моря, с 243 сл.; *J. Danielou*. Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme. Paris, 1957, p. 111, *Th. Gaster*. The Dead Sea Scriptures. N.Y., 1956, p. 12 ff.

17. См.: *R. Brown. New Testaments Essays. N.Y., 1965, p. 138 ff.*

18. Как мы увидим (см. ниже, прим. 31), вполне вероятно тесная связь между ессеями и христианами Дамаска. О есеевских элементах фразеологии ап. Павла см.: *J. Danielou. Les manuscrits..., p. 94.*

19. Напр., для кумранцев характерна тема «двух путей» — Правды и Кривды (Устав, III, 15 сл.), и на этой же теме построено вступление к «Дидахе» (I-V). Этот памятник ранней Церкви был написан ок. 100 г. См. его перевод ЖМП, 1975, № 11, с. 68-73.

20. По мнению некоторых историков, под «законодателем» у Флавия (Иуд. война, II, 8, 9) подразумевается Учитель Праведности. Но в этом тексте речь может идти и о Моисее.

21. Основные источники и литература, касающиеся Учителя Праведности, приведены в статье: *И. Амусин. «Учитель Праведности» кумранской общины.* — ЕМИРА, 1964, т. VII, с. 253-277; *К. Старкова. Литературные памятники кумранской общины.* Л., 1973, с. 43-116; *J. Carmignac. Christ and the Teacher of Righteousness.* Baltimore, 1962; *J. Starcky. Le Maître de Justice et Jésus.* — «Le monde de la Bible», 1978, № 4, p. 53. В дальнейшем изложении мы будем придерживаться выводов, к которым пришел один из главных руководителей раскопок Кумрана о. Ролан де Во, а также о. Ж. Малик, Д. Флюссер, Ф. Кросс и др. В антирелигиозной литературе, как и следовало ожидать, Учитель был объявлен мифом (см. *А. Каждан. Новые рукописи, открытые на побережье Мертвого моря. «Вопросы истории религии и атеизма», М., 1956, т. 4, с. 312).*

22. Толкование на Аввак VII, 4-5, ТК, I, с. 154.

23. Гимны, XII, 19 (по нумерации G. Vermes).

24. Один из кумранских текстов говорит, что «исполняющих Закон» Бог спасет «за их старание и веру в Учителя Праведности» (Толк. на Аввак VIII, 1-3). Однако евр. слово *эмуна* (вера) отнюдь не обязательно указывает, что члены общины верили в Учителя как в Мессию. Эмуна прежде всего означает верность, преданность, доверие. См.: *К. Старкова. Ук. соч., с. 60 сл.*

25. Гимны, III 5; VII, 12. 13.

26. Толкование на Мих, 6-7.

27. Устав, VIII, 13-14, IX, 19-20.

28. Дд, I, 5-12. Дамасский документ, или «Садокитский трактат», был найден впервые еще в 1896 г. в Египте. Впоследствии фрагменты его были обнаружены в Кумране (см. англ. пер. *G. Vermes. The Dead Sea Scrolls, 1976, p. 97-117).* И Амусин датирует его началом I в. до н.э. (ТК, I, с. 117 сл.).

29. На восточноарамейском диалекте слово *хасидим* звучит как *хасайа*, что весьма близко к греческому - ессеи. См.: *F.M. Cross. The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. N.Y., 1958, p. 51-52.*

30. Толкование на пророка Наума придает большое значение периоду «от Антиоха до появления правителя киттиев», т.е. от 175 по 63 гг. до н. э. (Толк. на пр. Наума, 1,3). Упоминание Антиоха, вероятно, указывает на начало деятельности секты.

31. В «Гимнах» (IV, 7) и Дд (IX) есть прямые указания на то, что Учитель и его адепты покинули пределы Иудеи. То, что сразу же после Пятидесятницы в Дамаске возникла христианская община, показывает, что там было много людей, воодушевленных мессианскими чаяниями. См.: Деян 9, 2; 22,5.

32. Толк. на Аввак VIII, 8-13.

33. *Там же*, VIII, 10-11; XI, 12-15; XII, 8-9; ТК, I, с. 309.

34. Толк. на Аввак V, 8-11; XI, 9-12; XI, 4-8; Толк. на Пс 37; III, 8-10 См.: *К. Старкова*. Ук. соч., с. 5, где приведены аргументы в пользу перевода слова *токахат* словом «обличать», которое иногда переводят как «наказывать».

35. См. *И. Амусин*. Рукописи Мертвого моря, с. 161, *М. Елизарова*. Община терапевтов. М., 1972, с. 66. *А. Жебар* выдвинула предположение, что ученики Христовы тоже пользовались календарем, отличным от официального, чем и объясняется совершение Тайной Вечери до наступления дня праздника (A. Jaubert. The Calendar of Qumran and the Passion Narrative. — In: John and Qumran, 1972, p. 62-75). См. об этом статью Карминьяка (J. Carmignac) в «Revue Qumran» (1964, № 5, p. 59-79).

36. Гимны, II, 1, 2, IV, 7.

37. Толк. на Аввак X, 9-1.

38. Гимны, V, 9.

39. *Так же*, V, 8, VII, II.

40. В Толк. на Аввак (IX, 9-12) сказано, что «Нечестивого священника» (Ионатана) «за вину перед Учителем Праведности и людьми его общины Бог предал в руки врагов его, чтобы истязать его мукой и изнурять в горестях души за то, что он учинил нечестие над Избранником Его». Известно, что Ионатан был захвачен в плен сирийцами и потом убит (1 Макк 12, 39-13, 23).

41. Самая старая монета, найденная в Кумране, датируется 136 г. до н. э.

См.: *И. Амусин*. Находки у Мертвого моря. М., 1964, с. 28.

Глава двадцатая

«СЫНЫ СВЕТА»

Иудея, 135—63 гг. до н.э.

*Кто говорит, что он во свете,
а ненавидит брата своего,
тот еще во тьме.*

Ап. Иоанн

Когда есеевский караван прибыл к цели своего путешествия, перед ним открылись серо-желтые, опаленные солнцем скалы и неподвижные, мертвые воды. Но эта картина не могла испугать Учителя и его людей; она напоминала им о днях Моисея, себя же они чувствовали Израилем, которому предстояло начинать все сначала. Далеко за горами остался растленный мир; «сыны света», вздохнув наконец свободно, отрясли прах и повернулись к нему спиной.

Вскоре безлюдное плоскогорье ожило: десятки палаток раскинулись вокруг руин заброшенной крепости, и на ее месте день ото дня стал вырастать лагерь есеев. Он был обнесен стеной, которая вначале имела не столько оборонительное, сколько символическое значение.

Люди, поселившиеся в Кумране, любили называть себя просто «Израилем», ибо считали, что лишь они достойны этого славного имени. Старый Завет нарушался уже многими поколениями, соблазненными духом беззакония и нечестия. Теперь здесь, в пустыне, есеи надеялись заключить с Богом Новый Завет, который будет принят непорочным Остатком, бедняками, чающими Дня Господня.

Сама мысль о возобновлении Завета не была изобретена кумранцами. Ведь, согласно Писанию, он заключался множество раз:

с Ноем и с Авраамом, на Синае и в Сихеме, при царе Иосии и при Эзре. А ввиду приближавшегося Суда Учитель полагал, что настало время для того вечного Завета, о котором пророчествовал Иеремия.

Поскольку срок мирового переворота не был известен, есеям предстояло прочно обосноваться на берегу Мертвого моря и жить там, неукоснительно следуя велениям Закона. Помимо Торы правилом для колонии являлся Устав.

Благодаря ему мы можем и сегодня узнать многое о распорядке жизни в секте.

В основу Устава была положена Книга Второзакония, которая предписывала ежегодно совершать обряд обновления Завета (1). Из нее вожди есеев заимствовали торжественную присягу верности, во время принятия которой левиты призывали благословения на праведных и проклятия на беззаконных. Созданная в годы напряженной борьбы с язычеством, Пятая Моисеева книга в высшей степени отвечала настроению добровольных изгнанников. Но Учитель пошел дальше Второзакония. Если оно требовало отделиться лишь от идолопоклонников, то Устав призывал порвать со всеми «сынами тьмы» — будь они иноверцы или иудеи. Только полная изоляция может спасти «новый Израиль». Раз Храм в руках «нечестивого священника» — никто из «избранников» не должен переступить его порога.

Не следует покидать пустыню, разве что в случае крайней нужды; с «сынами тьмы» нельзя поддерживать никаких отношений, даже торговать с ними. Нужно забыть о деньгах, на которых начертаны имена язычников и недостойных царей Иудеи (2). В жизни есеев царило отвращение к греху; они жаждали *чистоты* — нравственной, телесной, ритуальной. О ней должны были напоминать и белая одежда братьев, и постоянные омовения, и отказ принимать участие в «делах тьмы». Истинные бедняки Господни обязывались быть непорочными, как священники пред алтарем, и тогда лишь они могли стать достойными своего избрания.

Но, готовясь к вступлению в Царство Божие, кумранский Учитель в конце концов создал настоящий культ исключительности. Его стремление соблюсти чистоту веры привело к отталкивающей сектантской гордыне.

Устав гласил, что члены *яхада* (союза) должны «любить всех сынов света, каждого сообразно его жребию в Совете Божиим, и ненавидеть всех сынов тьмы, каждого по его прегрешениям» (3). Между Израилем и царством дьявола-Велиала полагалась «вечная вражда». А к этому царству относились, по существу, все, кроме ессеев.

Человек из «мира», раскаявшийся в грехах и поверивший Учителю Праведности, мог, разумеется, войти в общину. Но добиться этого было не просто. На пути неопита ставили множество препятствий. Его подвергали тщательной проверке и испытаниям, а до этого он не имел права даже входить в лагерь.

Невольно вспоминается порядок подготовки посвящаемых в мистерии. Не исключено, что Учитель кое-что заимствовал из практики эллинистических религиозных обществ. Во всяком случае, структура его ордена родственна им, а в Ветхом Завете не имеет аналогий. Таким образом, осуждая весь мир, ессеи, однако, были обязаны ему многим, и не только в правилах, но и в мировоззрении. Допускали в *яхад* только мужчин. Брак отвергался ввиду близости последних времен (4). Слепые, хромы и вообще лица, имевшие телесные недостатки, не могли стать полноправными членами секты (5).

Послушник обязан был два года ждать, пока удостоится принятия в общину. По истечении этого срока он приносил страшные клятвы, обязуясь хранить в тайне есеевские законы и подчиняться им, что давало ему право отдать *яхаду* свои «знания, свой труд и имущество».

Община была построена по военному образцу, в ней господствовала жесткая дисциплина. Основателям ее, иерусалимским священникам, принадлежала верховная власть, им подчинялись выборные надзиратели и комментаторы Писания. «Лишь сыны Аарона,—говорится в Уставе,—управляют судом и имуществом, и по их приказу исходит жребий для всякого правила людей общины» (6). Три священника и двенадцать «старших», по числу колен Израилевых, составляли своего рода орденский совет. Каждую десятку возглавлял священник. Во всем соблюдалась строгая субординация. На торжественных сходках духовенство шло впереди, за ним—левиты, а уже потом—«Израиль» и обращенные из иноплеменников.

Поскольку сношения с внешним миром были почти прерваны, у ессеев возникла нужда самим обеспечивать себя всем необходимым. Собственность была отменена, работали сообща, пользуясь вместе плодами труда. Жилища, инвентарь и даже одежда принадлежали всей общине. Рабов, естественно, никто не имел, и на первых порах рабство в принципе осуждалось.

День колонистов начинался с молитвы, которую пели, обратясь к востоку. Потом все расходились по своим делам, получив задания.

Там, где это было возможно, кумранцы занимались обработкой земли и скотоводством. Они освоили оазис к югу от крепости, добывали на берегах соль и асфальт, изготавливали посуду и прочую утварь. Спартакское воздержание считалось нормой. Пища сектантов была проста, повседневный быт свободен от излишеств. «Они презирают богатство,—писал Флавий,—поэтому среди них нет ни унижительной бедности, ни чрезмерного богатства».

Режим братства был весьма похож на монастырский, а еще больше на проекты Фурье и порядки в коммунистических сектах Америки и Европы. Сомнительно, чтобы Учитель был знаком с утопией Платона, но социальный идеал ессеев сходен с тем, который предлагался в «Государстве» и «Законах». И так же, как у греческого философа, этот древний «коммунизм» оказался неотделим от строгой регламентации и авторитарности.

В Уставе разработана целая система наказаний: от недельного покаяния до полного изгнания из общины. Карали не только за клевету, оскорбление «старших» или критику правил, но и за мелкие проступки: глупый смех, плевки, несвоевременное вмешательство в беседу.

Кажется странным, почему Наставник яхада одобрял столь нелепый педантизм. Но, во-первых, следует помнить, что его понятие о праведности было еще вполне законническим. Хотя говорили, что Учитель постиг все тайны пророческих книг, он был не столько наследником пророков, сколько истинным сыном Закона. А во-вторых, его целью было сформировать такое общество, которое было бы всецело проникнуто благолепием и благочестием. Во имя этого он пожертвовал духовной свободой профетизма.

Сплоченность сектантов поддерживалась, разумеется, не только казарменным распорядком. Беседы, молитвы, богословские диспуты скрепляли духовное единство этих людей. Особую роль играли *трапезы*. У многих народов им издавна придавали религиозное значение. Для кумранцев же трапезы были почти обрядом. Одетые в белые одежды, в глубоком молчании входили они в чистый освещенный зал. Рассаживались неторопливо, по «чинам»; главе братства принадлежало особое место на возвышении. Священник произносил молитву, благословляя хлеб и виноградный сок. Во время трапезы разговаривали вполголоса, сознавая торжественность минуты.

Столь же серьезно относились и к совместному чтению и толкованию Слова Божия. Говорили по очереди, в порядке старшинства. Тех, кто повышал голос или засыпал на обсуждении, подвергали взысканиям. Словом, во всем царила атмосфера строгой иноческой обители.

Руководители яхада хотели, чтобы братья хорошо знали Писание и религиозную литературу. С этой целью для книжников была отведена специальная комната, где они, чередуясь, день и ночь переписывали манускрипты (при раскопках были найдены их **папиры** и чернильницы). Огромная библиотека ессеев показывает, с каким рвением трудились неутомимые писцы.

Треть всех ночей «старшие» отдавали изучению священных текстов. Были выделены и комментаторы-профессионалы, освобожденные от физического труда и занимавшиеся только богословием.

Кумранские толкователи исходили из принципа—в общем глубоко верного,—что в Библии заключен гораздо более емкий смысл, чем видно с первого взгляда. Возможно, здесь сказалось влияние евреев диаспоры с их аллегорической экзегезой. Некоторые кумрановеды полагают даже, что ессеи заимствовали ее непосредственно от греков.

Подобно автору Книги Даниила, кумранские комментаторы искали в древних пророчествах объяснение смысла событий своего времени и указаний на будущее. Так возник особый жанр иудейской письменности—*пешарим*. Рядом с текстом Библии помещалось толкование, дающее ответ на запросы дня. Пешарим стал впоследствии прообразом для раннехристианской экзегезы. Среди библейских авторов особенно привлекали ессеев те, кто возвещал грядущее спасение. Чаше всего в их собрании встречаются копии с Книги Исайи.

Поражает тот факт, что большинство свитков Кумрана не вышло за пределы Иудейской пустыни. Их охраняли от непосвященных. А когда во время войны с Римом ждали неприятеля, ессеи предпочли спрятать рукописи в окрестных пещерах, чем распространить их по миру. Там они и пролежали вплоть до наших дней.

Ежегодно ессеи собирались для общего покаяния и подтверждения верности обновленному Завету. В эти дни, предназначенные для назидания, специальный «наставник» читал им вслух изложение основных доктрин секты. Оно содержится в Уставе, и в нем без труда узнается тот самый круг идей, которыми жили апокалиптики.

Особенно четко выражен в этом исповедании веры *дуализм*. Он настолько глубоко проник в мировоззрение секты, что некоторые историки ставили вопрос: не заимствован ли он прямо из Ирана? Вполне возможно, что юность Учителя Праведности прошла на Востоке, где он мог познакомиться с дуалистической религией Авесты. Но эту гипотезу нельзя доказать, тем более что маздеизм еще раньше наложил свою печать на эсхатологическую литературу иудеев. Как бы то ни было, догматический раздел Устава весьма напоминает символ веры Заратустры.

«От Бога всезнающего все сущее и бывшее. Прежде их бытия Он направил всякую их мысль, и в своем бытии они выполняют свои дела ради свидетельства о себе, согласно величавому замыслу, и не подлежат изменению. В руке Его законы всему, и Он их поддерживает в их нуждах. Он сотворил человека для владычества над миром и положил ему два духа, чтобы руководиться ими до назначенного Им срока. Это духи Правды и Кривды. В чертоге света—родословие Правды, и из источников тьмы—родословие Кривды» (7).

Означает ли этот текст, что ессеи верили в извечность зла? Безусловно, нет; до такой степени их дуализм не дошел. Они, как и все иудеи, оставались верными единобожию. Возникновение же зла кумранцы, вслед за автором Книги Еноха, связывали с падением небесных иерархий. В «Дамасском документе» говорится:

Они пали, «стражи небесные»,

поражены были, ибо не хранили велений Божьих,

Ибо они следовали собственной воле. (8)

Авестийская терминология лишь помогла ессейским богословам подчеркнуть остроту мировой борьбы добра и зла, о которой говорили уже Даниил и пророки-апокалиптики.

Знаменательно, что критерий разделения двух враждующих начал Устав видит не в национальной или культовой области, но прежде всего в сфере этики и благочестия*. В этом, бесспорно, проявилось величие ессейства и значение его в духовной истории. Здесь оно ближе всего к профетизму и Евангелию.

* Отметим, что в яхад принимались и иноплеменники (*герим*), исповедовавшие иудаизм (СД, XIV, 3—6)

Тремя столпами Кривды, или Велиала, названы невоздержание, богатство и нечестие. Слуги Кривды—это насильники и угнетатели, люди растленные и алчные, незаконно попирающие своих собратий. Правда же, напротив, стоит на аскезе, нестяжании и благоговении перед Сущим. Дух ее—это «дух смирения, долготерпения, великого милосердия, вечного блага, разума, разумения и могучей мудрости, которая внушает веру во все деяния Божий» (9).

Но второй пункт кумранского символа веры сводит значение этого высокого идеала едва ли не к нулю. Его подрывает идея предопределения, которая у ессеев играла еще большую роль, чем в Книге Еноха.

Иосиф Флавий не случайно приписывает им веру в Судьбу. Кумранские тексты постоянно говорят, что пути людей обозначены «еще прежде, чем они были созданы» (10). И понимается это не в плане божественного предвидения, но в кальвинистическом духе —как неотвратимый детерминизм. Слуги Кривды таковыми навек и останутся, спасены же будут одни «избранники»; они минуют Суд «за свои страдания и веру в Учителя Праведности» (11). Когда Бог установит владычество Правды, «дух Кривды будет уничтожен вместе со своими слугами». «Люди Нового Завета» с радостью должны ждать расправы над грешниками. Боевой пыл хасидов превратился таким образом в мрачный догмат о мщении, несовместимый с евангельским призывом: «Молитесь за гонящих вас...»

Если довести этот взгляд до логического конца, то окажется, что кумранцы представляли себе мессианскую эру в виде полного искоренения всего человечества, кроме «сынов света».

Некоторым эссеям подобная мысль все же стала казаться чудовищной. Они задавались вопросом: не присутствует ли Правда где-нибудь еще, кроме их пустыни?

«Разве не все народы ненавидят Кривду? Разве не из уст всех народов раздается голос истины? Но есть ли уста и язык, придерживающиеся ее? Какой народ желает, чтобы его угнетал более сильный, чем он? Кто желает, чтобы его достояние было нечестиво разграблено? А какой народ не угнетает своего соседа?» (12)

Конец этого текста утрачен, но вывод автора скорее всего малоуешителен. Хотя в мире есть тяготение к добру, но люди не способны его осуществить и, следовательно, обречены.

Суровость Второзакония, помноженная на фанатизм Авесты, воскресила в Кумране давно забытые идеи «священной войны». Вся литература эссеев проникнута враждой к иноверцам, к миру. Община, которую хотят изобразить чуть ли не «колыбелью Евангелия», довела нетерпимость до крайнего предела. «Сыны света» отнюдь не желали обращать других к истине, миссионерский дух был чужд им. Напротив, они с нетерпением ждали, когда их призовут на битву против «сынов тьмы».

В одном из свитков это сражение описывается с весьма реалистическими подробностями. Там перечислены рода войск и оружие, боевые порядки и маневры. В бой выступают «избранники» вместе с ангелами, чтобы «никто из сынов тьмы не избежал гибели». Эсхатология выглядит уже как своего рода мировая революция, как террор праведников.

«Идите и научите все народы»,—говорит Христос, девиз же секты можно было бы выразить словами: «Истребите все народы», ибо она считала, что заблудшим нет ни помилования, ни спасения.

Нравственный облик эссеев омрачает не только эта тенденция. Их законническое буквоедство оставило далеко позади даже самых закоснелых формалистов среди фарисеев. Правда, отрыв от Храма ослабил для них значение церковных ритуалов, а священные омовения и другие внешние знаки набожности считались бесплодными без искреннего покаяния. Но наряду с этим в Кумране процветала дотошная пунктуальность по отношению к законам о чистом и нечистом, об осквернении и субботе. В субботу запрещалось брать на руки ребенка, мести пол, вытаскивать скотину или человека, упавших в яму. В этот день нельзя не только работать, но и говорить о работе (13).

Подобные предписания делают секту настоящим антиподом христианства. Ведь Тот, Кто ставил самарянина в пример священнику и левиту, Кто говорил: «Суббота для человека, а не человек для субботы», Кто входил в дома мытарей и грешников, должен был в глазах эссеев

казаться величайшим нарушителем Закона. Если они и знали Иисуса, то несомненно судили Его куда строже, чем фарисеи. Принявший же Евангелие член секты неизбежно был вынужден отойти от нее. И пусть эти обращенные «сыны света» принесли в Церковь некоторые свои обычаи, но, став христианами, они должны были внутренне переродиться, отринуть мнимый «Новый Завет» и обрести подлинный, «начертанный в сердцах», тот, который действительно предсказывали пророки. Те же ессеи-христиане, которые не смогли освободиться от законнического гипноза, обречены были создавать ереси и расколы, отделяясь от Вселенской Церкви. Знаменательно, что учение первых сект христианства обнаруживает тесное родство с доктриной Кумрана (14).

Учитель Праведности умер, вероятно, между 120 и 110 годами (15). Некоторые историки доказывали, что он кончил жизнь мучеником и что в Кумране ждали его вторичного явления в качестве Мессии. Основание к этому дают лишь две, впрочем, весьма неясные фразы. В первой говорится о «людях совета», которые не помогли Учителю против «человека лжи», когда праведник «был обличаем». Слово «обличаем» иногда переводят как «наказан» и видят в этом свидетельство о казни Наставника. Между тем «человеком лжи» был один из соперников реформатора внутри общины, который едва ли мог его казнить. Кроме того, слово *бето-кахат* не означает обязательно кару; чаще всего оно переводится как порицание, выговор, обличение, что вполне гармонирует с контекстом (16). Но даже если речь шла о наказании, оно могло заключаться не в насильственной смерти, а в тюремном заключении. О темнице, как мы уже видели, говорят и «Гимны». В толковании на 37-й псалом упомянуто о суде над Учителем, но нигде нет прямых указаний на гибель от руки палача.

Во втором тексте сказано, что Учитель «восстанет в конце дней». Но здесь, вероятно, имеется в виду общее воскресение мертвых, которого ессеи ожидали в будущем (17). Усматривать же в этой фразе аналогию с пасхальной тайной по меньшей мере неосновательно.

«Дамасский документ» упоминает о «кончине» Учителя в спокойном, эпическом тоне без малейших намеков на мученичество. При этом сказано, что время заключенного с ним Завета продлится «до предстания Мессии Аарона и Израиля» (18). Следовательно, сам Наставник не отождествлялся с Мессией.

Но почему Помазанник носит столь необычный двойной титул? Дело в том, что мессианские идеи ессеев были крайне запутанны и противоречивы. Сын Давидов был для них «помазанником Израиля», но многие считали его лишь военным вождем. Поэтому они говорили также о втором Мессии—«Помазаннике Аарона», то есть архиерее будущего Царства. Кроме того, ждали, кажется, еще и третьего Мессию—Пророка.

Помазанник-архиерей считался рангом выше «Мессии Израиля». В одном из кумранских толкований описана священная трапеза, происходящая после победы над «сынами тьмы». На ней восседают оба: Царь и Первосвященник, причем последний явно главенствует. Ему принадлежит честь начать торжество. И вообще во всех своих делах «Сын Давидов» обязан будет следовать «наставлениям священников». Тут явно сказались антимонархические настроения эпохи (19).

Бытовало среди ессеев и другое представление о Мессии. Некоторые из них считали, что Владыкой Царства Божия, победителем Велиала станет воскресший Мелхиседек, древний царь-жрец Иерусалима. Ему будут вручены и митра и корона (20).

Впоследствии автор Послания к евреям, которое, как полагают, было адресовано к обратившимся ессеям, назовет Иисуса

Мелхиседеком, давая тем самым понять, что в Его Лице соединялась вся полнота мессианства (21).

Смерть Учителя не привела к угасанию его секты. В разных уголках побережья стали даже появляться новые поселки ессеев. Некоторые из них отказались от монашеских правил. Только в Кумране сохранился принцип безбрачия; в других же местах возникли лагеря женатых людей. «Коммунизм» очень скоро был ими оставлен: каждая семья имела во владении дом, участок земли и рабов (22). На кладбищах этих общин найдены останки и мужчин, и женщин, и детей. Во времена Флавия уже давно существовали две ветви есseyства: аскетическая и менее строгая.

На рубеже II и I веков до н. э. ессеи стали поселяться и в городах. У этих сектантов, живших «в миру», естественно возникали контакты с иноверцами. Некоторые ессеи даже пытались распространять свои взгляды. Так, Иосиф Флавий рассказывает, что в Иерусалиме около 100 года до н. э. приобрел известность некий ессеи по имени Иуда. Он обладал даром прозорливости и благодаря этому завоевал немало последователей (23). Флавий утверждает, что Иуда никогда не ошибался в своих предсказаниях.

Тем не менее исход из пустыни части ессеев не означал отказа от принципа обособленности. Они по-прежнему относились к людям иного толка с осуждением и неприязнью. Особенно враждебны они были к саддукеям. Впрочем, и фарисеев они не щадили, называя их «толкователями скользкого» и «Эфраимом», то есть племенем, отпавшим от истинного Израиля (24).

Фарисеи переживали тогда трудные годы. Страной правил *Александр Яннай* (104-78). Современник Суллы, он был столь же жесток и деспотичен, как и римский диктатор. За свои зверства Яннай был прозван «фракийцем». Его придворные— саддукеи—вели постоянную борьбу с фарисеями, популярность которых в массах день ото дня росла.

Вместе с Яннаем саддукеи ходили в военные походы, которые, как правило, кончались успешно. Но победитель нашел непримиримого врага в лице собственного народа. Подданные не любили его и, казалось, ждали любого предлога для возмущения. Яннай смог в этом убедиться, когда явился в Храм на праздник Кушцей, чтобы в качестве первосвященника принести жертву.

Царь не захотел совершить возлияния водой, ибо этот обычай одобряли фарисеи, и выплеснул ее на землю (25). Вызов был принят, толпа стала кричать и швырять в Яннаю чем попало. Греческим наемникам было приказано немедленно подавить бунт.

После бойни вокруг Храма осталось несколько тысяч трупов. Но евреи, которых не запугал даже Антиох, тем более не собирались отступать перед собственным тираном. Фарисеи, прежде вполне миролюбивые, решились возглавить восставший народ. В результате вспыхнула гражданская война, которая длилась несколько лет. В конце концов доведенные до крайности фарисеи пошли на безумный шаг. Они призвали в Иудею Селевкидов.

Деметрий III, решив, что представился случай вернуть потерянные владения, поддержал врагов Янна; на стороне же иудейского царя сражались греки-наемники. Однако в критический момент патриотизм взял верх над ненавистью и многие вновь перешли в Яннаево войско. Это спасло Хасмонея, а сирийский царь предпочел удалиться из Палестины.

Подавив в 88 году восстание, Александр жестоко отомстил фарисеям. Он велел распять на крестах восемьсот зачинщиков и пировал, глядя на их смертные муки.

Ессеи были встревожены этими трагическими событиями, хотя прямо в борьбу не вмешивались, предпочитая, чтобы «сыны тьмы» сами пожирали друг друга. Впрочем, они ввели у себя воинскую повинность, чтобы быть готовыми к любым неожиданностям (26). Хаос в стране, вероятно, казался им предвестием последней всемирной битвы между «избранныками» и полками Валиала.

Они осуждали «толкователей скользкого», по вине которых «не переводится иноземный меч, пленение, грабеж, разжигание междоусобной борьбы, уход в изгнание из страха пред врагом и множество трупов грешников» (27). Но и Янная, этого «яростного льва», кумранцы считали преступником. Они были возмущены его «мстью, учиненной над толкователями скользкого», особенно его приказом «вешать людей живыми, чего не делалось прежде в Израиле» (28). Эта страшная казнь-пытка вызвала у всех ужас и отвращение. Раньше ее применяли лишь финикийцы, а от них через Карфаген заимствовали римляне (29). И вот теперь в святом граде впервые поднялись кресты, вопия к небу о безмерности человеческого падения и сатанинской жестокости.

После казней восемь тысяч иерусалимлян бежало из города. Среди них, конечно, было много фарисеев. Одни скрылись в соседних землях, другие ушли в пустыню, где им пришлось столкнуться с эссенами.

В кумранском толковании на пророка Наума мы читаем:

«Простецы Эфраима отделились от их собрания и, покинув вводящих в заблуждение, присоединились к Израилю» (30). Следовательно, часть фарисеев решила примкнуть к «сынам света» и вошла в их общины.

Из-за притока беженцев есеевские поселения сильно разрослись. Искателей уединения это должно было тяготить и смущать, и, быть может, именно тогда некоторые ессеи и задумали эмигрировать из Палестины.

Столетие спустя Филон писал, что к западу от Александрии, в тихих рощах у берегов Мареотидского озера живут люди, которые «стремятся к бессмертной блаженной жизни». Они отказались от имущества, семьи, родины и целиком посвятили себя молитве, созерцанию и изучению Библии. Их называли *терапевтами*, целителями, что, по-видимому, есть ошибочный перевод арамейского слова *хасайя*, ессеи.

Весь образ жизни терапевтов и уставы их монастырей настолько сходны с кумранскими, что историки почти единодушно признали в них египетскую ветвь есеевства (31). Возникла она скорее всего в те годы, когда смуты в Палестине и перенаселенность есеевских лагерей заставили некоторых членов ордена покинуть страну и образовать свои «скиты» в Египте.

Янная между тем стал понимать, что его война с собственным народом может погубить династию. Его жена Саломея, женщина умная и энергичная, была сестрой известного фарисея Симона бен-Шетах. Она поддержала мысль царя о необходимости мира с «благочестивыми». Умирая, Янная передал ей власть и завещал отныне опираться только на фарисеев.

С тех пор положение в стране резко изменилось. Саддукеи были отстранены от власти, а те, что подстрекали царя расправиться с фарисеями, наказаны. При Саломее партия Симона бен-Шетах достигла господства. Симон смягчил и улучшил уголовное право, основал школы для обучения детей Торе. Талмуд называет его «восстановителем Торы, вернувшим короне Закона ее прежний блеск» (32). Фарисеи добились и того, чтобы духовная и светская власть были

разделены. Царица правила единолично; старший сын ее, вялый и изнеженный Гиркан, был поставлен архиереем, а младший, властный и заносчивый Аристокбул, удален в частную жизнь.

Однако мир длился недолго. При поддержке саддукеев Аристокбул стал тайно готовиться к захвату престола. В 69 году, когда Саломея скончалась в своем дворце, часть войска провозгласила его монархом и первосвященником.

Гиркан был лишен сана, но оставлен в Иерусалиме под надзором. Этот инертный человек легко смирился бы со своей участью, если бы не стал игрушкой в руках иудеянина *Антипатра*. Тот подбил Гиркана бежать из Иерусалима и искать помощи у иноземцев. Неизвестно, как далеко шли планы Антипатра, впоследствии ставшего основателем династии Иродов, но именно он оказался могильщиком Хасмонейского дома. Он раздул пламя вражды между братьями и внушил Гиркану мысль, что его права защитят римляне.

К этому времени Рим пережил борьбу вокруг реформы Гракхов и диктатуру Суллы, подавил восстание Спартака и начал развернутым фронтом вести наступление на Восток. В 66 году Гней Помпей сломил военную мощь Понта и Кавказа, а через два года появился в Сирии.

Иудеи уже понимали, что избежать нового иноземного владычества не удастся. Стоял лишь вопрос: кого из претендентов на трон признает римский полководец. Аристокбул допустил ряд тактических ошибок, и Помпей принял поэтому сторону Гиркана. Однако Аристокбул не согласился с этим решением, и когда Иерусалим открыл римлянину ворота, он укрепился в храмовой цитадели, готовясь выдержать штурм.

Три месяца длилась блокада; наконец 10 октября 63 года крепость была захвачена. Римские солдаты ворвались в святилище. Даже в самом Храме они встретили отчаянное сопротивление. Среди общей сумятицы лишь священники продолжали совершать богослужение...

Аристокбул был взят в плен и отправлен в Рим. Помпей же после захвата Храма проник в Святая Святых. Но, удовлетворив свое любопытство, он ни к чему не притронулся, ибо римляне привыкли терпимо относиться к чужеземным культам.

Фарисеи просили Помпея не восстанавливать монархии, и весь народ поддержал их. Поэтому, объявив о присоединении Иудеи к Риму, Помпей сохранил за Гирканом лишь звание первосвященника.

Падение Хасмонеев никто не оплакивал. Хотя основатели династии были прославленными героями, наследники их слишком часто испытывали терпение народа. Фарисеи могли быть довольны исходом дела. В «Псалмах Соломоновых» приход Помпея изображался ими как справедливый Божий приговор. Истинным царем Иудейским они могли признать только потомка Давида, а до его прихода, по их мнению, царствовать должен был только Закон. Его блюстителей не смущало, что страна подпала под иноземное иго. Ведь оно проявлялось лишь в сборе дани и поддержании порядка и не касалось религиозной жизни Общины.

Точно так же отнеслись к концу Хасмонеев и ессеи. Они утверждали, что пророки уже давно предсказывали нашествие *киттиев*, могучего западного народа, который станет орудием наказания грешных. Толкуя книгу пророка Аввакума, один из кумранских книжников писал о новом «биче Божиим»: «Это относится к киттиям, которые топчут страну конями своими и скотом своим; издалека идут они, с островов моря, чтобы пожирать все народы, подобно орлу» **(33).**

И в самом деле, Рим шел к созданию мировой державы. Открывалась новая глава истории, и уже народилось поколение, которому предстояло быть современником евангельских событий.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава двадцатая

«СЫНЫ СВЕТА»

1. Ср. Втор 27 и Устав, 1-11. О второзаконнической основе кумранского Устава см.: *К. Старкова*. Литературные памятники кумранской общины, с. 9-42.

2. *Филон*. О том, что каждый добродетельный свободен, XII, 77. Найденные в Кумране деньги либо принадлежали тайным нарушителям Устава, либо руководителям братства, которые вынуждены были закупать товары в городах.

3. Устав, I, 9-10.

4. Известный библеист *И. Иеремияс* полагает, что безбрачие кумранцев было связано с обычаем священников хранить плотское воздержание в дни совершения обрядов (*J. Jeremias*. Le message central du Nouveau Testament, p. 116-117). Но в целом безбрачие не имело обоснования в Ветхом Завете. Сомнительно в данном случае и иноземное влияние. По-видимому, этот пункт кумранского Устава связан с эсхатологическими ожиданиями, хотя древние авторы объясняют дело проще. По их мнению, женщин в монастырь не допускали во избежание неурядиц и смут.

5. Устав ДК, II, 3-9. По мнению *К. Старковой*, это ограничение относилось лишь к торжественным собраниям общины (см.: ВДИ, 1961, № 3, с. 130), но слова в Дд (15-17) указывают, что люди с телесными недостатками в общину не принимались.

6. Устав, IX, 7.

7. *Там же*, III, 15-19. О маздеистском символе веры см. «Вестники Царства Божия», о связи Кумрана с Авестой см. *И. Брагинский*. Об иранских элементах в кумранских свитках— «Семитские языки», 1965, в. II, ч. 2, с. 720.

8. Дд, II, 17-18, ср. 1 Енох 6.

9. Устав, IV, 3-4.

10. *Там же*, II, 7-8, ср. I, 7-8, V, 15-16.

11. Толк. на Аввак VIII, 2-3.

12. Книга Тайн, 8-11 ТК, I, с. 320. См. комментарий на эту тему в кн. *И. Амосин*. Находки у Мертвого моря, с. 25-26, *К. Старкова*. Кумранская община и внешний мир. ПСб., Л., 1974, № 25 (88), с. 68 сл.

13. Дд, X, 14 сл. В Евангелии мы находим прямую полемику против культа субботы. См., напр. Лк 14, 5.

14. Некоторые из этих сектантов сохранили старое есеевское наименование *эбионим*, «бедные» (*Ориген*. О началах, IV, 22, Против Цельса, II, 1, *Есеевий*. Церк. История, III, 27, *Епифаний*. О ересьях, XX, 17), другие назывались *ноцрим*, «назарейцами». Сохранившиеся о них сведения довольно скудны. Но и они указывают на тесную связь сектантов с есеевством. См.: *J. Danielou*. Les manuscrits de la Mer Morte... , p. 117.

15. См.: *R. Brown*. Apocrypha; Dead Sea Scrolls — JBC, II, p. 555.

16. Толк. на Аввак V, 9-12 «Имеются в виду дом Авессалома и люди общины, которые молчали, когда наказывали Учителя Праведности, и не помогли ему против Человека лжи, который презрел учение перед лицом всей общины» (пер. Амусина). «Толкование тому о доме Авессалома и о людях из Совета, которые молчали при обличении Праведного Наставника и не помогли ему против Человека Лжи, который отверг учение среди всего их общества» (пер. Старковой).

17. «Благородные народа—это пришедшие копать колодец жезлами, которыми начертал руководствоваться Предначертатель в течение всего срока нечестия. Другие же, помимо их, не постигнут (этого), пока не встанет Наставляющий правде в конце дней» (Дд, VI, 8-11, пер. Старковой). Глагол *амад*, вставать, не означает обязательно воскресения. См.: *К. Старкова*. Литературные памятники, с. 46 сл. То, что в Кумране найдены копии Книги Даниила и фрагменты Книги Еноха, есть косвенное доказательство их веры в воскресение мертвых. О наличии у есеев этой веры свидетельствует *Инполит Римский* в своей книге «Опровержение всех ересей», IX, 27. Русск. пер.—ТК, I, с. 373.

18. Дд, XIX, 14, XX, I, 14. Устав, IX, 11. О двух Мессиях говорится в «Завещании XII патриархов», апокрифе, который родствен кумранской литературе. Один помазанник должен происходить из священнического колена Левия (Зав Рувима, 6, 7-12, Зав Леви, 8, 11-17, Зав Иуды, 24, 1-3, Зав Дана, 5, 10-13), а другой— из колена Иудина (Зав Иуды, 24, 5-6, Зав Неффалима, 8, 2-3).

19. Устав ДК, II, 11-22, Толк. на прор. Исайю, 19.

20. Мидраш Мелхиседека. - ТК, I, с. 287. Ср. Быт 14; Пс 109, 4.

21. Трактат апостольской эпохи, именуемый «Посланием к Евреям», включен в Новый Завет с именем ап. Павла, хотя, как полагает большинство историков и богословов, он был написан другим, близким к Павлу лицом. Основная цель книги—показать, что Иисус Христос есть не только Мессия—Сын Давидов, но и небесный Первосвященник, Предстатель за человечество. Для истолкования Его миссии автор привлекает учение о Мелхиседеке—Царе-Первосвященнике. Поэтому возникло вполне вероятное предположение, что адресат послания есеевские священники, принявшие христианство, но не до конца в нем утвержденные. Возможно, что именно их имеет в виду Книга Деяний, когда говорит о многих священниках, «покорившихся вере» (6, 7). См.: *J. Danielou*. Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme. Paris, 1957, p. 106, *D. Flusser*. The The Dead Sea Sect and Christianity — «Studies on the Dead Sea Scrolls». Jerusalem, 1957, p. 103.

22. Эти перемены отражены в «Дамасском документе» и в «Уставе двух колонок», которые были написаны, вероятно, в начале I в. до н. э. после смерти Учителя.

23. *И. Флавий*. Арх. XIII, 11, 2.

24. Толк. на пр. Наума, 2. См.: аргументы в пользу отождествления «Эфраима» с фарисеями, а «Менаше» с саддукеями у *Я. Амусина* (ТК, I, с. 210-211).

25. *И. Флавий*. Арх. XIII, 13, 5. О нарушении Яннаем фарисейского обычая говорит Талмуд (трактат Сукка, 48в).

26. См.: Устав ДК, I, 21.

27. Толк. на пр. Наума, II, 2-6.

28. Там же, I, 6-8. Один из первых исследователей кумранских текстов Джон Аллегро считал, что в Толковании содержится намек на крестную смерть Учителя (см.: *J. Allegro. The Dead Sea Scrolls*, 1972, p. 107-108). Эту гипотезу сразу же подхватила антирелигиозная пропаганда. Однако аргументы в ее пользу ничтожны. Текст говорит не об Учителе, а о «людях». Кроме того, казни обрушились на фарисеев. Врагом Учителя назван не Яннай (в кумранской терминологии — «яростный лев»), а «нечестивый священник», который у ессейских писателей не тождествен Яннаю. Если правильно предположение, что начало деятельности Учителя относится к 170 году, то очевидно, что в 88 году его уже не могло быть в живых.

29. При раскопках в Иерусалиме была найдена могила человека, умершего на кресте (I в. н.э.). Огромные гвозди прочно застряли в его костях. Это лишний раз указывает на точность евангельского рассказа о крестной смерти Христа, который ставился под сомнение скептиками, утверждавшими, что палачи лишь привязывали людей к крестам.

См.: *N. Haas. Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at Ha-Mivtar. — «Israel Exploration Journal», 1970, N 1-2.*

30. Толк. на пр. Наума, III, 5.

31. См.: *М. Елизарова*. Община терапевтов, с. 33. В этом исследовании приведены убедительные доказательства того, что «терапевты» были ветвью ессейского движения. Полностью трактат Филона о них приведен в приложении к кн.

Н. Смирнов. Терапевты и сочинение Филона Иудея. «О жизни созерцательной». Киев, 1909.

32. Киддуш, 66а.

33. Толк. на пр. Аввак, III, 9-13.

Часть V

РИМ, ГРЕКИ И ВОСТОК

Глава двадцать первая

ДУША И ВЕРА РИМЛЯНИНА

Италия до 650 г. до н. э.

Римлянин всегда имел дело с чем-то таинственным,

он предполагал во всем нечто скрытое и искал его.

Гегель

На обширном пространстве от Пиренейских гор до Британии и Кавказа еще и сейчас можно видеть участки старых мощеных дорог. Кое-где плиты на них заросли травой, а местами отполированы колесами и ногами пешеходов. Это артерии необъятной державы Рима—трассы легионов. Некогда они во все стороны расходились из Города и тянулись почти на двести тысяч километров.

Когда первые миссионеры Евангелия вышли в путь, они двинулись по этим дорогам. Сам того не ведая, римлянин-победитель открыл перед апостолами ворота широкого мира. Не только греческий перевод Библии и синагоги диаспоры, восточные культы и античная философия предварили путь сеятелей Слова, но и Город на семи холмах сыграл свою роль в подготовке человечества к христианству. Таким образом, Рим появляется в нашем повествовании как новое «действующее лицо».

Подобно Македонии, он долго считался окраиной цивилизованного мира, и сначала о нем мало кто слышал. Во времена пророка Исаяи и Гесиода, когда Ассирия находилась в зените своего могущества, Рим еще выглядел невзрачной деревней, в которой тогда трудно было предугадать будущую столицу императоров и пап. Лишь незадолго до эпохи Александра римляне начинают входить в силу, а затем в какие-нибудь век-полтора превращаются в повелителей Средиземноморья. Мало того, созданная ими империя простояла дольше всех, когда-либо существовавших на земле. В этом им уступают Кир и Александр, Карл и Наполеон, владельцы Британии и России.

Поразительные успехи римлян вызывали восторг и зависть современников. Попытки разгадать секрет латинской фортуны в свое время предпринимали Полибий и Августин, Монтескье и Гегель. Муссолини думал, что сумеет воскресить бывшее величие Рима, однако жизнь показала тщетность этой мечты. Хотя многие элементы древнеримского духа не умерли—что-то главное отцвело безвозвратно.

Что же представляли собой строители Orbis Romanum, «Римского мира»?

В наши дни римлянина нередко отождествляют с фигурой тупого солдата, лицемера, набожного в храме, а дома глумящегося над богами, или алчного прожигателя жизни. Между тем если бы не было иного Рима, кроме Рима-угнетателя, Рима, содрогавшегося от крика: «Хлеба и зрелищ!»—города рабов, гладиаторов и лукулловых оргий, он вряд ли получил бы название «вечного».

В старину говорили, что у него есть второе, тайное имя, которое можно найти, прочитав слово Roma по-восточному—справа налево. Тогда оно будет звучать как Amor, Любовь. Эта игра слов как бы намекает на сложность римского феномена, в котором империализм сочетался с идеей concordia, гармоничного строя общества. Очевидно, дух Рима столь же парадоксален и двойствен, как и все значительные явления мировой культуры. В самом деле, римляне, не обладая религиозным гением, слыли благочестивым народом и гордились этим; Рим в течение трех веков преследовал Церковь, но он же стал одним из всемирных центров христианства. Его

цивилизация была еще более светской, чем у греков, однако отцы Церкви считали Рим оплотом веры...

Вклад римлян в общеевропейское наследие хорошо известен. Впервые в истории они заложили юридический фундамент для единения народов. Вспомним, что понятие «римский гражданин» уравнивало людей любой страны, нации, религии. Латинский язык, будучи многие века международным, верно служил Церкви и науке, а законодательство Рима продолжает влиять на современное правосознание.

Но все это еще не объясняет, почему Рим сделался городом апостолов и мучеников, средоточием Западной Церкви. Можно ли видеть простую случайность в том, что именно на римской почве возникли наиболее жизнеспособные из первых христианских общин? Не доказывает ли это, что в самом латинстве обнаружилась живая восприимчивость к новой вере?

Тому, кто хочет приблизиться к пониманию римской души, нужно проникнуть глубже наносных пластов, туда, где кроется ее

историческая индивидуальность. Это нелегко, хотя бы уже в силу того, что мы привыкли говорить о «греко-римской» культуре, не делая большого различия между латинством и эллинизмом. Действительно, их слияние было настолько полным, что «античность» по праву воспринимается нами как нечто целое. Тем не менее метаморфозы, постигшие Рим, не смогли окончательно изменить его подлинный лик. Под этрусскими и греческими оболочками внимательный взгляд находит своеобразный характер и самобытную культуру латинян.

Поиски исконного «римляинства» ведут нас в далекое прошлое, в те времена, когда предки латинян, отделившись от потока индоевропейских племен, проникли на Апеннинский полуостров.

Легенда, широко известная из поэмы Вергилия, утверждает, что когда троянец Эней, спасшийся от илионского пожара, высадился на берегу Италии, то уже застал там племя *латинов*. Одно время историки считали это сказание поздним вымыслом, заимствованным у греков. Но впоследствии археологи установили, что память об Энее жила в стране еще до эпохи эллинизации Рима. Многие исследователи сейчас убеждены, что «Энеида» в целом описывает вполне реальные события. Во всяком случае, признано, что латинские поселения возникли в Италии не позднее II тысячелетия до н. э., когда в Палестине правили судьи, а в Египте — один из последних Рамзесов (1).

Италия не была расколота, как Греция, на изолированные области, и сама природа ее не походила на скудную землю Эллады. Благодатный мягкий климат, плодородные равнины и зеленые склоны гор, казалось, были созданы для земледельцев и виноделов. Повсюду росли тенистые дубовые леса, между озерами на лугах круглый год могли пастись стада — недаром слово «Италия» производили от vitulus, бык.

Историки порой сравнивают жизнь древних италийцев с суровой школой американского Запада. Более двенадцати племен обитало в стране бок о бок. Воинственные горцы самниты, пастухи сабины, умбры и латины вечно спорили из-за земельных угодий и скота. Каждый род был вынужден постоянно заботиться об охране и защите своего имущества. Нередко, впрочем, соседи мирно жили друг с другом и заключали союзы. У подошвы Альбанских гор они основали общий религиозный центр — город Альба-Лонгу.

В древности на полуострове было много болот, и села поэтому ютились на возвышенностях или на свайных помостах.

У реки Тибр, на холме, там, где впоследствии предстояло подняться многоэтажным дворцам и храмам форума, воины-скотоводы однажды вырубili лес и сложили несколько круглых тростниковых хижин. Согласно преданию, на этом месте в середине VIII века до н. э. внук альбанского царька *Ромул* заложил крепость, названную в честь него *Рома* (2).

Мы едва ли когда-нибудь узнаем, насколько достоверны легенды о происхождении Ромула и Рема, об основании Города и о братоубийстве, но Плутарх, вероятно, прав, говоря, что первый римский царь добился власти «вооруженной рукой». За трагической историей близнецов кроются какие-то бурные события, когда горстка изгоев сумела отстоять созданное ими укрепленное гнездо.

То, что Ромул сразу объявил Рим местом убежища,— деталь примечательная. Подобной привилегией владели лишь священные города. Следовательно, палатинская крепость быстро выдвинулась как соперник Альба-Лонги и притязала на полную независимость. «Туда, — говорит Тит Ливий,— сбегался из соседних племен всякий сброд, без различия: свободные и рабы, желавшие перемены своего положения» (3).

Из такого ядра мятежной вольницы мог легко вырасти дикий народ, склонный к анархии. Но случилось как раз обратное. Строгое распределение обязанностей, неуклонное выполнение долга с самого начала стали отличительными чертами римлян. Всегда готовые постоять за себя, они рано поняли, какая сила заключена в *порядке* и *законе*. Дух военного лагеря создал нацию, спаянную железной дисциплиной.

Благодаря этому римлянин смог в будущем дать миру те принципы прочной организации, в которых народы давно уже нуждались. Латинство стало цементом для общества, постоянно охваченного смутами. Вергилий утверждал, что Рим, обделенный чувством прекрасного, в искусстве правления проявил себя настоящим художником. Именно латинское воспитание и позволило бл. Августину назвать государство без законности шайкой бандитов.

Становится также понятным, почему и Западная Церковь, когда ее корабль выходил в открытое море истории, так высоко ценила «римскую идею». Рим выковал ее великих руководителей и пастырей: Климента, Льва, Григория.

По традиции, идущей от родового строя, в управлении принимали участие все обитатели поселка. Для этого они постоянно собирались на сходки, что воспитывало в них гражданское сознание и чувство ответственности.

Латинский *civitas* был во многом отличен от греческих и этрусских полисов. Стиль жизни полиса определяли, как правило, ремесленники и торговцы. *Civitas* же представлял собой оборонный союз пахарей и пастухов. Настоящим горожанином римлянин стал позднее. Его характер ковался не только в походах и стычках, но и в упорном крестьянском труде.

Ни в одной стране древности человек не был так привязан к деревенскому образу жизни; его предпочитали даже самые богатые представители знати. Века спустя, когда язва урбанизации поразила Лациум, римские ученые и политики все еще возлагали свои надежды на крестьянский труд. И не только они, но даже поэты Гораций, Вергилий, Тибул — черпали вдохновение в этой же теме. Немало торжественных гексаметров было посвящено сортам почвы, виноградникам и пастушеским заботам.

Эта укорененность в земле питала жизненную энергию римлянина—работающего, рачительного, бережливого хозяина. Он отличался здравым смыслом, консерватизмом,

сстрогостью и чистотой нравов. Его натура сказала и в самом латинском языке, лапидарном, деловом и ясном.

Была здесь и теневая сторона: печать прозаичности, делавшая жизнь Рима серой и монотонной. Если юность Эллады сопровождали музыка и поэзия, а зрелость обогатилась Драмой и метафизикой, то римская заря была в этом отношении почти бесплодной. Латины не создали ничего, подобного эпосу Гомера, а когда научились у греков философствовать, то прежде всего их заинтересовали практические вопросы жизни и морали.

Впрочем, неверно было бы изображать характер римлян мрачным. Трагедия у них не привилась, зато грубоватый латинский юмор стал проявляться довольно рано. Уже в одном из первых римских законов мы находим попытки оградить граждан от оскорблений сатириков. По-видимому, римская серьезность вовсе не мешала римскому смеху.

Непохожей на греческую была и ранняя религия Лациума. Напрасно мы стали бы искать в ней мифы о богах, подобные тем, что прославили Элладу и Восток. Говоря о Божественном, римлянин был осторожен и скуп на слова. Тут он чем-то напоминал иудея, не любившего фантазий в делах веры. И это сходство с Ветхим Заветом усиливается еще и тем, что исконный латинский культ долго не имел изображений богов (4). «Религия, писал о той эпохе Тертуллиан,— была простая, обряды бедные; не был Капитолий выше Олимпа; жертвенники сделаны были наскоро из земли, сосуды — из глины, курения—легкие; бог нигде с блеском не показывался; искусство греков и этрусков еще не украшало Рим статуями» (5).

Овидий утверждает, что потомки основателей города — *патриции* — не приносили в жертву животных.

Встарь, чтобы милость богов заслужить, человеку довольно

было полбы и с ней соли блестящих крупиц.

Дымом курился алтарь, довольный травой сабинской,

и, разгораясь на нем, громко потрескивал лавр.

Тот, кто к венкам луговым из цветов приплести без усилия

мог и фиалок еще, истинным слыл богачом. (6)

Каковы же были те боги, которым римлянин нес свои скромные знаки почитания?

От арийских пращуров он унаследовал культ верховного бога Дьяушпитара, которого именовал Дивус Патер, или Юпитер (7). Этот бог считался владыкой неба, света и грозных бурь. Его призывали под сенью старых раскидистых дубов, у камней и гротов. Со времен Ромула главным местом поклонения Юпитеру стал Капитолийский холм. Туда, на открытую ветрам скалу, поднимался народ, чтобы совершать древние обряды предков.

В Юпитере видели не просто одного из богов, пусть даже и главного. Он казался чем-то большим. «Все полно Юпитером»,— говорил Вергилий, выражая в этой формуле изначальную веру римлян. А другой *поэт* называл Громовержца «прародителем, матерью богов, Богом единым» (8). Впоследствии языческий богослов Варрон пылся даже сблизить религию Юпитера с учением стоиков о мировой душе. «Он есть един,—писал Варрон о Юпитере,—и в то же время—все, ибо мир один и в нем одном все» (9).

Разумеется, нельзя приписывать такого рода монистическую философию крестьянам Лациума. Им были мало доступны отвлеченные идеи, однако по существу Варрон довольно точно обрисовал суть старой латинской религии.

Божественное у римлян именовалось также Numen. Этим же словом обозначали не только высшее Начало, но и множество богов. На вопрос, откуда они появились, римлянин мог ответить примерно так: Numen дробится на бесконечные явления и события; колос и облако, вода и огонь, смелость и любовь, беда и удача—все это numina. Построением мостов через Тибр, выходом в поле, отпиранием дверей, началом войны, да и почти всем управляют специальные боги; одна только пора младенчества человека подведомственна сорока трем numina.

Подобное разложение единобожия свойственно многим религиям, но Рим и тут обнаруживает своеобразие. В то время как большинство язычников представляли себе богов человекоподобными, римляне долго противились антропоморфизму. Им казалось уместнее сохранять древнейшую символику фетишизма, нежели наделять богов чертами смертных. Юпитера, например, они чтили под видом кремня, Марса—под видом копья, Весту—в виде пламени. Тем самым как бы выражалась вера в Божество, пребывающее по ту сторону человеческого. Римлянин интуитивно ощущал здесь *тайну*, постичь которую люди не могут, если она не воплощается в конкретных явлениях.

Как бы ни называть этот взгляд: пантеизмом, демонизмом или полидемонизмом, главное в нем—благоговение перед сокровенной Сущностью вещей и сознание зависимости от нее **(10)**. То воистину была религия «неведомого Бога». «Великий Юпитер, или каким именем повелишь тебя называть»—так в смирении обращался римлянин к Непостижимому.

Отзвуки этих чувств сохранились и в христианское время. Напомним, что Рим, в противоположность эллинскому Востоку, не породил ни одной догматической ереси. Он, как и прежде, не дерзал слишком далеко проникать в непознаваемое, предпочитал явное и зримое—видимую организацию Церкви, присутствие Христа в Святах Дарах. Показательно, что в первые века ни один богослов, писавший по-латыни, не был коренным римлянином.

Тертуллиан и Августин, Киприан и Иероним—уроженцы провинций, где сказывались уже иные традиции и иной дух.

По мнению Теодора Моммзена, есть глубокий смысл в том, что греки, молясь, обращались к небу, а римляне—покрывали голову. Смирение и страх Божий пронизывали старое латинское благочестие. И тем не менее древнего римлянина трудно назвать мистиком.

Мистик ищет единения с Божеством, он устремлен за грань земного. Римлянина же высоты пугали, даже в религии он оставался приземленным прагматиком. Ему казалось достаточным верить, что все в мире объемлет Юпитер, или Нумен, и он хотел о нем знать лишь то, что касается обычной жизни людей, ее обстоятельств и нужд. Человеку, по словам Варрона, важнее всего помнить, «каких богов надлежит почитать публично, какие совершать каждому из них обряды и жертвоприношения» **(11)**. Разобраться в этом было непросто: древнейший перечень латинских божеств показывает, как велико было их число, а Варрон доводил его до тридцати тысяч. Иной раз, шутя, говорили, что в Риме больше богов, чем людей. Характерно притом, что об этих загадочных существах не знали почти ничего, кроме имен. Да и сами имена—Страх, Болезнь, Доблесть—указывали только на их функции. Это лишний раз подтверждает тот факт, что в богах римляне видели скорее *проявления* Единого, чем обособленные личности. Можно поэтому сказать, что у римлян, как и у индийцев, многобожие существовало рука об руку со своего рода монотеизмом.

В гробницах Лациума часто находили изображения хижин. И это не случайно, ибо в древности не храм, а дом был для римлянина главным местом богопочитания. Храмы появились позднее в результате чуждых влияний.

Глава латинской семьи долгое время являлся единственным жрецом. «Знайте,—писал ревнитель старины Катон,—что за весь дом приносит жертву господин» (12). Поэтому власть отца была абсолютной и непререкаемой. Сыновья, даже взрослые, даже достигшие почетных званий, всецело ему подчинялись. Впрочем, и мать в римской семье пользовалась таким уважением, какое редко знал древний мир. Словом, домашний очаг был столь же надежным центром порядка, как и деревенская площадь, где собирался народ для решения дел.

В домах было принято ставить маски, снятые с умерших, в знак того, что вся «фамилия» пребывает под отеческим кровом. На праздники эти маски выносили, чтобы предки принимали участие в общем торжестве. Из погребальных масок развился потом римский портрет, который, в отличие от греческого, воскрешал индивидуальные черты усопшего. Эти жесткие, мужественные физиономии великолепно передают облик древнего римлянина.

Не только обитатели отдельного жилища, но и весь *Populus Romanus*, «римский народ», чувствовал себя единой семьей. Из нее исключались только рабы, на которых смотрели как на домашний скот. Кроме того, *плебеи* — крестьяне, переселившиеся в Рим из других областей, подобно греческим метекам, были сначала ограничены в правах. Совершать обряды могли только *патриции*, что являлось знаком их господствующего положения.

Покровителями и защитниками нации считались духи: *Пенаты* и *Лары*, которых чтили еще до основания Рима. Им вручали попечение о семьях, кланах и самом Городе. Когда был побежден Ганнибал, говорили, что из Италии его изгнали Лары.

Civitas олицетворяли, однако, не божество и даже не царь, а вся совокупность «римского народа», связанного родством, обрядами и правилами поведения. На *civitas* смотрели как на одно из совершеннейших воплощений Нумена. Несмотря на свою связь с землей, латинянин ставил Город выше природы. В основе римского мировоззрения лежал не космический миф, как у восточных народов, а миф, если угодно, социальный, государственный. Все легенды Лациума говорили только о людях и их гражданской общине.

Характерно, что «человеческие законы» предшествовали у римлян «законам божественным». По словам Варрона, «как живописец существует раньше, чем картина, архитектор—прежде, чем здание, так и государство явилось прежде, чем то, что им установлено» (13). А именно государству принадлежала в Риме власть создавать сакральное право.

Любовь к отечеству почиталась высшей добродетелью. Отдельная личность рассматривалась в Риме как нечто вторичное, подчиненное целому.

Должно о благе отчизны сперва наивысшем подумать,

После — о благе родных, а затем уже только о вашем.

Этот принцип хорошо знаком нашему веку. Так, например, катехизис итальянских фашистов начинался как пародия на Моисеев Декалог: «Я, Италия, твоя богиня, да не будет у тебя других богов, кроме меня». Разумеется, в такой обнаженной форме патриотизм был чужд даже древним язычникам, но, очевидно, зачатки обожествления государства появились в Риме довольно рано.

Как правило, культ государства выливается в поклонение вождям и монархам. Римляне раннего периода прошли и через эту стадию. Они приписывали своим царям сверхъестественные свойства и, следовательно, были близки к созданию священной автократии. По рассказу Плутарха, Ромул совершал магические обряды, призванные охранять Город от врагов. Сказание о таинственном «царе леса», который удерживал власть лишь до тех пор, пока способен защищать себя, несомненно, связано с верой в колдуна-предводителя. Считалось, что от царя зависит урожай, и поэтому царем может быть только сильный, здоровый человек. Всякий, одолевший его, получал в свою очередь право стать царем.

Обычай этот воскрешает мир первобытной старины: царство табу, ворожбы и древнейшей магии. Не случайно Дж. Фрэзер начал свой знаменитый труд по доисторической религии с латинской легенды о «царе леса».

Однако идея сакральной монархии угасла в Риме, едва зародившись. Воскреснуть ей суждено было только в эпоху императоров. При первых же царях ее развитию воспротивились патрицианские роды. Они упорно отстаивали *mos maiorum*, «обычай предков», то есть порядок, при котором гражданский совет и народ правят сами согласно закону. Монархи же были оставлены в роли выборных людей и распорядителей культа. А с появлением жреческих коллегий они лишились и своей монополии в сфере гражданских обрядов.

Предание относит эту реформу к правлению *Нумы Помпилия* (715-673), преемника Ромула. Выходец из сабинского племени, он, как говорят, отличался благочестием и мудростью, за что был единогласно избран царем (14). И именно Нума сделал больше всего для ограничения прав монарха.

Тертуллиан сравнивал этого первого религиозного законодателя Рима с Моисеем. Однако важно отметить, что созданный Помпилием порядок вовсе не вытекал из воли богов, а являлся плодом государственного разума. По всему видно, что Нума действовал только от собственного имени и руководствовался в первую очередь пользой граждан (15). Правда, сохранилась легенда, будто при решении дел Нума получал советы от своей возлюбленной нимфы Эгерии. Но, по-видимому, тут мы встречаемся с отголоском какого-то архаического обряда, в котором царь выступал в роли супруга лесной богини (16). В остальном же Нума был вполне земным политиком и устроителем.

Вначале он, как говорит Плутарх, опасался тех «отчаянных и воинственных людей, которых занесло в Лациум отовсюду», и решил, что необходимо упорядочить их быт. Для этого он закрепил границы наделов, определил число праздников, а также ввел твердый календарь. Зная, что «направить и обратить к миру этот гордый и вспыльчивый народ очень нелегко», царь замыслил смягчить его нравы и увлечь церемониями, процессиями и торжествами в честь богов (17).

Нуме приписывают сооружение маленького святилища бога *Януса*—двуликого стража порогов и границ. В дни мира двери его затворялись, а когда шла война, они стояли открытыми в знак того, что божество вышло для несения караула.

Едва ли возможно восстановить сейчас полную картину преобразований Нумы, но главное, чего он достиг, было приведение старых ритуалов в систему и учреждение жречества. Теперь не только хозяин дома или монарх могли приносить жертвы: для этого были выделены особые государственные служители культа.

Люди, обращавшиеся к ним, не искали назидания или откровения мистических тайн. Жрецы Рима не были ни наставниками веры, ни мудрецами, постигшими высшее знание. И

меньше всего они походили на египетских жрецов или индийских брахманов. Один историк удачно назвал их «священными юрисконсультами», поскольку они были лишь чиновниками, знатоками обычая. В обязанность старших жрецов, *понтификов*, входил надзор за общественными работами, строительством мостов и проведением праздников. *Фламины* были приставлены к алтарям Юпитера и других главенствующих богов.

Исключительно важные функции принадлежали *авгурам*, жрецам-гадателям, которые определяли будущее по полету птиц, блеску молний и другим приметам. Никакое государственное предприятие не обходилось без них. Однако политической власти авгуры не имели. Как и прочие жрецы, они состояли на службе у нации. Тем самым реформа Нумы, с одной стороны, лишила монархов жреческих привилегий, а с другой - закрыла путь иерократии.

Отношение римлян к закону не было чисто светским. Самая приверженность порядку вытекала из веры в его высший смысл. Блустителем клятвы считался Юпитер, и его гнева должен был страшиться каждый изменник. По словам Тита Ливия, «мысль о вмешательстве божественного Провидения в человеческие дела с таким глубоким благочестием запала в сердца всех людей, что, несмотря на близость страха перед законами и наказаниями, государством управляли только вера и религиозная клятва» **(18)**.

Даже если это утверждение историка и преувеличено, есть основания считать, что нераздельность гражданского и религиозного духа благотворно сказывалась на нравственной жизни римлян.

Их традиционные добродетели: верность, честность, скромность, мужество, уважение к старшим—повсюду вызывали удивление. Жители Лациума гордились тем, что враги могли, связав словом, отпускать на веру их пленных, зная, что те непременно вернуться. На подобных рассказах воспитывали молодое поколение.

Из идеи *fides*, верности, вырастало и римское *право*—этот прекрасный плод римской культуры, право, которое и поныне играет роль в борьбе с деспотизмом властей и произволом масс. Будучи по форме секулярным, оно имело и религиозные корни. Нужна была вера в то, что юридическая щепетильность угодна богам. «Право,—замечает известный историк Фюстель де Куланж,—родилось не из идеи справедливости, а из религии» **(19)**. Судебная казуистика первоначально была частью обряда, и нарушить ее считали таким же кощунством, как изменить любую из частей ритуала.

Однако, питая гражданское и правовое сознание Рима, религия его сама сильно пострадала от развития юридического духа.

Формальный долг как главный стимул действия воцарился у латинян и в области веры, обедняя и сковывая ее. Предстоя Высшему, человек только выполнял своего рода повинность. Сердце его при этом оставалось почти безучастным. Римская молитва едва ли даже заслуживает этого названия; она ограничивалась механическим произнесением формул и предписанными жестами. Цицерон с полным правом говорит, что «вся религия римского народа разделяется на жертвоприношения и гадания». Ее считали неотъемлемым элементом гражданского строя. Человек, небрежный в ритуалах, рисковал оказаться в числе врагов государства.

Латинское слово *religare* происходит от глагола «связывать». Священнодействия связывали людей с богами и между собой. Но эта связь носила формальный характер. Полагали, что, соблюдая до тонкости все церемонии, человек честно выполняет условия *договора* с высшими силами. В этом римлянин был не меньшим педантом, чем любой иудейский законник. Жизнь его опутывали тысячи запретов и ограничений, освященных древностью. В частности,

жрец Юпитера не должен был прикасаться к лошади, к тесту, к бобам, не имел права проводить вне дома более трех дней, завязывать узлов на одежде и т.д. (20). Иные люди даже старались пореже выходить за порог дома, чтобы было меньше поводов нарушить какое-нибудь табу.

Знаменательно, что понятие *superstitio*, суеверие, означало в Риме отступление от принятых обрядов, а *pietas*, благочестие, понималось как точное выполнение ритуального регламента (21). Понятно отсюда, почему римлянин с таким упорством цеплялся за архаические обычаи. Подобно китайцу, он боготворил старину; исключение делалось лишь для военных операций, в ходе которых народ, по словам Цицерона, предпочитал обычаю пользу. Такой подход к религии сделал набожность Рима чисто «уставной». В ней безраздельно царил магизм, утверждая по отношению к богам свой главный принцип *do ut des* (я даю тебе, чтобы ты дал мне). Поскольку человек выполнял все «обязанности» культа, он считал, что имеет право требовать и от богов той же скрупулезности в ответных дарах.

В общем, без преувеличения можно сказать, что ранняя римская религия представляла собой форму, почти лишенную содержания. Безотчетное преклонение перед божественной Тайной не развилось в подлинную живую веру, а осталось в зачатке, ожидая иных времен. Однако ни ритуальное законничество, ни слепая преданность традиции не смогли погасить в римлянах стремления найти нечто более одухотворенное, чем их официальный культ. Это стремление в конце концов обрело свою цель в христианстве. Но прежде чем Евангелие пришло к ним, римляне пытались утолить свой духовный голод, обращаясь к верованиям этрусков и эллинов, азиатов и египтян.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава двадцать первая

ДУША И ВЕРА РИМЛЯНИНА

1. К концу II тысячелетия относятся находки так называемой «культуры Виллановы» в Италии, но определить ее этническую принадлежность пока едва ли возможно. См. : *А. Немировский*. История раннего Рима и Италии. Воронеж, 1962.

2. В настоящее время ученые отказались от мысли, будто сказание (Плутарха и др.) о Ромуле и Реме—чистый вымысел (см . *А. Немировский*. Ук. соч. , с. 86 сл.). Однако раскопки и другие данные свидетельствуют, что территория римских холмов была заселена еще до Ромула (см. *И. Маяк*. Проблема населения древнейшего Рима.—ВДИ, 1979, № 1, с. 71 сл.).

3. *Т. Ливий*. История Рима, 1, 8.

4. Варрон утверждает, что у римлян 170 лет не было изображений богов, то есть относит их появление к правлению царей-этрусков (*Варрон* у бл. Августина, о Граде Божиим, IV, 31).

5. *Тертуллиан*. Апология, XXV.

6. *Овидий*. Фасты, I, 337. Пер. Ф. Петровского.

7. См.: *А. Немировский*. Идеология и культура раннего Рима. Воронеж, 1964, с. 99 сл.; *А. Садов*. Следы идеи о едином Боге у древних римлян ХЧ, 1896, № 11-12, с. 619.

8. *Вергилий*. Эклоги, III, 60, *Соран*—у бл. Августина, О Граде Божиим. VII, 9.

9. *Варрон*—у бл. Августина, О Граде Божиим, VII, 9.

10. См.: *Ф. Зелинский*. Рим и его религия—ЗИ, III, с. 9; *K. Latte*. Romische Religionsgeschichte. Munchen, 1960, s. 62

11. *Варрон*.— О Граде Божиим, VI, 5.

12. *Катан*. О земледелии, 193.

13. *Варрон*. О Граде Божиим, VI, 4.

14. В настоящее время скептицизм историков относительно сообщения Ливия, Плутарха и др. о Нуме значительно ослабел. Во всяком случае, он считается уже лицом реальным, и признается историческое ядро в легенде о его культовых реформах См.: *E. Hooker*. The signification of Numa's Religious Reforms.— «Numen», 1962, v. X.

15. *Варрон*.—О Граде Божиим, II, 16.

16. *Плутарх*. Нума, IV; *Ливий*, I, 19. См.: *Дж. Фрэнгер*. Золотая ветвь. М., 1980, с. 170 сл.

17. *Плутарх*. Нума, VIII-XX.

18. *Ливий*, I, 21.

19. *Фюстель де Куланж*. Древняя гражданская община. М., 1895, с. 178. В этой классической работе историк собрал обширный материал, указывающий на религиозные основы античной культуры.

20. См.: *Авл Геллий*, X. 15.

21. См.: *K. Latte*. Romische Religionsgeschichte, s. 40.

Глава двадцать вторая

ЭТРУСКИ, СИВИЛЛА, КАРФАГЕН

Италия, 650—204 гг. до н.э.

Культуры - не обособленные острова,

а гребни на великих волнах истории.

С. Франк

Уже давно было замечено, что ранний Рим по своим устоям напоминал Спарту с ее изоляцией и закрытым режимом. Но было и различие между ними. Как ни стремилось римское общество хранить себя от всего инородного, оно не застыло в абсолютной замкнутости. «Охранительную» тенденцию постепенно стала уравнивать открытость к влияниям, которые насыщали латинство все новыми и новыми элементами. В древности важнейшим среди этих элементов был *этруский*.

Расенов, обитателей холмистой Этрурии, греки называли тирренами. а римляне— этрусками. Они-то и стали первыми учителями жителей Лациума.

Цивилизация этрусков до сих пор остается для историков загадкой. Эти наставники римлян, смешавшись с италийскими племенами, исчезли как нация задолго до нашей эры. С тех пор улыбающиеся статуи и расписные гробницы расенов хранят молчание, подобно руинам Крита; из девяти тысяч сохранившихся этрусских надписей большая часть не расшифрована. Не удалось даже точно определить, к какой группе принадлежит их язык, потеряны следы их первоначальной родины.

Расены заявили о себе в Италии лет за сто до основания Рима, но откуда они пришли, никто не знал. Некоторые античные писатели полагали, что этруски—выходцы из Малой Азии, и сейчас эта гипотеза считается наиболее вероятной (1).

Этруски далеко обогнали сельскую культуру Лациума. Их богатые торговые и промышленные города славились своими зодчими, ювелирами и гончарами, не уступавшими греческим. Начиная с VI века из Этрурии стали приглашать мастеров, которые и воздвигли на Палатине первые храмы и статуи. Даже капитолийская волчица—эта эмблема «Вечного Города»—была отлита расенским скульптором.

Вообще в сфере искусства Рим чаще всего оставался лишь подражателем. Не храмы, а акведуки и фортификации воплотили его собственный стиль. Рим создавал в основном технические сооружения, предпочитая все остальное заимствовать у соседей.

С течением времени влияние этрусков простерлось так далеко, что некоторые из них добились римского трона. Это, правда, не значило, что Рим покорился Этрурии в политическом отношении. Она не могла создать единой и сильной державы. Но то, что в Лациуме правили Тарквинии, цари этрусского происхождения, показывает, насколько глубоко латинский мир был вовлечен в орбиту расенов.

Что же из этрусской религии проникло в римскую?

Установить это трудно хотя бы потому, что о мировоззрении этрусков вообще мало известно. Подобно всем язычникам, они чтили множество богов, главой которых был Тин, или Тиния. Находясь в тесных отношениях с греками, этруски переняли от них и культ Олимпийцев. Несомненно, в Этрурии сложились свои мифы, однако ни один из них не дошел до наших дней. О богах расенов мы знаем только по статуям, в которых лаконизм эллинской архаики сплавлен с декоративной пышностью Востока. Можно полагать, что лишь некоторые, и притом второстепенные, фигуры этрусского пантеона вошли в систему верований Рима.

Какая-то роль отводилась в расенской мифологии собаке или волку; многие народы связывали их с хтоническим и погребальным культами. Не исключено, что и легенда о волчице, вскормившей Ромула и Рема, была занесена в Лациум из Азии через этрусков(2).

Фрески и мозаики в гробницах рассказывают также о подземных духах и демонах, об отвратительных чудищах, населявших этрусскую преисподнюю. Расены боялись призраков и считали, что души покойников, испытывая томление, покидают могилы, чтобы причинять вред живым. По-видимому, представление римлян о призраках-ларвах коренилось в этрусских поверьях. Но в воззрениях расенов на посмертие было и немало светлых мотивов.

В наиболее ранних из их склепов часто находят изображения пирующих людей. По аналогии с Египтом историки заключили, что это умершие, которые обрели вечную радость в загробном мире. Алтари, посвященные героям, свидетельствуют об их обожествлении. У римлян нашла живой отклик именно эта сторона этрусского взгляда на бессмертие. В противоположность грекам они не связывали смерть с ужасами Аида. Считалось, что после гибели тела и его двойника, «гения», душа входит в семью подземных богов — *манов*, и с этого времени ей надлежит воздавать благоговейное почитание **(3)**. Полагают, что в данном случае этрусские идеи переплелись с латинским культом предков.

Перед алтарями манов обычно клали хлеб, соль, зелень и цветы. У Овидия мы читаем:

Есть и могилам почет, ублажайте родителей души,

скромною данью любви чтите холодный их прах.

Скромны желанья манов, милей им роскошных даяний

*ласка, нежидных богов мрак преисподней таит **(4)**.*

Уверенность в том, что боги могут открывать будущее, побуждала римлян относиться с величайшей серьезностью к «технике» предсказания. Этруски слыли в этом непревзойденными мастерами: их часто приглашали, чтобы узнать волю богов. Расены-кудесники пользовались авторитетом по всей Италии.

Вплоть до эпохи императоров в Риме существовали книги с изложением *disciplina Etrusca*, «учения этрусков». Цицерон сообщает, что в них трактовалось о трех предметах: ритуалах, молниях и искусстве прорицания. Особенно сложными считались *гаруспиции* — способы гадания по печени жертвенных животных. На Востоке их знали уже давно; некоторые ученые даже сам термин «гаруспиции» производят от ассирийского слова *gar*, печень.

Страбон, географ из Понта, перечисляет много других обычаев и обрядов, которые Рим унаследовал от этрусков. Но ни один из них не выходит за рамки первобытных церемоний. Следовательно, контакт с Этрурией не мог по-настоящему обогатить религию римлян. В самой сути довольно бесцветного культа латинян коренных перемен не произошло; магизм одного типа наложился на другой, лишь обременив его новым грузом суеверий.

Disciplina Etrusca усилила страх нарушить культовый устав. А сам этот устав, усложненный другими иноземными влияниями, стал практически трудно исполнимым. В результате у народа постоянно росло сознание вины, навязчивое чувство сакральной скверны.

«Самый пустой обыкновенный случай, писал позднее Цицерон,—если он только кажется нам предзнаменованием,—все и вся служит для того, чтобы пугать нас, и не дает нам ни одной минуты покоя. Казалось бы, что сон должен служить нам некоторого рода убежищем, когда мы можем отдыхать от горя и забот; однако именно во время сна всего более владеют нами беспокойство и ужасы» **(5)**. Римлян стала преследовать мысль о необходимости добиваться

восстановления нарушенного мира с богами. Потребность в этом нашла выражение в римском празднике *Сатурналий*, который тоже пришел из Этрурии.

Осенние торжества в честь бога Сатурна выросли из древнейших земледельческих обрядов. Впоследствии римляне считали,

что буйное веселие Сатурналий есть отзвук забытых времен «золотого века», когда люди и боги жили в согласии, когда не было ни рабов, ни господ **(6)**. Танцы, разгул, нарушение всех правил были законом праздника. Его участников наполняло ликующее чувство свободы, и свинцовая тяжесть вины оставляла их хотя бы на время...

Некоторые свои очистительные обряды Рим заимствовал у греков. Юг Италии был к VI веку до н.э. уже густо заселен эллинскими колонистами. В их полисах расцветало искусство и велся оживленный обмен идеями; там проповедовали Пифагор и Ксенофан, там создали свою школу философы-элеаты (См. т. IV, гл. VII—VIII). С этим новым для него миром «Великой Греции» Рим вошел в соприкосновение через портовый город *Кумы*.

Куманцы часто враждовали со своими конкурентами— этрусками. А когда в Риме начали тяготиться засильем расенов, греки превратились в естественных союзников римлян. Благодаря этому жители Лациума прониклись симпатией к главному божеству Кум — *Аполлону*. Он стал первым Олимпийцем, покорившим римлян. Одна из причин его популярности заключалась в том, что Аполлон издавна считался богом, дарующим очищение от скверны. К тому же «сребролукий» бог был патроном древних троянцев, от которых вели свой род основатели Рима.

Однако и цари не желали выпускать инициативы из рук. Они боялись, что в противном случае культ Аполлона превратится в знамя недовольных. Поэтому Тарквиний I (615-578) сам объявил себя поклонником Аполлона. При нем в Риме появились священные книги, якобы доставленные царю *Сивиллой*, жрицей эллинского бога.

Самое раннее упоминание об этой таинственной прорицательнице сохранилось у Гераклита **(7)**. Предание знает несколько Сивилл, к которым причисляет и дельфийскую Сивиллу—Пифию. Но настоящим отечеством их была Малая Азия, откуда пришла религия Аполлона и где издавна процветали оргиастические культы.

Вергилий изображает экстаз Сивиллы как вакхическое неистовство:

«Время Судьбу вопрошать! Вот бог! Вот бог!» - восклицала

Так перед дверью она и в лице изменялась, бледнея,

Волосы будто бы вихрь разметал, и грудь задышала

Чаще, и в сердце вошло исступленье, выше, казалось,

Стала она, и голос не так зазвенел, как у смертных,

*Только лишь бог на нее дохнул, приближаясь. **(8)***

Согласно легенде, одна из пророчиц, жившая в Эритрее, получила от Аполлона бессмертие при условии, что никогда не увидит родной земли. После этого Сивилла обосновалась в Кумах, где ее окружили заботой и уважением, а ее предсказаниям внимали как гласу самого Аполлона. С годами Сивилла почувствовала, насколько тягостна для нее вечная

жизнь. Куманцы сжалились над вещуньей и привезли ей горсть эритрейской земли. Взглянув на нее, Сивилла упала навзничь и испустила дух. Она обрела наконец желанный покой, и только голос ее продолжал звучать в куманских пещерах, куда приходили слушать его окрестные жители.

Незадолго до смерти Сивилла, как говорят, посетила Рим. Об этом есть старинный рассказ у писателя Авла Геллия (9). По его словам, к царю Тарквинию I пришла неизвестная старая женщина и предложила купить у нее десять свитков с пророчествами. Цена, которую она потребовала, показалась этруску слишком высокой. Тогда женщина бросила в жаровню три свитка и продолжала настаивать на той же сумме. Тарквиний решил, что старуха сошла с ума, но, когда осталось всего три манускрипта, он одумался и приобрел их. Так попали в Рим Сивиллины книги.

Вряд ли возможно отличить правду от вымысла в этой легенде; достоверно только, что с тех пор писания Сивиллы стали играть важную роль в жизни римлян. Их бережно хранили, называли их «книгами судеб» и обращались к ним в годы войн и смут(10). Часть этих рукописей погибла при пожаре Капитолия, часть была уничтожена Августом*.

* Те произведения, которые сохранились под названием «Сивиллиных», написаны позже иудейскими и христианскими авторами.

Предположение, что их написали в Риме, маловероятно. Скорее, происхождение их греческое или малоазийское. Не исключено, что ядро их действительно составили прорицания древних жриц.

Вместе с Сивиллиными книгами в устойчивый итальянский мир проникла первая *апокалиптическая* струя, правда пока еще очень слабая. Поклонники Аполлона верили, что когда-нибудь наступит время новой борьбы богов и из этой космической битвы Аполлон выйдет победителем. Из намеков античных писателей можно заключить, что Сивилла предрекала конец очередного периода в десять веков и наступление новой эры. Эго деление восходило к старым восточным религиям и, как мы знаем, отразилось в Книге Еноха.

В разные эпохи люди будут искать в Сивиллиных книгах ответ на вопрос о будущем. Иудеи станут утверждать, что пророчица говорит о конце многобожия, а христиане—что она возвещает приход Избавителя. Именно поэтому Микеланджело поместил четырех Сивилл на плафоне Сикстинской капеллы рядом с библейскими пророками.

Впрочем, эсхатология Сивиллы по-настоящему взволнует Рим лишь века спустя. Для раннего же периода «книги судеб» означали прежде всего появление в Лациуме чужеземной религии.

Аполлон был первенцем из novensides, новых богов, которым предстояло завоевать Рим.

Цари-этруски, притязая на самодержавную власть, старались укрепить и национальную религию римлян. На Капитолии начал строиться храм Юпитера, получившего титул «всеблагого и высочайшего». Тарквинии хотели превратить капитолийских богов в покровителей их монархии. Но замысел этот был опрокинут сопротивлением патрициев.

Еще не завершилось сооружение «царского» храма, как римская знать поднялась против Тарквиния и изгнала его из города. В 609 году потерпели поражение войска этрусков,

пытавшихся вернуть царю его трон, и в Риме была провозглашена республика. В установленные дни на площадь собирались все полноправные граждане, носившие оружие. По их воле власть на год вручалась двум консулам. Постоянным правительством стал, патрицианский сенат.

Население *civitas*'а начало с этого времени быстро расти, и в один прекрасный день основатели республики—патриции— оказались в меньшинстве. Естественно, что пришлый люд— плебеи—потребовали себе равных прав в жизни города.

Это была бескровная революция: во время войны Рима с соседями плебеи несколько раз объявляли бойкот и грозили навсегда покинуть город. В конце концов сенат вынужден был признать их законными членами римского народа. На общих собраниях интересы плебса отныне должны были защищать «народные трибуны».

Уравнение плебеев и патрициев перед лицом закона сказалось и на религии. Известно, что прежде у тех и других были и разные обычаи, и разные боги **(11)**. Теперь культы и земледельческие праздники плебса распространились повсюду и плебеев стали допускать в жреческие коллегии.

Плебейская триада богов—Церера, Либер и Либера— заняла свое место рядом с капитолийской: Юпитером, Марсом и Квирином. Это был еще один шаг на пути к эллинизации культа, поскольку многие плебеи происходили из греков, а их три главных божества были Деметрой, Дионисом и Корой, только получившими новые имена.

Внутренняя стабилизация Рима, которой содействовало примирение сословий, сделала его сплоченнее и сильнее. Даже у иудеев, которые редко восхищались языческими державами, мы находим высокую оценку республиканского строя римлян. Иуда Маккавей, заключая с ними союз, исходил именно из этой оценки. Его биограф особенно подчеркивает «благоразумие и твердость» римлян. Ему кажется прекрасным, что «никто из них не возлагал на себя венца и не облакался в порфиру, чтобы величаться ею», что «каждый год одному человеку вверяют они начальство над собою и господство над всей их землей, и все слушают одного, и не бывает ни зависти, ни ревности между ними» **(12)**.

Конечно, жизнь и государственный строй в Риме не были столь идеальными. Нравственная строгость и порядок покупались ценой жесткого режима, в котором было тесно творчеству и таланту. Роль священной автократии заменял диктат гражданской дисциплины.

Энергия нации, сдавленная государственным механизмом, неизбежно искала выхода во внешней экспансии. От защиты Рима республика перешла к наступательным действиям. Неодолимая жажда завоеваний, казалось, толкала римский народ постоянно расширять рубежи страны. «Многочисленные походы и частые войны были для него пищей, на которой он вырос и налился силой»,—замечает Плутарх **(13)**. Но покорение Италии было делом трудным и долгим. Храм Януса от времен Нумы до Августа за семьсот лет стоял закрытым лишь однажды, да и то всего несколько месяцев.

Свои завоевания Рим начал в эпоху греко-персидских войн, а когда Александр сокрушил Ахменидов, римляне были близки к победе над всеми италийцами. Хотя долгие годы галлы, самниты и другие племена наносили им поражения и даже вторгались в Рим, однако выносливость легионеров, их дисциплина, упорство и высокое военное искусство рано или поздно давали Риму перевес над соседями. Один за другим склонялись перед ним народы. К 265 году весь полуостров был уже под контролем римлян.

Тем не менее Риму еще предстояло помериться силами со своим главным и наиболее опасным противником.

Еще в IV веке римляне заключали союзы с карфагенской державой. Но после покорения Италии оба государства неизбежно должны были превратиться в соперников. Решался вопрос, кто будет господствовать в водах западного Средиземноморья.

Новый враг был необычен. Если прежде Рим, как правило, имел дело с родственными ему народами, то в Карфагене он встретил мир глубоко чуждый и отталкивающий.

Когда античные историки рассказывали о пунических войнах, те были уже в прошлом. Поэтому Ливии и другие писатели изображали Карфаген так, будто он мало чем отличался от Рима и эллинистических держав. Точно так же Аристотель, говоря о Карфагене, интересовался лишь его конституцией, обращая мало внимания на его духовный уклад. Контраст же между Римом и Карфагеном был куда больше. Случилось так, что в те дни римляне, подобно израильтянам, были поставлены лицом к лицу с ханаанской цивилизацией...

Как очутилась она на знойном берегу Африки?

В IV веке туда приплыли на своих кораблях финикийские купцы и основали город, назвав его «Ново-град», Карт-хадаш, или Карфаген. Столица колонии, раскинувшаяся среди садов и пальмовых рощ, была посвящена богу Ваалу и богине Танит **(14)**. В честь них финикийцы возвели в своей новой крепости великолепные храмы.

Возвращаться на родину колонисты не собирались: там хозяйничали ассирийцы. Карфаген стал независимой республикой, управляемой *суффетами*, судьями, избираемыми знатью **(15)**. Карфагенцы подчинили туземные берберские племена нумидийцев и постепенно распространили свои владения по всему северному побережью Африки.

То был настоящий оплот коммерсантов. Через огромный порт шли торговые пути со всех концов света. Сюда, на границу черного материка, везли слоновую кость и мрамор, посуду и ткани, драгоценные камни и благовония, ковры и оружие. Военная мощь Карфагена опиралась на армию наемников, которых вербовали из сицилийцев, греков и берберов.

Рим был куда беднее и слабее Карфагена, которому его плантации, таможни и флот приносили несметные богатства. Поэтому сенат долгое время предпочитал жить в мире с Африкой. Лишь когда римляне окрепли и столкнулись прямые интересы держав, война стала неминуемой.

Смертельная вражда римлян к *пунам* (так называли они финикийцев) объясняется, впрочем, не только политическими причинами. Им были ненавистны самый дух и религия Карфагена.

На первый взгляд это может показаться странным. Ведь Рим, как и другие завоеватели, часто усваивал обычаи и культы противников. Были даже особые заклинания, с помощью которых римляне надеялись привлечь на свою сторону богов неприятеля **(16)**. Несмотря на меры, принимаемые правительством, Рим открывал ворота греческим, персидским, иудейским и египетским верованиям, но пуническим—никогда. Откуда же это неодолимое отвращение, которое он питал к Карфагену?

Сведений о пунической культуре сохранилось немного; однако и того, что известно, вполне достаточно, чтобы в какой-то мере понять чувства древних римлян.

Финикийцы принесли в Африку свою религию, сложившуюся в землях Тира и Сидона, ту самую, которая много веков была ужасом и камнем преткновения для Израиля. Изуверские обычаи, извращения, человеческие жертвы и ритуальная проституция сохранялись у пунов вплоть до эпохи эллинизма.

Рассказывают, что Ганнибал поверг на алтарь Ваала три тысячи имерийцев. По сообщению Диодора, участь эта постоянно ждала сотни юношей и девушек из лучших карфагенских семей. Многие сами обрекали себя на смерть (17).

Было время, когда читатели флоберовской «Саламбо» думали, что автор книги, изображая сцены сожжения людей в Карфагене, излишне доверился античным историкам. Но впоследствии археологи подтвердили правоту художника, угадавшего страшную правду. Был раскопан *тофет* — место захоронения, где нашли обугленные детские кости, останки жертв Молоху (18). Надписи и следы гнусных обрядов воскрешают картины из прошлого Карфагена: неистовые, полубезумные толпы, алчный идол, смрад горящего человеческого мяса, заглушаемый дымом курений...

На одном карфагенском памятнике сохранилось изображение жреца, который держит в руках ребенка. Полагают, что он представлен в момент ритуального убийства. Известно, что богатые пуны отдавали вместо своих сыновей рабов или военнопленных. Но это считалось преступлением, да и было доступно далеко не всем. В дни же больших праздников или в годы бедствий людей умерщвляли тысячами. Даже когда Карфаген был давно уничтожен, римская полиция время от времени вылавливала в тех краях жрецов Ваала, которые тайно совершали человеческие жертвоприношения (19).

В первобытные времена такого рода обряды были нередки. Однако Карфаген никак нельзя было назвать первобытным. Века процветания поставили его на уровень самых развитых и даже изысканных культур. Но из всех цивилизованных народов древности, пожалуй, одни ацтеки могли сравниться с пунами в их патологической жестокости.

Римляне отнюдь не были людьми мягкосердечными, но все же карфагенские обычаи внушали им слишком большую гадливость, чтобы примириться с ними. Они отдавали должное пунийским полководцам, мореходам и мастерам, но дальше этого не шли.

По справедливому замечанию Честертона, мы теперь лишь потому можем любить античность, что она духовно не покорилась «карфагенству». А такая опасность была. В самом деле, каким зловещим выглядел бы греко-римский мир, признай он культ финикийского Молоха...

Первая пуническая война вспыхнула в 264 году до н. э. и длилась «бесконечно долго», почти четверть века, а за ней последовала вторая, когда Ганнибал едва не взял приступом Рим. Нет необходимости останавливаться на этих драматических событиях, подробно описанных Ливием. Клятва Ганнибала в вечной ненависти к Риму, горящие суда пунов, римское войско, тонущее в болотах, боевые слоны среди заснеженных Альп и отчаянный вопль римлян: «Hannibal ante portas!» («Ганнибал у ворот!»)—все это известно многим со школьной скамьи...

Когда в 204 году пунийский полководец сел на корабль и последний раз в бессильной ярости взглянул на берега Италии— исход борьбы двух колоссов был решен. Когорты римских граждан заставили отступить африканских наемников. Напрасно Ганнибал, вернувшись домой, клеймил беспечность правителей своей страны, напрасно метался, в отчаянии ища поддержки у греков, предлагая Антиоху III союз против Рима,— звезда Карфагена померкла, и навсегда.

Африка, Испания, Сиракузы оказались теперь в руках консулов. Триумфальный парад, которым был встречен победитель Ганнибала *Сципион Старший*, превзошел все, что прежде видели римляне. Но в те дни еще кое-кто мог праздновать победу, хотя и другого рода. Человек, сокрушивший Карфаген, был пленен обаянием греческой культуры и решил содействовать ее торжеству на латинской земле. Отныне судьба сурового Рима будет прочно связана с эллинским гением. Конец Ганнибаловой войны был ознаменован началом «греко-римской» эпохи, которая принесла победителям много новых тревог и неожиданностей.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава двадцать вторая

ЭТРУСКИ, СИВИЛЛА, КАРФАГЕН

1. В раннюю римскую эпоху этруски жили на западе полуострова, между Умбрией и Тирренским морем. Мнение об их малоазийском происхождении впервые высказал Геродот, который считал прародиной этрусков Лидию (*Геродот. История*, I, 94). Он называет этрусков *тирсенами*. В египетских надписях среди «народов моря», которые в XII веке вышли из Малой Азии и Эгеиды, упомянуто племя *туриша*. Некоторые ученые отождествляют его с предками этрусков. Из античных авторов только Дионисий Галикарнасский считал тирренов коренными жителями Италии. См.: *Я. Буриан, Б. Моухова. Загадочные этруски*. Пер. с чешск., М., 1970, с. 65 сл.; *А. Немировский. Этруски в греческой литературе и историографии*.—ВДИ, 1976, № 3, с. 74 сл.

2. О значении собаки и волка в хтонических культах Востока и Греции см.: *Н. Тимофеева. Религиозно-мифологическая картина мира этрусков*. Новосибирск, 1980, с. 98-99. Изображение волчицы, кормящей двух детей, было найдено в Средней Азии. Истолкование этой фрески см.: *Н. Негматов, Б. Соколовский. «Капитолийская волчица» в Таджикистане и легенды Евразии*—В кн.: «Памятники культуры». М., 1974, с. 438.

3. О манах в связи с культом мертвых в греко-римском мире см.: *Фюстель де Куланж. Древняя гражданская община*, с. II сл.

4. *Овидий. Фасты*, II, 533. Пер. Ф. Петровского.

5. *Цицерон. О дивинации*, II, 72.

6. *Macrobius. Saturnalia*, I, 7. О связи Сатурналий с культом плодородия см.: *Дж. Фрэзер. Золотая ветвь*, с. 648 сл.

7. «Сивилла неистовыми устами произносит угрюмое, неприкрашенное и неподмазанное, речь ее звучит сквозь тысячелетия, ибо она побуждается божеством» (*Гераклит. Фрагменты*, 92).

8. *Вергилий. Энеида*, VI, 44-51. Пер. С. Ошерова.

9. Авл Геллий, I, 19; Дионисий Галикарнасский, IV, 72; см. Ф. Зелинский. Рим и его религия.—ЗИ, III, с. 38 сл.

10. Об обращении римлян к «книгам судеб» см. у Ливия, III, 10; V, 3,X, 47, XXI, 62; XXII, 1, 9; XXIX, 10, XXXVI, 37.

11. Культы плебеев преимущественно были хтоническими и земледельческими. См.: М. Немировский Идеология и культура раннего Рима, с 157.

12. I Макк 8, 1-16. Автор книги по ошибке говорит об «одном» консуле.

13. Плутарх. Нума, VIII.

14. Карфагеняне чтили несколько Ваалов (или Баалов), главным из которых был Ваал-Хамон. Это имя упоминается в Библии (Песнь Песней 8, II). Теофорные имена пунов: Ганнибал, Газдрубал и проч.—включают в себя слово «Ваал». Богиня Танит, или Раббат (Великая), носила титул «лик Ваала» и считалась как бы его женской ипостасью. Другими Ваалами были Ваал-Мелькарт и Молох. См.: Б. Тураев. История древнего Востока, т. 2, с. 271.

15. Титул *суффет* (судья) был общим для многих семитских народов. Так, правители домонархического Израиля назывались *шофетами*—судьями.

16. Macrobius. Saturnalia, III, 9.

17. Диодор, XX, 14.

18. См.: III. А. Жюльен. История северной Африки. Пер. с франц М, 1962, с. 121; В. Авдиев. Пунический Карфаген в свете новейших раскопок —ВДИ, 1962, № 3, с. 131-132. Напомним, что слово *тофет* как обозначение места, где совершались ритуальные убийства в честь Ваала-Молоха, известно по Ветхому Завету 4 Цар 23, 10, Ис 30, 33, Иер 7, 31-32; 19, 11-14.

19. Тертуллиан. Апология, IX.

Глава двадцать третья

ЭЛЛИНИЗМ В РИМЕ

Италия, 204—120 гг. до н. э.

Греция, взятая в плен,

Победителей диких пленила.

Гораций

Весной 196 года общегреческие игры близ Коринфа проходили необычно. Когда зрители заняли свои места, звуки фанфар возвестили, что их ждет важное сообщение. Новость, объявленная толпе, потрясла ее—слова герольда потонули в криках и рукоплесканиях; греки узнали, что македонское войско разбито и Рим дарует городам Эллады свободу.

Люди не верили своим ушам и заставили глашатая дважды повторить радостную весть. Наконец-то после десятков лет унижений родине Перикла и Платона возвращено подобающее ей достоинство!..

А несколько лет спустя и сам римлянин-победитель предстал перед эллинами, приятно поразив их. Они ожидали увидеть грубого генерала, косноязычного варвара, а между тем к ним вышел изящный молодой человек, прекрасно говоривший по-гречески. Он назвал себя «потомком Энея» и бескорыстным «защитником эллинской свободы».

Это был важный момент в диалоге между Грецией и Римом. Отдавая грекам дань восхищения, «воин-освободитель» консул Фламинин говорил вполне искренне. Поэтому греки не почувствовали западни, которую готовила им империя. Хотя сам консул, как и Сципион и многие другие образованные римляне, стал поклонником эллинской культуры, это не мешало ему повсюду расставлять свои гарнизоны, исподволь приближая захват Греции. Освобождение ее из-под власти Македонии явилось лишь шагом к превращению Эллады в римскую провинцию.

После напряженной и изнурительной войны с Карфагеном народ Лациума жаждал мира, но сенат настоял на вмешательстве в балканские дела. Сенат к тому времени был уже не тот, что прежде. Могущество правящей верхушки возрастало с каждым днём. Для правительства воля нации имела уже мало значения, оно преследовало собственные цели, желая сделать Рим мировой державой.

Последней ставкой старого Ганнибала был союз с Македонией и Селевкидами, но и эту ставку он проиграл. В 197 году Филипп V Македонский подписал унижительные условия мира, а через семь лет при Магнезии римляне разгромили армию Антиоха III. Союзники покинули Ганнибала, и он, чтобы не попасть в руки своих заклятых врагов, выпил чашу с ядом.

После того как этот человек, именем которого римлянки пугали детей, ушел со сцены, дипломаты империи развернули кипучую деятельность. В своей сложной игре они руководствовались испытанным правилом: «Разделяй и властвуй». Сенат старался успокоить варваров, сулил грекам независимость, выступал как друг Египта. В 168 году римляне преградили Антиоху Эпифану путь на Александрию (См. гл. XVII). Поэтому Иуда и другие Хасмонеи искали союза с Римом; они знали, что консулы готовы поддержать любых противников Антиохии. Вскоре единственными конкурентами империи остались парфянские цари Месопотамии и Ирана. Но в Риме рассчитывали, что со временем и до них дотянутся мечи легионеров.

Римская история уже перестала быть историей Италии. Кельты, испанцы, берберы, сирийцы и греки оказались под эгидой Капитолия. Победители сохраняли традиции покоренных народов. Как и Александр, они чувствовали, что их державе, кроме насилия, нужны какие-то иные объединяющие начала. Сами они могли дать миру немного. Единственное, что привлекало всех,—это права, связанные с «римским гражданством», но пока жителям провинций его давали медленно и неохотно.

Естественно, что Риму пришлось ориентироваться на эллинизм, в котором видели самый удобный принцип интеграции. Как мы уже знаем, греческая культура через этрусков и колонистов давно стала просачиваться в Италию. Когда же вторая пуническая война шла к победному исходу, эллинизм начал вливаться в Рим неудержимым потоком.

В кружке, который собирался у Сципиона, все греческое было признано эталоном. В его доме эллинские художники, писатели и риторы встречали радушный прием. Друзья

прославленного полководца устраивали дискуссии в стиле Сократовых бесед; они были убеждены, что наследие Греции—это сокровище, которое и может и должно обогатить Рим. Никогда вплоть до Ренессанса эллинизм не было в таком почете у иностранцев.

Литераторы переводили Гомера на латинский язык, переделывали аттические пьесы для римской публики, писали подражания Аристофану. Повсюду быстро прививались манеры и одежда греков. Казалось, сам гордый патриотизм римлян дал трещину. Консул Фламинин был отнюдь не единственным, кто искал признания греков и называл себя «энейцем».

Рядовые граждане республики, разумеется, мало интересовались философией и искусством Греции. Как и еврейских «эллинистов», их прежде всего подкупала вольность нравов, раскованность греков, их остроумие, умение пожить в свое удовольствие.

Богатые откупщики и негоцианты Италии проявляли любовь к Греции своеобразно, давая понять, что в первую очередь они— завоеватели. Римляне беззастенчиво грабили «освобожденные» города, вывозили оттуда скульптуры, картины, ценные рукописи. За все это любители платили баснословные деньги. Когда трофеев стало не хватать, начали выписывать греческих мастеров, которые вскоре наводнили Рим в надежде заработать кусок хлеба. Их изделия и сейчас составляют основную массу античных коллекций Италии. Гостинные знати и ветеранов, публичные места и храмы приобретали все более эллинский вид. Аттические скульптуры и копии с них путешественник мог теперь видеть в Риме повсеместно.

Греки спешили воспользоваться модой: они покидали свою обнищавшую страну и нанимались к римлянам в качестве учителей, слуг, скоморохов и музыкантов. В Риме на них смотрели свысока, но благодаря им происходило вращение эллинизма в быт латинян. Вскоре сенаторы уже говорили с греческими послами без переводчиков.

Все это не могло не сказаться на религии.

Как и прежде, римляне продолжали верить, что неукоснительное соблюдение обрядов обеспечило торжество империи над всеми ее соперниками. «Религией мы победили мир»—эти слова Цицерона выражали общее убеждение римлян. Ссылаясь на предание об Энее, который привез в Италию статуи греческих богов, они уверили себя, что покровительство этих богов распространилось теперь и на Рим. Подтверждение тому находили в Сивиллиных книгах, а во время Ганнибаловой войны страх заставил латинян искать помощи у Олимпийцев. После поражения в Каннах в 216 году сенат отправил посольство—вопросить Дельфийского оракула. С тех пор святилище Аполлона внушало римлянам чувство неподдельного уважения.

Но как можно было увязать Греческую веру с исконным римским культом? Вопрос этот, как и все в Риме, решало правительство: никакой стихийности здесь не допускали. Еще до конца войны сенат узаконил *отождествление* главных богов республики с двенадцатью эллинскими. Юпитера объявили Зевсом, Юнону— Герой, Венеру—Афродитой, Марса—Ареем; без двойников остались только Янус с Вестой. Сотни малых богов составили как бы второй ряд, параллельный высшему пантеону (1).

Эллинизация религии вызвала беспокойство у старозаветных людей. В сенат стали поступать петиции. «Уже не только тайно и за стенами,—говорилось в них,—покидают римские религиозные обряды, но даже в местах публичных, на площадях и Капитолии, толпы женщин совершают жертвоприношения и воссылают молитвы не по обычаю отцов» (2). Это могло уже рассматриваться как уголовное преступление.

В ответ на жалобы сенат издал указ, запрещающий «приносить жертвы в общественных и священных местах по новому и иноземному обряду». Таким способом власти пытались ввести греко-римский культ в рамки старых традиций, не отвергая при этом новшеств в частном быту.

Со своей стороны партия эллинофилов надеялась, что слияние старых *pumina* с героями Гесиодовых мифов оживит латинскую религию, которая во многом превратилась в окостеневший пережиток минувшего. Нужда в обновлении веры становилась все более неотложной.

Между тем традиционная религия не удовлетворяла уже самих греков. В Риме сначала и не заметили, что эллин смотрит с надеждой не столько на Олимп, сколько на таинственные культы Востока.

Римляне хотели отблагодарить греческих богов за помощь в войне. У Сивиллы они нашли указание, что пришло время перенести в «Вечный Город» кумир эллинской Богини-Матери. Заключив договор с малоазийскими греками, они получили разрешение взять у них черный камень почитаемый фетиш *Кибелы* (См. выше, гл. IX).

В апреле 204 года эта святыня была вывезена из Пессинунта, погружена на корабль и через Эгейское море доставлена в Рим. Жители Малой Азии едва ли были довольны этим, но их уверили, что сама богиня высказала желание отправиться в столицу победителей.

У входа в гавань процессию встретила празднично одетая толпа.

В Остию, где Тиберин, разделив свои надвое воды,

может свободно бежать, в море открытое влив,

Всадники все и сенат величавый с толпой вперемешку

встретить приходят ладью к устьям тирренской реки.

Вместе с ними идут их матери, дочери, невестки,

также и девы, каким вверен священный огонь,

Сил не щадя, за причальный канат ухватились мужчины,

лишь чужеземный корабль против течения пошел (3).

Римляне воображали, что приняли к себе эллинскую Матерь богов, на самом же деле в их город вошла первая *восточная* богиня, прибытие которой возвещало близость вторжения азиатских культов в Италию.

Жрецы Кибелы, оскопленные *галлы*, ничем не напоминали римских фламингов; их танец и внешний вид должны были поразить толпу.

Воют сопутники, визг неистовый флейты несется,

и под обмякшей рукой бубны тугие гудят...

Во времена Нумы такие сцены едва ли были возможны. Однако теперь народ готов был мириться с причудливым служением иноземной богине. Ведь Кибела помогла республике одолеть врага, и за нее ходатайствовала ее соотечественница Сивилла. Отныне Рим будет обращаться к любым богам, чтобы найти наконец своего Бога.

Прошло немного времени, и латинянам с их серьезностью в делах культа пришлось убедиться, что греки не способны укрепить римскую республику и что они относятся к своей религии довольно легкомысленно. Светский дух лишил мифологию греков мистического ореола, а философы, хотя и пытались спасти ее, сеяли немалый соблазн, и постепенно скептицизм стал заражать само римское общество.

В театрах ставили комедии, где о богах говорили без всякого пиетета. Сатирик Плавт порой выражался о них так, что любой гражданин за такое оскорбление подал бы в суд. Поэт Невий, например, был выслан за выпады против Сципиона, и книги его были запрещены; по отношению же к богам, как ни странно, проявляли меньшую щепетильность. Правда, писатели-насмешники заверяли, что они не касаются национальной религии, но это было лишь пустой отговоркой.

Невежественная толпа проникается пошлым вольнодумством так же легко, как и суевериями. Поэтому выходки комедиантов не вызывали протестов, а, напротив, даже срывали аплодисменты.

Не задевая культовых порядков государства, в Риме любой человек мог говорить о богах что угодно. Если Плавт обнаруживал полное равнодушие к религии, то другой известный писатель, Энний, уже прямо заявлял о своих сомнениях и проповедовал идеи Эвгемера (См. выше, гл. V). Он издевался над прорицателями, которые спрашивают копейку у тех, кому сулят горы золота и удачу.

Почва для религиозного кризиса была готова уже давно. К нему неизбежно вел сам характер римского благочестия, лишенного глубины и не осмысленного богословски. В то же время трезвое латинское здравомыслие легко впитывало греческий рационализм.

Даже пресловутые «обычаи предков» перестали быть неприкосновенной святыней. Так, во время войны с Карфагеном один адмирал оскорбил авгуров, заявивших, что священные птицы не желают пить и тем подать знак к наступлению. Полководец велел бросить птиц в море, говоря: «Там-то они, по крайней мере, напьются». Исполнение обрядов, и без того механическое, потеряло всякий смысл. Над ними подтрунивали сами жрецы. Катон сетовал, что два гаруспика, совершая гадание, боятся взглянуть друг на друга, чтобы не рассмеяться.

Рост вольнодумства сопровождался ослаблением старинных нравственных устоев. Перемены в образе жизни сильно повлияли на характер римлян. Навсегда прошли времена, когда послы царя Пирра могли застать римского генерала в деревне за приготовлением похлебки из репы. Побывав в Карфагене, Коринфе и Пергаме и насмотревшись на заморскую роскошь, люди не желали больше жить, как их отцы; они полюбили комфорт, изысканный стол, увеселения. А здоровая крестьянская мораль и спартанские привычки прежних поколений забывались.

Войны снизили цены на рабов. Их было теперь много не только в рудниках и на стройках, но и на полях. Труд стал казаться презренным занятием, достойным лишь невольника. Знатная молодежь предавалась праздности, устраивала кутежи с музыкантами, певицами и дорогими винами, соперничала во всевозможных пороках, к которым Рим прежде питал отвращение. Исчезла хваленая римская честность: политики стали вероломными, воины

помышляли больше всего о грабежах, купцы не брезговали ничем ради наживы. Интриги вокруг наследства, тяжбы, подкупы, отравления наполняют летописи многих римских семейств.

Это не могло не вызвать реакции у тех, кто сохранил здоровое нравственное чутье. Однако их законная тревога привела к вспышке национализма. Блюстители старины, своего рода «латинские хасиды», во всем винили греков и считали, что они растлевают нацию. Главой этой консервативной партии был богатый землевладелец *Марк Катон* (234—149). Герой Ганнибаловой войны, непримиримый враг Сципиона и *граесули* (эллинофилов), он сделал борьбу с роскошью и иноземными модами программой всей своей жизни.

Занимая важные государственные посты, Катон неизменно выступал против легкомыслия и расслабленности молодого поколения. Он доказывал сенаторам, что наслаждения дурно влияют на людей, что они—«величайшая приманка, влекущая ко злу». Он обрушивался на Сципиона, говоря, что тот «губит истинную римскую простоту, ибо воины, не зная нужды ни в чем, привыкают к удовольствиям и изнеженности» (4). Почитателей Греции Катон клеймил как изменников, а в греках видел источник заразы.

Катон хотел учить не только словом, но и делом. С юных лет он избрал для себя правилом «умеренность и простоту». В семейном кругу он хранил домостроевские порядки; живя в имении, он трудился с раннего утра, «охотно довольствуясь нехитрым обедом, холодным завтраком, дешевой одеждой и простым жилищем». Даже от военных трофеев он торопился избавиться как от ненужного хлама.

Простой народ уважал Катона за бескорыстие и честность, аристократы же считали его деспотом и скрягой. Бережливость этого рачительного хозяина вызывала насмешки. Надо сказать, что практицизм Катона делал его безжалостным рабовладельцем. Он относился к невольникам как к скоту, а когда они старели—продавал, заявляя, что ему нужны не дармоеды, а крепкие конюхи и волопасы. «Рабы,—по мнению Катона,—должны либо работать либо спать».

Словом, этот «рыжий, голубоглазый и злой человек», как называли Катона сатирики, представлял собой чистый тип римского фермера старого закала. И хотя он понимал, что без образования молодежи не обойтись, и писал книги для сына, он во всем старался подчеркнуть свое презрение к иностранной культуре. Катон долго отказывался учить греческий язык, а овладев им, употреблял его крайне редко.

Решив повернуть время вспять, Катон выискивал любой повод, чтобы нанести удар эллинистам. Он крайне неохотно признавал ценности греческой культуры. Всех врачей, например, он считал отравителями лишь потому, что они были греками. Катон добился ухода Сципиона с политической сцены. Но наибольшего успеха его партия достигла во время процессов над приверженцами Дионисова культа.

Надо сказать, что Рим той эпохи отличался не только ростом вольнодумства. Брожение умов привело к настоящему взрыву суеверий. В Италии появились толпы кудесников и халдейских магов. Их ремесло пользовалось огромным спросом.

После войны в Городе все чаще стали говорить о тайных обществах. По ночам жителей Рима будили завывания и крики: то спускались по Авентинскому холму вереницы поклонников Вакха-Диониса. Вначале их сборища не вызывали особых опасений. Жрецы Кибелы уже приучили римлян к странным обрядам, а культ Диониса был занесен в Рим давно, еще при этрусках. Дурным могло казаться лишь нарушение запрета справлять обряды по иноземному образцу. Но на эту вольность смотрели пока сквозь пальцы.

Буря, по свидетельству Ливия, разразилась после скандала в семье некоего Эбуция. Этот юноша донес консулам, что отчим заманивает его в секту *Bachanalia*. Ссылаясь на слова своей возлюбленной, он уверял, что на собраниях вакхантов происходят всяческие непотребства.

Легко вообразить, как торжествовал при этом известии Катон. Грекоманство наконец изобличило себя! Сам Катон в этом деле предпочел остаться в тени, но его сторонники забили тревогу (5). Начались первые аресты. Во время допросов выяснилось, что на ночные радения ходят знатные дамы и дочери из почтенных семейств. Они признались, что девиз Вакханалий— «Не считать ничего непристойным» (6). Сенаторы пришли в ужас, каждый трепетал за своих домашних. Было решено принять самые крутые меры, чтобы пресечь позорное явление.

Один из сенаторов выступил с речью, в которой обрисовал размеры опасности. «Что Вакханалии,—говорил он,—давно уже существуют по всей Италии, а теперь по Городу даже во многих местах, вы знали не по слухам только». По его словам, вакханты бесчестят юношей и девушек, совращают молодежь и «зло ежедневно и неприметно распространяется». Оно уже превратилось в «опасность для благосостояния государства».

Страх усилил подозрительность: любые общественные беды отцы города были готовы теперь объяснять происками сектантов. На них сваливали все случаи отравлений, поджогов и беспорядков.

Эбущий был щедро вознагражден, и каждому добровольному доносчику была обещана значительная премия. Ежедневно хватали новые группы лиц. Всего под стражей оказалось около семи тысяч римлян. Цифра поистине огромная!

7 октября 186 года власти издали указ, запрещающий Вакханалии. Сам культ Диониса не отменили, но поставили его под строгий контроль. Для церемоний в честь Вакха имело право собираться не более пяти человек.

Насколько основательны были обвинения, выдвинутые против вакхантов? Ведь жертвой подобных же наветов были и иудеи, и христиане, а все наши источники принадлежат противникам дионисизма. Ливий уверяет, что ночные процессии и обряды кончались пьяными оргиями и повальным развратом. Текст эдикта, подлинник которого был найден в Калабрии, ничего не говорит об этом (7). Известно к тому же, что дионисизм был еще раньше реформирован Мелампом и орфиками. Разнузданность его первых проявлений в Греции давно исчезла (См. т. IV, гл. IV, V).

Из допросов вакхантов явствует, что они относились к своим собраниям как к мистерияльным действиям. Перед началом праздников блюли чистоту, воздержание и давали клятву хранить тайны посвящения. Уже это одно говорит против обвинителей.

Вакханты не запрещали участвовать в своих обрядах и рабам, что могло особенно насторожить сенат. Время было неспокойное. Незадолго до процессов произошли беспорядки среди невольников Этрурии и Апулии. Реальной считали угрозу восстания среди покоренных греков Юга. Не исключено, что за вакхическими мистериями крылись политические заговоры; именно как заговор и квалифицировал их сенат. Правители Рима боялись, что «клятвенные союзы и ночные собрания поведут к какому-нибудь тайному и коварному преступлению».

Эти слова выясняют политическую подоплеку репрессий (8). Но, с другой стороны, вполне возможно, что находились и такие лица, которые искали в Вакханалиях не мистического или гражданского освобождения, а способа испытать острые ощущения. У многих римлян дионисический экстаз мог действительно превращаться в сексуальный разгул. Сами обряды,

символизировавшие смерть и воскресение Вакха, должны были действовать возбуждающе. «Мужчины прорицали, как безумные, исступленно потрясая телом, благородные дамы в костюмах вакханок с развевающимися волосами сбегали с горящими факелами к Тибру...»

Итак, все вместе: страх перед заговорами и тайными союзами и боязнь нравственного разложения—привело к судебным процессам, на которых выносились крайне жестокие приговоры. Глава Вакханалий был брошен в тюрьму. По-видимому, адвокаты сумели спасти его от смерти, но большинство обвиняемых было казнено. За исключением Антиоховых гонений в Иудее, это было самое массовое преследование инакомыслящих в ту эпоху.

Римом дело не ограничилось. Консулы лично объезжали Италию, повсюду истребляя очаги Вакханалий. На подавление их были даже брошены войска. Несколько лет волна ужаса катилась по стране.

В результате культ Вакха был надолго вырван из римской почвы.

Некоторые историки строили догадки о роли пифагорейцев в дионисических обществах. Не исключено, что члены этих сект действительно вынашивали планы политических и религиозных реформ в духе Пифагора. В связи с этим любопытен загадочный эпизод, имевший место в Риме через пять лет после расправы над вакхантами.

В 181 году на участке некоего Теренция был случайно обнаружен древний склеп (9). Согласно надписи, он якобы принадлежал самому Нуме Помпилию. В гробнице нашли манускрипты на латинском и греческом языках. Теренций решил, что это документы чрезвычайной важности, хотя выглядели они подозрительно новыми. Греческий язык не смутил владельца, так как тогда уже многие считали, что Нума был учеником Пифагора.

Находка получила хождение и в конце концов попала в руки претора Цетилия, сторонника Катона. Он прочел свитки и пришел к выводу, что автор их, кто бы он ни был, ставил своей целью «ниспровержение существующей религии», а поэтому «Книги Нумы» следует истребить (10). Их передали трибунам, а трибуны— сенату. Выслушав Цетилия, а также ознакомившись с текстами, сенаторы постановили: рукописи, как «не подлежащие ни чтению, ни сохранению», публично сжечь, а владельцу их возместить убытки. Теренций отказался от денег, и свитки были преданы огню.

Чтобы пресечь слухи, было объявлено, что в «Книгах Нумы» нет ничего достойного внимания и записаны лишь «незначительные основы священнодействий».

Таким образом, содержание рукописей осталось тайной и для большинства римлян, и для последующих поколений. Впоследствии не раз выдвигали гипотезу, что в свитках псевдо-Нумы содержался проект преобразования римской религии. Доказать правоту этого мнения трудно(11). Во всяком случае, мысль сфабриковать подложные писания скорее всего могла исходить от греков или эллинофилов.

Сожжение находки Теренция и гонения на вакхантов явились кульминацией политики Катона. Однако на этом борьба с греческим влиянием не кончилась.

В Риме с некоторых пор стали живо интересоваться философией, особенно в кругах, близких к Сципионам. Катона это беспокоило: ведь родиной «любомудрия» была Греция. Дважды, в 173 и 161 годах, консерваторам удавалось настоять на высылке из Рима афинских риториков и философов-эпикурейцев (12). Но философия продолжала стучаться в ворота «Вечного Города».

В 155 году в столицу приехал глава Академии *Карнеад* (213— 129), но уже не как свободный учитель, а в качестве посла; поэтому просто выставить его было невозможно.

В те годы академики стали уже скорее учениками Пиррона, нежели правоверными адептами Платона. Они считали, что разум не способен дать ни одного надежного доказательства, что все мнения людей построены на вероятностных гипотезах. В частности, рациональным путем нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть веры в богов (13).

Карнеад взялся прочесть римской молодежи цикл лекций. Он развил перед слушателями системы Платона и Аристотеля, а на следующий день подверг их критике. Он говорил в защиту справедливости, а затем с таким же жаром стал выступать против нее. Римские юноши вряд ли могли проникнуть во все изгибы мысли афинянина, но им импонировало его интеллектуальное разрушительство. Один слушатель, хотя и признался, что не понял, каковы на самом деле взгляды философа, тщательно записывал его выступления.

Катон встретился с послом, выслушал его и вынес из этой беседы самое неблагоприятное впечатление. Он и раньше видел в философии школу беспринципности и называл Сократа «пустомелей, который пытался заморочить головы гражданам и захватить власть» (14). Теперь старик был уверен, что готовится новое посягательство на Рим. Люди, для которых нет ничего неизблемого,— плохие советчики подрастающему поколению.

Явившись в сенат, Катон посоветовал немедленно решить афинские дела, чтобы Карнеад со своей свитой быстрее вернулся домой и там «вел бы ученые беседы с детьми эллинов, а римская молодежь по-прежнему внимала бы законам и властям» (15).

Итак, противники эллинизации выиграли еще один бой. Но на самом деле их борьба была безнадежна. Это видно хотя бы из того, что сам Катон не склонен дней вынужден был засесть за Демосфена и читать греческие книги. Можно было изгнать из Рима двух-трех философов, но совсем преградить греческой мысли дорогу к нему было невозможно. Раз начавшись, процесс эллинизации стал необратимым.

Следует сказать, что не только римляне увлекались Элладой; со своей стороны и многие греки восхищались Римом. Историк *Полибий*, который прибыл туда в 166 году, пришел в восторг от латинского государственного строя. Он заявил, что Рим сумел соединить элементы монархии, демократии и аристократического правления «равномерно и правильно» (16). Этот синтез, по мнению Полибия, и дал республике такую удивительную устойчивость и силу. Покорение Греции и других стран Римом есть проявление верховного мирового закона. «Судьба,—говорил Полибий,—никогда не совершала ничего подобного и не давала такого свидетельства своей мощи» (17). Панегирики писателя смягчили даже непреклонного Катона и примирили его с греками.

Полибий готов был забыть все несправедливости Рима по отношению к его родине. Сам попав в Италию заложником, историк был свидетелем того, как римляне в 146 году окончательно присоединили Элладу. Но это не поколебало Полибия. Он признавал за Римом правоту, подобно тому как в XIX веке Гегель счел судьбоносной победу Наполеона над Германией. Полибий лишь добивался от римлян более гуманного отношения к побежденным.

Между тем, отмечая положительные стороны латинской конституции, историк мало обращал внимания на недуги, которые уже стали расшатывать империю.

В том же году, что и Греция, пал Карфаген—столицу пунов стерли с лица земли. Но быть владыкой мира оказалось нелегкой задачей. Риму нужно было держать в повиновении целые

страны и народы, а это влекло за собой усиление власти военачальников и администраторов. В их руках сосредоточились огромные поместья — латифундии.

Вытесненные со своих полей крестьяне шли в Рим, где они превращались в праздный пролетариат. С каждым днем увеличивалось число рабов. В иных местах их становилось едва ли не больше, чем граждан. В 40-х и 30-х годах вспыхнули восстания невольников в Сицилии и других областях. Их жестоко подавили, однако куда опаснее становилась революция, назревавшая изнутри.

Внук Сципиона Африканского Тиберий Гракх одним из первых осознал всю бедственность положения Города, наполненного безработными. «Даже у лесных зверей,— говорил он,—имеются логовища; граждане же, сражавшиеся за честь государства, не знают, где приклонить голову. У них не осталось ничего, кроме воздуха и света» (18).

Обнищавший пролетариат стал немезидой империи. Чтобы предотвратить мятежи, сенат и военные должны были постоянно снабжать даровым продовольствием обитателей трущоб. В Риме создалась накаленная атмосфера, которой там прежде никогда не знали. Гордые победами отечества, пролетарии и разорившийся плебс считали себя вправе требовать от властей «хлеба и зрелищ». Уступки, в свою очередь, лишь поощряли беззаботность и самоуверенность толпы. На площадях часто звучала песня:

Долой заботы и тревоги!

Республика должна нас содержать!

Цирковые представления и бои гладиаторов превратились в кровавую страсть римлян. Правительство рассчитывало отводить в это русло агрессивность масс, давая в амфитеатре выход народным страстям.

Но, разумеется, далеко не всегда можно было утихомирить безработных. Народные собрания нередко выливались в драки и поножовщину. Кроме плебса и рабов, постоянным источником тревоги были италийцы и жители провинций, которые настойчиво добивались римского гражданства.

Тиберий Гракх и его брат, пытаясь разрешить все эти проблемы, впервые в Риме создали политическую партию. На митингах они обращались прямо к народу, обещая вернуть пролетариям их землю, а «союзникам»—даровать права граждан. Но замыслы Гракхов натолкнулись на отпор алчной олигархии. Плебс не сумел поддержать своих заступников, и трибуны были убиты главарями аристократов.

Римлян по-прежнему продолжали кормить обещаниями и подачками. Кризис затягивался. Надвигались годы переворотов, гражданских войн и диктатуры. За власть над народами Риму, как и каждой империи, приходилось платить дорогой ценой...

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава двадцать третья

ЭЛЛИНИЗМ В РИМЕ

1. См.: *Плутарх*. Фабий Максим, III, *Ливий*, XXII.

2. *Ливий*, XV, I.

3. *Овидий*. Фасты, IV, 290-298, см.: *Дж. Фрэзер*. Золотая ветвь, с. 386 сл.

4. *Плутарх*. Катон, III. Пользуясь данными Плутарха о Катоне, необходимо иметь в виду полемический характер источников, которыми пользовался писатель. См. *М. Сергеев*. Из заметок о Катоне.—ВДИ, 1976, № 3, с. 157-159.

5. Имя Катона в деле о Вакханалиях не упоминается. Но есть все основания думать, что он был одним из инициаторов их преследования. См. *Н. Бодянский*. Римские вакханалии и преследование их в VI веке от основания Рима. Киев, 1882, с. 172.

6. *Ливий*, XXXIX. Основные сведения о процессе содержатся в этой части сочинения Ливия. См. также: *Цицерон*. О законах, II, 15; *В. Максим*, I, 3; VI, 3; *Тертуллиан*. Апологетика, VI; *бл. Августин*. О Граде Божиим, VI, 8; XVIII, 13.

7. Медная доска с эдиктом этим была найдена в XVII в. Перевод его дан в указанной выше книге Н. Бодянского, с. 12.

8. См. : *И. Маяк*. О запрещении Вакханалий в Риме. — «Советская археология», т. 28, 1958, с. 261.

9. *Бл. Августин*. О Граде Божиим, VII, 34.

10. *Ливий*, IX, 29; *Аврелий Виктор*. О знаменитых людях, III, 3.

11. См. *Ф. Зелинский*. Рим и его религия, с. 59 сл. По мнению итальянского исследователя Э. Перуцци, находка могла содержать и подлиннее тексты Нумы (*E. Peruzzi. Origini di Roma*, 1973, p. 114 ss).

12. См.: *А. Геллий*, XV, 2, *Афиней*, XII, 68; *Элиан*, IX, 12.

13. Труды Карнеада не сохранились. Источником для знакомства с его взглядами служат произведения других авторов. См.: *Р. Рихтер*. Скептицизм в философии, т. I. СПб., 1910, с. 80 сл.

14. *Плутарх*. Катон, XXIII.

15. *Там же*, XXII.

16. *Полибий*, VI, 2 сл. См. *С. Утченко*. Политические учения древнего Рима III-I вв. до н. э. М., 1977, с. 145 сл.

17. *Полибий*, I, 4.

18. *Плутарх*. Тиберий Гракх, IX.

ПОПЫТКИ СИНТЕЗА

Италия, 120—80 гг. до н. э.

Вначале философию терпели как неизбежное зло,

а впоследствии в ней стали искать

опору для римской религии.

Т. Моммзен

Эллинизация и наплыв инородцев, казалось, несли гибель латинскому духу. Тем не менее он выжил, найдя себе опору в римской интеллигенции. Ее лучшие представители, хотя и прошли школу греков, были непохожи на тех, кто, по словам современника, «становится тем хуже, чем лучше знает эллинский язык». Серьезные вдумчивые люди—публицисты, историки, ораторы—уже поняли, что эллинская религия не оправдала надежд и не в силах оздоровить общество. От того, что Юпитера стали называть Зевсом, мало что изменилось. Зато на философию греков, видимо, можно было рассчитывать.

Впрочем, образованные римляне не хотели слепо копировать чужое, а стремились создать собственное мировоззрение на основе сплава эллинизма и латинства. В этом им помогли *стоики*, которые в то время вели повсюду энергичную пропаганду своего учения. Мудрецов, одетых в ветхие плащи, поборников умеренности и воздержания, можно было встретить в домах консулов и в тавернах, на базарах и в школах. Они как бы намеревались исправить зло, которое причинили Риму их соплеменники, посеявшие в нем безверие и распущенность.

Доктрина Стои была удивительно родственной римскому складу мышления и жизненным принципам латинства. Старинные идеалы верности, доблести и самообладания именно у стоиков и обретали философский смысл. Казалось, что многие римляне были последователями Зенона, даже не слышав его имени.

Индивидуализм и космополитизм стоиков в эпоху империи уже не казались в Риме одиозными; ослабела общая подчиненность законам, изменились взгляды на окружающий мир. Словом, учение финикийца, занесенное из Греции, быстро укоренилось в Риме и стало классическим выражением национального духа латинян.

Первым проповедником стоицизма в Риме был грек *Панеций* (185—110), уроженец острова Родос (**1**). Талантливый ученый и мыслитель, он стал почетным гостем в столичных салонах, где собирались просвещенные эллинофилы. Племянник Сципиона Старшего, Сципион Эмилиан, годами не разлучался с ним и возил с собой во время дипломатических путешествий по Востоку.

Как философ Панеций был скорее эклектиком, но в целом склонялся к стоицизму. Под влиянием пирронистов и академиков он отверг как недоказуемые старые понятия Стои о Боге и бессмертии души. По его мнению Провидение не управляет миром и человек свободен от

влияния потусторонних сил. На этом основании Панеций считал спорной и веру в предсказания (2).

Бог и Вселенная, учил Панеций, едины и вечны. Логос, внутренний закон мироздания, пронизывает все, в том числе и человека. Гармоничной является жизнь, которая соответствует космическому строю, Логосу. Когда наступает смерть, все элементы человека возвращаются в круговорот природы и только память потомков хранит его образ.

В отличие от Зенона, Панеций не требовал от своих учеников абсолютного бесстрастия. Идеал «стоической нирваны» он считал чрезмерно суровым. Добродетель, по его убеждению, заключается в полном раскрытии сил человека, в сочетании аскезы с разумным употреблением естественных благ. «Жить нужно согласно желаниям, вложенным в нас природой»,— повторял он вслед за киниками. При этом Панеций проводил различие между желаниями, которые соответствуют природе, и желаниями противоестественными (3). Счастье мудреца—в равновесии, он должен ценить дары природы, а в час испытаний сохранять спартанскую невозмутимость.

Эта светская философия с ее рационализмом и пуританской этикой была настоящим открытием для римских интеллектуалов. Оказывается, латинская «доблесть»—не просто наследие отцов, а нечто осмысленное, совпадающее с учением знаменитого мудреца. Не здесь ли сходятся Восток и Запад, Рим и Эллада?

Члены кружка Сципионов не были бы настоящими римлянами, если бы оставили в стороне вопрос о религии. Без нее они не мыслили возрождения общества. Между тем Панеций, как и прочие философы-греки, относился к народным верованиям пренебрежительно, а его друг историк Полибий открыто заявлял, что религия создана для того, чтобы держать толпу в повиновении.

Римляне же не могли отмахнуться от этой проблемы. Им нужно было ясное и последовательное ее разрешение. С одной стороны, они вполне разделяли философскую критику мифологии, а с другой—опасались слишком резко порвать с ритуальными институтами нации.

В результате возникла мысль о механическом соединении «под одной крышей» нескольких типов веры. Сформулировал ее *Квинт Муций Сцевола*, человек, близкий к Сципионам, юрист и писатель, избранный в 95 году на должность верховного жреца Рима.

Сцевола выдвинул понятие о *triplex religiae*, «тройственной религии», которая включает народную, философскую и государственную. Народная, или поэтическая, религия есть область красивых вымыслов и грубых суеверий, ее следует предоставить невеждам. Философская—учит о Высшем на основании разума, а государственная—сводится к официальному культу.

На первый взгляд эта концепция кажется близкой к индийскому плюрализму. Именно в Индии считали, что Божество по-разному постигается людьми, стоящими на различных духовных уровнях. Однако, в отличие от индийцев и орфиков, Сцевола и его единомышленники не желали отыскивать сокровенный смысл мифов. Они резко нападали на «поэтическую религию», высмеивали рассказы о богах и грубое идолопоклонство. Друг Панеция и Сцевола Луцилий отзывался о людях, чтущих кумиры, с нескрываемым презрением. «Они похожи,— писал он,—на маленьких детей, которые воображают, будто все бронзовые статуи—живые существа, и принимают их за людей; и они же также видят действительность в чистых фикциях и предполагают, что в этих медных фигурах скрывается душа. Все это—не более как изваяния, а остальное ложь и химера» (4). Впрочем, подобным мыслям предпочитали не давать широкой огласки.

Историки и ученые Рима начинают с этого времени систематизировать и исследовать мифы, подходя к ним как к пережиткам прошлого. Первое место среди светских знатоков народной религии занимал филолог *Варрон* (116-27), который слыл языческим «богословом». Его книги о верованиях греков и римлян были целиком построены на теории «тройственной религии». Он собирал легенды с интересом антиквара и этнографа. Когда же Варрону приходилось оценивать мифологию по существу, он прямо заявлял, что в ней «многое измышлено противное достоинству и природе бессмертных» (5). Истинная вера для него—лишь в «философской религии» стоиков, но, по мнению Варрона, она мало пригодна для масс и о ней «уместнее слушать в стенах школы, чем на форуме».

И Сцевола, и Варрон считали, что общественный культ необходим как важное государственное установление. Старые обряды нужны не богам, а самим людям, ибо церемонии содействуют прочности политического порядка. Этот взгляд целиком разделял и Цицерон—типичный представитель республиканской интеллигенции. «Что бы мы ни думали об ауспигиях, говорил он,—их необходимо сохранять, чтобы не оскорблять народных убеждений, а также ради тех услуг, которые они могут оказывать государству» (6). В своих публичных выступлениях Цицерон восхвалял отеческую религию, а в частной жизни оставался скептиком. Настоящей религией была для него политика, по отношению к которой культ играл служебную роль. Изучив книги Платона, он пересказывал его аргументы в пользу бессмертия души, но из писем Цицерона видно, что сам он едва ли верил в вечную жизнь.

Трудно освободиться от ощущения, что в такого рода взглядах был оттенок цинизма. И вообще, компромиссная теория «тройственной религии» не могла долго удержаться. Сам рационализм подрывал основы философской веры. Поскольку рассудок был признан единственным орудием познания, естественно, приходили к мысли, что о Боге человек имеет право создавать лишь гипотезы. Ведь внутренняя достоверность мистической интуиции была чужда и непонятна римским просветителям.

В конце концов стали возникать все новые и новые сомнения. Зачем нужны метафизические домыслы о Боге, когда проще признать вечную мать-природу единственной причиной всего? Если самое лучшее для человека—следовать естественным побуждениям, не правильнее ли будет перейти в лагерь Эпикура? Многие выдающиеся деятели конца республики так и поступали. Да и в народе набожность явно шла на убыль, превращаясь в некое узаконенное лицемерие. Писатели тех лет часто говорят о равнодушии граждан к богам, о пустующих, заброшенных храмах. Такое положение дел пугало даже Варрона.

Общий дух секулярности, стяжательства, практического материализма был на руку адептам вульгарного эпикурейства. Нередко случалось, что молодые люди, никогда не читавшие Эпикура, начинали называть себя его приверженцами. Проводя ночи среди танцовщиц и флейтисток, изобретая все новые виды развлечений, они шокировали добропорядочных людей фривольными шутками и считали это истинным эпикурейством. По их вине римляне старого закала окрестили эпикурейство «философией свинарника».

Но у афинского учителя были и подлинные последователи, среди которых наиболее прославился *Лукреций Кар* (99-55)—страстный апостол материализма.

Юность Лукреция совпала с сулланским террором в Риме, и всю свою недолгую жизнь он был свидетелем гражданских войн, потрясавших империю (7). «Сады Эпикура» явились для молодого поэта надежным укрытием от тревог мира. Обряды старины внушали ему отвращение, а народные суеверия вызвали настоящую ненависть. Религия, которую он знал, была набором бессмысленных церемоний, обременяющих жизнь. Он готов был видеть в них причину едва ли не всех страданий человечества.

Быть может, как и сам Эпикур, Лукреций с детства испытывал тайный страх перед неведомыми силами. Говорили, что он нередко мучился припадками депрессии и подавленности. Он надеялся найти спасение в философии Эпикура, которая утверждала, что боги далеко и не вмешиваются в земные дела.

Знаменитая поэма Лукреция «О природе вещей»—это гимн во славу Эпикура. В ней он изображен как мессия-избавитель, снявший с людей иго ложных верований. Тем не менее смутные страхи, видимо, до конца не оставляли поэта. Та ярость, с какой он нападал на религию, показывает, что внутреннего мира, к которому звал Эпикур, Лукреций достичь не смог. Создается впечатление, что, споря с противником, он спорил с самим собой.

Особенно невыносима была ему мысль о бессмертии и воздаянии за гробом. В полемике против нее чувствуется горечь разочарования, тоска несбывшихся надежд. Лукреций на все лады доказывал невозможность бессмертия. Свою апологию небытия он довел до логического конца, покончив жизнь самоубийством.

Неверие Лукреция меньше всего походит на легкомысленный скепсис Лукиана или Вольтера. Он силился изобразить себя оптимистом, но тщетно. Вымученные восторги по поводу достижений разума не могут скрыть глубокой меланхолии Лукреция.

Он был одним из первых, кто создал теорию *прогресса* цивилизации начиная со времен дикости, но тем отчетливее видна безнадежность его взгляда на будущее людей. Впереди только закат и разложение. Рожденная из хаоса атомов, земля обречена снова вернуться в него. Признаки же этой мировой осени Лукреций замечал повсюду:

Да, сокрушился наш век, и земля до того истоцилась,

Что производит она едва лишь мелких животных, а прежде

Всяких давала она и зверей порождала огромных

И виноградарь, смотря на тщедушные чахлые лозы,

Век злополучный клянет и на время он сетует горько,

И беспрестанно ворчит, что народ, благочестия полный,

В древности жизнь проводил беззаботно, довольствуясь малым,

Хоть и земельный надел был в то время значительно меньше,

Не понимая, что все дряхлеет и мало-помалу,

Жизни далеким путем истомленное, сходит в могилу. (8)

Пессимизм Лукреция нельзя объяснять только его характером. Мрачность была присуща самой доктрине атомистов. Если мир—просто случайная игра стихий, то всему, что существует, неизбежно придет конец. Роптать бесполезно, да и не на кого. Так пусть же разум научит нас спокойно смотреть в надвигающуюся тьму...

Этот скорбный титанизм, родственный идеям раннего Рассела, знал и своего рода «благочестие». Оно сводилось к печально-умудренному созерцанию увядающего бытия. Лукреций пишет:

Нет, благочестье не в том, что пред всеми с покрытой головою

Ты к изваяньям идешь и ко всем алтарям припадаешь,

Иль повергаешься ниц, длани свои простирая,

Молишься храмам богов, иль обильною кровью животных

Ты окропляешь алтарь, или нижешь обет на обеты,

Но в созерцаньи всего при полном спокойствии духа. (9)

Немало утомленных душ искало утешения в подобных мыслях. Другие же с головой уходили в политическую борьбу, заглушая этим духовную жажду. Но тот, кто искал в философии ответов на основные вопросы бытия, не мог долго останавливаться на материализме.

После Платона и Аристотеля наука о сущем продвинулась достаточно далеко, чтобы увидеть изъяны материализма. Рано или поздно начинали понимать, что он основан не на разуме, а на вере в материю, атомы и случайность. Но разве имела эта вера преимущества в сравнении с чувством осмысленности мира? Философия разрушения и смерти, даже облеченная в прекрасные стихи Лукреция, неизбежно теряла своих сторонников одного за другим.

В середине последнего века перед Рождеством Христовым в Риме намечается перелом, возникают новые умственные искания. Даже светский стоицизм Панеция перестал удовлетворять мыслящих римлян. Им нужны были уверенность и надежда, которых не могли дать печальная философия Лукреция и стоический рационализм.

Поэтому, когда ученик Панеция *Посидоний Апанейский* (135-51) предпринял реформу Стои, снова сблизив ее с религией, у него нашлось больше последователей, чем у всех других мыслителей того времени.

Посидоний был сирийским греком. Он родился недалеко от Антиохии и прошел курс наук в Афинах. На Востоке он познакомился с мистериями и азиатскими культами, проникся духом таинственного и священного. Поэтому Посидонию оказалось по силам построить универсальный философский синтез.

Все книги Посидония утрачены, но известно, что писал он много, обращаясь к самым разнообразным темам: теологии и естествознанию, психологии и военному делу; из-под его пера вышел обширный исторический труд; философ вычислял расстояние от Земли до Солнца, исследовал океанские приливы и оккультные явления. Платон и Аристотель, Ксенофан и Зенон нашли свое место в системе Посидония. Он выступил во всеоружии знаний своей эпохи и как бы подытожил основные идеи античной мысли (10).

Жители Родоса, где поселился философ, гордились им. Слава о Посидонии гремела по всем эллинистическим городам. На остров отовсюду съезжались люди, желавшие слушать его лекции. Среди них были и известные политики, такие, как Помпей и Цицерон. На многих производило впечатление, что столь ученый человек защищает идеи Бога и бессмертия.

Посидоний стал основоположником *религиозного стоицизма*, который достиг своего апогея в поздней римской философии и повлиял на неоплатоников. Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий шли по пути, проложенному Посидонием. Из всех философских систем, кроме Платоновой, это учение оказало наибольшее влияние на христианских мыслителей. Климент Александрийский и Тертуллиан, Киприан и Амвросий излагали богословие и этику в терминах поздней Стои **(11)**.

Источником идей Посидония была интуиция высшего духовного Бытия, которое пребывает за видимостью преходящего. Но это Бытие, в отличие от Нирваны буддистов, связано с материей. Вслед за Платоном Посидоний считал Вселенную целостным организмом, «живым, разумным, одушевленным и умопостижимым» **(12)**. Она насквозь пронизана «жизненной силой» Божества, или «огненной пневмой» Мировой Души. Как Бог является внутренней сущностью космоса, так и дух человека есть посланец Логоса, гость из нездешних сфер в царстве природы. Он родствен всемирному Духу и лишь временно связан с телом. Человек познает и Сущее и Вселенную именно в силу своей причастности им обоим.

Душа, как и Божество, бессмертна, но еще в этой жизни она может найти избавление от оков грубого вещества. Созерцая вечность, человек обретает свою духовную родину и изначальную свою свободу. Поэтому мудрец должен стремиться победить в себе страхи и привязанности, вожделения и страсти. Одолевая их, он достигает равновесия, избавляется от бурь обманчивого мира и уподобляется бессмертным. Он сохраняет благородное мужество вопреки всему. Ему надо только проникнуться мыслью, что зло это иллюзия или просто недостаток добра. Когда в старости Посидония мучили приступы боли, он говорил: «Напрасно ты трудишься, я все равно не признаю тебя злом...»

В этой философии соединились и римская стойкость, и восточная отрешенность, и платоновская идея «двух миров». Посидоний привлекал людей тем, что ставил перед ними возвышенную цель, открывал широкие просторы духа, закалял волю в борьбе за освобождение личности. Но в то же время в поздней Стое мы видим зачаток того радикального *дуализма* духа и плоти, который и привел к возникновению гнозиса и манихейства, считавших материю созданием сатаны.

Посидоний не разделял взглядов Панетция на Провидение. Он учил, что Логос действует в мире целесообразно, и, подобно библейским пророкам, отрицал случайность в истории. Он доказывал, что преступление рождает преступление, и говорил римлянам, что их бедствия—это возмездие за жестокость по отношению к грекам и поверженному Карфагену. Изучая прошлое, Посидоний пришел к выводу, что порча нравов неизбежно ведет к пагубным политическим последствиям. Эта мысль, подтвержденная многими примерами из жизни народов, была особенно дорога тем римлянам, которых заботила судьба республики **(13)**. Тут предостережения греческого ученого полностью совпадали с высказываниями греконенавистника Катона.

Как смотрел Посидоний на будущее человечества и мира?

Космос представлялся ему столь же незыблемом, как и само Божество. Если в природе и бывают перемены, они касаются лишь частных вещей; в принципе же мир статичен и пребудет таким, каков он есть, до самого своего конца. Но если для Лукреция закат природы предвещал падение в бездну вечного мрака, то Посидоний верил, что Вселенную и людей ждет слияние с Божественным огнем, из которого они и вышли. Впоследствии же все снова возродится.

Таким образом, у Посидония, как и у отца Стои Зенона, космическая иерархия существ подчинена закону круговорота. И в этом философ остался истинным сыном язычества. Стремясь

соединить науку и религию, Посидоний сохранил в своей системе и древний миф о мировых циклах.

Динамика вселенского вращения, по мнению философа, всецело зависит от Божества, Которое одновременно есть Судьба. «Судьба,—говорит Посидоний,—это непрерывная цепь причин сущего, или Разум, согласно которому управляется мироздание» (14). Рок действует с помощью закона всеобщей *симпатии*, то есть взаимосвязи всех частей космоса. Поскольку же она охватывает каждый уровень бытия, то движение небесных тел должно сказываться на событиях, происходящих на земле. Отсюда оставался один шаг до признания *астрологии*, шаг, который Посидоний и сделал. Учением о «симпатии» он оправдывал демонологию, ворожбу и искусство предсказания.

Эти воззрения нашли в Риме вполне готовую почву. Халдейская астральная религия уже давно распространила в эллинском мире культ светил (15). Римский декрет 139 года, направленный против вавилонских астрологов, лишь свидетельствует о силе их притягательности (16). Люди проникались ощущением, что земными делами правят высшие непостижимые законы. «Астрологи говорят,—писал Диодор,—что иногда звезды предсказывают сильные бури; в других случаях они предсказывают сильный дождь или засуху, появление комет и затмения солнца и луны, землетрясения и даже всякую перемену на небе, счастливую или несчастную, не только для народов и стран, но даже для царей и толпы» (17). Граждане все меньше могли влиять на ход событий, и поэтому фатализм стал своеобразной общей религией. Посидоний только укрепил ее, говоря о воздействиях, идущих из мировых пространств.

Когда главнокомандующего Суллу называли «Счастливым» — в это прозвище вкладывали особый смысл. На «счастье» смотрели как на дар светил и Рока. Сам Сулла, который, не смущаясь, грабил храмы, верил в свою звезду и не расставался с талисманами. А его соперник Марий повсюду возил за собой сирийскую прорицательницу. В авгуров больше не верили, но зато верили в магию и гороскопы.

Синтез, предложенный апамейским ученым, не смог заменить Риму религии, хотя, по-видимому, претендовал на это. Доктрина Посидония была слишком отвлеченной. Но и как философия она обнаружила некоторую двусмысленность. Посидоний начал с разума и свободы, а пришел к иррациональному фатализму. Он проповедовал божественный Промысел, а кончил апологией оккультизма и суеверий. Глубокая сама по себе мысль о связи космоса с жизнью Земли в его толковании обернулась жестоким детерминизмом, убивающим свободу человека.

Нравственный идеал Посидония, хотя и оказал влияние на римлян, в конце концов оказался доступным лишь узкому кругу философской братии, людям, способным, подобно индийским аскетам, отвернуться от жизни.

Не удавалось и «согласие» (*concordia*)—тот общественный синтез, который хотел создать Рим, привлекая греческие идеи. Гармоническое сочетание демократии, олигархии и монархии, столь любезное Полибию, оказалось призраком. Империя неуклонно шла по проторенному пути, наращивая военную силу в страхе перед войнами и восстаниями.

В 90 году «союзники», недовольные тем, что им не дают римского гражданства, начали борьбу против Рима. Их едва удалось усмирить. Еще до этого консул Марий ввиду опасного положения провел реформу, в результате которой граждан-ополченцев заменили профессиональные солдаты, вербуемые из пролетариев. Они уже не были «защитниками римского народа», а жили по собственным законам. Состоя на жалованье, подчиняясь только своим начальникам, легионеры были готовы идти куда им прикажут—в далекую Африку или на

Рим,—лишь бы после победы получить в награду право на грабежи. Случалось, что солдаты диктовали свою волю полководцам и заставляли их отказываться от намеченных планов.

Естественно, что политики заискивали перед армией: каждый хотел заручиться ее поддержкой. В этом соперничали две партии: сенатская и «народная». Ясных платформ у них не было; склоки враждебных лидеров сводились, как говорили тогда, к «борьбе честолюбий». Многие из сенаторов мечтали о железном кулаке, который пресек бы бесконечные раздоры и неурядицы. На эту роль они выдвинули Корнелия Суллу, который обещал «спасти Рим от тиранов», то есть сторонников Мария. В 88 году его солдаты вторглись в город, как во вражеские владения, и заставили марианцев бежать.

Чтобы укрепить свои позиции, Сулла вынужден был начать войну с новым грозным врагом республики *Митридатом Понтийским**. Потомок персидских монархов и Селевкидов, этот царь считал себя новым Александром и вознамерился сокрушить римского орла.

* Понт (*греч. Понтика*) эллинистическое государство на юго-восточном побережье Черного моря (включало часть Малой Азии, Колхиду, а потом Боспор)

Митридат еще при жизни стал человеком легенды. Исполинского роста, отважный и дерзкий воин, он был не чужд эллинской образованности, знал много языков, писал книги, но при этом сохранил коварство и свирепость необузданного варвара. Казалось, боги ограждали его от всех опасностей: в детстве он избежал руки убийцы, а став царем, месяцами переодетый скитался по стране и возвращался в свой дворец невредимым.

Митридат задумал возглавить восстание греческого Востока против Рима, и первого его знака было достаточно, чтобы в Азии рухнула власть империи. За одну ночь там перебили десятки тысяч римлян; потом поднялась и Греция. Армения и крымский Боспор также покорились Митридату, сделав его тем самым хозяином Черноморья.

Стремительный контрудар, нанесенный Понту армией Суллы, на время остановил Митридата. В 85 году он подписал с республикой мир. А Сулла снова двинулся на Рим, который в его отсутствие перешел в руки «народной» партии Мария. Марианцы во второй раз бежали, и сенат вручил Сулле неограниченные полномочия. На террор противников диктатор ответил жесточайшими репрессиями. «Черные списки» лишили защиты закона тысячи граждан. Политические преследования превратились в ширму для грабежа и сведения личных счетов ...

Спокойствие, достигнутое такими мерами, оказалось, разумеется, мнимым. Новая конституция Суллы пыталась сковать больной организм римского общества, но излечить его была не в состоянии. В любой момент здание, возведенное диктатором, могло дать трещины.

Сулла тратил миллионы на раздачу хлеба и народные гуляния. Однако ни террор, ни демагогия не могли стать выходом из

создавшихся политических трудностей. Эллинский путь полисной демократии был для Рима закрыт: военно- бюрократическая империя и принцип демократии плохо совместимы. Республике нужна была сильная централизованная власть, а сенат раздирали противоречия. Словом, Риму предстоял выбор: либо свобода, либо порядок. Порядок был предпочтен, и Сулла явился основателем единоличной тирании в Италии. Он же предсказал будущее некоему молодому человеку, которого пощадил в дни террора. Этого юношу звали Гай Юлий Цезарь .

Те, кто, подобно Цицерону, мечтали о возврате старых добрых времен, убеждались, что законность и свобода обречены. Хотя римляне всегда заявляли, что навязать им чужую волю нельзя, политики без труда подкупали мятежную толпу болтунов, состоявшую в основном из пролетариев. «Народ,— писал позднее Саллюстий,—который был господином и повелевал всеми остальными племенами, пришел в упадок; вместо разделяемой всеми власти каждый в отдельности создал себе рабство» **(18)**.

Как это обычно бывает, разрушение устоев переживалось апокалиптически. «Необъяснимые ужасные явления,—говорит Аппиан,—наблюдаемы были многими, и отдельными лицами, и массами по всей стране. Стали вспоминать об ужасных старинных предсказаниях. Было много чудес: мул разрешился от бремени, беременная женщина родила змею вместо ребенка, бог послал сильное землетрясение, в Риме рухнули некоторые храмы. Все это римляне восприняли с тяжелым настроением» **(19)**.

В довершение всего на Капитолийской скале по неизвестной причине вспыхнул пожар, уничтоживший храм Юпитера, символ величия Рима, в огне погибла и большая часть книг Сивиллы. Сулла отправил на Восток комиссию, которая привезла новые рукописи Сивиллиных пророчеств. Передаваемые из уст в уста, они волновали людей больше, чем в минувшие годы. Уже прямо стали говорить о гневе богов и гибели всей Италии.

И не только Италии.

Те десять веков, которые, согласно Сивилле, начались с Троянской войны, истекали в 83 году **(20)**. Для римлян это означало конец человеческого рода, последний акт драмы, предначертанной вечными звездами.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава двадцать четвертая

ПОПЫТКИ СИНТЕЗА

1. Сочинения Панеция (или Панэтия) не сохранились. О его воззрениях известно из ссылок Цицерона и других античных авторов. Эти фрагменты собраны в книге: *Panaetii Rhodii Fragmenta*. Ed. M. van Straaten. Leiden, 1962.

2. *Диоген Лаэртский*, VII, 149.

3. См.: *Секст Эмпирик*. Против ученых, XI, 73.

4. *Люцилий*, XX, 1.

5. *Варрон*. Цит. по бл. Августин. О Граде Божием, VI, 5.

6. *Цицерон*. О дивинации, II, 33.

7. О жизни Лукреция известно мало. Единственное античное свидетельство биографического характера содержится в труде бл. Иеронима (IV в.), написанном в дополнение к «Хронике» Евсевия Кесарийского (в русском переводе эта книга Иеронима начинается с годов после Рождества Христова). Против даты 95 г. до н. э. бл. Иероним пишет: «Рождается поэт Тит Лукреций. Впоследствии впадши в умопомешательство от приворотного зелья и написав в промежутках между припадками безумия несколько книг, которые впоследствии отредактировал Цицерон, он покончил самоубийством на сорок четвертом году своей жизни». Полагают, что бл. Иероним почерпнул свои сведения из более ранних источников, в частности у Светония. По сообщению биографа Вергилия—Доната, Лукреций умер в 55 г. , и, следовательно, год его рождения падает на 99 г. О знакомстве Цицерона с поэмой Лукреция есть упоминание в письме Цицерона к его брату Квину. См. *Ф. Петровский*. Биографические данные о Лукреции.—В кн. *Лукреций*. О природе вещей, т. II М. , 1947, с. 275 сл.

8. *Лукреций*. О природе вещей, II, 1150 сл.

9. *Там же*, V, 1196-1201.

10. Фрагменты из творений Посидония собраны в кн.: *C.J. De Vogel*. Greek Philosophy. Leiden, 1959, v.3, p. 247-274; *Posidonius*. The Fragments. Ed. J.G. Kidd, L. Edelstein, v. I. Leiden, 1972. См.: *P. Wendland*. Die Hellenistische-Romische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tubingen, 1907, S. 29, а также: Оригинальную реконструкцию учения Посидония, которую предпринял Ф. Зелинский, посвятивший ему специальную главу своей книги «Религия эллинизма» (Пг., 1922, с. 110-127).

11. См. *И. Невзоров*. Мораль стоицизма и христианское нравоучение. Казань, 1892; О поздних стоиках см.: *Ф. Фаррар*. Искатели Бога. Пер. с англ. СПб. , 1898; *F. Copleston*. A History of Philosophy, v. I, p. 11, 172-181.

12. *Диоген Лаэртский*, VII, 142.

13. См.: *С. Утченко*. Идеино-политическая борьба в Риме накануне падения республики. М., 1952, с. 111.

14. *Диоген Лаэртский*, VII, 149.

15. См.: *B. Bultmann*. Primitive Christianity..., p. 173.

16. *V. Maximus*. De dictis, factisque memorabilibus, № 3, 2.

17. *Диодор*, II, 30.

18. *Саллюстий*. Письма к Цезарю, II, 5.

19. *Аппиан*. Гражданские войны, I, 83.

20. Десять веков, или «Космический год», были равны 1100 годам. См.: *M. Eliade*. The Myth of the Eternal Return, p. 134.

Глава двадцать пятая

МИСТЕРИИ

Рим был толкучкою заимствованных

богов и завоеванных народов,

давкою в два яруса, на земле и на небе.

Б. Пастернак

Даже когда сроки, в которые ждали конца мира прошли, римлянам все еще чудилось, что катастрофа неминуема. Любой дурной знак истолковывали как предвестие гибели. Преступление весталок, нарушивших свой обет, заговоры, народные волнения, выкладки астрологов—все вызывало в Риме панику. Чувство тревоги не покидало и самых здравомыслящих граждан.

В 79 году Корнелий Сулла, любимец Судьбы, сложил с себя звание диктатора и удалился от дел. Говорили, что он пресытился властью и предпочел ей пиры, охоту и рыбную ловлю в своем имении. Но властолюбие—болезнь, от которой так легко не излечиваются. Поступок Суллы был, по-видимому, продиктован тайным сознанием своего бессилия, страхом и неуверенностью. Рим, на время обузданный террором, переживал затишье перед бурей, поэтому Сулла не стал дожидаться, пока новая гражданская война поставит под угрозу его жизнь, и решился на добровольную отставку.

Через два года он умер, а события подтвердили его опасения. Опять вспыхнули беспорядки, разжигаемые главарями враждующих партий. По словам Аппиана, теперь они прибегали «не к заискиванию перед народом», а к «сплоченной военной силе». В этой схватке призом, как говорили в Риме, стала сама родина. Уже рвались к штурвалу империи магнат Красс, Помпей и Цезарь, пуская в ход интриги, золото и солдат.

Тем временем с востока надвинулась угроза парфянского нашествия, Митридат снова стягивал свои армии, морские пути парализовал флот пиратов, осложнилась проблема продовольствия, в Капуе поднялись гладиаторы Спартака. Если что и спасло Рим от окончательной гибели, то это правовая закваска и остатки нравственной дисциплины, которые еще сохранялись в обществе.

Внешне республика по-прежнему выглядела могущественной, но внутренний кризис постоянно углублялся. Молох военной бюрократии обернулся против людей, его создавших. Держава Рима, справляясь со своими врагами, ширилась, а положение рядовых ее граждан становилось от этого лишь тяжелее. После блестящих триумфов им грозил призрак анархии и разрухи.

Мы отвратили от нас помысленья богов справедливых,

Боги оказывать честь не хотят уже сборищам нашим.

И не являются нам в сиянии света дневного, писал в ту эпоху Катулл (I).

Надвигалась ночь, и в грозном мерцании созвездий Рим читал приговор Рока, который никто не в силах отменить.

Те, кто прежде уповал на государство, теперь опускали руки, теряя интерес к жизни. Участились случаи самоубийств. Для последователей Эпикура и стоика Панеция смерть сулила покой небытия. Цицерон откровенно высказывался в этом же духе.

Многих предчувствие конца побуждало спешить пользоваться радостями жизни. Одна из характерных римских эпитафий гласит: «Я был ничто и теперь стал ничто. Прохожий, ешь, пей и веселись». Даже Египет, где народ издавна верил в бессмертие, не избежал подобных настроений. Надпись на могиле I века до н. э. показывает, насколько широко распространился безнадежный взгляд на участь смертных:

«О, брат, супруг, друг, не уставай пить и есть, напивайся, наслаждайся любовью, празднуй, следуй желанию сердца своего день и ночь... Ведь Запад—страна снов тягостного мрака; это место спящих в своих мумиях, не пробуждающихся, чтобы видеть своих братьев, своих отцов и матерей; забыло сердце их жен и детей. Вода жизни, что на земле живущих, для меня—гниль... «Смерть всецелая»—имя того, кто всех связывает вместе, и все идут к нему, трепеща от страха; нет никого, на кого бы не взирал он, будь то бог или человек... он не слушает молений, не взирает ни на какие дары» (2).

В те годы пессимизм проник и в среду иудеев диаспоры. Александрийская Книга Премудрости так излагает взгляды людей, сочетавших дух Экклезиаста с эпикурейской философией:

*Коротка и прискорбна жизнь наша,
и нет человеку спасения от смерти,
и не знаю, чтобы кто спасся из Преисподней.
Случайно мы рождены и после будем как не бывшие.
Дыхание в ноздрях наших — пар,
и слово — искра в движении сердца нашего.
Когда она угаснет, тело обратится в прах,
а дух рассеется, как жидкий воздух.
И имя наше забудется со временем,
и никто не вспомнит о делах наших,
И жизнь наша пройдет, как след облака,
и рассеется, как туман, разогнанный лучами солнца
и отягченный теплотою его.
Ибо жизнь наша—прохождение тени,*

и нет нам возврата от смерти.

Ибо положена печать,

и никто не возвращается.

Будем же наслаждаться благами сегодняшнего дня

и спешить пользоваться миром, как юностью (3).

Для греков и римлян гераклитовское «все течет» приобретало зловещий смысл, напоминая о бренности всего земного. Если «Я»—только краткая вспышка сознания в океане мрака, какой же толк в делах человеческих, во всех победах, империях, партиях? Любые усилия людей бесплодны: и индивидуума, и общество в равной мере ожидает уничтожение.

Неудивительно, что людей, у которых почва заколебалась под ногами, стала преследовать мысль о конце. Античный человек и прежде был склонен к трагическому взгляду на будущее; к тому же древний мир действительно близился к закату. Поражает другое: наряду с этим пессимизмом неожиданно затеплилась вера в спасение. Она давала надежду, пока еще смутную и неопределенную, предчувствие, что не все еще потеряно, что есть какие-то высшие силы, которые укажут человечеству выход из тупика.

Постепенно из восточных провинций в Рим начинают просачиваться религиозные веяния, созвучные этой настроенности. Римляне открывают для себя мир эллинистических *мистерий* и пытаются найти в них опору, которой не давала им вера предков.

Нередко этот переход римлян от рационализма к вере объясняют одними только внешними причинами: разорением Италии, гражданскими войнами, тяжелым положением пролетариев. Все это, бесспорно, не могло не сказаться на состоянии умов. Однако не здесь следует искать причину религиозного брожения. Ведь иначе вдохновителями его должны были быть рабы.

В самом деле, разве не они оставались наиболее бесправным и угнетенным сословием Рима? Пусть порой встречались и гуманные хозяева, и слуги, искренне преданные им, большинство греков и римлян относило невольников к разряду «говорящих орудий» в хозяйстве (4). Без рабов уже не могли обходиться нигде: ни в гостинице, ни в мастерских, ни на полях; при этом их ненавидели и боялись. «Сколько рабов—столько врагов»,—говорили римляне. Когда рабы пытались бежать или бунтовали, к ним не знали пощады: их клеймили, бросали хищным зверям, пытали и распинали на крестах. Казалось бы, именно среди этих обездоленных прежде всего должны были иметь успех восточные религии спасения. Но ничего подобного не произошло.

Правда, некоторые историки ссылались на существование некой «религии рабов», но это такая же фикция, как и пресловутая «революция рабов». И то и другое—изобретение исторического материализма, который хотел во что бы то ни стало выискать у рабов соответствующую их классу идеологию. А, поскольку факты не подтвердили ее наличия, то в качестве «религии рабов» пытались изобразить христианство. Однако и тут налицо беспочвенная схема: начало христианства никак не было связано с невольниками (5).

Высказывалось мнение, будто неудачи восстаний должны были привести к росту религиозности среди рабов. Известна крылатая фраза французского коммуниста Эншлена: «Христос победил потому, что потерпел поражение Спартак». Слова эти звучат впечатляюще,

но они были бы справедливы лишь в том случае, если бы Спартак боролся против самого рабства; между тем едва ли в намерения вождя гладиаторов входила отмена рабовладения как института.

Из документов эпохи видно, что рабы не имели ни собственного вероучения, ни социальной программы. Если в XIX веке борьба против рабства опиралась на идею равенства всех людей, то в дохристианском мире идея эта не пользовалась популярностью (6). Сами невольники рассматривали рабство как нечто естественное. Быть рабом, разумеется, никто не желал, но и мало кто верил в возможность общества без хозяев и слуг.

Основную массу рабов Рима составляли иноплеменники, и их заветной мечтой было бегство на родину. Сам Спартак, военнопленный из Фракии, в юности воевал с римлянами, а в ходе восстания задумал переправить свое войско за Альпы или вывести его морем из Италии. Он вовсе не был «представителем античного пролетариата», как назвал его Маркс. Считать Спартак революционером, борцом за переустройство общества, могут сегодня лишь те, кто судит о нем по романам и кинофильмам. Обычно целью восставших рабов была месть за жестокость господ или же «исход» из Рима. Свободные пролетарии, городская чернь, только пользовались волнениями рабов, чтобы безнаказанно грабить.

За семьдесят лет до Спартак рабы Сицилии, образовав собственное государство в знак разрыва с Римом, объявили себя «сирийцами», а их вождь Эвн принял имя «царя Антиоха». Он также не собирался упразднить систему рабства; после его победы оставшихся в живых пленников в свою очередь сделали подневольными. Словом, «кто был ничем стал всем», и наоборот...

К Эвну на суд приводили рабовладельцев, но судили их не за то, что они имели невольников, а за издевательства над ними. Из Десятков восстаний рабов едва ли хоть одно можно назвать подлинно освободительным или связанным с особой религией (7).

Что же касается верований рабов, то повторяем: ни до, ни после восстаний они не принимали специфических «рабских» форм. Мы встречаем среди них либо старые национальные культы, либо примитивные суеверия. Жена Спартак, фригийская жрица Диониса, предрекала ему великое будущее и трагический исход. «Царь Антиох», предводитель рабов Сицилии, объявил себя жрецом азиатской богини Атаргатис. Перед сражениями он вещал, изрыгая пламя при помощи нехитрого устройства (8). Все это было вполне в духе времени, а по существу Эвн и ему подобные никогда и не были основателями «религии рабов» или пророками новых вероучений. Сама психодогия рабов была настолько извращена унижительным положением, что делала их мало способными к духовному творчеству.

Религиозный прилив, начавшийся в Риме незадолго до Рождества Христова, захватил главным образом *свободных* людей: горожан, земледельцев, ремесленников, риторы, ученых и солдат. Политическая неразбериха и упадок хозяйства содействовали этому движению, но отнюдь не породили его. Перелом же вызвали именно изменения в самом сознании людей, переросших стадию патриархального коллективизма.

Если раньше римляне видели смысл жизни в исполнении гражданских обязанностей, то теперь такой взгляд перестал их удовлетворять. Человек как бы обретал наконец самого себя, все чаще задумываясь над собственной судьбой и ее значением. Откуда я пришел, для чего я живу, куда иду, что ждет меня после смерти? Вот вопросы, которые порождало новое мироощущение индивида. Фрэнк усматривал в этом признак декаданса, но он недооценил роль личностного начала в истории. Именно оно отличает историю от природной эволюции. Все творческое возникает благодаря усилиям личности, в которой, как в фокусе, воплощается дух

человечества (9). Пока она не пробудилась, не поднялась над племенной массой, цивилизации тысячелетиями дремали в магическом сне.

Религиозные поиски в греко-римском мире означали, что личность ощутила свою силу и призвание, возвысившись над родовым началом. В религии уже не хотели видеть лишь средство для поддержания государства. К ней обращались за ответом на высшие запросы духа. Религия сердца, религия личного спасения получила перевес над казенным патриотическим благочестием.

Новый, индивидуальный характер веры требовал и новых форм общности. Повсеместно стали множиться чуждые политике братства, союзы, тайные клубы, которые сближали людей теснее, чем государство и нация. Возникали замкнутые кружки поклонников Геракла, Орфея, Эскулапа (10). Принимали в них только после длительных испытаний. Участие в эсотерических обрядах и общие нравственные каноны явились основой для сплочения этих групп. Собираясь на совместную молитву и братские трапезы, посвященные чувствовали себя членами настоящей духовной семьи.

Эти культовые союзы напоминали пифагорейский орден, а в иудаизме их аналогом был Кумранский монастырь.

Так, за столетие до своего рождения Церковь уже имела прообраз в сакральных корпорациях античного мира.

Одной из характерных особенностей возникающих по всей империи союзов явилось почитание *восточных божеств*. И это понятно, если вспомнить, насколько были расшатаны основы официальной греко-римской религии. Раз боги отцов отвернулись от нас или бессильны помочь, то надо искать спасения на Востоке,— так рассуждали многие римляне и греки. Их прежнее высокомерное отношение к «варварам» сменилось уважительным. У народов древних культур они стали находить большую духовную глубину, свободную от просветительского рационализма. Этот пиетет перед Востоком выразил Элиан, живший уже в императорскую эпоху. «Кто бы отважился,—спрашивал он,—отказать варварам в мудрости? Ведь никто из них не был безбожником, никогда они не подвергали сомнению того, существуют боги или нет и проявляют ли они попечение о людях; никогда ни жителю Индии, ни кельту, ни египтянину не приходило на ум, что утверждали Эвгемер из Мессены, Диоген из Фригии, Гиппон, Диагор Сосий или Эпикур» (11).

Люди Запада объединялись вокруг богов, чтимых в Сирии и Египте, Фригии и Персии, наделяя их новыми именами. Так, поклонники долихенского Ваала окрестили его Юпитером Долихеном. В текстах того времени фигурируют Гор-Аполлон, Юпитер-Амон, Исида-Деметра, Осирис-Вакх. Религиозный синкретизм переключался из греческих городов в Италию. «Римляне,— писал позднее Минуций Феликс,—ищут повсюду чужестранных богов и делают их своими, строят жертвенники даже неизвестным богам» (12).

Хотя власти продолжали противиться иноземным культам, борьба с ними становилась, однако, все более вялой. Иной раз, когда в Риме издавали эдикт о разрушении храма какого-нибудь восточного божества, было трудно найти людей для исполнения указа. Алтари экзотических богов внушали римлянам большее благоговение, чем собственные национальные святыни. «Почитай Божественное. Жертвуй всем богам. В каждый храм входи с молитвой»— эти слова греческой надписи вполне отражают религиозную атмосферу в годы падения республики.

Следует признать, что той творческой силы, которая была присуща Учителям мировых религий, эпоха синкретизма достичь уже не могла. В известном смысле эллинизм породил даже *реакцию* на проповедь великих реформаторов. Они боролись за обновление духа и пытались преодолеть магизм древних культов; теперь же древность, идеализированная и разукрашенная фантазией, приобретала в глазах людей несравненное обаяние. Упрочилось убеждение, что в незапамятные времена боги были ближе к людям. Поэтому делались попытки воскресить полузабытых богов и демонов, реставрировать старые ритуалы, найти их глубокое тайное значение.

Религиозная реакция несла много темного. Толкователи снов, знахари и заклинатели странствовали по городам, устраивали лечебницы, вывешивали объявления; к ним спешили люди всех званий, желающие вернуть себе здоровье или успокоить душу. Но эти поверхностные явления не должны заслонять от нас главного: человек искал смысл жизни. Когда он был прочно спаян с обществом, эта проблема для него не существовала. Осознав себя, личность должна была пройти через кризис и агонию, на какое-то время пережить опыт умирания и мировой бессмыслицы. И тогда человеку могла открыться причастность его к иному Целому, высшее содержание собственного бытия.

Чем острее становилось самосознание отдельных людей, тем активнее противились они самой мысли об уничтожении. Посидоний потому и имел такой успех, что говорил о нетленном начале в человеке; греко-восточные мистерии потому и влекли римлян, что обещали бессмертие. Старые таинства Деметры, которые некогда спасли Элладу от кошмара Аидовых бездн, вторично, теперь уже в римскую эпоху, обещали народам желанную пристань.

Паломники ехали в Элевсин, к берегам Оронта и Нила, входили под своды странных чужих храмов, чтобы принять посвящение и получить залог бессмертия. Им было мало рассуждений всех философов — от Платона до Посидония,— вечность должна была войти в них ощутимой реальностью, быть достоверным откровением, а не только доводами разума. И именно мистерии, казалось, давали это.

Их участники как бы проходили весь путь человечества: погружались во тьму могилы, томились на краю ужаса, и лишь потом наступал катарсис — мистагог выводил их к свету, приобщая к иным мирам.

«Душа, — писал Плутарх, — в минуту смерти испытывает то же, что испытывают те, кто посвящается в великие мистерии. И слова, выражающие это понятие, сходны; т.е. слова «умереть» и «быть посвященным». Сначала это блуждание наугад, извилистый путь, тревожное и бесконечное шествие в потемках. Перед последней минутой страх достигает крайнего предела: мороз по коже, дрожь, холодный пот ужаса. И тут вдруг взорам открывается волшебный свет: переходят к местам открытым и на луга, где звучат голоса и происходят танцы; священные слова, божественные видения внушают священное благоговение» **(13)**.

Писатель намеренно говорит о таинствах в самых общих чертах. Мистериальная драма завершалась моментом, который каждый посвященный обязывался держать в секрете. Мы никогда поэтому не узнаем, в чем состояла кульминация действия. Но можно думать, что мука отчаяния и смерти исторгала из душ мистов новые силы и перед лицом тьмы они внезапно получали озарение, причастие к Божественному. Этот экстатический опыт и делал мистерии столь привлекательными для душ, ищущих единения с Богом **(14)**. О таком пути «через тернии к звездам» говорил впоследствии Кьеркегор. Неизреченный миг вхождения в божественный свет и был опытом бессмертия «здесь и теперь». Ради него мисты шли на тяжкие искусы, давали страшные клятвы; ведь их ждала победа над Судьбой и разрушающим временем.

Однако ни церемоний в честь Аттиса и Сераписа, ни ритуальных омовений, ни кропления кровью жертвенного быка, ни размышлений над символами не было достаточно, чтобы стать мистом. Посмертие и богопознание прочно соединились с идеей *нравственной* чистоты и воздаяния. Перемены эти трудно переоценить. Здесь эллинизм сомкнулся с учением реформаторов, утверждавших этический аспект религии.

Посвященный обязывался оставить прежний греховный образ жизни. Он должен был научиться господствовать над телесным. В религии фригийского бога Сабазия верные искали освобождения от всеобщего греха, тяготеющего над миром **(15)**. Лица, жившие при храме Сераписа, следовали аскетическим правилам. В этом пункте мистерии продолжали традицию Платона и стоиков, укрепляя в язычестве идеал умерщвления плоти.

Надежда на божественное милосердие углубляла ту область мистики, где Высшее Начало воспринималось в образе Матери. Как у индусов это была многоименная Шакти, так и в странах эллинистической культуры она имела разные названия: Кибела, Деметра, Деа Бона (Добрая Богиня). Даже после того как изваяние Матери увезли в Рим из Пессинунта, пилигримы продолжали посещать этот город. Но, пожалуй, самой популярной из ипостасей Богини была в то время *Исида*.

Еще и раньше она находила почитателей среди греков (см. гл. IX). В консульство Мария храм Исида построили в римском порту Путтеоли, а при Сулле—уже на самом Капитолии подле храма Юпитера **(16)**.

В позднем культе Исида особенно сильно ощущалась нравственная струя. К мистериям египетской богини готовились, отрясая прах греховной жизни.

«Посвящение,—говорит Плутарх,—предписывающее постоянно умеренный образ жизни и воздержание от многих видов пищи и любовных усад, ослабляет разнузданность и любовь к наслаждениям и приучает людей пребывать в служении непреклонными и суровыми, целью чего является постижение Первого, Владычествующего и доступного только мысли; богиня призывает искать Его, и Он пребывает вместе с ней; рядом с ней и в связи с ней» **(17)**.

О вступлении в «церковь Исида» с наибольшей полнотой рассказано у *Апулея*. Хотя его книга «Метаморфозы» («Золотой осел») написана во II веке н. э., в ней изображается культ египетской богини таким, как он выглядел задолго до Апулея.

«Золотой осел»—произведение двухплановое: это одновременно и приключенческий роман, и назидательная книга. Автор ее хотел показать два уровня человеческой жизни, проследить историю души, поднявшейся от низин пошлости к возрождению*.

* Роман стал впоследствии прототипом сказочной повести Карло Коллоди «Пиноккио», в которой также изображен внутренний путь человека.

В первых главах герой Апулея Луций ничем не отличается от обычных молодых людей своего времени. Простодушный, любопытный, «жадный до всего редкостного и чудесного», он с головой погряз в чувственности. Это как бы собирательный портрет человека, поработанного страстями, не умеющего отличить добро от зла. Приключения его происходят среди темных личностей, шарлатанов, пьяниц и распутных служанок. Жертва пороков и суеверий, Луций в конце концов из-за роковой неосторожности превращается в осла. Скотский облик сделался зримым выражением его душевного состояния.

Злополучный юноша прошел через многие мытарства, изживая в страданиях свои грехи. Наконец его с неодолимой силой охватывает желание вновь обрести человеческое лицо. В душе его зарождается вера в освобождение. Он уповает на великую богиню и просит возродить его к новой жизни.

«Владычица небес,—молится Луций Исида,—будь ты Церерою, благостною матерью злаков, что, вновь дочь обретя, на радостях упразднила желуди—дикий древний корм,—нежную и приятную пищу людям указав, ныне в Элевсинской земле обитаешь; будь ты Венерою небесною... будь Прозерпиною, ночными завываниями ужас наводящею... Как бы ты ни именовалась, каким бы обрядом и в каком бы обличий ни надлежало чтить тебя—в крайних моих невзгодах ныне приди мне на помощь... Достаточно было страданий, достаточно было скитаний! Совлеки с меня образ дикий четвероногого животного, верни меня взорам моих близких, возврати меня моему Луцию!» (18)

И богиня откликается на этот вопль плененного духа. Луций видит ее во сне выходящей из пенных волн моря. Она открывает заколдованному Луцию свою тайну. Да, она единая Мать мира: она и Венера, и Геката, и Кибела, но настоящее, древнейшее ее имя Исида. Она зовет юношу на свой праздник и обещает совлечь с него ослиную шкуру.

Утром на морской берег сходятся толпы почитателей Икиды. Солнце сверкает, отражаясь в спокойных водах, и озаряет людей в масках и карнавальных костюмах. За ряжеными следует процессия женщин в белом, служительниц богини, а потом идут и сами мисты—«мужчины и женщины всякого положения и возраста». Ход замыкают жрецы, несущие изображения богов. Внезапно в толпу протискивается осел и едва он касается священного венка, как на глазах у всех начинает превращаться в человека.

При виде этого чуда народ славит богиню, а священники спешат облачить спасенного в белую тунику. Одному из них уже ведома тайна свершившегося. Со дна порока и унижения душа вознесена к свету высшего познания и прощения. Жрец обращается к юноше с торжественным наставлением:

«Вот, Луций, после скольких всевозможных страданий, после скольких великих гроз, воздвигнутых Судьбою, пережив величайшие бури достиг наконец ты спокойной пристани Отдохновения... Слепая Судьба, злобно терзая тебя и подвергая самым страшным опасностям, сама того не зная, привела тебя к сегодняшнему блаженству. Пусть же идет она и пышет неистовой яростью, придется ей искать для своей жестокости другой жертвы. Ведь над теми, кого величие нашей богини призвало посвятить служению ей, не имеет власти губительная случайность... Вот избавленный от прежних невзгод Луций празднует победу над своей Судьбой» (19).

Речь эта глубоко знаменательна. В противовес учению астрологов и стоиков религия Икиды провозглашает возможность избавления от тирании Судьбы. Выйдя из горнила очищенным, человек становится причастником бессмертного бытия.

Таков главный пафос эллинистических мистерий. Единение с Высшим есть путь к свободе. Подобно Исиде-Деметре, скорбь которой сменилась радостью, подобно Осирису или Адонису, убитым, но вернувшимся к жизни, мисты исторгаются из пасти ада. Принимая адептов, жрецы восклицали:

Мужайтесь, посвященные! Как бог был спасен,

Так и для вас грядет спасение от страданий (20).

Однако дар Исида распространяется лишь на отдельные избранные души. Ее религия не видит впереди полного преобразования мира, эсхатология мистов далека от библейской. Излагая мистериальное учение египтян, Плутарх замечает, что, по их мнению, «злое начало не может погибнуть совершенно, так как оно присуще значительной части тела и значительной части души Всеобщего и постоянно ведет упорную борьбу с лучшей силой» (21). «Все возвращается на круги своя», о чем свидетельствует и постоянство явлений природы.

Несмотря на возвышенный характер, таинства Исида и прочие мистериальные культы не могли выйти из границ натурализма. Ведь все великие богини— Исида, Кибела, Шакти—были не чем иным, как олицетворением *природы*.

Человек уже не раз пытался найти в ней последнюю истину. Между тем природа несет в себе не только отблеск Сущего, но и темные волны бесчеловечия, демонизм пожирания и слепой силы. Поэтому любой пантеизм—от почитания фетишей до новейших философских систем — в итоге отдалял человека от Абсолюта, Божества, запредельного твари. Искушение поставить знак равенства между материей и Богом неизменно возвращало религию к циклизму, магии и наконец—к бездуховности.

Этот груз языческого поклонения твари препятствовал и другой попытке обрести единого Бога. Она была связана с *культом Солнца*, которому в Азии покровительствовали Селевкиды (см. гл. IX). Почитание Аполлона и других солнечных богов приблизилось к подлинному монотеизму (22). Однако религия Солнца была неотделима от дневного светила и поэтому остановилась на стадии обоготворения природы. К тому же, кроме Солнца, на небосвод выходила Луна в окружении звезд, и они требовали своей доли почитания. А это в свою очередь укрепляло астрологию и веру во всемогущество Судьбы.

Правда, был среди солнечных культов единственный, который, подобно Ветхому Завету, возвещал всеобщее спасение и преобразование мира. Мы имеем в виду митраизм, проникший к римлянам на исходе I века до н. э.

В 67 году сенат, решив обуздать бесчинства пиратов, направил к берегам Азии Гнея Помпея. Экспедиция завершилась блестяще. Помпей полностью очистил морские пути от разбойников. Во время этой кампании его солдаты впервые познакомились с религией Мифры, или *Митры*, который через два века стал одним из самых чтимых богов империи (23).

В середине II века н. э. сатирик Лукиан изображал недоумение Олимпийцев, которые дивились, откуда взялся среди них «этот мидиец Митра в персидском платье и в тиаре, который даже не говорит по-гречески, так что и не понимает, если пьют за его здоровье» (24). А уже при Диоклетиане он стал в глазах римлян почти равен Юпитеру.

Те, кто утверждал, что христианство победило лишь потому, что было тогда якобы «единственной возможной мировой религией», забывали о митраизме, который вполне мог претендовать на эту роль (25).

Древнейшие тексты, упоминающие Митру, показывают, что ему издавна поклонялись во многих странах. По-видимому, культ Митры возник еще до разделения индоевропейских народов и сохранился у них, когда пути их разошлись (26). Около 1400 года до н. э. его именем заключали договоры в царстве Миттани. Гимны Риг-Веды помещают Митру среди арийских богов, он своего рода «небесный кшатрий», двойник громовержца Индры, несущийся на золотой колеснице рядом с богом ночного неба—Варуной.

Митра—бог утреннего света. Его рождение из скалы напоминает о первых лучах зари, золотящих вершины гор. Его сила поддерживает жизнь на земле. И в то же время свет Митры изгоняет всякое лукавство и ложь. Поэтому его считали гарантом клятвы и верности, покровителем космического и племенного порядка. «Тот же, кто думает, что скроется от него, кто думает, что Митра—слеп, ошибается. Митра настигнет его в равнинах и воздаст по заслугам» (27).

Однако у ариев этот бог постепенно затерялся в сонме прочих «сынов Вечности», зато иранцы стали чтить его едва ли не наравне с Агурамаздой. Хотя говорили, что Агура — создатель Митры, последний часто именовался просто *Бага*, то есть верховное Божество*. В Авесте есть многозначительные слова Агурамазды, который сказал: «Когда я сотворил Митру, я сотворил его, чтоб ему поклонялись, как мне» (28).

* Отсюда—русское слово «Бог»

Есть предположение, что Заратустра одобрял культ «тысячеглазого и тысячерукого» Митры, но скорее всего пророк считал его одним из *дэвов*, низших богов, от которых следует отречься.

В VI—V веках до н. э. Митру, видимо не без влияния Заратустры, предали забвению, но ненадолго. В IV столетии его имя вновь появилось в документах персидских царей, а вскоре жрецы-маги окончательно ввели Митру в маздеизм.

Но этого мало. Почитание Митры распространилось больше, чем учение иранского реформатора. Заратустрийство с его враждой к иноземным богам осталось чисто иранской религией, Митре же начали поклоняться по всей империи Ахменидов, включая Вавилон. Особенно велик был его успех в Понте, Фригии и Каппадокии. Митра снискал популярность и в среде малоазийских греков. Именно у них появились хорошо известные статуи Митры. Его изображали в виде юноши, «прекрасного, как Аполлон», в развевающемся плаще, фригийской шапке и ореоле лучей вокруг головы.

Создание Аршакидами обширного Парфянского царства окончательно оторвало митраизм от иранских корней. Религия же Авесты, напротив, все более замыкалась в национальных границах. Этому содействовали и политические причины.

Маги-заратустрийцы были втянуты в противоборство Востока и Запада. Они меньше всего заботились о том, чтобы нести свои верования народам враждебной империи. Даже те маги, которые оказались в Малой Азии, поворачивались к иноплеменникам спиной (29). Митраизм тем временем полностью преодолел национальную узость.

Когда греки были изгнаны из Парфии, Рим тщетно пытался подчинить эту державу. Мечту о походе на Восток лелеял Цезарь. В 53 году Марк Красс, победитель Спартака, вторгся во владения Аршакидов. Но при Харране его легионы попали под ураган парфянских стрел и сам Красс погиб. Его голова была торжественно доставлена парфянскому царю. В Рим из бесславного похода Красса вернулись только жалкие остатки армии.

Но эта военная победа Востока лишь предварила его духовные завоевания.

К сожалению, до наших дней не дошли митраистские тексты, да и вряд ли эта религия имела нечто подобное Авесте. Мы знаем о ней только из описания ее обрядов **(30)**. В городах Галатии и Киликии, в суровой гористой Малой Азии их стали совершать по образцу мистерий.

Приверженцы Митры, называвшие себя *fratres*, братья, собирались на молитву в подземельях и пещерных храмах. Стены их украшали знаки Зодиака и космические символы. Кульминацией богослужения был момент, когда отдергивалась завеса и «братья» созерцали статую Митры; как правило, его изображали в момент заклания им гигантского быка.

Это животное издавна считалось символом стихийной мощи природы. У многих народов жертвам и обрядам с участием быка придавали огромное значение (следы их сохранились в испанской корриде). Митраизм, однако, отказался от принесения быка в жертву. Его церемонии были лишь напоминанием о космической битве, в которой бог света одолел чудовище и из его тела создал землю. Возможно, здесь мы имеем дело с вариантом древнего вавилонского мифа: созидание и свет торжествуют над хаосом.

Митраистские мифы повествовали о борьбе Митры против духа тьмы, о спасении им людей от засухи и потопа. Бог света выступает в роли Агурамазды, который, согласно Авесте, должен освободить мир от козней Аримана (См. том 5). Поэтому римляне называли Митру *salutaris*, спаситель, а греки — *справедливый*. Его последователи давали обет блюсти «заповеди» и биться в одном строю с Митрой, защищая правду. В общины митраистов принимали лишь тех, кто был «Благочестиво наставлен добру». Идеалом были мужество и справедливость. Образ Митры слился с фигурой иранского «мессии» — *Саошианта* **(31)**. Верили, что в конце времен он дарует своим почитателям бессмертие и блаженство.

Римские солдаты охотно прибегали к покровительству этого могучего бога, а когда возвращались из походов, то заносили семена митраизма во все уголки империи.

И поныне в Африке, в Британии, на Дунае и Рейне сохранились остатки пещерных *митреумов*. Они сооружены по единому плану, что указывает на единство обрядов и учения в рассеянных повсюду братствах **(32)**. У них было семь ступеней посвящения, по числу планет. Во главе верных стоял жрец, носивший титул «Отца отцов».

Все это: торжественные обряды и мистерии, братская атмосфера и стройная организация, нравственные принципы и учение о вечной жизни—давало митраизму шанс стать религией, не знающей границ; соперничать с ней было трудно.

Таким образом, Митра начал медленное завоевание империи, а учение Заратустры, обособившись, разделило судьбу законнического иудаизма **(33)**. Идеи Авесты пролагали себе путь в облики митраизма, подобно тому как Ветхий Завет в конце концов пришел в мир через Евангелие.

Воинственная религия Митры была по душе многим завоевателям. Одним из первых ее принял Митридат Евпатор. Позднее и римские цезари стали почитать Митру под именем *Sol Invictus*, Непобедимого Солнца. Они называли его «устроителем империи». Митра был им близок тем, что освящал верховную власть, дисциплину и воинскую доблесть.

В эпоху Константина митраистов было, вероятно, не меньше, чем христиан, и поистине остается загадкой, как Кесарь мог предпочесть веру Евангелия этой религии. Ведь митраизм куда больше соответствовал духу военной державы. Недаром Юлиан Отступник, пытаясь реставрировать язычество, обратился именно к Митре.

Официальное принятие империей христианства, хотя и принесло Церкви немало соблазнов и бед, все же показывает, что бог Солнца не смог достичь полной победы в душе римлянина. Произошло одно из чудес истории: мифический герой-избавитель, воин Митра принужден был отступить перед Богочеловеком Христом.

Следы огромного влияния митраизма сохранились, однако, и поныне. О нем говорит хотя бы тот факт, что к 25 декабря, «дню рождения Солнца», было в IV веке приурочено празднование Рождества Христова. Св. Иустин и Тертуллиан еще во II веке поражались сходству некоторых обрядов митраизма с церковными. Христианские писатели говорили, что это демоны, соблазняя верных, подражают Церкви **(34)**. Историки обычно приводят эти слова с насмешкой. Между тем есть все основания считать, что митраизм действительно испытал влияние христианства.

Во всяком случае, Рим, казалось бы созданный для такой религии, как культ Митры, избрал Крест. И произошло это не потому, что латинству недоставало мужества, которого требовал Митра. Евангелие есть тоже призыв к подвигу. Апостол Павел, говоря о «воине Христовом», прибегал к выражениям, напоминающим митраистские. Но жрецы Митры проповедовали насилие, их идеалом был солдат-триумфатор. Апостол же разумел духовную силу и духовное оружие, которые может обрести каждый, кто познал благодать Искупления. Тем самым христианство открывало врата всем и даже само страдание превращало в нравственную победу.

Это противостояние двух сил, земной и духовной, будет ощущаться и тогда, когда митраизм полностью исчезнет. Соблазн насилия останется до конца веков. Митра вновь и вновь будет оживать, скрыто являя свою власть над душами каждый раз, когда христианский мир, забыв о Кресте, станет уповать на меч Кесаря ...

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава двадцать пятая

МИСТЕРИИ

1. *Катулл*, 64, 406.

2. *Б. Тураев*. Древний Египет. Пг. , 1922. с. 148. Надпись начертана на гробнице жреца времен Клеопатры. См . *А. Кравченко*. Закат Птолемеев. Пер. с польск. М., 1973, с. 4 сл.

3. Прем 2, 1-6. Текст относится к 50-м гг. I в. до н.э. См. гл. XXVI.

4. См.: *А. Валлон*. История рабства в античном мире. М. , 1941, с. 281 сл. О факторах, смягчавших положение рабов в рассматриваемое время, см. *Е. Штаерман*. Положение рабов в период поздней Республики. ВДИ, 1963, № 2, с. 80 сл.

5. Христианство, по утверждению Ф. Энгельса, «выступало сначала как религия рабов и вольноотпущенников» (Ф. Энгельс. О первоначальном христианстве. М., 1962, с. 21). Однако эта гипотеза не имеет ни малейшего подтверждения в источниках. Нигде в новозаветной традиции и в памятниках нет указаний на рабов как на основную массу верующих. Ни один из учителей христианства I или начала II веков не был невольником.

6. См. Э.Мейер. Рабство в древности. Пер. с нем. СПб., 1899, с. 38.

7. Единственное исключение составляет, быть может, восстание, связанное с именем Аристоника. Побочный сын пергамского царя, он со своими сторонниками пытался ок. 130 г. до н. э. захватить престол. «Будучи, пишет Страбон, побежден эфесцами в морском сражении подле Кумай, он бежал из Смирны, скрылся на материке, где поспешно собрал толпу бедных людей и призванных к свободе рабов; назвал он их *Гелиополитами* (Страбон, XIV, 1, 38). Слово «гелиополит» значит «гражданин солнечного города». Некоторые историки связывают этот термин с идеальным государством без рабов в книге Ямбула. Однако нет доказательств прямой связи между идеями Ямбула и замыслами Аристоника. Его тактика объяснима и без них. Ведь и Митридат Понтийский освобождал рабов, чтобы те вливались в его армию. Полагают, что Аристонику имел в виду сирийский Гелиополис, центр почитания Солнца. См.: М. Бюхер. Восстания рабов 143-129 гг. до Р.Х. Пер. с нем. Л., 1924, с. 115.

8. Диодор, XXXIV-XXXV.

9. «Личность, справедливо подчеркивает Н. Бердяев, есть целое, она не может быть частью... Личность как целое не подчинена никакому другому, она находится вне подчинения роду индивидуума. Личность должна мыслиться не в отношении к роду, а в *соотношении* (разр. наша. А.М.) с другими личностями, с миром и с Богом» (Н. Бердяев. Проблема человека.— «Путь», Париж, 1936, № 50, с. 12).

10. См.: В. Латышев. Очерк греческих древностей. СПб., 1899, т. 2, с. 235. Свод данных о религиозных и братских трапезах древнего мира см. в кн.: П. Соколов. Агапы, или вечера любви в древнехристианском мире. Серг. Посад, 1906, с. 161 сл.

11. К. Элиан. Пестрые рассказы.

12. Минуций Феликс. Октавий, VI.

13. Плутарх. О бессмертии души, I, 1.

14. См.: Я. Страхов. Воскресение, с. 70; А. D. Nock. Early Gentile Christianity and its Hellenistic background. N.Y., 1964, p. 117.

15. См.: Н. Кун. Предшественники христианства (восточные культы в Римской империи). М., 1929, с. 64-65.

16. Ливий, IV, 30. См.: А. Морэ. Мистерии Изиды, с. 175.

17. Плутарх. Об Исиде и Осирисе, 2.

18. Апулей. Метаморфозы, X, 2. Пер. М. Кузмина.

19. Там же, X, 15.

20. *Firmicus Maternus*. De errore profanarum... Rel. 22, 1.

21. *Плутарх*. Об Исиде и Осирисе, 49

22. См.: *Плиний*. Естественная история, II, 6 (ученый отождествлял Солнце с душой мира).

23. О знакомстве римлян с Митрой, во время похода Помпея на Восток, говорит Плутарх (Жизнеописания. Помпеи, 24). О роли солдат в распространении восточных культов см.: *K. Latte*. Romische Religionsgeschichte, s. 272.

24. *Лукиан*. Совет богов, 9. Пер. С. Маркиша.

25. «Первой возможной мировой религией» называл христианство Энгельс (О первоначальном христианстве, с. 11), хотя в его время о митраистской церкви было достаточно известно, в частности по трудам Ренана.

26. См. Древний Восток и античный мир. М., 1972, с. 75.

27. Митр-Яшт, X.

28. Митр-Яшт, I

29. См.: *Василий Великий*. Посл. к Епифанию.

30. О культе Митры см.: *Ж. Ревиль*. Религия в Риме при Северах, с. 102 сл. Описание памятников митраистского культа см.: *V. Cumont*. Textes et monuments relatifs aux mysteres de Mythra. Bruxelles, 1894-1900.

31. Вендидад, XIX, 8.

32. См. сборник работ: Mithraism in Oatis. North Western Univers. Press. 1967.

33. На эту аналогию указывает А. Тойнби в своей работе: Hellenism. Oxford, 1959, p. 206. О судьбах митраизма и маздеизма в эту эпоху см.: *R. L. Zaehner*. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. London, 1961.

34. *Св. Иустин*. Апология, I, 66; Диалог с Трифоном Иудеем, 70; *Тертуллиан*. Против ересей, 40.

Глава двадцать шестая

ИУДЕЙСКИЕ МИССИОНЕРЫ

140—50 гг. до н.э.

Два последствия Плена —

диаспора и синагога —

были прекрасными действенными

инструментами для обращения мира.

А. Тойнби

В ту эпоху, когда языческий мир отчаянно искал новой веры и новых идеалов, среди иудеев пробудилось наконец миссионерское рвение. Хотя в Палестине завет пророков возвещать народам Слово Божие был почти забыт, диаспора со всей серьезностью осознала свое религиозное призвание. В I веке до н. э. к ней принадлежала уже большая часть иудеев (1).

В Италии еврейские эмигранты, военнопленные и отпущенники стали селиться уже с III века. Приглядываясь к этим людям, римляне отмечали их пуританские нравы и строгую мораль, которые сами ценили и от утраты которых давно страдали. Бросалась в глаза нетерпимость евреев к порокам и извращениям, занесенным в Рим из греческих городов. По своему устройству ветхозаветные общины чем-то напоминали культовые братства, которые с известного времени завоевали популярность у римлян. Правда, в синагогах не совершали тайных церемоний, зато там звучали вдохновенные молитвы и гимны; там можно было вступить в беседу, познакомиться с учением, которое давало ответы на основные вопросы жизни. Молитвенные дома отличались от храмов тем, что доступ в них был открыт всем и каждому (2).

Первые свидетельства о начавшейся в Риме иудейской пропаганде относятся к 139 году. По словам Валерия Максима, претор Гиспал «принудил возвратиться домой тех, кто пытался повлиять на умы римлян отправлением культа Юпитера Сабазия» (3). В действительности же речь шла об иудеях, которых вначале смешивали с последователями одного из малоазийских культов. Неизвестно, какие конкретные формы приняла эта проповедь, но, видно, она была достаточно интенсивной, чтобы вызвать у властей беспокойство.

Постепенно в империи установилось двойственное отношение к иудеям. С одной стороны, их религия вызывала интерес, а с другой—настороженность. Цицерон третировал ее как «варварское суеверие», приобретающее опасную силу. Сенека позднее с возмущением писал: «Иудейская вера теперь принимается во всех странах: побежденные диктуют законы победителям» (4).

Многих римлян раздражало, что подвластный народ держится независимо, не теряя своего достоинства. Одни упрекали иудеев за их богатства, другие—за нищенство; одни обвиняли в «субботней лени», другие—в чрезмерной динамичности. Таким образом, антисемитизм (вопреки распространенному мнению) возник задолго до христианства, еще в античную эпоху.

Для объяснения корней этой вражды к иудеям историки предлагали множество гипотез, ни одна из которых не исчерпала проблемы. Во всяком случае, обособленность ветхозаветной Общины едва ли могла быть главной причиной неприязни: римляне, персы, египтяне и большинство других древних народов с не меньшим рвением оберегали свою идентичность.

Самый факт «рассеяния» тоже не был решающим: в Ассирии и Вавилоне евреи жили на равных правах с другими переселенцами; не испытывали они затруднений и в Риме. Нападки на них начались лишь тогда, когда религия Завета добилась первых побед в языческой среде. Иными словами, одной из причин античного антисемитизма было появление *прозелитов*.

Термин «прозелиты» есть греческий перевод слова *герим*, «пришельцы», обозначавшего в Библии жителей Ханаана, которые приняли Моисееву религию (5). В эллинистическую эпоху

так называли всех неевреев, исповедовавших иудаизм. Иосиф Флавий подчеркивал, что Закон освящает идею прозелитизма. «Всех тех,—писал он,—кто является к нам со стороны и притом с желанием жить по нашим законам, он принимает сердечно, полагая, что близость является не только результатом общности происхождения, но и создается известным *строем жизни во всей его целостности*» (6).

Латинским консерваторам такая постановка вопроса сама по себе должна была казаться вызывающей. Ведь римлянин, поклоняясь Кибеле или Исиде, не порывал с отеческими обрядами. Размытые границы язычества позволяли ему шириться до бесконечности. Ничего не стоило провозгласить Адониса или Митру Аполлоном. Прозелит иудейской религии, напротив, должен был целиком преодолеть старое сознание, отказаться от жертв Олимпийцам и от гражданских ритуалов. Он безоговорочно верял себя Единому—Творцу неба и земли, о Котором учила Библия. Держаться с корректной терпимостью, поздравить язычника в день его праздника—вот самое большое, что мог позволить себе человек, принявший иудаизм (7). В остальном между ним и его прошлым компромисс исключался.

Именно в этом пункте и возникла главная напряженность, которая впоследствии вызвала столкновение Рима с христианами.

Говоря о прозелитах, Филон писал: «Эти люди, убедившиеся в ложности и пустоте нравов, в которых они воспитывались, и отказавшиеся от них, становились настоящими почитателями истины и искренне набожными» (8). Но как раз то, что приветствовал еврейский философ, вызывало негодование у римских патриотов. Для них прозелитизм был равносильным измене отечеству. Тацит с ужасом говорил об увеличении числа тех, кто «исполнился презрения к своим богам» (9).

При всем том сама идея монотеизма находила понимание у образованных греков и римлян. Он представлялся им усовершенствованной и жизненной формой стоической философии. Многие люди Запада разделяли отрицательный взгляд иудеев на кумиры. Так, Варрон, одобряя его, напоминал, что и Рим первоначально не знал идолопоклонства (10). В Библии, которую могли теперь читать все, знающие греческий, пленяло отсутствие мифов, недостойных природы Божества. Сравнивая Гомера с Писанием, автор трактата «О возвышенном», сам грек, отмечал благородную простоту библейского языка. Гомер, по его словам, «низвел богов до уровня людей», между тем «иудейский законодатель, человек необычный, до глубины души проникся сознанием могущества Божества и перед всеми раскрыл это могущество, написав в начале своей книги о законах. «Сказал Бог».—А что сказал Он? «Да будет свет!» И он возник. «Да будет земля!» И она возникла» (11).

Географ Страбон, писавший в конце I века до н. э., считал Моисея реформатором, который проповедовал чистое учение о Божестве. «По его мнению,—говорит Страбон,—Бог есть одно, единое Существо, Которое объемлет всех нас, землю и море,—то, что мы называем Небом, или Вселенной, или Природой всего сущего. Кто, будучи в здравом уме, дерзнет создать изображение такого Бога, похожее на какой-нибудь из окружающих нас предметов?» (12)

Даже от жрецов Аполлона можно было услышать наставление о величии веры:

В Бога-Творца и Царя всего сущего, перед Которым

Небо трепещет и море, земля и подземное царство,

Коего боги боятся. Отец закон для них высший,

Верно и свято евреями благочестивыми чтимый (13).

Но вся эта благожелательность улетучивалась, едва только обнаруживали, насколько иудеи и иудаизм непримиримы к язычеству. Тацит уверял, что евреи намеренно приносят в жертву баранов и быков, чтобы оскорбить египетских богов Амона и Аписа, которым эти животные посвящены. Для него прозелиты — это «самые низкие негодяи, презревшие веру отцов».

Неудивительно поэтому, что трения стали неизбежны. Сатирики поносили иудеев, суеверная толпа распространяла о них всякие небылицы, которые часто подхватывали и писатели. Даже такой ученый, как Посидоний, верил легенде об ослиной голове, которой якобы поклоняются в Иерусалиме, а также слухам о ритуальных убийствах. Этот навет перенесли потом и на христиан (14).

Таким образом, иудейская миссия в Риме сопровождалась столь же острой борьбой, как и эллинизация. Но в обоих случаях ни вражда, ни меры правительства не могли создать глухой плотины. Число прозелитов незаметно возрастало по всей империи.

«Наши законы,— писал Филон,— привлекают к себе всех: варваров, иноплеменников, греков, обитателей материка и жителей островов, на Востоке, Западе и в Европе» (15). Особенно много обращенных появилось в Атиохии и Дамаске, но главным центром иудейской проповеди стала Александрия. Греческая династия Лагидов даровала евреям привилегии, желая опираться на них при столкновениях с коренными жителями Египта. Поэтому антисемитизм в Александрии был очень силен. Прежде считали, что его вызывала конкуренция иудейских и египетских купцов; но теперь из найденных папирусов стало известно, что евреи там почти не занимались торговлей. Они служили во флоте и в пограничных войсках, возделывали землю и работали в мастерских; ковры их изготовления славились даже в Риме (16).

Александрия с ее множеством дворцов и банков, храмов и таверн, школ и лупанариев, с ее ипподромом и Музеем была богатейшим интернациональным портом древности. Она стала, как мы уже видели, средоточием эллинистической мысли, куда отовсюду стремились философы и литераторы.

Атмосфера города влияла и на евреев. По словам грека Гекатея, «вследствие тесного соприкосновения с иноплеменниками многие из старых иудейских установлений перестали соблюдаться» (17). Большинство членов Общины по языку и одежде почти не отличались от греков. Но это не значило, что они забыли свою веру. Такие люди, как философ Аристобул, пытались согласовать Библию с западным умозрением (См. гл. XVI). Однако эти эксперименты до времени не выходили за пределы тесного круга избранных лиц.

Со II века до н. э. иудеи оказались втянутыми в водоворот мировой политики. В те годы шли длительные войны Птолемеев с Селевкидами, Египет потрясали мятежи и династические распри. В 168 году Антиох Эпифан вторгся в дельту Нила, и только вмешательство Рима спасло Птолемеев. Вслед за этим Маккавей поднялся на защиту оскверненного Храма, а его братья вернули Иудее независимость. Вскоре в Египет пришла весть о падении Карфагена и подчинении Эллады Риму.

Почти все эти события затронули евреев. «Греческие фараоны» видели в них союзников против Сирии, а сами евреи в борьбе за свободу рассчитывали на помощь Египта. Некоторые из них выдвинулись при дворе Лагидов в качестве полководцев. Был заключен союз Иерусалима и с Римской республикой.

Те иудеи, которые размышляли над судьбами истории, не раз задавались вопросом: что означает эта всеобщая бойня, это нескончаемое взаимоистребление народов? Книга Еноха предрекала близость дня, когда Бог начнет вершить Свой суд над человечеством. Но если он «при дверях», то могут ли служители Господни равнодушно оставить язычников на погибель? Они обязаны возвысить свой голос, предостеречь, призвать мир к покаянию...

Около 140 года в Александрии распространялась рукопись, якобы содержащая пророчества *эритрейской Сивиллы*. Хотя в книге упоминались титаны и потомки Кроноса, однако автор ее, безусловно, не был язычником. На сей раз под именем Аполлоновой жрицы скрывались один или несколько еврейских миссионеров, которые использовали привычный для греко-римского мира жанр. Не исключено, что с этой целью был переработан какой-то старый эллинский текст. Ведь писания Сивиллы издавна играли роль языческого апокалипсиса.

Оракул говорил о путях народов, повествовал о Вавилонской башне, соединяя Книгу Бытия с «Теогонией» Гесиода. Он возвещал наступление страшных знамений и кар, ибо люди, достигнув предела нечестия, подорвали самые основы мироздания. Земля содрогнется в ужасе; как раненый зверь, она будет истекать кровью, потускнеет солнце, разверзнутся черные провалы, огненные вихри обрушатся с неба. Все это—знаки надвигающегося Суда.

Возмездие падет на людей за их духовное ослепление. Язычники боготворят своих владык, которые в действительности— прах перед лицом Божиим. И поэт обращается к Греции, олицетворению эллинистического мира:

Зачем, о Эллада, ты веришь в людей, в смертных монархов,

Тех, что общей для смертных судьбы избежать не могут?

И для чего ты приносишь тщетные мертвым дары,

Жертвуешь идолам? Кто тебя ввел в заблуждение?

Кто научил оставить великого Бога? (18)

Ведь именно надменные и обезумевшие властелины еще в древности посеяли зло среди народов. Они помutilи умы, заставив назвать смертных богами. Здесь Сивилла прибегает к теории Эвгемера, согласно которой боги—просто цари, вознесенные суеверием толпы на Олимп. Кроме того, Сивилла делает и прямые намеки на эллинистический культ монархов.

Но каков же истинный Бог? Он — не Зевс, гробницу которого показывают на далеком острове; Он — не Александр, чей мавзолей украшает столицу Лагидов. Еще менее Он похож на кошек и ибисов, которым поклоняются египтяне.

Бог существует единый, бесконечный и вечный,

Властитель всего, невидимый Сам и все зрящий (19).

Людям гибельно удаляться от Него и отдавать свои сердца пустым призракам. Поэтому речь Сивиллы—это крик предостережения:

В гордыне безумной вы шли, оставив прямую дорогу,

Сбились с пути, пробираясь с трудом чрез преграды.

Остановитесь, тщеславные смертные, перестаньте блуждать в темноте,

В сумраке ночи беззвездной (20).

Поэт убежден, что вначале все люди имели истинное понятие о Боге, что политеизм есть упадок, измена, отступничество. Это вполне библейская точка зрения, которая в дальнейшем будет развита апостолом Павлом.

Сивилла зовет мир вернуться к истокам и как бы начать все сначала:

Оставь же, злополучная Эллада, гордыню свою,

Моли великое сердце Предвечного и попекись о себе (21).

Говоря так, автор книги должен был предвидеть вопросы: что значит «обратиться к Богу»? Где найти Его? Как познать Его волю? И, отвечая на них, Сивилла устремляет свой взор к иерусалимской Общине, которая в то время переживала пору возрождения. Издалека она казалась людям диаспоры идеалом, чуть ли не Царствием Божиим на земле. Изображая ветхозаветную Церковь, проповедник хочет показать, какой должна быть жизнь по закону Сущего. Перед нами библейский вариант утопии Ямбула.

Город стоит на земле Халдейского Ура,

Откуда вышел род самых праведных людей,

Тех, что вручили себя разуменью и добрым делам.

Ибо ищут они не круговращения луны или солнца,

И не чудовищ в глубинах земли, И не глубин мерцающих вод Океана,

И не знаков зловещих, и не авгуровых птиц.

Ибо всего этого день и ночь ищут глупцы...

Учат те люди праведности и добру,

А не сребролюбия, несущему всем

Тысячи бедствий, войну и страшный голод.

В городе их и стране царит справедливость.

Не грабят там люди друг друга.

Богач не теснит неимущего брата.

Тем исполняя заповедь Всемогущего Бога,

Закон неизменный: Небо создало землю для всех (22).

Идеализированный Иерусалим провозглашается символом надежды. Сивилла восклицает:

Падем же все ниц и будем молить

Вечного Царя, всемогущего бессмертного Бога!

Отправимся в храм Его, ибо Он — единственный Правитель!

Будем размышлять над законом высшего Бога,

Самым справедливым на земле.

Ведь мы сошли с тропы прямой, указанной Господом,

И своими безумными сердцами

Поклонялись рукотворным истуканам и статуям мертвецов (23).

Хотя слог книги Сивиллы далек от изящества, она не могла не производить сильного впечатления. Язычники находили в ней объяснение бедственному состоянию мира и одновременно указание пути к спасению.

Наряду с иудейской Сивиллой появились и другие подобные сочинения, предназначенные для греков. В них миссионеры, выступая под масками античных писателей, боролись против многобожия и давали наставления в духе Библии. Таковы отрывки, якобы принадлежащие Фокилиду, поэту VI века до н. э., которые на самом деле вышли из-под пера иудея или грека-прозелита (24). Как и Сивилла, он вскользь упоминает богов Уранидов, но заветное свое кредо выражает весьма определенно:

Мудростью, силой, богатством ничем ты не должен гордиться,

Бог лишь единый и мудр, и могуч, и блажен.

Еще один иудейский поэт, прославляя Творца, писал под псевдонимом великого Софокла:

Един воистину, един Господь,

Создавший небо и ширь земную,

Пенные волны морей и мощные потоки.

Мы же, смертные, сердцем обманутые,

Делаем себе утешенье в страданиях и нужде

Медные и каменные изваяния богов (25).

Однако попытки миссионеров говорить от лица древних греков приводили к путанице понятий. У Сивиллы и псевдо-Фокилида мы находим элементы мифологии; да и вообще их доктрина выражала не столько религию Писания, сколько деизм, близкий к теориям Стои.

Назрела необходимость услышать подлинный библейский голос, обращенный и к эллинизированным иудеям, и к прозелитам.

И он прозвучал в *Книге Премудрости*.

Это александрийское произведение, хотя и не вошло в канон, всегда пользовалось у верующие уважением и любовью. Многие строки из «Премудрости» встречаются у Отцов Церкви и в христианском богослужении. Книга эта была поистине достойна стать заключительным аккордом библейской письменности. В ней соединились сила пророчества, мудрость хакамов и лиризм псалмов. Еще никому из иудейских писателей не удавалось так гармонично сочетать Ветхий Завет и эллинизм, веру и гуманизм.

Автор «Премудрости» по старому обычаю назвал ее «Соломоновой», чтобы подчеркнуть свою верность традиции (26). При этом, однако, он не только писал, но и мыслил по-гречески. Его язык, утративший еврейский лаконизм, специалисты признают «почти классическим».

Книга Премудрости— это поэма, которая местами перемежается прозаическими вставками. Создавалась она, по-видимому, долго, где-то между 70 и 50 годами I века до н. э. Автор тщательно продумывал ее конструкцию и форму, чтобы, не отходя от библейского стиля, оставаться эллином по культуре.

К кому обращался автор? Прежде всего к иудеям, усвоившим греческую образованность; но из вступительных слов книги ясно, что он имел в виду и языческую аудиторию. В те дни, когда мир готов был склониться перед цезарями, он обвиняет всех «судей земли» (то есть власть имущих) в гордыне и самооболащивании. Они обещают народам мир и спасение, но подлинная правда не может быть найдена без Того, Кто есть высшее Добро и высшая Истина.

«Премудрость» состоит из трех частей. Первую можно назвать апологетической. Она содержит ответ тем, кто, изверившись в справедливости Божией, соблазнился вульгарным эпикурейством. Их главный аргумент стар как мир: если повсюду царствует зло, значит, Творец равнодушен к этому, значит, нет ни высшей правды, ни возмездия. Бог Сам виновен в том, что творится на земле. Возражая скептикам, автор книги соглашается с тем, что мир действительно полон скорби и подчинен закону смерти; но не Сущий причина зла.

Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих,

Ибо Он создал все для бытия, и все в мире служит спасению...

Бог создал человека для нетления и сделал его образом вечного бытия Своего;

Но завистью дьявола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его.

Прем 1, 13-14; 2, 23-24

Человек внял сатане и тем самым подчинился ему. Но даже и после этого Господь не даст людям погибнуть, не оставит их «во власти Преисподней». Те, кто будут следовать воле Божией, победят и обретут бессмертие, которое и предназначено человеку. Пусть нелегок путь добра—велика конечная цель.

«Неправо умствующие» глумятся над праведником и его стойкостью. Больше того, они ненавидят его, желают ему смерти, ибо он служит для них тайным укором. Эти слепцы полагают, что, убив «сына Божия», они докажут тщетность его веры;

между тем «души праведных в руке Божией»; Творец «испытал их, как золото, в горниле и принял их как жертву всесовершенную».

*В глазах неразумных они считались умершими,
и исход их казался гибелью,
и отшествие от нас—уничтожением;
Но они пребывают в мире,
ибо хотя в глазах людей они и терпят бедствия,
Но надежда их полна бессмертия.*

Прем 3, 2-4

Мудрец отбрасывает мысль о том, что человек может жить после смерти лишь в своих потомках. Нет, он *сам*, его дух пребывает в невечернем свете Господнем.

*Надеющиеся на Него познают истину,
и верные в любви пребудут у Него.*

Прем 3, 9

Когда эта тайна откроется, насильники и безбожники ужаснутся своей слепоте. Тот, кого они гнали и умертвили, воссияет, как светильник, перед ними. И тогда воскликнут они в изумлении:

*Глупцы, мы почитали жизнь его безумием и кончину его бесчестьем!
Как же он причислен к сынам Божиим, и жребий его—со святыми?*

Прей 5, 4-5

Примечательно, что в книге ничего не сказано о воскресении из мертвых. Откровение это было еще слишком трудно для греческого уха. Поэт говорит о бессмертии языком Платона и стоиков. Это педагогический прием, обусловленный уровнем читателя. Вспомним хотя бы эпизод с ап. Павлом в Афинах: его слушали лишь до тех пор, пока он не касался «жизни будущего века».

Однако общий смысл первой части вполне согласуется с Писанием: мир не кончается этой мрачной юдолью. Впереди— полнота вечности, с печатью которой рождается каждый человек на земле.

Вторая часть поэмы посвящена самой Премудрости, то есть божественной Силе, проявляющей себя в мироздании. Источник ее не в человеке. То, что доступно людям:

праведная жизнь, познание светил, стихий и живых творений,— все это возможно для них лишь потому, что Бог дал им разум. Разум есть отражение в нас высшей Премудрости.

Напрасно «великие люди» считали себя сверхчеловеками и спасителями мира. Все они, даже Соломон,—простые смертные, родившиеся так же, как рождается последний нищий или животное. Соломон только потому достиг мудрости, что просил ее у Бога, зная, что она исходит от Него. Царь мог по праву сказать:

*Познал я все и сокровенное и явное,
ибо научила меня Премудрость, художница всего.*

Прем 7, 21

Выражение «художница» (.....) тесно связано с греческим понятием о «космосе» как произведении божественного искусства. Мир же познаваем разумом, ибо и в природе, и в человеке осуществляется единая мысль Создателя, Который «все мерою и числом сотворил».

Вслед за автором Книги Притч александрийский писатель видит в Премудрости и личностное начало, своего рода ипостась Сущего:

*Она—дыхание Силы Божией
и чистое излияние Славы Вседержителя,
поэтому ничто оскверненное не войдет в нее.*

*Она—отблеск вечного света,
и чистое зеркало Силы Божией,
и образ благодати Его.*

Прем 7, 25-26

В одном случае мудрец даже прямо называет ее *Логосом*, Словом Божиим, но так же, как и в Притчах, здесь нет еще учения о Троице, а развиваются древние понятия о Славе и Ангеле Ягве как образах Богоявления во Вселенной (27). Беспредельный и Непостижимый, когда обращен к Своему творению, действует как Премудрость. Она есть излучение тайны Сущего:

Она—одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет.

Прем 7, 27

Перед нами попытка выразить на философско-поэтическом языке библейское учение об отношении Бога к миру. Он— сокровенен, но становится явным через Свою Любовь и Свою Премудрость. Премудрость пронизывает мир и вместе с тем «пребывает с Богом» как «тайница божественного Разума и избирательница дел Его».

Можно сказать, что люди, размышлявшие над этими словами, были подготовлены к принятию вести о Слове, явившемся в мир. Образ Премудрости, «восседающей на престоле с Богом», стал той иконой, в которой христиане смогли увидеть первые контуры триипостасной

тайны (28). В античном же мире ее предчувствовали философы, говорившие о Божественном Логосе.

Так нашли путь друг к другу эллинизм и Ветхий Завет.

Но было между ними и существенное различие. Сближаясь с идеями греческой метафизики, автор «Премудрости» сохраняет библейский взгляд на сущность истории. В третьей части книги он изображает путь человечества как единое целое, как драму взаимоотношений твари со своим Творцом.

Премудрость даровала первозданному человеку власть над природой, но он изменил Создателю. Поэт пытается проследить зарождение язычества, он скорбит о заблуждениях народов. Хотя Бог избрал для Своих замыслов потомство Авраама, все люди—дети Его любви. Даже хананеи, наказанные за свои грехи, получили время для покаяния. Бог вразумлял все народы, и их вина в том, что они не расслышали Его слова.

Заключительная часть книги была написана, вероятно, в годы, когда отношения между иудеями и язычниками обострились (29). Поэт утешает гонимых, вспоминая о борьбе Моисея против Фараона и его ложных богов. Непроглядная тьма покрыла некогда Египет, над израильянами же оставался свет. Это символ Откровения, которое продолжает сиять в самом центре идолопоклонства.

Год за годом тайно и явно шла проповедь библейской веры в Риме и на Востоке. Появились странствующие миссионеры, которые пускались в дальние путешествия, «чтобы сделать хотя бы одного прозелитом» (30). Их деятельность принесла плоды даже среди армян и жителей Пальмиры (31). Новообращенные принадлежали к самым разным классам общества: от аристократов до рабов. Многие из них совершали обряд обрезания и становились в полном смысле слова иудеями.

Первые трудности возникли с появлением таких лиц, которые хотели следовать только вере, но не всем обычаям евреев. Им казалось достаточным отречься от ложных богов, вливаться же в инородную племенную группу они не собирались. Правоверные иудаисты не могли решить, каково должно быть положение этих «богобоязненных» в отношении к Общине. Правда, некоторые раввины утверждали, что «язычник, изучающий Тору, значит не меньше, чем первосвященник» (32), но это их мнение разделялось далеко не всеми.

В древних цивилизациях границы религии обычно отождествлялись с границами народа (33). Первая брешь в этом представлении была пробита греками и последователями буддизма; несколько позднее Рим, официально признав Олимп, осуществил слияние латинства с эллинизмом; и, наконец, культы Митры, Исида и других восточных богов стали утрачивать свой национальный характер. С Ветхим Заветом дело обстояло сложнее. Многовековая защита веры от язычества превратила Закон в национальную крепость, стены которой были тесны для иноплеменников. Призывая Израиль быть «светом для всех народов», апостолом Бога Единого, пророки не дали практических указаний относительно обращенных. Должны ли они слиться с Израилем? Или возможно иное решение?

Это был один из самых трагических кризисов иудейской Церкви, которая оказалась беспомощной перед лицом новых проблем. Ее учителя не решались отделить Библию от всего конгломерата национальных традиций, и в итоге «богобоязненных» оставили на положении «граждан второго сорта» (34).

Только новозаветная Церковь явилась по сути своей сверхнациональной, сохранив культурное своеобразие народов, принявших христианство.

Тем не менее уже в ветхозаветное время были предприняты первые попытки узаконить особые группы обращенных, которые исповедовали иудаизм, но при этом иудеями не становились. Так, неофитам из царского рода Адиабены было прямо заявлено, что для них обрезание не обязательно. Знаком принятия веры у таких людей стала *тевила*, священное омовение, своего рода «ветхозаветное крещение» (35). Прошедшие через него не следовали всем религиозно-бытовым правилам Общины. Они ограничивались так называемыми «заповедями Ноя», которые ранняя Церковь распространит впоследствии на христиан-неевреев *Замечательно, что большинство этих христиан придет в Церковь из среды «богобоязненных» и прозелитов (36).

* «Заповеди Ноя» запрещали принимать участие в языческих обрядах, запрещали убийство и употребление в пищу крови (Быт 9, 4-6).

Прозелитизм был одним из самых удивительных явлений римской жизни. Ведь в той или иной степени он приобщал неофитов к иудеям, а доводов против этого было достаточно много. Народ Библии после ста лет свободы снова был лишен независимости и в «рассеянии» не раз терпел притеснения. Каждый, вступающий с ним в диалог, мог рассуждать так, как рассуждал через тысячу лет князь Владимир: если вы находитесь в столь незавидном положении, не значит ли это, что религия ваша ложна или что Бог отвернулся от вас? И все же вера Ветхого Завета оказывалась столь притягательной, что вопреки этим соображениям волна прозелитизма продолжала шириться.

Соединение веры в единого Творца со строгой этикой и обетованием спасения как никогда отвечало чаяниям эпохи. Старый политеизм выдыхался, но при этом нарастала мистическая тревога, духовный голод, ожидание чуда и какой-то очистительной грозы...

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава двадцать шестая

ИУДЕЙСКИЕ МИССИОНЕРЫ

1. См.: Г. Лившиц. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Минск, 1967, с. 23.

2. Сивилла, III, 596; И. Флавий. Против Апиона, II, 24.

3. V. Maximus. De dictis factisque memorabilibus, I, 3, 2.

4. У бл. Августина (Гр. Б., VI, II).

5. См. Ис 56, 3-7.

6. *И. Флавий*. Против Апиона, II, 27, ср. также II, 36.

7. Авода-Зара, I, 3.

8. *Philo*. De virtutibus, 211-215.

9. *Тацит*. История, V, 5.

10. У бл. *Августина* (Гр. Б., IV, 31).

11. О возвышенном, IX, 9. Пер. Н. Чистяковой. Книга «О возвышенном», которую ошибочно приписывали Лонгину, появилась в Риме в середине I в. н. э. Полагают, что автор ее был знаком с иудаизмом через Филона.

12. *Страбон*. География, XVI, 35.

13. У бл. *Августина* (Гр. Б., XIX, 23).

14. См.: *И. Флавий*. Против Апиона, II, 7.

15. *Philo*. De vita Mosis, II.

16. «Мы—не торговый народ», писал Иосиф Флавий (Против Апиона, I, 60); См.: *Corpus papyrorum Judaicarum*, V. I; ed. by V. Tchericover. Cambridge, Mass., 1957.

17. *Гекатей*. Фр. 9—по Th. Reinach. 3 Макк I, 3 называет среди отступников веры Досифея. Историчность этого лица подтвердилась недавно найденными папирусами.

18. *Сивилла*, III, 545 сл. Из текстов Сивилл, дошедших до нашего времени, иудейским авторам принадлежит ч. III (ок. 140 г. до н.э.), ч. IV (I в. н. э.), ч. V (II в. н.э.). См.: *И. Геффкен*. Из истории первых веков христианства. СПб., 1908, с. 22; *H. Rowley*. The Relevance of Apocalyptic, p. 68, *J. Decroix*. Les oracles Sibyllins —BTS, 1969, v. 113, p. 5-7. Отрывки из Сивилл на русском языке есть в книге Э. Ренана. «История израильского народа». Полный английский перевод см. в АРОТ, v. II, p. 377-406.

19. *Сивилла*. Фрагменты, I, 19.—У Феофила. К Автолику, 36.

20. *Там же*, I, 23.

21. *Там же*, III, 732 сл.

22. *Там же*, III, 218.

23. *Там же*, III, 718 сл.

24. Эти отрывки обычно датируют II в. до н. э. См.: *О. Гольцман*. Падение иудейского государства. Пер. с нем. М., 1899, с. 40 сл.

25. Цит. у *Климента*. Строматы, V, 4.

26. Еще в так наз. «Мураториевом каноне» (ок. 170 г. н. э.). Книга Премудрости не отнесена к числу произведений Соломона, авторство его решительно отвергали бл. Августин и бл. Иероним. Последний установил, что книга была написана по-гречески. См. *П. Тычинин. Книга Премудрости Соломона.* —ТБ, т. V, с. 76; *F. G. Wright. Wisdom.* - JBS, p. 558. По общепринятому делению библеистов. Кн. Премудрости состоит из трех частей: гл. 1-5, гл. 6-10 и гл. 11-19.

27.См.: *С.Трубецкой. Учение о Логосе*, с. 89.

28. См.: свящ. *А. Князев. Понятие и образ Божественной Премудрости в Ветхом Завете.*— ПМ, 1955, в. X, с. 110.

29. См.: *И. Флавий. Против Апиона*, II, 5.

30. Мф 23, 15. Буквальный перевод этих слов с оригинала (греч.).

31.См.: *J. Jeremias. Jerusalem in the Time of Jesus.* London, 1976, p. 323.

32. Авода-Зара, I, л. 3.

33. См.: *Philo. De vita Mosis*, II, 17-24.

34. См. об этом. *А. Toynbee. A Study of History*, V. 12, p. 511 ff. *J. Jeremias. Jerusalem in the Time of Jesus*, p. 320 ff.

35. *И. Флавий. Арх. XX*, 2, 5, Иевамот, 46а, 64б. См.: *J. Jeremias. Infant Baptism in the First Four Centures.* London, 1960, p. 24-29.

36.См.: Деян 13, 16, 26, 43; 15, 29; 17, 4.

Глава двадцать седьмая

ЧЕЛОВЕКОБОГ

Римская империя, 66—7 гг. до н.э.

Искусство управления заключается

в организации идолопоклонства.

Б. Шоу

Среди религий, обещавших народу избавление, еще со времен Александра заявляла о себе вера в обоготворенных монархов.

По примеру Македонца эллинистические цари заставляли строить храмы в честь своих предшественников. В собственные же титулы они включали многозначительные прозвища: Сотер— спаситель, Эпифан—явленный бог или даже просто Теос—бог.

Однако этот официальный культ не шел ни в какое сравнение с тем взрывом царепоклонства, который вызвал Митридат Понтийский. Риму он внушал почти мистический ужас, а Восток видел в нем своего спасителя, воплощение Митры-Диониса.

Но славе Митридата, как и всякого земного бога, суждено было померкнуть. Более того, он сам еще при жизни стал свидетелем ее конца. Армия Помпея, закаленная в войне с пиратами, нанесла ему поражение на берегах Евфрата. В 66 году союзник Митридата Тигран Армянский вынужден был объявить себя «другом» римлян. Пока Помпей действовал в Сирии, Митридат занял оборону в Крыму и там пытался вновь собрать силы. И в этот момент его сын Фарнак перешел на сторону римлян.

С балюстрады пантикапейского дворца, стоявшего на горе, которая и сейчас носит его имя, смотрел старый царь, как матросы присягают изменнику. Он понял, что часы его сочтены, и вместе с дочерьми принял яд. Отрава не подействовала: царь, боясь покушений, давно приучил себя к смертельным зельям. Тогда Митридат попросил слугу-галла пронзить его мечом.

Это произошло в 63 году, когда Помпей, вмешавшись в иудейские дела, вел осаду Иерусалима. Римский полководец мог торжествовать: он покорил Малую Азию и Сирию, покончив с призрачной властью Селевкидов. Теперь перед ним открывалась возможность самому стать царем-богом. Но Помпей не рассчитал, не понял настроений в Риме, который еще не созрел для принятия цезаризма, хотя и был к этому близок.

Полагая, что авторитет его неоспорим, Помпей в декабре 62 года распустил войско, как того требовал закон. Он думал заручиться поддержкой ветеранов и обещал раздать им земли. Однако сенат воспрепятствовал ему, опасаясь роста его популярности.

Плодами побед Помпея сумел воспользоваться его временный союзник *Юлий Цезарь*. Сначала он действовал против сената, помогая Помпею, а потом обошел его в сложной политической игре. Став наместником Галлии, Цезарь провел ряд победоносных кампаний и сосредоточил в своих руках огромные средства. После войны он открыто отказался подчиниться сенату и двинул свои легионы на Рим. «Я прихожу освободить римский народ от партии, которая его угнетает»,—заявил он.

Цезарь изображал себя сторонником «народной партии», но его демократизм был лишь ступенькой к монархии. Отказ Суллы от власти он расценивал как ошибку. С сенатской олигархией Цезарь решил не считаться и апеллировать только к войску и народному собранию. Один его конкурент—Красс—погиб в Парфии, другой —Помпей—вскоре пал от рук убийц. В сенате не было единства, народ страшился новой гражданской войны. «Среди многих, — говорит Аппиан,—шла болтовня о том, что единственным спасением от теперешних зол была бы монархическая власть» **(1)**.

Однако многовековая республиканская традиция мешала Цезарю формально установить монархию. Был пущен пробный шар, когда консул Антоний публично предложил ему корону. Мгновенно почувствовав смущение толпы, диктатор с деланным презрением отклонил царское звание. Нужно было еще выждать в расчете на то, что любовь народа рано или поздно предоставит ему желанный трон.

Но и у Цезаря было одно уязвимое место. Образованный, умный, одаренный человек, он слишком часто поддавался искушению делать широкие жесты, слишком претила ему кровожадность в стиле Суллы. Он прощал своих политических врагов, даже делал их (в частности Брута) приближенными и тем подписал себе приговор.

Мягкий диктатор обречен. Если он хочет сохранить власть, он не должен знать колебаний, ему необходимо карать и казнить, без конца умножать ложь и насилие, помня, что недовольные будут всегда. «Пожизненный диктатор» забыл об этом, забыл о сенате, который ненавидел его; он был слишком человечен для настоящего деспота, что и привело к роковой развязке 15 марта 44 года.

И все-таки, хоть и поздно, Цезарю удалось стать «божественным царем». Народное собрание встретило весть о его гибели безмолвием: люди растерялись, они слишком привыкли к вождю. Антоний и другие друзья убитого окружили его имя ореолом почитания. Говорили, что комета, появившаяся через неделю после смерти Цезаря,— это его душа, вознесенная на Олимп. Прошло еще немного времени, и в том самом сенате, где кинжалы заговорщиков пронзили диктатора, совершилось его причисление к небожителям. Отныне «Цезарь во Граде своем есть бог» (2).

Как отмечает Светоний, произошло это «не столько словами указов, но и убеждением толпы» (3). Судьба Юлия—его стремительный успех и внезапный конец—потрясла римлян. Она рождала мысль о вмешательстве неведомых сил. И как бы в подтверждение этого после мартовских ид на Город обрушились стихийные бедствия. Небывалое наводнение, затопившее столицу, казалось прелюдией к новому всемирному потопу; в империи свирепствовали неурожай и эпидемии. Вергилий писал:

В час, когда Цезарь угас, пожалело и солнце о Риме,

Лик лучезарный оно темнотою багровой сокрыло,

Ночи навечной тогда утрашился мир нечестивый (4).

По словам Диона Кассия, римляне снова стали «готовиться ко всеобщей гибели» (5).

Но наступила не мировая катастрофа, а новая гражданская война. Цезарианцы-триумвиры Октавиан, Антоний и Лепид обрушились на поборников республики. Племянник и приемный сын Цезаря *Октавиан* сумел уберечься от его ошибок. Он твердо знал, как поступать с действительными и возможными противниками. Зимой 43 года при поддержке Антония и Лепида он пошел в наступление против врагов диктатуры. «Тотчас же,—пишет Аппиан,— как по всей стране, так и в Риме, смотря по тому, где каждый был захвачен, начались многочисленные аресты и разнообразные способы умерщвления» (6).

Это была настоящая охота на людей. Поседевшие в битвах военачальники прятались в городских клоаках, переодевались, бросались в воду, кончали жизнь в огне. Повсюду сновали шпионы, отыскивая приговоренных к казни: за каждую голову их ждала награда. 7 декабря уmertвили Цицерона, и, как говорит тот же древний историк, «никто не стал на защиту человека, в течение долгих лет бывшего защитой республики и отдельных граждан». Многие республиканцы сами отдавались в руки властей, другие падали в ноги рабам, умоляя скрыть их. Повторились страшные дни Суллы, только в еще большем масштабе. Было проявлено немало героизма, так же как подлости и бесчеловечности. Одни семьи с риском для жизни пытались спасти близких, другие, напротив, пользовались моментом, чтобы от них избавиться. Правительство конфисковало имущество занесенных в списки. Разбушевавшиеся толпы грабили дома репрессированных...

В 42 году армия республиканцев была разбита и началась неизбежная война между самими триумвирами. Таков закон тирании—на вершину гребня выносить только одного человека.

Октавиан щедро раздавал земли своим солдатам, сгоняя старых владельцев с насиженных мест. Лепида ему удалось оттеснить. Весь Запад был теперь в его руках.

Антоний укрепился в Египте. Женившись на царице Клеопатре, он сделал своей главной резиденцией Александрию. Восточные подступы к ней были вполне надежны; в Иудее правил клан идумеянина Антипатра, которому еще Цезарь дал римское гражданство и назначил его прокуратором страны. После смерти Антипатра Антоний оставил власть за его сыновьями Фазаэлем и Иродом. Ирод был всецело предан Риму. В любую минуту он готов был выступить со своим войском на помощь Антонию.

Итак, империя раскололась на два враждебных лагеря. Конца войнам не предвиделось. Роптали даже солдаты.

Однако в сентябре 40 года по истерзанной Италии пронеслась радостная весть. В Брундизии между соперниками был заключен мир. Люди облегченно вздохнули, надеясь на приближение лучших времен. Многие в Риме задавались вопросом: а не есть ли Брундизийское соглашение тот рубеж, за которым откроется новая полоса истории? Некоторые астрологи утверждали, что именно в 40 году должны завершиться десять веков старого мира...

Эти мысли нашли свое выражение в творчестве поэта *Вергилия* (70-19).

Кроткий сын жестокого века, он с чувством щемящей боли смотрел на разорение родной земли. Его идеалом были жизнь на лоне природы, сельская простота, вскормившая древний Лациум. Поэт хотел забыть о политике, укрыться от нее и ее штормов в своем тихом сельском имении, но и там она настигла его. Вергилий едва не потерял любимого убежища, когда чиновники Октавиана делили между солдатами участки земли.

Брундизийский мир окрылил Вергилия. Он поверил, что Октавиан будет способен залечить им же нанесенные раны. С того времени поэт превратился в его убежденного сторонника, что, однако, стоило ему долгих и мучительных раздумий.

Путь Вергилия был характерен для многих римских интеллигентов конца республики. В юности он был вольнодумцем и зачитывался книгами Эпикура. Лукреций заразил его своим пессимизмом, но скоро в душе Вергилия произошел перелом.

Он вернулся к вере предков, впрочем вовсе не для того, чтобы любоваться ею как осколком прошлого. Вергилию было мало археологической любознательности Варрона. Его влекла вера; он давал древним мифам мистическое истолкование, а в Юпитере старался найти черты высшего и единого Бога. В противовес Гомеру и Гесиоду Вергилий хотел очистить образ «отца богов» от унижающих его человеческих слабостей.

Обладая чутким и нежным сердцем, автор «Энеиды» отвергал культ силы, взлелеянный Римом, и с омерзением относился к войнам. Он искал покоя и просвещения. Первым среди римлян Вергилий понял, что у гонимых и страдающих может быть свое, подлинно человеческое величие. Благочестие Вергилия возвысилось и над латинским формализмом; оно одухотворилось высокими чувствами любви, смирения и доверия (7).

Вергилий страстно мечтал о том времени, когда весь мир обновится. В восточных пророчествах и книгах Сивилл он черпал уверенность, что жестокие века идут на убыль. Завершение «мирового года» уже не страшило его, как страшило оно Лукреция. Поэт жил мыслью о том, что близится возвращение «золотого века» (8).

Событие в Брундизии побудило Вергилия выступить в роли провидца. В четвертой эклоге, написанной в 40 году, он возвестил о таинственном Младенце, рождение которого знаменует начало царства Сатурна, то есть благословенной и мирной жизни на земле.

Кто же этот Младенец? Октавиан? Новый Дионис? Неведомое восточное божество? Никто из комментаторов не смог до сих пор дать ответ на эти вопросы. Загадка четвертой эклоги осталась нерешенной. Одно лишь бесспорно: пророчество Вергилия связано с учением о круговороте времен, с древними прорицаниями Сивиллы.

Круг последний настал по вещанью пророчицы Кумской.

Сызнава ныне времен начинается строй величавый,

Дева грядет к нам опять, грядет Сатурново царство,

Снова с высоких небес посылается новое племя (9).

Среди людей воцарится наконец вожаемое «согласие», сама природа станет иной, укротятся хищники, исчезнут ядовитые гады, земля будет милостивой и плодородной.

Правда, после этого Вергилий предвидит повторение прежних веков: новых аргонавтов и ахиллов, новые эпохи упадка. Но все же поразительно в эклоге само предчувствие эры спасения. Еще Отцы Церкви обращали внимание на то, что оно охватило поэта перед самым явлением Христа (10). И действительно, можно ли считать случайным, что этот «наиболее христианский из язычников» жил на рубеже Нового Завета? Всматриваясь в грядущее, Вергилий невольно заговорил языком Исайи и воистину явился пророком античного мира.

Человечество томилось перед пришествием Избавителя. Но если одни люди ждали в Его лице вестника иного мира, то другие были готовы искать спасения у земного повелителя и бога.

Такие фигуры, как Цезарь, Август или Наполеон, всегда становились объектами идолопоклонства, принимавшего формы массового психоза. За них были готовы отдать жизнь и с их именем на устах шли на гибель. Секрет гипнотического влияния вождей кроется не только в их умении владеть толпой, в их неистощимой энергии и обаянии. Они покоряли и тем, что в них как бы воплощалась мощь стихийного, дочеловеческого мира. Они шли к своей цели, действуя расточительно, как природа, легко переступая через тысячи жизней,—и побеждали. Эта способность на деле стать по ту сторону добра и зла и приносить в жертву целые народы вызвала трепет, смешанный с обожанием, и породила демоническую мистику абсолютизма. Здесь источник культа авторитарных вождей всех времен. Для них массы были лишь средством, но именно эти массы, влекомые первобытным инстинктом, шли за ними, словно послушное стадо.

Октавиан победил потому, что его желали и призывали.

13 января 27 года он предстал перед сенатом—приземистый, рыжеватый, с утомленным, немного женственным лицом. Мститель за Цезаря, своего «отца», он объявил миссию, возложенную на него Римом, оконченной.

Девятнадцатилетним юношей начал Октавиан борьбу с «врагами отечества», испытал все превратности гражданских войн, сломил Антония, хотевшего подчинить Рим Востоку, усмирил и варваров, провел дороги и акведуки. Теперь ему уже тридцать шесть; он сделал свое дело, и пора подвести итог. «Сенат и народ римский» получили из его рук обновленное государство.

Присутствующие догадывались, что перед ними разыгрывают спектакль, и с готовностью приняли в нем участие. Им было известно, что Октавиан прочно опирается на армию и пролетарские массы. Еще не забылась учиненная им кровавая резня. Сенаторы знали холодную беспощадность этого человека, такого спокойного на вид. Не он ли по одному лишь подозрению велел пытать претора Галлия, а потом своими руками его умертвил, предварительно выколол ему глаза?..

В то же время была опасность, что уход Октавиана вызовет новую лавину революций и террора, которые уже почти столетие истощали Рим. Люди бесконечно устали и бредили миром. Поэтому сенат не желал и слышать об удалении Октавиана от дел и умолял его оставить за собой власть. Было предложено наречь его новым Ромулом, но вскоре остановились на титуле *Август*, что значит «священный» или «возвеличенный».

С этого момента начинается странное правление, которое, оставаясь по внешности республиканским, на деле явится абсолютной монархией.

Помня о заговоре 44 года, преемник Цезаря станет играть в сенате роль демократического вождя и терпеливо выслушивать чужие мнения. Он будет устраивать бутафорские выборы, получать пышные титулы «цезаря», «трибуна», «принцепса», «отца отечества». Все обретет вполне законный вид: голосование, конституция, отчеты, народные собрания. Между тем нити власти одна за другой будут стягиваться в единой крепкой руке...

Октавиан мало походил на блестящего и страстного авантюриста Юлия. Неизменная основа его стратегии—осторожность. Он всегда действовал как рыбак, который боится порвать сети с уловом. Его любимыми изречениями были: «Спешу не торопясь», «Лучше сделать поудачней, чем затеять побыстрей». По натуре сдержанный и немногословный, Август считал безрассудство главным пороком политика; ему нравилось выжидать, подсчитывать, взвешивать. Даже свои любовные связи он использовал в политических целях.

Гений осмотристельности, цезарь успевал при помощи своих тайных агентов вовремя раскрывать все антиправительственные заговоры. С тех пор вездесущие доносчики стали необходимым орудием римских властей. Октавиан приказал разогнать большинство коллегий и клубов, боясь, чтобы там не свили себе гнездо противники режима. В сенат он подбирал людей состоятельных и знатных—преимущественно тех, кто был ему обязан,—и постепенно превратил его в послушное орудие своей воли. Но и после этого цезарь никогда не позволял себе расслабиться; хорошо владея даром слова, он, однако, каждое свое выступление готовил и писал заранее.

Только в двух случаях император отводил душу: когда играл в кости и когда присутствовал на гладиаторских боях. В отличие от Юлия Цезаря, который в цирке продолжал писать и принимать доклады, Октавиан целиком отдавался зрелищу. Впрочем, и здесь, видимо, был расчет: цезарю хотелось, чтобы все видели, насколько его вкусы совпадают с народными. Кроме того, на досуге он занимался литературой и коллекционировал дорогие вазы. В дни террора на стенах домов нередко появлялась эпиграмма: «Отец мой ростовщик, а сам я вазовщик». Но сейчас уже никто не решался на такие выходки. Страна покорно лежала у его ног.

Как же случилось, что республика, не пожелавшая увенчать короной Юлия Цезаря, теперь дала обмануть себя и не заметила своего превращения в авторитарную монархию?

К торжественным дням, когда сенат провозгласил его Августом, Октавиан пришел после долгой борьбы, в которой судьба будущего властителя полумира не раз висела на волоске.

Летом 40 года, едва лишь смолкли ликования по поводу Брундизийского мира, на Сирию обрушились парфяне. Закованные в броню азиатские всадники хлынули вдоль побережья на юг, обращая в бегство римские гарнизоны. Этим решил воспользоваться хасмонейский князь Антигон, сын низложенного Помпеем Аристобула II. С того времени, когда ему пришлось идти в качестве пленника в триумфальном параде Помпея, Антигон возненавидел римлян и их ставленников Фазаэля и Ирода. Теперь у Хасмонея появилась возможность вернуть себе корону предков.

Парфянский сатрап обещал ему помощь, большая часть народа перешла на сторону князя, и вскоре он смог занять Иерусалим. Там он провозгласил себя царем, назвавшись Маттафией в память о славном родоначальнике Хасмонеев. По примеру своих отцов Антигон присоединил к венцу монарха тиару первосвященника, а старика Гиркана II, утвержденного прежде Помпеем, парфяне увезли в Вавилон. Фазаэль вступил с ними в переговоры, но был предательски захвачен в плен. В тюрьме он покончил жизнь самоубийством. Перед смертью Фазаэля обрадовала весть, что его брат Ирод успел скрыться во время сумятицы. По совету своей невесты Мариамны, внучки Гиркана II, Ирод даже не пытался договариваться с парфянами. Отправив Мариамну и родных в безопасное место, он с оружием в руках пробил себе дорогу в Набатею, откуда поехал в Египет, а из Египта—в Рим, надеясь, что не все еще потеряно.

И для Антония, и для Октавиана такой оборот дела в Палестине был чувствительным ударом. Оба понимали, насколько опасна близость парфянских войск, и поэтому вынуждены были действовать заодно.

Ирода они встретили в Риме как лучшего друга. На специальном заседании его представили сенату, и по предложению Антония он был объявлен царем Иудеи. В честь этого события была принесена жертва на Капитолии, и новоявленный монарх принял участие в языческой церемонии.

Заручившись столь надежным покровительством, Ирод не стал долго выжидать, тем более что римляне сумели оттеснить парфян. Через неделю после интронизации он отплыл в Палестину, набрал там солдат из евреев и наемников и вместе с римскими отрядами двинулся против Антигона-Маттафии.

Однако в Иудее отнюдь не жаждали получить такого царя, и за свой престол Ироду пришлось вести жестокую войну более трех лет. Только весной 37 года он стал полновластным хозяином страны. Перед последним штурмом Иерусалима он осуществил свою давнюю мечту— женился на княжне Мариамне. Антигон-Маттафия был казнен, Гиркана II парфяне возвратили, но Ирод оставил его частным лицом. Иудея, лежавшая в развалинах, была объявлена союзницей Рима, царством, свободным от имперских податей.

Октавиан, впрочем, выиграл от победы Ирода мало: влияние Антония в Сирии и Иудее только укрепилось. В Италии же грозным соперником Октавиана оставался сын Помпея — Секст Помпей, флот которого перекрыл все морские подступы к Риму. Борьба с ним была длительной и проходила неудачно для Октавиана. Наконец в 36 году Октавиан одержал победу. Это развязало ему руки и приблизило решающий поединок между ним и Антонием.

Антонию было важно иметь прочную опору на Востоке. Несколько раз он делал походы в Парфию, но без успеха; зато победа в Армении вознаградила его. Он справил триумф в Александрии и публично объявил о своем браке с Клеопатрой. Одурманенный ее чарами, римский полководец вообразил себя настоящим восточным деспотом. Он принимал божеские почести, участвовал в египетских религиозных церемониях, проводил ночи в пирах, сорил

деньгами, делая царице роскошные подарки. Тщетно Ирод советовал ему избавиться от Клеопатры и вернуть расположение соотечественников, осуждавших его за брак с египтянкой при живой жене-римлянке. Антоний оставался глух ко всем предостережениям и уговорам.

Был момент, когда Ирод сам едва не поплатился за свои старания. Антоний внезапно воспылил страстью к его жене, красавице Мариамне, и стал оказывать покровительство ее брату. Но в конце концов власть Клеопатры над Антонием оказалась сильнее, и тот оставил свои посягательства. Оргии и фантастические увеселения в Александрии продолжались...

Октавиан между тем не терял времени даром. Его партия раздувала недовольство Антонием. Пустили слух, будто Клеопатра грозилась сжечь Капитолий, что Антоний задумал стать царем и похоронить республику. И действительно, этот увлекающийся ребячливый человек давал много пищи для обвинений.

Октавиан тщательно учел все промахи конкурента. Он пошел даже на то, чтобы обнародовать завещание Антония, которое компрометировало его в глазах патриотов. Себя же Октавиан выставлял добрым римлянином, защитником отечества и свободы. Таким образом, психологическая подготовка к новой гражданской войне была проведена вполне успешно. Обе стороны лихорадочно вооружались.

Те, кто надеялся на компромисс между триумвирами, приходили в отчаяние. Что будет с государством, которое честолюбцы снова толкают в пропасть? Не написано ли в Сивиллиных книгах, что за походом Рима на Египет последует катастрофа?

Тяжкие предчувствия обуревали в эти дни *Горация* (65-8)—второго великого поэта эпохи. Еще в то время, когда цезарианцы свирепствовали по всей стране и сенаторы прятались в водостоках, Гораций вступил в армию республиканцев. После ее поражения и гибели Брута он получил амнистию, но был разорен и зарабатывал на жизнь в должности секретаря. Меценат, в кружке которого вынашивались панегирики в честь Октавиана, привлек поэта к себе. Но и став признанным писателем, Гораций, этот «республиканец с подрезанными крыльями», не мог легко проникнуться оптимизмом Вергилия.

Предвидя новые страдания родины, он говорил, что Рим идет на самоубийство, что его ожидает нашествие варваров:

Рим, что сумел устоять пред германцев ордой синеокой,

Пред Ганнибалом, в дедах ужас вызвавшим,

Ныне загубит наш род, заклтый братскою кровью,

Отдаст он землю снова зверю дикому.

Варвар, увы, победит нас и, звоном копыт огласивши

Наш Рим, над прахом предков надругается. (11)

Честным людям нет места в обезумевшей стране, проклятой богами. Им остается лишь бежать в надежде, что где-то за морем есть «счастливые острова»—приют тишины и мира.

Осенью 32 года Италия и западные провинции принесли присягу Октавиану как верховному главнокомандующему. Сам он хотел, чтобы война не выглядела гражданской, и

поэтому объявил ее не Антонию, а египтянке Клеопатре. В знак того, что не римляне идут против своих, а империя—против варваров, объявление кампании провели по всем правилам древнего латинского ритуала.

Антоний имел немало шансов успешно обороняться в Африке, но предпочел направить свои боевые корабли к европейским берегам. 2 сентября 31 года флотилии встретились при мысе Акций*. Началось морское сражение, Антоний и Клеопатра были разбиты и едва вырвались из окружения.

* Греч.: Актион

Октавиан, однако, не спешил: только год спустя, когда он убедился, что злополучная чета окончательно потеряла волю к сопротивлению, он высадил своих солдат в Александрийской гавани. К тому времени большая часть войск и приближенных покинула Антония. Когда Октавиан вступил в город, ему сообщили, что Антоний и Клеопатра предпочли смерть позору.

Свою победу Август стремился представить как торжество римского оружия. Поэты изображали Актайскую битву в виде схватки богов республики со звероподобными демонами Нила:

Чудища-боги идут и псоглавый Анубис с оружием

*Против Нептуна на бой и Венера (Исида) против Минервы**.*

Сверху, взирая на бой, Аполлон Актийский сгибает

Лук свой, и в страхе пред ним обращается в бегство Египет (12).

* Венера в данном случае означает Исиду

Аполлон назван здесь не случайно. Его храм возвышался на Актийской скале, а сам он считался богом грядущей мировой эпохи.

Кроме официального мифа о «победе Рима и его богов», льстившего национальному самолюбию римлян, был пущен в ход и миф о «поражении тирании». Октавиан с гордостью заявлял, что его оружие «вернуло свободу республике, угнетенной бандой заговорщиков» (13).

Общее настроение, воцарившееся после Акция, выражено в известной Галикарнасской надписи. В ней цезарь именуется «спасителем рода человеческого, все молитвы которого Провидение не только исполнило, но и дало больше, ибо умиротворены море и земля, города же изобилуют благозаконием, согласием и благолепием» (14).

Мировая держава вступала в эпоху стабильности. Парфяне согласились на мир и вернули римские знамена, захваченные еще у солдат Красса. Ирод поспешил к Октавиану с изъявлением покорности, за что был обласкан и возвращен на престол как друг римлян.

Законы империи, ее стиль жизни и нравы проникали повсюду. На берегах Британии, в селениях Африки, среди горных перевалов Малой Азии звучала одна и та же отрывистая команда латинских легионеров.

Рим в свою очередь стал являть картину подлинного «вавилонского смешения народов». В шумной столичной толпе постоянно звучала чужеземная речь. В цирках, тавернах, конторах можно было видеть людей со всех концов света: послов из Индии, голубоглазых варваров Севера, арабских погонщиков, смуглолицых египтян, еврейских и финикийских матросов, греков-комедиантов и нумидийских стрелков.

Из провинций, часть которых были личными владениями Августа, Рим выкачивал несметные богатства. Александрийские корабли привозили пшеницу; каждый месяц ее бесплатно раздавали римлянам. По узким улицам Города с грохотом катились вереницы фургонов с награбленным добром: бронзой, мехами, шелком, янтарем и свинцом.

Оживилась торговля, прежде скованная гражданскими войнами. Ветераны благословляли Августа в своих новых имениях. Писатели пропагандировали пользу сельского хозяйства. Рабовладельцы могли наконец спать спокойно: чтобы не допустить появления второго Спартака, Август издал жестокие законы о невольниках.

«Первый человек государства» внимательно следил за поддержанием своего авторитета и популярности: знаменитые поэты восхваляли его правление, повсюду красовались его бюсты, рельефы и статуи. Помпезные здания с тяжелыми пышными колоннадами должны были воплощать величие «века Августа». Был перестроен Форум, преобразен центр Рима, теперь его украшало более ста дворцов. Говорили, что цезарь принял город кирпичным, а оставит мраморным.

За исключением рабов, взоры всех сословий с верой и восторгом обращались к тому, кто, по словам Тацита, «подкупил Рим сладостью мира». Некий сенатор бегал по улице и призывал граждан «посвятить себя цезарю», то есть дать клятву умереть с ним в один час.

Это упоение, этот экстаз перед лицом всемогущего «отца отечества» заставляли забыть о переменах, совершившихся в правительстве. Все славил возрождение республики, хотя в сущности власть принцепса уже не подчинялась никакому контролю. Принципат открывал простор всем будущим Тибериям и Калигулам, Неронам и Констанциям. Почву для них подготовил тот, кого Европа и Восток признали своим «спасителем».

Когда из руин обанкротившейся республики поднялся мрачный колосс абсолютизма, был подведен итог социально-политическим экспериментам Эллады и Рима. Свободе соорудили роскошный саркофаг, а у колыбели новой тирании собрались все призраки древности: колдуны, украшенные черепами и перьями, фараоны сыны Солнца, азиатские цари-боги. В лице очередного человекобога они вновь справляли свою победу.

По верному замечанию итальянского историка Ферреро, от Августа ждали чудес, но сам он хорошо понимал пределы своих возможностей. Покорять Парфию он не собирался. В войнах ему часто не везло. Зачем же ему еще и еще раз искушать судьбу и повторять ошибки Александра, блуждавшего по азиатским пустыням? Не хотел Август и увеличивать армию, боясь попасть от нее в зависимость. Его задачей стало укрепление мира. Ворота храма Януса были торжественно затворены, а впоследствии Август приказал соорудить особый алтарь, посвященный Pax Romana, «Римскому миру».

Но само по себе отсутствие войн еще не создает внутренней прочности режима. Недостаточно было и страха, и контроля над сенатом, и разветвленного аппарата чиновников. Авторитет диктатора не мог иметь одной лишь политической основы, его владычество должно было простирается и на души людей.

Великий знаток «технологии власти», Август стремится к тому, чтобы народы действительно видели в нем «отца». Он принимает роль бдительного стража нравственности, делается ханжой, следит за пристойностью одежд и семейной жизнью. Обещая морально оздоровить общество, он разыгрывает скромного и воздержанного человека. Все должны знать, что цезарь ведет спартанский образ жизни: спит на жесткой постели, любит простую крестьянскую еду. Своему приемному сыну он пишет: «Никакой иудей не справлял субботний пост с таким усердием, милый Тиберий, как я постился нынче: только в бане, через час после захода солнца, пожевал я кусок-другой перед тем, как растираться». Он издает указы против роскоши, чтобы народ поверил, будто в его лице воскрес старый Катон. Он ищет опоры в славном прошлом Рима, а для этого ему необходима «религия предков».

Сам Август никогда не отличался набожностью и в молодые годы даже позволял себе кошунствовать; но, как многие тираны, он был суеверен до крайности: постоянно обсуждал свои сны, носил талисманы, высчитывал счастливые и дурные дни, верил знамениям и приметам. Все это делало его «благочестивым» на староримский манер.

Оскудение храмов раздражало Октавиана. Как и Цицерон, он считал, что именно религия обеспечивала порядок и успехи древней республике. Стараясь оживить традиционный культ в империи, он приказал срочно реставрировать пришедшие в ветхость святилища. Их очищали от паутины и сорной травы, устраивали перед ними пышные праздники в честь богов, на которые собирались огромные толпы народа. Приняв звание «верховного понтифика», Август неукоснительно придерживался правил и установлений, связанных с этой должностью.

Религиозный патриотизм заставлял цезаря относиться с презрением к иноземным верованиям. Он делал все, чтобы ослабить их влияние на римлян и вернуть народ к добрым старым временам. По желанию Августа поэты вновь стали обращаться к мифам. Овидий пересказывал их в книге «Метаморфозы» и посвятил народным праздникам большую поэму.

Таким образом, каждое мероприятие Августа являлось составной частью его главной задачи: создать иллюзию возвращения к республике и «обычаю отцов», укрепляя при этом собственную единоличную власть **(15)**.

Этот замысел натолкнулся, однако, на препятствие, созданное самим цезарем. Запрещая строить храмы Иисиды в Риме, он исходил из принципа, что у каждого народа должны быть и свои божества. Но в таком случае разнородная империя лишалась объединяющего начала.

Римское гражданство уравнило в правах миллионы людей, а эллинистический космополитизм взрастил в них веру в единство человеческого рода. Мировая держава дала им общий порядок и связала их жизненные интересы. Но где же было найти духовное основание этой общности? Кто Отец человеческого братства? Вера в Олимп оказалась недостаточно сильной, к тому же она не стала всеобщей.

В поисках единой идеологии, которая стояла бы над всеми религиями империи, Октавиан довольно скоро нашел решение, подсказанное его исключительной ролью как главы государства. Он последовал примеру Александра и его преемников.

Установить в Риме культ императора было старой мечтой цезарианцев. Еще Антоний обоготворял Юлия Цезаря, а потом и сам объявил себя потомком Геракла и воплощением Диониса **(16)**. Поражение при Акции разрушило все планы Антония, но зато Август вполне преуспел на этом пути. Он наверняка отдавал себе отчет в том, что настоящим монархом может быть только личность, окруженная сверхъестественным ореолом. Иными словами, введение

собственного культа явилось для Октавиана неизбежным этапом в достижении тотального самодержавия.

Как и Антоний, он начал с Юлия Цезаря, тени которого после Перузинской войны он принес в жертву 300 человек. На месте кремации диктатора Октавиан велел воздвигнуть храм. А новое святилище Венеры, «праматери» рода Юлиев, напоминало уже и об его, Августа, происхождении. Он щедро одарил храм Аполлона Актийского, которого называл «своим отцом». Император пересмотрел все книги Сивиллы, пророчицы Аполлона, и из сотен свитков оставил лишь немногие, прочие же приказал сжечь как подложные (17). В своем выборе он, вероятно, исходил из того, насколько тексты соответствуют его собственным планам.

В 29 году появились уже первые храмы, посвященные гению здравствующего императора. Как всегда, Август действовал с оглядкой, прикидываясь, что уступает воле народа. Сначала алтари ему воздвигали не в Риме, а в восточных провинциях, где издавна привыкли к поклонению монархам (18). Прошло немного времени, и египетские жрецы услужливо обосновали теорию божественности цезаря. Даже в Иудее, к великому возмущению народа, Ирод выстроил два храма богу Августу.

Не желая отделять себя от идеи римского государства, цезарь приказал, чтобы каждый храм в его честь был посвящен и Риму, то есть его богине-покровительнице РOME (19).

Вслед за этим начали насаждать императорский культ и в частных домах. В каждой римской семье рядом с Ларами и Пенатами появились бюсты Августа. Перед ними воскуряли фимиам, к ним же обращались с молитвой.

Победа была полной. Отныне все подвластные Риму народы получили общий объект поклонения. Во славу принцепса как бога слагали гимны, его изображали в позе и одеянии самого Юпитера.

И не только толпа, но и просвещенные люди с восторгом принимали новый культ. Они верили в таинственную власть, которую боги даровали «спасителю мира». Явление его силы было для них явлением Божества. Гораций, забыв свои «республиканские грехи», писал Августу славословия. Он говорил, что раньше героев причисляли к богам после смерти, Август же заслуживает большего.

Только тебя одного спешим мы почтить и при жизни Ставим тебе алтари, чтобы клясться тобою как богом, Веря—ничто не взойдет тебе равного и не всходило (20).

Сам Август делал вид, что остается в стороне, что нехотя принимает дань поклонения. Вергилий должен был увещевать его, чтобы он привыкал к этому поклонению. Ведь именно он даровал мир народам и основал Сатурново царство.

Нам бог спокойствие это доставил, Ибо он бог для меня, и навек,—алтарь его часто Кровью будет поить ягненок из наших овчарен (21).

Поэт уже больше не возвращался к мысли, что за эпохой процветания последуют века упадка. Он уверовал в мировую миссию Рима и Августа: вселенское здание империи пребудет нерушимо, как скала Капитолия (22).

Многие поколения шли к этой цели. История Рима в глазах Вергилия стала приобретать черты, родственные библейской. Он отказывался видеть в ней простую цепь событий, но усматривал провиденциальный смысл. С того момента, когда Эней, спасая отца и родные

реликвии, совершил «исход» из Трои, боги начали подготавливать вечный общечеловеческий порядок, основанный на праве и справедливости.

Изобразить эту предысторию Августа, своего рода «ветхий завет» его божественного правления, Вергилий задумал в «Энеиде», грандиозной эпосе, которая была призвана возвеличить «мужество и благочестие» римлянина. Его герой—любимец богов; сама Сивилла открывает ему тайны загробного мира. Август лишь завершил то, что начал Эней. Он примирил и объединил нации и дал им единое божество.

Наивный идеалист, Вергилий не видел подлинной природы принципата. Меньше всего его можно назвать придворным льстецом. Он готов был признать, что тайна судьбы цезаря воистину связана с божественной Тайной. В пользу этого говорила и сама древняя вера отцов, видевшая во всем проявлении высшего Нумена.

Признание культа Августа такими людьми, как Гораций и Вергилий, было величайшим триумфом абсолютизма, ибо отныне Кесарь завладел совестью и верой людей. Он оттеснил богов и занял их место в сердцах...

Подобно Энею, герою Вергилия, языческий мир изведal много скитаний. Он преклонялся перед природными силами: искал Божество в загадочном хороводе звезд, в шумящих волнах моря, в заснеженных вершинах гор. Человек открывал духовные измерения, отрекался от плоти, уходил в себя, жаждал добра и правды. За множеством богов и духов он угадывал присутствие Единого, старался найти истинный, угодный Ему строй жизни. Многое было достигнуто. Позади мудрые жрецы Египта и греческие мистагоги, реформаторы и пророки, Будда и Заратустра, Гераклит и Платон. И вот трагический провал: порабощение духа, апогей идолопоклонства, взрыв темных страстей, слепота. Все псалмы, воздыхания, молитвы и гимны вылились в дикий тысячеустый рев: Ave Caesar!..

Мы, люди XX века, без особых усилий можем представить себе эту одержимость человекобогом. Но хочется верить, что и тогда не все пали жертвой массового безумия. И есть глухие намеки, указывающие на наличие оппозиции.

В самом деле, почему цезарю под конец жизни приходилось ссылать поэтов и конфисковывать неудобные ему книги? Для чего был издан закон против памфлетистов? **(23)** Значит, кого-то уже начинало тошнить от безудержных славословий. Не закралось ли сомнение в душу самого Вергилия? Вряд ли только взыскательность художника побудила его завещать, чтобы «Энеиду» предали огню. По-видимому, тайная тревога и недовольство стали мучить и его—поэта, отдавшего свой гений самодержцу.

Август, чувствуя неблагополучие, всеми мерами силился подавить подобные колебания. Он взял на вооружение идею Вергилия о «новой эре» и положил ее в основу «Вековых игр», которые торжественно отпраздновал летом 17 года до н.э.

Игры были устроены якобы по указанию Сивиллиных книг **(24)**. Ночные процессии, молебствия богиням Судьбы и Матери-Земле—все должно было говорить о бесконечности царства, созданного «спасителем-богом». Он—орудие Рока, обновитель Вселенной, вернувший Риму древнее благочестие. Немеркнущая слава Августовой столицы была воспета в гимне Горация, специально заказанном к играм:

В день, когда завет повелел Сивиллы

Хору чистых дев и подростков юных

Воспевать богов, под покровом коих

Град семихолмный!

Ты, о Солнце, ты, что даешь и прячешь

День,—иным и тем же рождаясь снова,

О, не знай вовек ничего славнее

Города Рима... (25)

Рим, давший народам право, спаявший воедино Восток и Запад, предвестник человечества, казалось, осуществил то, чего не

достиг Александр Великий. Эту идею мирового «согласия» не отвергнет и Церковь, она освятит ее, признав объединяющую роль «вечного города». Однако для христианства средоточием единения станет благовестие Любви, тогда как языческий Рим строил его на культе Кесаря. Гораций писал:

Твоим законам. Август, покорствую

Дуная воды пьющие варвары, и гет, и сер, и парф лукавый...

Вот гордый скиф и индеец дальний внемлют веленьям (26).

Это звучит словно пародия на пророчество Исайи о Христе, к Которому притекут все племена. Кесарь выступает здесь в роли единственной силы, способной дать истинную жизнь человечеству.

И как бы в ответ на эти притязания человекобога через десять лет после «Вековых игр» прозвучала иная песнь, которую слышали пастухи Вифлеема:

Слава в вышних Богу,

И на земле мир,

В человеках благоволение!

Она звала всех, кто не поклонился лжемессии, она возвещала о наступлении подлинного Царства Божия, о мире между землей и Небесами.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава двадцать седьмая

ЧЕЛОВЕКОБОГ

1. *Аппиан*. Гражданские войны, II, 20.

2. *Овидий*. Метаморфозы, XV, 746.

3. *Светоний*. Божественный Юлий, 88

4. *Вергилий*. Георгики, I, 446 сл. Пер. С. Шервинского.

5. *Дион Кассий*, 48, 3.

6 *Аппиан* Гражданские войны, IV, 13 сл.

7. См.: *Г.Буасье*. Римская религия, с. 241 сл.

8. См: *Н. Машкин*. Эсхатология и мессианизм в последний период Римской республики, с. 441-460, *его же* Принципат Августа М. , 1949, с. 244, *С. А. Ошеров*. История, судьба и человек в «Энеиде» Вергилия. - В кн. «Античность и современность». М., 1972, с. 322.

9. *Вергилий*. Буколики, IV, 4. Пер. С. Шервинского.

10. *Бл. Августин*. Послания, 258.

11. *Гораций*. Эподы, XVI. 7 сл. Пер. А. Семенова-Тяншанского.

12. *Вергилий*. Энеида, VIII, 698 сл.

13. Деяния божественного Августа I. - ХДР, с. 527.

14. Цит. по *Н. Машкин*. Эсхатология и мессианизм в последний период Римской республики, с. 457.

15. О политической и социальной природе принципата см.: *Н. Машкин*. Принципат Августа, с. 309 сл.

16. См.: *Г. Буасье*. Римская религия от времен Августа до Антонинов, с. 127 сл.

17. *Светоний*. Август, 31, 1

18. См.: *Н. Машкин*. Принципат Августа, с. 564 сл.

19. *Светоний*. Август, 52.

20. *Гораций* Послания, II, 1, 15.

21. *Вергилий*. Буколики, I, 7-8.

22. См.: *С. Ошеров*. История, судьба и человек в «Энеиде» Вергилия, с. 320.

23. См.: *Г. Буасье*. Общественное настроение времен римских цезарей. Пг. , 1915, с. 48.

24. См.: *О. Базинер*. *Ludi Saeculares* — Древнеримские юбилейные игры. Варшава, 1901, с. 221.

25. *Гораций*. Юбилейный гимн, 5 сл. Пер. Н. Гинцбурга.

26. Гораций. Оды, IV, 15, 22 сл. Юбилейный гимн, 55.

Часть VI

ПРЕДДВЕРИЕ

Глава двадцать восьмая

ЗЕМНАЯ ВЛАСТЬ И ТАЙНА МЕССИАНСТВА

Иудея, 37—7 гг. до н. э.

Град земной полагает славу свою

в самом себе, а небесный в Господе.

Августин

По словам евангелистов, Иисус Христос родился «во дни царя Ирода» **(1)**.

Это правление было ознаменовано последней в истории Израиля попыткой создать светскую монархию, попыткой, которая потерпела крах. Через тридцать лет после коронации Ирод, прозванный Великим, все еще жил в страхе и ожидал удара в спину.

Чем же объяснить, что человек, почти затмивший легендарную славу Соломона, так и не почувствовал твердой почвы под ногами, постоянно томясь тревогой и подозрениями?

Видеть в нем лишь «душегуба, избившего вифлеемских младенцев», и злобного палача — значит изображать Ирода упрощенно. Но именно таким сохранился он в памяти поколений; даже день его смерти отмечали как праздник.

В трагедии Ирода достигло предела главное противоречие ветхозаветной истории: антагонизм между самодержавием и теократическим идеалом Библии, между мирской политикой и мессианством.

Мемуары Ирода до наших дней, к сожалению, не дошли, но если бы они сохранились, то мы, наверное, прочли бы в них много горьких слов в адрес подданных. Сын Антипатра вновь сделал Иудею суверенным государством, расширил ее границы и, несмотря на это, народного признания не добился. Царь и народ словно жили в разных мирах. Повторялась Хасмонейская история, только в более зловещем варианте.

«Господи, царствуй над нами один!» - таким стал клич иудеев в предновозаветную эпоху. Они смотрели на земную власть как на тень небесной. Ирод же понимать этого не желал. Иосиф Флавий говорит, что основной его страстью было ненасытное тщеславие. Унижаясь перед Римом, царь жаждал вознаградить себя поклонением иудеев. Но он не мог забыть, что захватил престол против воли народа. Ирод помнил, как шесть месяцев осаждал Иерусалим и люди на его глазах бросались со стен, только бы не попасть под иго римского ставленника.

Все свои незаурядные способности Ирод отдал тому, чтобы превзойти соседних властителей и доказать, что он заслуживает царского звания. Он восстанавливал города, строил

крепости, дворцы, ипподромы. Его энергия и фантазия были неистощимы. Август признавал, что Ирод создан владеть всей Сирией и даже Египтом.

Надеясь снискать любовь набожных людей, царь приступил к осуществлению грандиозного проекта: полной реконструкции Храма. Никогда еще Дом Божий не достигал такого великолепия. Его строгие формы оживила дорогая отделка из коринфской бронзы, мрамора и золота. Ряды колонн и крытые галереи окружили двор, крышу святилища увенчали сверкающие зубцы. Огромная позолоченная кисть винограда украсила портал. На святой горе поднялись циклопические стены, которые как бы вырастали из ее недр. Башни Антониевой цитадели охраняли Храм с севера.

Красота Иродовой столицы поражала не только паломников-иудеев, но и иностранцев, приезжавших в Иерусалим. Многие из них, например консул Агриппа и полководец Виттеллий, приносили жертвы в Храме, где для язычников был отведен особый двор. Сам Август присылал в дар Храму драгоценные сосуды. Жители могли гордиться своим городом и его жемчужиной— Домом Господним.

Конечно, бурное строительство Ирода ложилось бременем на плечи народа, но царь вовремя успевал снижать налоги и тем успокаивать недовольных. В неурожайные годы он развивал кипучую деятельность, снабжая Иудею импортным хлебом. Пекся царь и об интересах диаспоры.

В своей внешней политике Ирод тоже бывал почти всегда удачлив. Он обладал верным чутьем и неизменно держал сторону римлян. Искусно лавируя между Антонием и Октавианом, Ирод добился поддержки и дружбы обоих. Тщетно Клеопатра пыталась соблазнить его, чтобы увлечь в свои сети: Ирод, обычно порывистый и страстный, устоял и тем спас голову и корону. В больших и малых войнах царь, как правило, выходил победителем. Его отвага была хорошо известна повсюду; даже в Риме прибегали к помощи его войск. Казалось бы, чего еще можно было требовать?

Каждый народ склонен прощать грехи победителям; так бывало не раз и в Иудее. Но теперь картина изменилась. Хотя и находились льстецы, объявлявшие Ирода Мессией, общество, воспитанное на Законе, уже трудно было подкупить показным блеском. Оно хотело видеть в монархе помазанника, на котором почил бы Дух Божий, защитника справедливости, а не эллинистического царька, заявлявшего: «В собственной стране я волен делать что угодно» (2).

Ирод равнялся на своего покровителя Октавиана, но это мало способствовало его популярности. В отличие от римлян, подданные Ирода искали не «твердой руки», а правды и верности Закону. Между тем Ирод был поклонником греко-римской культуры. В его свите находились эллинские философы и литераторы, царь устраивал гладиаторские игры, возводил храмы в честь Августа. «Он,—пишет Флавий,—все более и более уклонялся от соблюдения древних установлений и обычаев и введением иноземных начинаний подтачивал издревле сложившийся и собственно ненарушаемый строй жизни» (3). Все это не могло не ронять его авторитета.

Царю были, конечно, благодарны за его заботы, особенно в дни голода или когда он очищал дороги от грабителей. Но все же и его самого считали чем-то вроде разбойника, восседающего на престоле Давида.

С этим народным мнением согласен и Флавий, который, будучи другом римлян, не имел причин изображать Ирода хуже, чем он был в действительности.

Жизнь царского двора—а она ни для кого не была секретом—вызывала всеобщее отвращение. Вокруг Ирода день и ночь плелись интриги. Мысль о том, что его не считают достойным власти, стала у царя навязчивой и лишала его сна.

Породнившись через Мариамну с низвергнутой династией, Ирод не добился устойчивого положения, а, скорее наоборот, создал себе новые трудности. Гордая царица явилась как бы олицетворением страны, отвергающей деспота. Мариамна не отвечала на пылкую любовь мужа, и ему оставалось только копить подозрения, ревновать и выслеживать. К родным жены Ирод относился как к врагам. Сделав ее брата первосвященником, он приказал тайно утопить юношу, едва понял, как полюбил его народ. Когда в 30 году после битвы при Акции Ироду пришлось ехать к Октавиану, он на всякий случай велел обезглавить деда царицы Гиркана II, друга своего отца. Миротворительный старец, которого пощадили и римляне и парфяне, был ложно обвинен в государственной измене.

Вскоре Мариамна узнала, что муж велел умертвить и ее, если ему не суждено будет вернуться в Иерусалим. Это странное проявление любви вызвало у хасмонеи княжны взрыв долго

скрываемой ненависти. Дворец стал местом душераздирающих сцен, коротких примирений, угроз и проклятий. Но когда Мариамна бросила в лицо Ироду все свое презрение, назвав его плебеем, узурпатором и убийцей, царь не выдержал. Подстрекаемый сестрой, он велел судить царицу как участницу заговора. Опасаясь волнений (народ любил Мариамну), наущники побудили Ирода быстро привести приговор в исполнение. Мариамна умерла, встретив последний час с мужеством, достойным дочери Маккавеев.

За свою жизнь Ирод был женат десять раз, но по-настоящему любил одну Мариамну. После ее гибели он погрузился в беспросветную тоску, звал умершую, буйствовал, пил и, как одержимый, носился верхом среди диких пустынь. Он забросил государственные дела; приближенные считали, что рассудок царя помутился. И прежде он едва умел справляться со своими чувствами, а теперь окончательно превратился в душевнобольного.

Однако прошло время, и вопреки ожиданиям Ирод стал поправляться. Впрочем, раскаяние не изменило его: он словно еще больше зачерствел. Доносы, аресты, пытки и казни продолжались. Жертвами мнительности царя пали многие его родственники, близкие и даже преданные друзья. В конце концов Ирод оказался под влиянием своего старшего сына Антипатра, которому удалось настроить отца против двух сыновей Мариамны. Ирод поверил, что они ищут его смерти, и задумал разделаться с ними. Несколько раз он писал Августу и даже ездил к нему, испрашивая совета. Император, хотя и не одобрял всех этих безумств, предоставил Ироду действовать по собственному усмотрению. Некоторое время царь испытывал колебания, но наконец решился. В 7 году до н. э. братья были удушены по приказу отца в той самой Самарии, где он венчался с Мариамной. Август, намекая на иудейский Закон, мрачно шутил, что у Ирода безопасней быть свиньей, чем сыном **(4)**.

В отличие от Хасмонеи Иродова эпоха не породила религиозного раскола. Это значило, что духовные наставники народа считали царя лишь временным злом. С возрожденным его усилиями государством они не связывали никаких мессианских надежд. Чисто политические утопии, по-видимому, теряли кредит.

Идумеянин по отцу и араб по матери, Ирод не мог претендовать на церковный сан: право это имели только потомки Аарона. Зато он произвольно смещал и назначал первосвященников. Клан саддукеев, который издавна выдвигал своих людей на высшие иерархические должности, стал при Ироде опальным.

Между фарисеями и Иродом отношения были натянутые, но до полного разрыва не доходили. Он мог слышать, что они называют его «Хасмонеиским рабом» и смотрят на его усилия стяжать славу как на бессмысленную и суетную затею. Однако царь знал, что большинство из них утратили интерес к светским проблемам и целиком погрузились в свои книги. Поэтому, когда фарисеи не пожелали присягнуть царю и его патрону Августу, Ирод обошелся с ними сравнительно мягко, ограничившись штрафом.

Ессеев, которые считали клятву грехом, Ирод сам освободил от присяги. Он вообще благоволил к этой секте в память о том, что один из ее пророков предсказал Ироду корону, когда тот был еще подростком. Со своей стороны сектанты относились к царю лояльно, однако, подобно фарисеям, всерьез его не принимали.

В 31 году сильное землетрясение разрушило Кумранский монастырь, и, видимо, это побудило ессеев покинуть его. Небольшие их общины расселились по всей стране.

Официальную церковь есеев по-прежнему игнорировали, к Храму — теперь столь прекрасному — оставались равнодушными. «Сыны света» полагали, что Бог должен истребить его как место фальшивого служения. В одной из книг они во всех подробностях описывали новый Храм, который в День Господень явится на смену старому (5). Есеев были уверены, что День этот не за горами. Все невзгоды: вторжение Помпея, безумства Ирода, землетрясение — были для кумранцев признаками последних конвульсий сатаны перед приходом Мессии. В одном есеевском гимне говорилось о родовых муках, за которыми наступит торжество нового мира:

Ибо бедствия и тяжкие скорби хлынули, как волны,

Дабы Та, что беременна, произвела на свет Первенца.

Та, что беременна Мужем скорбей, пребывает в страдании,

И в узах Преисподней грядет Она,

Чтобы явился в горниле беременной

Чудный Советник со своей властью (6).

Обращает внимание, что Мессия назван в псалме «Мужем скорбей», как именовал Его Второисайя. Это, пожалуй, единственный намек на *страждущего Мессию* во времена Второго Храма.

Как могла эта мысль появиться в Кумране?

Вспомним, что есеев называли себя «бедняками»; они относили к себе пророчество псалмопевца: «Кроткие наследуют землю» (7). Вероятно, у некоторых из них возникала порой мысль, что и Спаситель пройдет через земные испытания. Но все же господствовали в секте иные воззрения, родственные воинственному мессианизму. «Все народы рассудит Его меч», — говорили есеев о грядущем Царе (8).

Переселение основной массы кумранцев в города и деревни не осталось без последствий. Оно усилило апокалиптические настроения среди народа. Как ни сторонились есеев иноверцев, они невольно должны были входить с ними в контакт. Пророчества «сынов света» простые люди слушали с затаенным волнением, считая, что выходцам из пустыни яснее других открыты

судьбы грядущего. Таким образом, ессеи явились бродильным началом, приготавливавшим Израиль к «исполнению времен».

Влияние Кумрана сказалось, очевидно, и в тех кругах, которые, не входя в орден, разделяли его веру в скорое наступление Царства Божия. Этих иудеев называли «чающими Утешения Израилева». Они целиком посвятили себя Мессии, в приходе Которого видели начало *киппури*—искупительного очищения мира. Бог «искупит», приобретет в Свой вечный удел Остаток избранного народа и тех язычников, которые примут Христа. Так будет явлено Его спасение, которое Он «уготовал пред лицом всех людей, свет ко просвещению язычников и славу людей Своих Израиля».

Чем мрачнее становилось царствование Ирода, тем крепче было их упование. Они не чуждались Храма, а, напротив, думали, что именно там явит Себя миру Помазанник Господень. Подтверждение тому они могли находить в Книге пророка Аггея. «Слава сего последнего Храма будет больше, чем у прежнего,—говорит Ягве Сил,—и на месте сем Я дарую мир» (9). «Чающие» боялись пропустить вождественное торжество, поэтому многие из них селились у Храма и проводили в тени его притворов все свободное время. Власти не трогали «чающих», скорее всего считая их безобидными мечтателями

Иосиф Флавий не упоминает об этой группе - он старательно замалчивал почти все мессианские движения Палестины (10). О «чающих» мы узнаем от евангелиста Луки. Он писал лет на двадцать раньше Флавия, когда некоторые современники Ирода были живы, а в Назарете оставались родные и близкие Иисуса, которые могли познакомить ев. Луку с семейными преданиями тех лет (11). Среди «чающих Утешения» евангелист называет старца Симеона и пророчицу Анну, к ним же, по-видимому, принадлежали священник Захария, его жена Элишева (Елизавета) и, наконец, юная *Мариам* из города Назарета.

Обращаясь к этим людям, мы как бы переносимся в иное измерение истории. Чтобы почувствовать атмосферу надежд, которые окрыляли «чающих», нужно вчитаться в строки гимнов, приведенных у ев. Луки. Все указывает на то, что их сложили не поэты по призванию, а простые верующие, хорошо знавшие Библию. «Песнь Марии» и «Песнь Захарии», несомненно, получили распространение до Рождества, поскольку в них не говорится об уже пришедшем Мессии. Они, вероятно, звучали на первых христианских богослужениях, откуда их мог заимствовать евангелист (12).

В этих безыскусных, но вдохновенных молитвах улавливаются отголоски кумранского мессианизма, однако—не более чем отголоски. Псалмы «чающих» навеяны главным образом классической поэзией Ветхого Завета и представляют собой свободные вариации на библейские темы. Перед нами настоящие гимны «анавитов», смиренных «бедняков Божиих», которые знают о небесном покрове, простертом над униженными и оскорбленными.

Низложил властителей с престолов и вознес смиренных,

Алчущих исполнил благ, а богатых отпустил ни с чем,

Поддержал Израиля, Служителя Своего, в память о милости —

Как сказал Он отцам нашим,— милости к Аврааму и семени его вовек.

Лк 1, 52-55.*

** Здесь и далее новозаветные тексты приводятся по новому переводу (Лондон, 1970) с некоторыми изменениями*

Долго готовился к чуду Богоявления народ Господень, к чуду, обещанному посланниками небес. И вот теперь оно уже близко.

Благословен Господь Бог Израилев, что посетил и сотворил искупление народу Своему,

И воздвиг нам мощь спасения в Доме Давида, Служителя Своего,—

Как Он сказал устами святых древних пророков Своих.

Спасение от врагов наших и от руки всех ненавидящих нас .

Сотворить милость отцам нашим и вспомнить Завет Свой святой.

Чтобы безбоязненно, избавившись от руки врагов, служили мы Ему в святости и праведности.

Лк 1, 68-75

Этот Новый Завет будет уже не тот, что когда-то возвестил Моисей среди молний Синая, и не тот, о котором грезил пустынный Мертвого моря, а искупительный Завет, начертанный в сердцах любящих Господа.

Неисповедимый властно влек к Себе человека, возрастала жажда единения с Сущим. «Как олень стремится к потокам водным, так душа моя стремится к Тебе, Боже»,—говорил псалмопевец. «О, если бы Ты разверз небеса и сошел!»—восклидал в глубокой тоске Второисайя. Ныне их молитва услышана. Наступает утро обновления...

Такими мыслями и чувствами жили все «чающие», а вместе с ними и галилейская Дева.

Единственная. Его Мать. Этим одним сказано бесконечно много.

Пусть нам осталось бы неизвестным даже Её имя; достаточно и того, что Она передала черты Своего лица и характера Иисусу, держала на руках Младенца, учила Его первым арамейским словам, делилась с Отроком Своей верой и любовью к Священному Писанию.

В явных знаках земного величия призвание Ее не нуждалось. Пурпурные завесы, вышитые рукой Мариам, пребывание в Святая Святых и дивные знамения—это только апокриф, радужный витраж или икона; на самом же деле внешне все выглядело невзрачным и обыденным: каменистый двор, овцы за изгородью, глинобитный дом с плоской кровлей, убогий очаг...

Поздние легенды подробно останавливаются на детских и отроческих годах Марии, евангелисты же говорят о Ней мало и сдержанно. Почему? Неужели их читатели не хотели знать о Марии больше? Очевидно, такое желание было: свидетельством тому служат хотя бы апокрифы (13). Авторы Нового Завета черпали из родника живой палестинской традиции; Мать Учителя в последние годы окружало благоговейное почитание апостолов. Тем не менее о Себе Она рассказывала им немного.

Во все времена бывали мистики, умевшие выражать опыт неизреченного, однако для этого требовался особый дар; Мария же обрела Свою единственную и высшую харизму — *принадлежать только Ему*.

Мы не знаем, какую долю достоверности содержит рассказ о введении Девы во Храм, но Евангелие свидетельствует о Ее особой любви к Дому Божию. Она посещала его каждую Пасху, хотя обычай не вменял этого женщинам в обязанность. Маленький штрих, но он дорог нам, как все, что касается Марии. По словам св. Луки, Она «слагала в Своем сердце», как бы прятала и оберегала то сокровенное, что совершалось в тайниках Ее души.

О чем в таком случае могли говорить евангелия? О том, что у Девушки загрубели руки от прялки и жернова? О колодце, куда ходила Мариам с кувшином за водой? Но так ходили все женщины Назарета из поколения в поколение.

Нужно ли было описывать Ее родной городок? Это не входило в задачу евангелистов— благовестников, а не историков. Да и кроме того, Назарет был хорошо знаком первым христианам: многие посещали это тихое селение, укрытое холмами, где, казалось, замерло само время **(14)**. Назарет не слышал тяжелой поступи легионеров и пронзительных звуков фанфар. Только цикады звенели среди олив и рожок пастуха сзывал на заре рассеявшееся стадо коз. Мир с его шумом и тревогами обходил это сельское захолустье, караванные дороги оставляли его в стороне. Ни в Ветхом Завете, ни у Флавия, ни в Талмуде Назарет не упомянут **(15)**. Ирод не украшал его замками и виллами; единственным его убранством служили алые, как кровь, тюльпаны и анемоны, расцветавшие весной на соседних склонах.

Немалый смысл заключен в том, что это забытое людьми место стало точкой пересечения неба и земли. Назарет напоминает об иных мерилах великого, нежели те, к которым привыкла человеческая суетность. Как вселенское пламя созвездий и галактик зарождается в глубинах микромира, так и ось духовной истории прошла в те дни не через Рим, Александрию или Иерусалим, а через неприметный поселок, обрамленный лишь цветами и виноградниками.

Четверть века спустя после гибели Иерусалима императору Домициану, похожему на Ирода своей подозрительностью, донесли, что в Батанее живут выходцы из Назарета, род которых восходит к царю Давиду **(16)**. Их немедленно арестовали и привезли к цезарю; Домициан хотел узнать, не мечтают ли они о троне отцов. Но уже один их вид успокоил императора. Мозолистые руки крестьян, работавших на земле, и их слова о небесном Царстве рассеяли опасения, и они были отпущены на свободу.

Этих потомков Давида оставалось в Иудее немало. Иерусалимские цари, по обычаю, имели множество жен, и всех их детей называли «сынами Давида», хотя никаких наследственных прав они не имели. Часто они жили в бедности. Так, «сын Давидов» — законоучитель Гиллель—в молодые годы был батраком.

Прошли уже века с тех пор, как иудейский князь Зерубабель в последний раз пытался возглавить народ Божий (См. т. V). В греческую и римскую эпохи такие попытки не возобновлялись. Царские отпрыски давно примирились с тем, что им не суждено больше носить монарший венец, но именно тогда исполнилось мессианское пророчество над Домом Давида. Из него вышел Иосиф, скромный назаретский ремесленник, с которым родные обручили Мариам.

Была ли Она тоже царского рода? Или же Христос принял имя «Сына Давидова» по Своему названному отцу и как традиционный титул Мессии? Евангелисты не отвечают прямо на этот вопрос. Св. Лука указал лишь на родственные связи Мариам с сословием духовенства. Но

можно предполагать, что Иосиф пожелал взять в жены Ту, Которая, как и он, имела прославленных предков. А свои родословные книги иудеи вели тщательно (17).

Иосиф происходил из Вифлеема. По преданию, сохраненному Евангелием Иакова, он обручился с Марией уже в преклонных годах, его первая жена умерла, и он жил со своими детьми. Вероятно, это их впоследствии стали называть «братьями» Иисуса (18).

Евангелист Матфей называет Иосифа «праведником», что по-еврейски звучит как *цадик*. Так называли людей строгого благочестия и «бедняков Израиля» (19). Хотя в евангелиях он проходит молчаливой фигурой, сами поступки Иосифа характеризуют его: это энергичный и решительный человек, на доброту и самоотверженность которого можно было положиться. Однако главная его черта — стремление всегда исполнять Божью волю.

Желала ли Мария вступления в брак? Среда, где Она выросла, видела в отказе от семьи нечто унижительное и позорное. Но в то время уже появились первые иудейские женщины, которые ради духовного служения избирали безбрачие; они селились в аскетических общинах Египта (20). Марию мог привлечь их пример, в Палестине же подобных «Монастырей» для девственников не было. Поэтому только дом мужа представлялся Ей надежной защитой. По иудейским законам женщина имела право исполнять любой обет, если супруг давал на него согласие (21).

После торжественного обряда помолвки Мариам, следуя галилейскому обычаю, все еще оставалась под родным кровом, до свадьбы было принято ждать несколько месяцев. По видимому, Мариам жила в семье сестры, предание говорит, что Она рано осиротела (22).

Мы едва ли ошибемся, предположив, что Дева ждала перемены в Своей жизни с чувством тревоги. Ей предстояло поселиться у чужого человека, дети которого были ненамного моложе Ее. Внутреннему миру души, безраздельно принадлежащей Богу, грозило вторжение, и в чем, кроме молитвы, могла Мария искать ответа и поддержки?

Так приближался Ее заветный час и поворотный момент всей истории спасения.

Маршировали когорты, вопила чернь в амфитеатрах, сенаторы и шуты, вакханки и поэты, торгаши и философы рукоплескали стареющему Августу. Бродил по своему дворцу сумрачный Ирод, спорили, склоняясь над свитками, иудейские книжники. Обитатели империи внимательно следили за финансовыми сделками и ристалищами. Мало кто из них слышал о далеком Назарете, и, конечно, никто не знал о доме, где скрытая от мира, но открытая Богу душа пережила неизъяснимую Встречу. Между тем спустя века мысли миллионов людей будут прикованы к Ее бедной келье. Август и Ирод уйдут в прошлое, а Она пребудет вечной Спутницей человеческого рода.

Здесь останавливается и умолкает историк, не дерзая переступить заповедную грань. Лишь ясновидящий взор веры и порой вдохновение художника силятся приподнять завесу над назаретской тайной. Ей посвящены робкие рисунки на стенах катакомб и искрящиеся мозаики Византии, древнерусские иконы и мелодии церковных хоралов, строки Данте и Рильке, полотна Эль Греко и Боттичелли. Стремительный порыв, радость и смятение, крылатый небожитель и склоненная голова Девы, полумрак сада и лилии, лепные своды, осеняющие две фигуры,— все это только попытки изобразить неизобразимое.

Такая же непомерная задача стояла и перед апостолом Лукой, первым певцом Благовещения. Но путь ему был уже указан: ведь он, ученик «очевидцев и служителей», владел боговдохновенным языком Писания. И вот речь его обретает покоряющую власть и силу:

*В шестой же месяц послан был ангел Гавриил от Бога
в город галилейский, называемый Назарет,
к Деве, обрученной мужу, по имени Иосиф, из дома Давидова;
имя же Деве—Мариам.*

Лк 1, 26-27

Почему вестник обетования назван св. Лукой по имени? «Он так же мало назывался Гавриилом, как Конрадом,—говорит средневековый мистик Экхарт.—Никто не может знать имени ангела;

туда, где находится его имя, не проникал ни один мудрец, ни один человеческий помысел. Может быть, он вообще не имел имени!»**(23)** И, однако, слово «Гавриил» произнесено не случайно. Оно значит «страх престола Божия», так Книга Даниила именovala посланца Провидения, который открывает людям смысл исторических событий. Это ангел мессианства **(24)**. Нет в Библии образа, более соответствующего провозглашению новой эры.

Слова, обращенные к Деве Сиона, начинаются так же, как песнь древних пророков, приветствовавших возрожденный Иерусалим: «Радуйся! Мир тебе!».

Шалом лах Мариам! Ave Maria! Радуйся, Благодатная!..

Это как бы первая вспышка света, света Славы Божией. По преданию, она застигла Деву у назаретского колодца **(25)**. А затем наступает безмолвие, полное трепета и священного ужаса, охватившего Мариам. Лука продолжает:

*Она же была смущена этой речью
и размышляла что же это за приветствие?*

И тогда приходит вторая волна—весть об избранности и призвании:

Не бойся, Мариам, ибо Ты обрела благодать у Бога.

И вот Ты зачнешь во чреве, и родишь Сына,

и наречешь Ему имя: ИИСУС.

Он будет велик и Сыном Всевышнего будет назван,

и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его,

И будет царствовать над домом Иакова вовеки, и царству Его не будет конца.

Лк 1, 30-33

Было ли то видение, представшее перед внутренним оком, или голос, подобный «голосам» Жанны д'Арк, или это только слова, по-библейски передающие то, что не может быть полностью выражено словом,—мы не знаем. Важно главное — в жизнь Мариам вошло

Нездешнее. Сама Она не тотчас смогла вместить и осмыслить этот опыт; не раз еще будет охватывать Ее страх и изумление перед лицом свершившегося (26).

Тайна Иисуса неотделима от тайны Девы. Вероятно, Мессия мог бы явиться в мир, подобно всем сынам человеческим, как и ожидали ветхозаветные иудеи (27). Тем не менее невозможно представить себе Его Мать иначе, чем подлинной «Невестой Господней». Предчувствие этого было уже в символике пророков, которые призывали Общину иметь только одного Возлюбленного и Супруга (См. т. V, гл III). Такова и Мариам. Кому еще могла принадлежать Она, если без остатка посвятила Себя небесному Жениху?.. В этом смысл *богочеловечества*, оно немыслимо без ответного земного порыва, идущего навстречу Творцу.

Иногда в рассказе Луки пытались отыскать следы античных мотивов; и действительно, древний мир по-своему предчувствовал явление Божества среди людей. Однако мифы о рождении богов суть образы космического эротизма, глубоко чуждого израильскому сознанию. Благовещение же, при всей своей новизне, целиком стоит на почве Ветхого Завета (28).

Дева Галилеи выросла в лоне народа Божия. Но Ее лик—это и лик человечества, всех тех, кто прислушивается к вечному зову. Более того, Она воплощает в Себе все мироздание, устремленное к Небу. «О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь...»

Кто знает предел воздействия духа на плоть? Как назвать превосходящую силу, потрясшую все существо Избранной? Как описать катаклизм, который сокрушил преграду между смертными и Бесконечным? Экстаз пророков, чьи сердца опаляло Слово Господне,—лишь слабый прообраз мистерии Вочеловечения. И все же евангелист не находит других средств выражения, кроме тех, что подсказали ему Исайя и Иезекииль:

Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя,

Потому и рождаемое Святое названо будет Сыном Божиим.

Лк 1, 35

Здесь каждое слово напоминает о библейской космогонии, о *Руах Элогим*, творческой мощи Вседержителя. Дух Его повелевал говорить пророкам и сходил на вождей; Он одаряет человека мудростью и жизнью—все существа; Он животворит Вселенную. Его явление в Ветхом Завете описано как буря и огонь и как «веяние тихого ветра». Божественный импульс действует при каждом рождении, однако в тайне мессианства Он обнаруживает себя с несравненной силой, ибо рождает «нового Адама».

В Твоей утробе стала вновь горящей Любовь, чьим жаром райский цвет возник,

Раскрывшийся в тиши непреходящей.

Данте. Рай, 33

Неопалимая купина, ковчег и скиния, огненный столп и облако Славы были символическими прообразами близости Сущего. Воплощение же превысило все, что могли представить себе древние ясновидцы: Безмерное вторгается в малое. Логос сочетается с творением.

Перед величием этого чуда склоняется евангелист Иоанн, произнося слова, торжественные, как храмовый возглас:

И Логос стал плотью, и обитал среди нас, и мы увидели Славу Его,

Славу, как едиnorodного от Отца, полного благодати и истины.

Ин 1, 14

«Святость» Сына Марии по терминологии Ветхого Завета означает Его принадлежность к иному, сверхчеловеческому бытию. Так же и «Сыном Божиим» Мессия назван пока еще в старом библейском смысле. Евангелист не говорит прямо о Троиединстве, ибо оно будет раскрываться сознанию Церкви постепенно **(29)**. Преддверием к этой тайне станет благовестие Христа о богосыновстве.

Как человек Он выразит Свою покорность Отцу словами: «Да будет воля Твоя». Но еще прежде Мать Мессии как бы опередит Сына Своим доверием к Богу и готовностью служить Ему. И в Ее исповедании сольются голоса всех праведников, начиная от Авраама: «Се, раба Господня, да будет Мне по слову Твоему!»

Как по-человечески естественно и живо передает св. Лука стремление Марии хоть с кем-нибудь разделить затопившую Ее радость! Из всех близких Она выбирает только Елизавету. Не сопровождаемая никем, «с поспешностью» идет Она на юг, в горную иудейскую страну.

Встреча в доме Захарии явилась словно вторым Благовещением: «Да придет Матерь Господа моего ко мне!..» Здесь Мария находит понимание, может открыться и свободно излить душу.

В устах Галилеянки псалом «чающих» сливается с «молитвой Анны». Некогда, в черные дни чужеземного ига, эта женщина просила Бога о даровании сына. Анну презирали за бесплодие, но Небо возвысило ее: она стала матерью Самуила, пророка и вождя, поднявшего стяг избавления **(30)**. Потому-то слова Анны так дороги Марии и Она повторяет их в благодарственной хвале:

Величает душа Моя Господа,

и возликовал дух Мой о Боге Спасителе Моем,

Что призрел Он на малость рабы Своей,

*ибо отныне будут называть Меня блаженной все роды **(31)**.*

Это как бы славословие всей Церкви. Мария сознает Себя представительницей тех, кто испытал скорби, но сохранил верность. Ее душа обнимает всех «бедняков Господних», чьи надежды не будут посрамлены.

Земное уничижение, «малость», презренно в глазах мира, который поклоняется лишь человеческой силе и славе. Но Сущий взирает на сердца вручивших себя Ему. По Его воле мессианское таинство совершается среди «кротких» и отверженных, ибо оно есть *кенозис*, умаление Слова, ставшего плотью. Последние оказываются первыми.

Гимн Мариам указал на пропасть, которая отделяет истинного Мессию от властолюбцев с их химерами и насилием. По одну сторону ее—непрочная башня Града земного, а по другую— незримый Храм Вечного. Это—приговор цезарям и иродам всех времен, последний молитвенный вздох Ветхого Завета, уже озаренного тихим сиянием Нового.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава двадцать восьмая

ЗЕМНАЯ ВЛАСТЬ И ТАЙНА МЕССИАНСТВА

1. В античную эпоху из-за различия между календарями и их несовершенства точная евангельская хронология не была установлена. Дата Рождества—754 г. от основания Рима, предложенная в VI в. монахом Дионисием Малым, приблизительная, хотя она и принята в европейском летосчислении. Для уточнения ее опираются на следующие данные: 1) Иисус Христос родился при Ироде Великом (Мф 2, 1, Лк 1, 5), Ирод же умер вскоре после лунного затмения 12/13 марта 4 г. до н. э. Следовательно, Рождество совершилось не позднее этой даты. Поскольку Ирод искал Младенца в возрасте около двух лет (Мф 2,16), то Рождество можно отнести к 6 или 7 г. до н. э. , 2) Лука говорит, что Христос вышел на проповедь «лет тридцати» (3, 23) и произошло это в 15 году правления Тиберия. Тиберий стал императором в 14 г. н. э. , но на Востоке было принято вести отсчет царствования от первого соправительства, а Август назначил Тиберия соправителем в 11/12 г. По этому счету 15 год Тиберия был 26/27 г. , что также позволяет отнести дату Рождества на несколько лет раньше н. э. , 3) из Ин следует, что в первый год служения Христа Храм строился уже 46 лет (2, 20), а, как известно, перестройку его Ирод начал в 20 г. до н. э. Это снова приводит нас к 26 г. , 4) по преданию, Иисус был распят на 33-м году земной жизни. Но если Он родился ок. 6 г. до н. э. и вышел на проповедь ок. 26-27 г. , то через 3 года служения Он должен был достигнуть именно этого возраста. См.: *Ф. Фаррар. Жизнь Иисуса Христа*. СПб., 1904, с. 317сл.; иером. *Лев(Жилле)*. Иисус Назарянин по данным истории. Париж, 1934, с. 63 сл. ; *H. U. Instinsky. Das Jahr der Geburt Christi*. Munchen, 1957.

2. *И. Флавий*. Арх. XVI, 11, 2. О людях, которые (искренне или притворно) называли Ирода Мессией, писал св. Епифаний (Панарий. О иродианах. - Творения, т. 1, с. 91). Основным источником по истории правления Ирода служат труды Флавия, который пользовался записками самого царя и книгой его придворного летописца Николая Дамасского. Эти сведения дополняются археологическими раскопками. См.: Ироды, происхождение их династии и их историческая судьба. СПб., 1901; *M. Stern. The Reign of Herod and Herodian Dynasty*. - JPFC, p. 216-307, *S. Perowne. The Life and Times of Herod the Great*, 1959; *M. Grant. Herod the Great*. New York, 1971.

3. *И. Флавий*. Арх. XV, 8, 1.

4. *Macrobius. Saturnalia*, II, 4, 11. Шутка, основанная на сходстве греческих слов «сын» и «поросенок».

5. См.: ТК, I, с. 395-396 .

6. Гимны, III, 7-10.

7. Что кумранцы отождествляли себя с «бедняками Господними», явствует из ряда текстов. В частности, комментарий на 37-й псалом (П, 10) прямо называет секту общиной *эбионим*, т. е. бедняков. См.: *И. Амусин*. Рукописи Мертвого моря, с. 179 сл.

8. Толкование на пр. Исаяю, 38.

9. Аггей 2, 9.

10. См.: иером. *Иосиф* (Петровых). История Иудейского народа по «Археологии» Иосифа Флавия. Серг. Пос. , 1903, с. 18.

11. Евангелие Луки было написано раньше Деяний, между тем Деяния останавливаются на 61-62 гг. и, очевидно, были написаны ок. 70 г. Такого широко распространенного мнения специалистов См.: *X. Leon-Dufour*. Les Evangiles Synoptiques — RFIB, II, p. 257. О том, что родные Иисуса до 66 г. продолжали жить в Назарете, свидетельствуют два церковных писателя II в. , связанные с евреями-христианами: *Егезипп* и *Юлий Африкан* . См.: *Евсевий*. Церк. Ист. , I, 7, III, 20. Вопрос о происхождении евангелий рассмотрен нами в книге «Сын Человеческий».

12. Можно предположить, что гимны Захарии и девы Марии не были во всем своем объеме импровизацией, а сложились раньше в кругу людей, «ожидавших Царства Божия» (См. : *J. Galot*. Marie dans l'Evangile. 1958, p. 87). В этих гимнах господствуют мотивы, родственные воззрениям «бедняков Господних» (см.: *A. Gelin*. Les pauvres de Yahve. Paris, 1953, p. 129).

13. Самый ранний рассказ о детстве Пресвятой Девы содержится в Евангелии Иакова, называемом иногда Протоевангелием. Этот апокриф был, как полагают, написан в Александрии в конце II в. (наиболее древний его манускрипт относится к 200 г.). Историческая ценность его очень мала, но он оказал большое влияние на христианское искусство и литургику, а также на установление в V-VI вв. праздников Рождества Богородицы и Введения во Храм. См.: *Ю. Николаев*. В поисках за Божеством , с. 452-454; *С. Жебелев*. Евангелия канонические и апокрифические. Пг., 1922, с. 87-90; *J. Quasten*. Patrology. 1966, v. I, p. 118-122, там же приведена библиография предмета.

14. То, что Назарет (точнее Ноцрат) стал местом христианского паломничества довольно рано, доказывают остатки церквей, построенных там во II в. См.: *P. Bagatti*. Excavations in Nazareth. Jerusalem, 1969.

15. На этом основании сторонники мифологической теории отрицали и само существование Назарета в древности (см., напр.: *И. Кривелев*. Что знает история об Иисусе Христе? М., 1969, с. 117). Между тем раскопки, произведенные *П. Багатти* в 1955 г, обнаружили там не только обломки утвари времен Ирода, но и следы более ранних поселенцев. См.: *J. Braind*. L'Eglise Judeo-Chretienne de Nazareth. Jerasalem, 1975, p. 18. В 1962 г. израильский археолог М. Ави-Йона обнаружил в Кесарии список священников, в котором упомянут Назарет. Находка, как полагают, относится ко времени после разрушения Храма в 70 г. См.: *M. Avi-Jonah*. L'Inscription «Nazareth» a Cesaree. —BTS, 1964, № 61, p. 2-4. Более полный текст списка нашел в Йемене (1971 г.) советский ученый *П. Грязневич*. См. текст и перевод памятника в ПСб. , № 25 (88), с. 108-110.

16. См.: *Егезипп* у Евсевия. Церковная История, III, 20.

17. Христос не отклонял титула «Сын Давидов» (Мф 9, 27 сл.), но давал понять, что происхождение от Давида по плоти само по себе не делает Мессией (Мф 22, 42-45). Св. *Иоанн Дамаскин* (Точное изложение православной веры, III, XIV), ссылаясь на Числ 36, 6, доказывал,

что Иосиф был обязан взять жену из своего же рода. Однако, по словам еп. Кассиана, «это представление в Евангелии подтверждения не находит». «Происхождение Пресвятой Девы,— пишет этот известный исследователь и переводчик Нового Завета, остается под вопросом. Оно и не имеет исторического значения. Значение имеет происхождение Иосифа. Как «сын Иосифа Господь происходил из царского рода Давидова» (еп. *Кассиан*. Христос и первое Христианское поколение. Париж, 1950, с. 7). Но еще до того как были написаны евангелия, ап. Павел утверждал, что Христос «родился от семени Давидова» (Рим I, 3). Поэтому слова Лк I, 32 легче всего понять в свете происхождения Девы из царского рода. Об этом говорит и Евангелие Иакова (X, I). Вопрос о двух Родословных Иосифа, приведенных у Мф и Лк, в библиистике пока не решен. Самая ранняя попытка в этом направлении была сделана Юлием Африканом в конце III в. (*Евсевий*. Церк. Ист., I, 7). Во всяком случае, генеалогия Мф с ее схематизмом и цифровой символикой выглядит более искусственной, чем родословная Луки, который, изучая документы (Лк I, 3), мог познакомиться с подлинной родословной Иисуса, хранившейся у Его сродников по плоти. О существовании подобных генеалогий у иудеев говорит *И. Флавий* (Автобиография, I, 1-6; Против Апиона, I, 7). Из его слов вытекает, что мнение, будто Ирод уничтожил все генеалогии, преувеличено. Если полагаться на Луку, предки Христа, как и предки Гиллеля, происходили от боковой ветви рода Давидова. О еврейских генеалогиях см.: *J. Jeremias*. Jerusalem in the Time of Jesus, p. 284 ff.

18. Когда были написаны евангелия (вторая половина I в.), многие родственники Иисуса Христа были живы. Сведения о них встречаются еще в текстах II и IV веков. Если бы Иисус имел родных братьев, едва ли была бы возможна вера в девственность Марии, отраженная в Евангелии. Тексты называют четырех «братьев Господних»: Иакова, Иосифа (или Иосию), Симона и Иуду (Мф 13, 55; Мк 6, 3). Сестры по имени не названы. Иаков и Иосия были сыновьями некой Марии (Мф 27, 56). Полагают, что эта Мария была близкой родственницей Св. Девы и поэтому ее дети могли приходиться Иисусу «братьями». Симон же и Иуда, по преданию, были сыновьями Иосифа от первого брака. Так, по крайней мере, представляется дело в Евангелии Иакова, с которым согласно большинство Отцов Церкви (*Ориген*. In Math.- Migne, PG, t. XIII, с. 876, св. *Григорий Нисский*. Слово на Воскресение, II; св. *Амвросий Медиоланский*. О девстве, I) См. *А. Лебедев*. Братья Господни. СПб., 1905, с. 101 сл.

19. Сближение понятий «праведник» и «бедняк» мы находим уже у пр. Амоса (2, 6), но особенно часто встречается оно у псалмопевцев См.: *А. Gelin*. Les pauvres de Yahve, p. 34-46.

20. См.: *Филон*. О жизни созерцательной, 32, 68. Когда в Кумране появились женщины, это, по-видимому, были жены членов «яхада». О ветхозаветных взглядах на безбрачие см.: *Н. Стеллецкий*. К вопросу о безбрачии и девстве в Ветхом Завете—ЧОЛДП, 1893, № 1, с. 256.

21. Числ 30, 4 сл. См: *М. Богословский*. Детство Господа нашего Иисуса Христа и Его Предтечи. Казань, 1893, с 196.

22. Это подтверждается тем, что о родителях Марии в евангелиях нигде не упомянуто, но зато говорится о Ее сестре (Ин 19, 25). «Строгость галилейских нравов,—говорит Грец, не разрешала помолвленным дружеских свиданий» (*Г. Грец*. История еврейского народа, т. IV, с. 212).

23. *Мейстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения. Пер. М. Сабашниковой. М., 1912, с.6.

24. Дан 8, 16; 9, 21; Лк 1, 19. Имя ангела Гавриила упомянуто несколько раз и в Книге Еноха (9, 1; 10, 9, 20, 7, 40, 9, 54, 6).

25. Евангелие Иакова, XI, 1.

26. Ср. Лк 2, 33, 50.

27. Св. *Иустин*. Диалог с Трифоном Иудеем, 67. См прот. *А. Смирнов*. Мессиянские ожидания и верования иудеев, с. 339.

28. Против этого возражают, ссылаясь на отсутствие в древней иудейской письменности веры в возможность чудесного рождения. Однако рождение Исаака, Самсона и Самуила явственно носит в Библии характер чуда, что было отмечено *Филоном* (*De Cherubim*, 40-47) Еще более определенно этот мотив проступает в сказании 2 Кн. Еноха (XXIII). Там говорится, что невестка Ноя долго оставалась бесплодной и лишь в старости, не живя с мужем, родила сына— Мелхиседека, который был взят в Эдем архангелом Михаилом, а впоследствии стал царем Иерусалима. Его-то и встретил Авраам после своего похода (Быт 14). О мистическом понимании личности Мелхиседека см. выше, глава XX.

29. В данном евангельском контексте слова «Сын Божий» связаны еще не столько с тринитарным догматом, сколько с особым творческим актом Духа Божия («потому и рождаемое Святое названо будет сыном Божиим»). Этот аспект понятия восходит к ветхозаветному смыслу слова «сын». Оно означает *причастность* чему-либо (напр. , «сын благословения», «сын гнева», «сын греха», «сын пророческий»). Иначе говоря, строки св. Луки подчеркивают уникальное, высшее происхождение Иисуса. О понимании термина «Сын Божий» в дохристианском мире см.: *O. Cullmann*. The Christology of the New Testamant, p. 272 ff.

30. См.: 1 Цар I, 2 сл. В некоторых древних рукописях Евангелия «Песнь Богородицы» вложена в уста Елизаветы. В судьбах Анны и Елизаветы, действительно, есть много общего: сначала обе были бесплодными, обе посвятили Богу своих сыновей, которые стали пророками. Но, как было уже сказано, эта песнь, скорее всего, являлась не импровизацией, а одним из псалмов «чающих искупления». Ее могли знать и Мария и Елизавета. Согласно Лк, Мария жила в доме Захарии вплоть до рождения его сына Иоанна (I, 26, 56).

31. Слово "малость" передано в синодальном переводе как «смирение», однако оно означает не смирение в качестве нравственной категории, а «умаленное» положение в мире. См.: *М. Богословский*. Детство Господа нашего Иисуса Христа. с. 228, *J. Galot*. Marie dans l'Evangile, p. 89.

Глава двадцать девятая

ВИФЛЕЕМ

7—4 гг. до н. э.

Человеческий разум, обращаясь к Тебе,

видит только малое сияние

и как бы быстролетную молнию в небе.

Св. Григорий Назианзин

День, изменивший всю жизнь Мариам,—это рубеж между двумя Заветами. Однако настоящий водораздел между старым и новым проляжет только через Иордан. «До Иоанна—Закон и Пророки»,—говорит Христос. И Сам Он хранил молчание до тех пор, пока не раздался голос Его предтечи.

Раввины оказались правы, полагая, что Мессия долго не будет узнан (1). Целых тридцать лет Иисус остается в тени. Впрочем, не все в этом подготовительном периоде одинаково. О мирных назаретских днях Его жизни память первых христиан почти ничего не сохранила; рассказ же о рождении Мессии насыщен драматическими событиями. Контраст этот вряд ли случаен.

Царство Божие проросло на земле «неприметным образом», но первый момент Богоявления не мог пройти совсем незамеченным. Когда небесный Камень, о котором пророчествовал Даниил, коснулся поверхности истории. Он вызвал разбегающиеся круги. Кто-то должен был откликнуться, ощутить мистический смысл события, которое совершалось в предрассветной мгле.

Повествование св. Луки о Рождестве открывается эпической фразой: «Вышел указ от кесаря Августа о переписи всей Вселенной». Ойкуменой, Вселенной, гордо именовали римляне свою державу, покорившую древние страны и молодые пробуждающиеся народы. Три переписи, которые осуществил Октавиан, явились своего рода подведением итогов его правления более чем за четверть века. Просматривая материалы ценза, он мог одним взглядом окинуть подвластные ему земли и племена.

Евангелист, по-видимому, имел в виду ту перепись, которую император провел в 8 году до н. э. Правда, она распространялась только на лиц, имевших римское гражданство; но, по данным Тацита, Август вслед за тем начал учет всего населения в провинциях и в государствах-сателлитах (2). К последним принадлежала и Иудея. Ирод, будучи вассальным монархом, обязан был сам позаботиться о выполнении воли своего патрона.

Иосиф Флавий не упоминает о переписи при Ироде, но, сообщая об иудеях, отказавшихся присягнуть Августу, называет цифру в 6000 человек, из чего можно заключить, что в связи с присягой царь проводил какую-то регистрацию жителей (3). Она была сделана вскоре после всеобщего Августава ценза.

«Шли все записываться,—продолжает Лука,—каждый в свой город». Такой способ переписи должен был тронуть с места немало людей, и на этом основании критики поспешили объявить рассказ евангелиста вымыслом. Но, во-первых, они явно преувеличивают трудность дела. Палестина—страна небольшая, и численность ее населения была в те времена весьма скромной, что позволяло евреям ежегодно посещать Иерусалим на Пасху (4). Во-вторых, проводить ценз по римскому образцу Ирод мог не решиться, опасаясь волнений. Подобные меры народ всегда встречал враждебно, так как они влекли за собой новые обложения. Царю спокойнее было следовать порядкам, пусть менее удобным, но к которым привыкли на Востоке и которые вызывали меньше недовольства. Иногда для переписи прибегали к подсчету остатков пасхальных жертв (5). Могли проводить ее и путем сверки родословных книг, для чего вызывали людей в города, где они хранились.

В одном папирусе мы читаем: «Гай Вибий Максим, правитель Египта, повелевает: поскольку мы намерены провести ценз, необходимо приказать всем, кто по какой-либо причине живет вне дома, вернуться в их собственные округа, чтобы пройти перепись обычным порядком» (6). Видимо, нечто подобное и произошло в Иудее между 7 и 6 годами.

Остается нерешенным лишь частный вопрос: какое отношение к событиям имел римский сенатор Квирий, упомянутый евангелистом. Св. Лука называет перепись *первой*, очевидно для того чтобы отличить ее от второй, которую Квирий начал в Палестине двенадцать лет спустя, когда Ирода уже не было в живых. Флавий сообщает только об этом втором иудейском цензе, а латинские документы вообще игнорируют обе переписи. Какую должность в 7 году занимал Квирий—неясно, но он вполне мог нести перед Августом ответственность за дела в царстве Ирода (7). В любом случае переписи эти, с точки зрения римлян, были маловажным фактом. В свою очередь, плотник Иосиф, собираясь в Вифлеем, вряд ли много думал о великих мира сего, об их планах и предприятиях. У него были собственные тревоги и заботы.

Таким образом, Священная История и политика Рима почти не соприкоснулись. Но нельзя представить себе лучшего фона для Рождества, чем перепись, охватившая мировое государство. И так ли уж важно, что хронология событий остается пока неуточненной? Знаменательна сама связь и противостояние двух царств: Кесаря и Мессии. Тот, Кто шел возвестить братство людей, родился в эпоху, когда впервые мечта объединить мир казалась близкой к осуществлению. У обоих царств общая цель: человечество, рождающееся из отдельных народов. Однако сходство это поверхностное, по существу же «евангелие» Августа всегда будет антагонистом Евангелия Христова...

Пошел также и Иосиф из Галилеи, из города Назарета,

в Иудею, в город Давидов, называемый Вифлеем,

потому что он был из дома и рода Давидова,

записаться с Мариам, обрученной ему, Которая была беременна.

Лк 2, 4-5

Подвергнуть женщину перед самыми родами трудностям путешествия значило идти на риск. К тому же в списки обычно вносили только мужчин, и Мария могла оставаться в Назарете. Видно, какие-то иные причины побудили Иосифа взять Ее с собой.

Скорее всего, он поступил так, желая совсем переселиться из Назарета, чтобы оградить жену от нареканий. В маленьком поселке все хорошо знали друг друга; преждевременное рождение ребенка могло вызвать пересуды и насмешки окружающих. Ведь еще недавно и сам Иосиф готов был тайком расстаться с Нареченной. Мариам не осмелилась открыться мужу, и только сон, яркий, как видение, вернул мир в душу цадика. Быть может, с этого момента он решил, что необыкновенное Дитя должно появиться на свет в городе предков.

Так или иначе, Иосиф во время переписи покинул Назарет и пустился в дорогу, «восходя» в Иудею, как было принято выражаться в тех краях (8). В Евангелии Иакова говорится, что он забрал с собой и сыновей (9). Это вполне правдоподобно, если считать, что Иосиф действительно задумал никогда больше не возвращаться в Галилею.

Марии было нелегко перенести недельный переход. С этого полудобровольного изгнания, в котором Она разделила участь всех отверженных, начались годы Ее испытаний. Но Она была готова к ним, сохраняя верность Своему обету: «Се, раба Господня, да будет Мне по слову Твоему...».

Путники шли, то спускаясь в долины, то преодолевая крутые подъемы. Им пришлось обойти враждебную Самарию, называвшуюся теперь Себастой, миновать шумный Иерусалим,

пока наконец в окружении садов и полей не показался впереди *Бетлехем*, Вифлеем,—отечество царя Давида.

Обычно считается, что Иосиф вынужден был просить ночлега на постоялом дворе, однако вероятней всего слово *каталюма*, употребленное Лукой, означает просто горницу, и, следовательно, семья плотника могла остановиться у его близких или родных (10).

*Было же пока они находились там,
исполнились дни, когда Она должна была родить,
и родила Сына Своего первенца,
и спеленала Его, и положила Его в яслях (11).*

Ясли—кормушка для скота, устланная сеном... Она находилась в пещере, высеченной прямо в скале, к которой примыкал дом. Обычно в ней держали овец и коз, привязывали выючных животных (12).

Там, в сумраке подземелья, впервые взглянуло на наш мир Дитя, «похожее на всех детей земли».

Кто мог ожидать такого? Кто мог думать, что вхождение Сущего в творение совершится столь неслышно и тихо? С первых мгновений жизни Мессия становится братом обездоленных. Никакие рождественские огни не могут заставить нас забыть эту картину: Мать-изгнанница с Ребенком на руках, лишенная человеческого жилья, укрывшаяся в деревенском стойле... Ему не нашлось места. «Пришел к своим, и свои Его не приняли». Таков пролог истории Сына Человеческого, Его борьбы, страданий и конечной победы.

В мир, обуреваемый слепыми страстями, в царство духовного и физического рабства, обманутых толп, демагогии, распутства и бесчеловечности пришла божественная *Любовь*. Звезда Вифлеема зажглась в небе, когда военные марши заглушали плач матерей, когда мостовые улиц и песок арен заливала кровь, когда одни люди задыхались в каменоломнях и корчились в агонии на крестах, а другие—упивались властью, топтали чужие земли, изыскивали новые способы наслаждений. Цивилизация в который раз пожирала саму себя. И настоящим чудом кажется, что люди не изверились, не утратили способности надеяться.

Они спрашивали: когда же? Они ждали карающего меча Бога-Мстителя, а вместо этого нашли Младенца в пещере. Он явился без космических потрясений и опаляющего огня. Любовь пришла под покровом вифлеемской ночи, как робкая гостья и бесприютная странница. Ее могущество обернулось беззащитностью Ребенка, ее величие—умалением. В Богоявлении не было ничего от насилий, творимых людьми, оно свидетельствовало о тайне свободы и долготерпения Божия.

Как же встретили люди своего Мессию? Сказания о пастухах и Симеоне, волхвах и Ироде передают целую гамму чувств — от веры до страха и ненависти, но символично, что прежде всего в них говорится о людском равнодушии и эгоизме. Конечно, те, кто в этот поздний час берег свой покой, не предполагали, что участвуют во всемирном событии, что Родившийся в хлеву станет «Светом народов». Однако они знали Божий Закон, повелевающий давать кров странникам, и все же не захотели его исполнить.

Но вот в пещеру входят пастухи, пришедшие с соседнего поля. Они взволнованы и наперебой рассказывают о «великой радости, которую возвестил им Господь» **(13)**.

Их появление словно воскресило далекие библейские времена. О людях, живших со стадами Священное Писание не раз говорило как о наиболее близких к Богу. У костров под звездами Авраам, Моисей и Амос внимали велениям Творца и, отбросив сомнения, шли туда, куда Он их вел. Так же и теперь пастырям первым суждено было увидеть Мессию.

Поскольку Рождество отнесли впоследствии ко дню солнцеворота, к 25 декабря, поклонение пастухов связано в нашем представлении с зимним пейзажем. Действительно, в Палестине снегопады в эту пору иногда бывают, однако, как ни жаль расставаться с укоренившейся традицией, надо признать, что Евангелие ее не подтверждает. Св. Лука говорит, что вифлеемские пастухи «жили под открытым небом и стерегли ночью стадо свое». А в декабре овец уже отправляли в укрытия. На пастбищах они находились с марта до ноября; следовательно, Иисус родился в этот промежуток времени **(14)**.

Разумеется, сам праздник для нас—не просто календарное воспоминание, в нем заключен глубокий духовный смысл. Тем, что он справляется в день солнцеворота, Церковь свидетельствует о явлении в мир «Света разума» и «Солнца правды».

Еще не наступило утро, как многие в доме уже знали о чудесном видении. «Услышавшие,—говорит евангелист,—удивлялись сказанному пастухами». В их глазах пророчества о великом Вожде плохо вязались с этими бедными людьми из Галилеи. В Марии же еще больше укрепилась вера в Ее предназначение, и Она навсегда сохранила в сердце весть, принесенную с полей в ту священную ночь.

Через восемь дней над Младенцем был совершен ветхозаветный обряд обрезания и Ему дали имя *Иисус*. Многие израильские матери называли так своих сыновей, но только для Марии оно имело особый, неповторимый смысл. Иисус, Иошуа или Иешуа, означает «Спасение Господне». Имя Христа как бы связывало воедино все провидения и чаяния, вбирало в себя все реки ветхозаветного мира.

Мы не знаем, намерен ли был Иосиф проститься с Вифлеемом или окончательно остановил на нем свой выбор. Во всяком случае, спешить он не мог. Обычай предписывал матери не покидать дома в течение месяца после рождения ребенка. А затем нужно было еще посетить Иерусалим, чтобы исполнить там положенные обряды. Столица же находилась в каких-нибудь двух часах ходьбы от Вифлеема.

Когда наступил день, указанный Законом, родители Иисуса пришли в Иерусалим. Там, у Никаноровых ворот, собирались женщины, ожидавшие очистительной молитвы. Члены семей, где рождались первенцы, должны были приносить символическую жертву в знак того, что дитя принадлежит Богу. Священник брал ребенка на руки и произносил над ним слова благословения.

В те дни при Доме Божиим жил престарелый падиш *Симеон*— один из «чающих Утешения Израилева». Согласно Евангелию Иакова, Симеон являлся священником Иерусалимского Храма. «Было ему открыто Духом Святым,—говорит евангелист Лука,—что он не увидит смерти, прежде чем увидит Помазанника Господня».

Повинуясь внутреннему голосу, Симеон выбрал из всех принесенных детей Иисуса, взял Его у Матери и вместо обычного благословения неожиданно произнес благодарственную молитву:

Ныне отпускаешь Ты раба Твоего, Владыка, по слову Твоему с миром,

Ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицом всех людей.

*Свет во откровение язычникам и славу народа Твоего Израиля **(15)**.*

Казалось, заговорила сама ветхозаветная Церковь. Уходящий благодарил Бога за то, что дожил до прихода Обетованного. Он знал, что перед ним то самое Дитя, о Котором он молился и Которого так долго ждал.

Иосиф и Мария были поражены: это уже не видение, не сон, а ясные человеческие слова! Откуда старец, встретивший их впервые, мог знать об их тайне?..

А Симеон, взглядываясь в Младенца, лежавшего у него на руках, заговорил уже не о радости, но о грядущих бурях. «Вот Он лежит на падение и на восстание многих в Израиле... чтобы раскрыты были во многих сердцах помышления». И, возвратив Марии Сына, Симеон прочел в глазах Матери Ее судьбу. «Тебе же самой сердце пронзит меч»,—сказал он, как бы предвидя ночное бегство из Вифлеема, дальние дороги, тревоги и страх за Иисуса и, наконец, лобное место.

Речь Симеона привлекла внимание. Их окружила толпа, напряженно ловившая каждое слово старца. Уже давно шепотом из уст в уста передавали весть: «Он родился. Он здесь, время близко». Огонь был поднесен к сухой траве, готовой вспыхнуть. Но нет, о Мессии опасно было говорить слишком громко. Повсюду шныряли царские соглядатаи и прислушивались к разговорам. И люди не постелили под ноги Мариам своих одежд, не стали звать Ее к себе, не сочли за честь принять Ее. Они столько раз ошибались, и теперь робость сковала их. Только Анна, женщина «весьма преклонного возраста», слывшая пророчицей, безбоязненно рассказывала о таинственном Младенце людям, «ожидавшим искупления в Иерусалиме».

По-видимому, вскоре все разошлись, не вызвав подозрений у бдительной стражи. Но именно это обстоятельство помогло Иосифу и Марии незаметно скрыться. В Вифлееме они вернулись беспрепятственно, размышляя в пути о словах Симеона.

Год или полтора миновали без особых перемен. А вслед за тем на сцене появляется земная власть, которая на свой лад готовит прием Мессии.

По словам евангелиста Матфея, Ирод услышал об Иисусе от *магов*, прибывших с Востока. Рассказ о них основан на очень раннем предании иерусалимской Церкви, и, по-видимому, здесь мы имеем дело не просто с притчей, а с воспоминанием о подлинных событиях **(16)**.

При Ироде Иудея была одним из перевалочных пунктов, связующих Запад с Востоком. Для римлян она служила воротами из Египта в Азию, а между парфянскими странами и Палестиной контакт установился уже давно. Посланцы диаспоры, купцы и пилигримы часто путешествовали в Иерусалим и обратно. Чтобы обезопасить их от разбойников и оградить собственные рубежи, Ирод построил вдоль парфянской дороги систему укреплений. Там охотно несли караульную службу евреи, прибывавшие с берегов Евфрата и Тигра, поскольку царь освобождал гарнизоны от налогов **(17)**.

Именно этим северо-восточным трактом и могли идти в Святую землю маги из Парфии. В апокрифах есть только один,—вероятно, достоверный— штрих, который дополняет Матфеево сказание. Согласно арабскому «Евангелию детства», волхвы, посетившие Иерусалим, были

последователями Заратустры и верили, что в мир родился *Саошиант*, авестийский Спаситель (См. том 5, гл. XVIII). Сам термин «маги», употребленный евангелистом, подтверждает слова легенды (18).

Если это так—перед нами событие огромного символического значения: исповедники религии, которая, как и Ветхий Завет, была ориентирована на Грядущее, стали первыми «язычниками», поклонившимися Христу.

«Мы видели восхождение звезды Его»,—говорили волхвы, объясняя свой приход (19). Что может стоять за этой фразой? Видение? Данные гороскопов? Появление необычного небесного тела? Вопросы эти все еще не получили ответа, тем более что слово «астир», «звезда», имело в древности довольно широкий смысл**.

* Это слово иногда употреблялось для обозначения созвездий

Наиболее популярной остается до сих пор гипотеза Иоганна Кеплера. Заинтересовавшись мнением европейских астрологов, согласно которому в год рождения Мессии «царские» планеты Юпитер и Сатурн должны сойтись под знаком Рыб, ученый выяснил, что такое соединение трижды повторялось в 7 году до н. э. Этот редкий феномен мог привлечь внимание древних звездочетов, и в частности магов, которые, по словам Филона, «созерцали деяния природы для познания истины» (20). Интересно, что от того же времени дошли тщательные записи движений Сатурна и Юпитера, найденные в архивах вавилонских жрецов. Догадка Кеплера согласуется и с хронологическими вычислениями, которые датируют рождение 7 или 6 годами до н. э. Другие авторы связывают евангельский рассказ о магах со вспышкой «новой» звезды, которая была описана китайскими и корейскими летописцами в 5 году до н.э. (21).

Было ли случайностью, что «явление звезды» совпало с вифлеемским событием, или же на самом деле между ними существовала неведомая нам связь? Мы еще слишком мало знаем о законах, соединяющих различные уровни Вселенной, чтобы утверждать это или оспаривать. Во всяком случае, астрологи Парфии нашли в каких-то небесных знаках указание на великий Переворот.

В ту эпоху каждая религия по-своему переживала чувство приближающегося свершения. Это отразилось в мифах о Сабазии и Избавителе-Горе, в ожидании «нового Диониса», аватара-Калки и будды-Майтреи, в книгах Сивиллы и IV эклоге Вергилия. Иудейская эсхатология достигла высшей точки напряжения, в ней перекликались пророчества Библии и Авесты...

То, что маги избрали своей целью Иерусалим, легко объяснимо. «На Востоке,—говорит Светоний,—было давнее и твердое убеждение, что Судьбой предназначено в эту пору выходцам из Иудеи завладеть миром». В сходных выражениях мессианские чаяния Азии описывает и Тацит. От иудеев своей страны волхвы могли слышать о Сивиллином пророчестве, возвещавшем приход «бессмертного Царя» после покорения Египта Римом (22).

Едва ли маги отправились в Иудею как официальные послы, вроде тех, что прибыли в Рим из Парфии при Нероне. Похоже, это был небольшой караван, снаряженный частными лицами, и выглядел он примерно так, как любят изображать его живописцы на рождественских картинах.

Неторопливо, позвякивая колокольчиками, шагали верблюды, унося вдаль величественных азиатов, закутанных в белые одеяния. Подобно всем путешественникам

Востока, они двигались ночью при мерцании звезд, а в полдневные часы отдыхали под защитой крепостей.

Прошло несколько месяцев, прежде чем караван поднялся на холмы, окружающие древний город Давидов. В одном из его дворцов, которые виднелись за стенами, и рассчитывали маги найти царственное Дитя. Очевидно, они плохо представляли себе, что происходит в Иерусалиме, иначе не рискнули бы открыто спрашивать на улицах: «Где родившийся Царь Иудейский?»

Как раз в это время столица Ирода была охвачена очередной смутой, почти мятежом. Ее взбудоражило пророчество, которое с быстротой молнии облетело город. Какие-то фарисеи (быть может, также на основании небесных примет) предсказали, что у Ирода будет отнята власть, и обещали славное будущее царскому сановнику Багою, говоря, что он станет «отцом великого Царя», то есть Мессии.

Когда Ироду сообщили об этом, он впал в один из свойственных ему пароксизмов ярости. Больной старик, стоявший уже одной ногой в могиле, не задумываясь, велел «предать казни всех тех своих близких, которые поверили предсказаниям и речам фарисеев» **(23)**.

Понятно, что слух об иностранцах, ищущих «Царя Иудейского», Ирод не мог расценить иначе как доказательство новых враждебных происков. Царь не пощадил Багоя, предполагаемого «отца Мессии», и теперь, когда, по его мнению, народную веру опять сделали орудием измены, он не намеревался отступить.

Плохо разбираясь в вопросах религии, Ирод вынужден был обратиться к священникам, от которых узнал, что рождение Мессии ожидают в Вифлееме **(24)**. Значит, гнездо заговорщиков совсем близко от Иерусалима!

«Ирод,—повествует евангелист,—тайно призвав волхвов, точно выведал от них время, в продолжение которого являлась звезда. И послав их в Вифлеем, сказал: пойдите, и все точно узнайте о Младенце, и, как только найдете Его, возвестите мне, дабы и я пришел и поклонился Ему» (Мф 2, 7-8).

На первый взгляд эта уловка вызывает недоумение: почему Ирод не послал в Вифлеем своих шпионов, услугами которых привык пользоваться? Однако следует учесть болезненную подозрительность царя: довериться наивным чужеземцам ему было легче. Кроме того, он, видимо, боялся, что замысел его будет раскрыт преждевременно.

От Ирода волхвы отправились в Вифлеем. Евангелист говорит об их посещении лаконично. К его рассказу нечего добавить. Хотя в средние века звездочетов превратили в царей и изображали их прибытие как пышное торжество, но это уже относится не к истории, а к поэзии. Что же произошло на самом деле? В хижину вошло несколько странно одетых людей; они сложили перед удивленными родителями Иисуса свои дары и молча удалились...

Сделать магов орудиями своего преступления Ироду не удалось. Возвращаясь на родину, они выбрали другую дорогу, и царь вскоре убедился, что он обманут. Это еще больше насторожило его, подтверждая, что дело обстоит серьезно. Ирод мог слышать, что однажды в Риме, когда было предсказано рождение будущего царя, сенат велел умертвить всех новорожденных мальчиков **(25)**.

Но и без этого примера повелитель Иудеи хорошо знал, как надо действовать, чтобы уберечь престол.

«Ирод... послал истребить всех младенцев в Вифлееме и во всех окрестностях его от двух лет и ниже, по времени, которое точно выведал от волхвов» (Мф 2, 16).

Иосиф Флавий умалчивает об этой акции, но он вовсе не задавался целью составить полный реестр Иродовых злодеяний. Историк и без того много рассказывал о них. Резня в маленьком городке терялась среди расправ и казней, длившихся три десятка лет. Да и вряд ли в Вифлееме произошло открытое нападение на жителей. Скорее всего Ирод отправил туда убийц, которые действовали тайно; и трудно даже сказать, в какой мере они осуществили приказ. Ведь и в Риме аналогичная воля сената не была выполнена.

Семья Иосифа, о которой уже многие знали, должна была прежде всего привлечь внимание людей Ирода, но к тому моменту она находилась вне досягаемости. После ухода волхвов, глубокой ночью плотник поспешно собрал близких и скрылся из Вифлеема. Оставаться по соседству было опасно, убежище следовало искать там, где кончалась власть Ирода. Поэтому Иосиф отправился на юг, в Египет, подчиненный непосредственно Риму.

Ирода между тем постиг новый удар. В 4 году скончался при странных обстоятельствах его брат Ферор. Вдова умершего призналась царю, что ее муж давно был в сговоре с Антипатром, который намеревался отравить отца. Она даже представила яд в качестве улики. Царь решил немедленно опередить неблагодарного сына. Он вызвал Антипатра из Рима, куда тот уехал утверждать завешание Ирода, и едва он вернулся—предал его суду. При разбирательстве вскрылись и другие темные дела Антипатра, и вчерашнему наследнику вынесли смертный приговор. Его место занял сын Ирода от жены-самарянки — *Антипа*.

Казнь была отложена до получения санкции Августа и выздоровления Ирода. Но с каждым днем царю становилось все хуже. По городу прошла молва, будто деспот уже находится при последнем издыхании. Раввины призывали своих учеников сбросить золотого орла, которого Ирод укрепил над воротами Храма в знак союза с Римом. Несколько смелых юношей поднялись на крышу и в присутствии народа изрубили ненавистный символ язычества и тирании. Тотчас же явилась стража; всего вместе с книжниками было схвачено сорок человек.

Когда на следствии молодых людей спросили, кто внушил им мысль оскорбить царскую эмблему, они ответили: «Завет отцов!» Невзирая на ходатайства и просьбы, все были казнены, главных зачинщиков и раввинов сожгли на костре.

Выступление на суде было последним публичным появлением Ирода. Страшная водянка и мучительные язвы приковали его к постели. Весной царя отвезли в Иерихонский дворец, ближе к целебным водам. Там его застало письмо Августа, разрешавшего привести приговор в исполнение, но при этом цезарь добавлял, что можно было бы ограничиться ссылкой.

Душевные и телесные страдания довели Ирода до попытки самоубийства; племянник едва успел удержать его руку. Во дворце стоял плач и слышались причитания женщин. Закованный в цепи Антипатр решил, что отец скончался, и просил стражника отпустить его. Но тот доложил об этом Ироду. Дикий гнев в последний раз охватил угасавшего монарха. «Почти со сверхъестественной в его положении силой голоса, — пишет Флавий, — он отдал приказ своим телохранителям немедленно убить Антипатра» (26).

Через пять дней Ирода не стало. Он умер на семьдесят первом году жизни. Зная, что народ не будет оплакивать его, он перед смертью велел перебить множество заложников, чтобы любой ценой одеть Иудею в траур.

Свое завещание Ирод менял не раз. Согласно новому документу, подписанному накануне смерти, страна разделялась на области. Во главе ее должен был стать царь Иудеи и Самарии *Архелай*; Галилея и Заиорданье отходили Ироду Антипе, а Филиппу—северные области. Окончательное решение Ирод предоставил Августу. Для этого наследникам надо было отправиться в Рим.

Перед поездкой Архелай созвал в Иерусалиме народное собрание и пытался успокоить людей лицемерными посулами. Но от него потребовали немедленного суда над участниками беззаконий отца. Архелай не пошел на это, и собрание окончилось мятежом. В князя швыряли камнями, кричали, что он обязан покарать царедворцев, виновных в гибели тех, кто «пал за веру отцов и святыню», что нужно сместить первосвященника, поставленного Иродом. Стража очистила площадь, пустив в ход оружие. Глашатаи объявили, что во избежание смут празднование Пасхи на этот год в Иерусалиме отменяется. Это было плохим началом для нового правителя.

Когда члены Иродовой семьи отбыли в Рим, вся Палестина кипела. Для охраны спокойствия был вызван римский легион под командованием прокуратора Сабина. Но вместо того чтобы поддерживать порядок, он вел себя в Иерусалиме надменно и вызывающе, как в покоренном городе. Этим он спровоцировал восстание. Сражаясь с толпой, отряд Сабина ворвался в Храм и завладел его казной. Тогда на сторону народа перешли еврейские солдаты, и Сабин оказался осажденным в Иродовом дворце.

Одновременно поднялась Перса, область, где провозгласил себя царем некий Симон. Недалеко от Иерусалима собрал банды вооруженных людей пастух Атронг. В Галилее выступил *Иуда Гавлонит*, сын казненного Иродом партизана. Его бойцы захватили арсенал города Сепфориса и объявили округ независимым.

На помощь Сабину выступил сирийский легат Квинтилий Вар, тот самый, которого несколько лет спустя разбили германцы в Тевтобургском лесу. В Иудее ему повезло больше. После кровопролитного сражения Сепфорис был взят, и Гавлониту пришлось бежать. Рассеяв других повстанцев, Вар решил действовать устрашением. Он приказал распять на крестах две тысячи пленников. Сопrotивление было подавлено.

Пока в Израиле шли бои, во дворце Августа пререкались между собой дети Ирода и иерусалимские старейшины: одни держали сторону Архелая, другие—Антипы, третьи настаивали, чтобы династия вообще была низложена и власть отдана римской администрации. Но Август, хотя и был заинтересован в разделе Палестины, как всегда, не хотел торопиться. Он оставил Архелая во главе Израиля в звании «этнарха»*, а остальные области в соответствии с волей Ирода передал Антипе и Филиппу. Цезарь обещал, что в будущем, если Архелай заслужит доверие Рима, он получит такую же власть, как отец. Большинство иудеев встретило такое решение без энтузиазма. Все знали, что Архелай унаследовал крутой нрав Ирода, хотя и был лишен его способностей.

* Правителя народа

Евреи, жившие в Египте, были хорошо осведомлены о событиях на родине. Знал о них и Иосиф, который после смерти Ирода хотел было вернуться в Вифлеем. Однако слухи об Архелая заставили его изменить намерение. Теперь более надежным местом ему представлялась Галилея, где власть отошла к Антипе. О тетрархе говорили, что он человек более мягкий,

нежели брат. Поэтому Иосиф решил снова перебраться в Назарет. Он прибыл туда, вероятно, в конце 4 года до н. э.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава двадцать девятая

ВИФЛЕЕМ

1. См.: св. *Иустин*. Диалог с Трифоном Иудеем. 8, 110; Талмуд, Иома, 70.

2. О трех общеимперских переписях говорит сам Август в известной «Анкирской надписи» (S. 8; ХДР, с. 528). Тацит отмечает, что при Августе были собраны сведения «о государственной казне, о количестве граждан и союзников на военной службе, о числе кораблей, о царствах, провинциях, налогах прямых и косвенных» (*Тацит*. Анналы, I, II; ср. *Светоний*. Август, 101).

3. *И. Флавий*. Арх. XVII, 2, 4. Ирод мог сделать перепись по настоянию Августа или просто в угоду ему.

4. Палестина занимает меньше 26 тыс. кв. км, и число ее жителей колебалось от 2 млн. до 700 тыс. чел., включая женщин и детей, которые переписи не подлежали. См.: *The Jewish People in the First Century*. Amsterdam, 1974, v. I, p. 109; *G.E. Wright*. Biblical Archaeology, p. 239.

5. См.: *Г. Грец*. История еврейского народа, т. IV, с. 532.

6. *F.G. Kenyon and H.J. Bell*. Greek Papiri in the British Museum. London, 1907, VIII, p. 125. То, что римляне поступали подобным образом и в других случаях, признает даже такой придирчивый критик, как Штраус. См.: *Д. Штраус*. Жизнь Иисуса. Пер. с нем. Т. I. М., 1909, с.19.

7. О Квиринии сообщает ряд авторов (см., напр., *Светоний*. Тиберий, 49,1). Квириний был консулом в 12 г. до н.э., а в 10-7 гг. до н. э. — правителем Малой Азии. Сирией Квириний управлял в 6-9 гг. н. э. и тогда, по свидетельству Флавия, провел в Палестине перепись (Арх. XVIII, 1, 1, ср. Деян 5, 37). Полагают, что в 7-6 гг. до н. э. он также управлял Сирией (см.: *Н.Машкин*. Принципат Августа, с. 545) и, следовательно, мог каким-то образом контролировать ценз, проводимый Иродом. По данным Тертуллиана, хорошо знакомого с римскими архивами, легатом Сирии при первой переписи был С. Сатурнин. (*Тертуллиан*. Против Маркиона, IV, 19). Поэтому некоторые ученые предлагают читать текст Лк 2, 2 так: «Эта перепись была прежде правления Квириния в Сирии». См.: прот. *П. Алфеев*. Перепись Квириния. Рязань, 1915, с. 26 сл., *G. E. Wright*. Biblical Archaeology. London, 1957, p. 236; *E. Schurer*. The History of Jewish People, I, p. 399-427.

8. Лк 2, 4. Греч. оборот "Восходя" весьма характерен для еврейского языка и свидетельствует о семитическом подтексте евангельского рассказа.

9. Евангелие Иакова, XVII, 2 (по одной из его версий).

10. См.: *К. Гейки*. Жизнь и учение Христа, в. 1, с. 287. Пер. с англ. Слово "каталума" (греч.) в Новом Завете обычно означает не гостиницу, а горницу, комнату для гостей. См.: Мк 14, 14, Лк 22, 11

11. Лк 2, 6-7. «Первенцем» в Израиле (и в других странах) называли первого мальчика в семье, даже если он и оставался единственным.

12. То, что Рождество совершилось в пещере, известно из древнего предания (см.: св. *Иустин*. Диалог, 70, 8). Оно подтверждается упоминанием в Евангелии яслей. Они могли быть только в хлеву, который на Востоке часто помещался в пещере.

13. Лк 2, 10. «Я возвещаю тебе великую радость»—традиционные слова, которыми на Востоке сообщают отцу о рождении сына.

14. См.: *W. Keller*. The Bible as History. London, 1963, p.338.

15. Лк 2, 29-32. Возможно, гимн праведного Симеона был измененным вариантом одного из псалмов «чающих». Одна из главных особенностей гимна— универсализм в духе Второиисаи. Ср. Ис 49, 6.

16. Это признают даже те авторы, которые ставят под сомнение историчность рассказа о волхвах См.: *А. Ревиль*. Иисус Назарянин, т. I. СПб., 1909, с. 295, *A. Paul*. L'Evangile de l'Enfance selon st. Matthieu. Paris, 1968, p. 123-124. В сказании есть сходство с некоторыми местами из Ветхого Завета и поздними «мидрашами», но, как отмечает К. Леон-Дюфур, нет и доказательств, что событие, рассказанное Матфеем, не могло произойти (*X. Leon-Dufour*. The Gospels and the Jesus of History. 1970, p. 217). О ранних устных источниках евангелий см.: иером. *Лев* (Жилле). В поисках первоначального евангельского предания. «Путь», Париж, 1932, № 36, с.81 сл.

17. См.: *И. Флавий*. Арх. XVII, 1,1-2; Иуд. война, II, 18, 2, III, 2, 1. О связи Месопотамии (входившей тогда в Парфянское царство) с Иудеей см.: *J. Jeremias*. Jerusalem in the Time of Jesus, p. 66.

18. *Evangelium infantiae Salvatoris arabicum*, XII-XIII, ed. Tischendorf, 1853; FNT, p. 80-82. Этот апокриф в настоящем своем виде написан не ранее VI в., но автор его пользовался более древними источниками. Значение, которое маги придавали светилам, отмечено еще у *Геродота* (VII, 37). В одной древней рукописи Евангелия Иакова (гл. XXI) сказано, что маги пришли из Ирана. Об иранском спасителе-Саошианте говорится в Авесте (Вендидад, XIX, 18, 19).

19. Таков, видимо, более точный перевод слов Евангелия. Ряд библеистов считает рассказ о магах легендой, иллюстрирующей речение Валаама о «звезде Иакова» (Числ 24, 17). Действительно, это пророчество, как показали кумранские находки и таргумы, толковали в ту эпоху в мессианском смысле (см.: «Война сынов света», XI, 6; СД, VII, 18-21, а также: *A. Paul*. L'Evangile de l'Enfance selon st. Matthieu, p. 108). Но примечательно, что евангелист Матфей, который всюду, где есть малейший повод, ссылается на исполнение пророчеств, в рассказе о волхвах не цитирует никакого ветхозаветного текста. Это трудно объяснить, если считать, что эпизод введен только для того, чтобы показать исполнение пророчеств.

20. *Philo. Quod omnis probus liber sit*, 74. О гипотезе И. Кеплера см.: *А. Эдершейм. Жизнь и время Иисуса Мессии*. Пер. с нем. Т. I. М., 1900, с. 268 сл.; свящ. *М. Фивейский. Евангелие от Матфея*. ТБ, т. VIII, с. 43, *J. Winandy. Autour de la naissance de Jesus*. Paris, 1970, p. 81-82.

21. О находке астрологических архивов в Вавилонии (Сиппаре) того времени см.: *W. Keller. The Bible as History*, p. 334. Гипотезу о вспышке «новой» звезды подтверждает предание, бытовавшее в Сирии в конце I в. Оно описывает ее как «сияющую ярче всех звезд» (св. *Игнатий. К ефесянам*, XIX). Китайские астрономы в последние годы до н. э. зарегистрировали подобную звезду (см. : иером. *Алексий. Год Рождества Спасителя и Вифлеемская звезда*. —СТ, 1914, № 12, с. 586). По расчетам современных ученых, весной 5 г. до н. э. в течение 70 дней китайцы и корейцы наблюдали «Новую» звезду, которая была видна на восточной части неба, невысоко над горизонтом. См.: *А. Гуртейн. Вифлеемская звезда — вымысел или вспышка Новой?* — Природа, 1978, № 12, с. 121.

22. *Сивилла, III*, 42 сл., *Светоний. Веспасиан*, 4, *Тацит. История*, V, 13; *И. Флавий. Иуд. война*, VI, 5, 4.

23. *И Флавий. Арх. XVII*, 2, 4. Примечательно, что Багой был евнухом и, следовательно, в предсказанном событии должны были видеть чудо. Флавий не говорит, на каком основании было сделано пророчество. Отметим лишь, что в ту эпоху многие иудеи занимались астрологией. Астрологический материал есть в Книге Еноха. Гороскопы составлялись и ессеями. См.: *J. Danielou. Les Evangiles de l'Enfance*. Paris, 1967, p. 85, *К. Старкова. Шифрованные астрологические документы из окрестностей Хирбет-Кумрана*. ПСб., 1978, № 26 (89), с. 124-132.

24. Евангелист называет Вифлеем «иудейским», чтобы отличить его от города в Галилее, носившего то же название (Ис Нав 19,15). Именно на иудейский Вифлеем как на место рождения Мессии указывали таргумы того времени (см.: *К. Гейки. Ук. соч.*, с. 92). Возражая гиперкритикам, еп. Кассиан остроумно замечает, что «если было предсказано, что Христос родится в Вифлееме это не значит, что Он *не мог* там родиться».

25. *Светоний. Август*, 94.

26. *И. Флавий. Иуд. война*, II, 33, 7.

Глава тридцатая

ЖИЗНЬ В НАЗАРЕТЕ

4 г. до н. э.—12 г. н. э.

Иисус одинок в этом мире.

Б. Паскаль

Итак, родной город Марии стал «отечеством» и Ее Сына, Который, по словам евангелиста, «был там воспитан». Современники обычно называли Иисуса «Ха-Ноцри», *Назарянином*, а позднее это наименование перешло и на последователей Христа **(1)**.

Надо признать, что Иосиф ошибся, думая найти в Галилее тихое убежище. Сепфорис, который Вар разрушил и сжег дотла, находился неподалеку от Назарета. После поражения повстанцы лишь выжидали, когда снова можно будет взяться за оружие. Времена Маккавеев, заключавшего договоры с консулами и восхищавшегося римскими порядками, были забыты. И Рим теперь стал не тот, и в Иудее настроения резко переменялись. В империи видели теперь главного врага, апокалиптического Зверя, воплощение сатаны. Кошунства и расправы, учиненные в Иерусалиме, только усилили жгучую ненависть к Риму.

Архелай, царствовавший десять лет, не оправдал надежд Августа и был сослан в Галлию. С 6 года н.э. Иудея вошла в состав Сирийской провинции*. Отныне там стал править римский прокуратор, резиденция которого находилась у моря в Кесарии.

* Области Ирода Антипы и Филиппа сохранили полузависимый статус

Первый же прокуратор Копоний по распоряжению легата Квирина начал перепись, чтобы установить размер дани, налагаемой на иудеев. Это, естественно, вызвало бурю. На *габаев*, мытарей, собиравших имперский налог, смотрели как на предателей родины.

В Галилее вновь появился Иуда Гавлонит со своими приверженцами, считавшими, что пришло время решительных действий. По их мнению, Израиль не должен вообще признавать никакой земной власти и только Бог может царствовать над ним.

Сторонников Иуды называли *канаитами*, по-гречески *зелотами*, то есть «ревнителями» **(2)**. Этой партии нельзя было отказать в идеализме и смелости; многие канаиты предпочли смерть подчинению врагам. Но именно «ревнители», толкнув евреев на роковую войну с Римом, стали позднее невольной причиной гибели своей страны.

На что же рассчитывали зелоты? Верили ли они в политический и военный успех своей затеи? Скорее всего, их поддерживала страстная надежда на божественное вмешательство. Иуда собрал отряды, вербуя крестьян, вооружал добровольцев, но при этом думал, что в критический момент вместе с ними будут сражаться небесные силы.

«Народ,—пишет Флавий,—с восторгом внимал речам зелотов». Гавлонита открыто поддержала группа фарисеев во главе с раввином Цадоком. К «ревнителям» примкнули и некоторые ессеи, думавшие, что приблизилась наконец «война сынов света с сынами тьмы».

«Вознесение Моисея»—апокалипсис, написанный в то время,—изображает картину Божиего возмездия Риму как эсхатологическую катастрофу:

Тогда задрожит земля, сотрясется до своих концов,

и горы высокие понизятся и поколеблются,

и долины провалятся.

Не даст больше света солнце, превратится в тьму,

рога луны сломаются, вся она превратится в кровь,

и черед звезд в беспорядке закружится.

*Отхлынет море, обнажится бездна,
иссякнут источники вод,
и реки остановятся.
Ибо восстанет вышний Бог, единый и вечный,
воочию выступит покарать язычников,
уничтожит все кумиры их.
Тогда блажен ты будешь, о Израиль,
хребет и. крыло орла ты ногою попрешь,
и дни орла исполнятся! (3)*

Распевая такие гимны, шли в бой zeloty. Восстание началось с Иерусалима и быстро перекинулось на другие районы. Но в распоряжении римлян была хорошо обученная полумиллионная армия, и она умела справляться с непокорными народами. Движение Иуды захлебнулось, и сам он пал в сражении. Однако в живых остались его сыновья, верные zelotsкому духу, и подспудно влияние «ревнителей» продолжало расти.

Двенадцатилетний Иисус мог видеть ополченцев Гавлонита, проходивших через Назарет, слышал Он и о кровопролитиях в Иерусалиме. Впрочем, в поселке вряд ли сочувствовали восстанию; жители Назарета в большинстве своем были трезвыми земледельцами, плохо верившими в чудеса. Учение zelотов носило явно messiанский характер, недаром раввин Гамалиил сравнивал его с христианством (4).

Слова Иисуса о «разбойниках», которые губят стадо, показывают, что, вероятно, и Он не одобрял «ревнителей». Пусть они были отважны, но и римлянам, и соседним арабам, и парфянам нельзя было отказать в смелости. Иные пути к освобождению подлинному укажет Иисус.

Слышал ли кто-нибудь в те дни от галилейского Отрока слова, в которых уже предчувствовалось бы Его Евангелие? Мы ничего об этом не знаем. С того дня, как его семья вернулась в Назарет, Иисус надолго исчезает из поля нашего зрения. Молчание евангелистов, подобно холмам, обступившим город, скрывает Его от нас. Можно только строить предположения о том, как протекала жизнь в доме Иосифа. Вероятнее всего, она была бедна внешними событиями и со стороны казалась тусклой и заурядной.

Усилия апокрифов заполнить этот пробел не привели ни к чему. Авторы их любят описывать чудеса, которые якобы творил в юности Сын Марии, поражая близких. Но хорошо известно, что, пока Иисус не стал Учителем, односельчане не замечали в Нем ничего сверхъестественного. Он вырос у них на глазах, и Его проповедь и исцеления явились для них полной неожиданностью.

И вообще, апокрифические «чудеса детства» столь вульгарны, столь чужды духу Христову, что за ними нельзя признать даже символической внутренней достоверности, а не то что исторической. Чаще всего эти чудеса продиктованы гневом и мстительностью или желанием доказать Свою силу (5). Как выигрывает рядом с этими примитивными сказками

благородная простота слов Луки: «Иисус преуспевал в премудрости и возрасте и любви у Бога и людей».

Иосиф обучал Его своему ремеслу. В Иудее плотник не только изготавливал предметы обихода, но часто бывал и каменщиком. Само евангельское слово (греч. «тектон») переводят иногда как «строитель» (6). Быть может, намек на работу, привычную рукам Иисуса, звучит в притче о двух зданиях, возведенных на разных фундаментах, и в словах о «камне», на котором Сын Человеческий утвердит Свое Царство.

Сохранилось предание, что в детстве Иисус сторожил овец около Назарета (7). И в самом деле, если вслушаться в притчу о добром Пастыре, легко уловить в ней нечто личное: так свойственно говорить лишь тем, кто заботился о животных и был привязан к ним:

«Овцы голос его слышат, и своих овец он зовет по имени и выводит их. И когда он всех их выгонит,—впереди их идет, и овцы за ним следуют, потому что знаю голос его... Пастырь добрый жизнь свою полагает за овец» (Ин 10,3 сл.)

В речах Христовых есть немало и других картин, связанных с повседневной жизнью пастухов.

Евангельские аллегории свидетельствуют о любви Иисуса к природе. Он указывает на малые чудеса творения, делая их символами Своих притч. Подобно художнику, который видит красоту там, где другие усматривают лишь обыденное, Христос открывает глубокий смысл в неприметных явлениях жизни. Он находит, что галилейские цветы прекраснее царских одеяний, говорит о птицах, виноградных лозах, смоковницах. Зерно, дающее начало растению,—излюбленный образ Его иносказаний.

Из притч видно и отношение Христа к простым людям, их делам, маленьким радостям и печалям. Никаких фантастических видений, мифов и вымыслов — все взято прямо из окружающего быта: батраки, ищущие работу, виноделы, сеятели, жнецы и рыбаки, женщина, пекущая хлеб или отыскивающая потерянную монетку. Однако обо всех этих земных вещах сказано вовсе не ради сентиментального умиления, а для того чтобы научить слушателей в повседневном *видеть Небо*, в обыкновенном — знаки Промысла Божия. И сама Его жизнь в Назарете, на первый взгляд столь прозаическая, имела другую сторону, о которой тогда мало кто знал.

Ученики позднее замечали, что Иисус любил уходить в горы для молитвы, поднимаясь порой до рассвета, когда все еще спали (8).

Он был постоянно окружен людьми, но время от времени искал «пустынных мест», искал тишины и безмолвия. Быть может, и раньше в Назарете Иисус тоже удалялся на вершины холмов и оставался там подолгу наедине со Своим небесным Отцом.

Внизу дремал городок, к горизонту уходила широкая долина, а за ней застывшие волны гор; здесь же были только небо и прохладный, напоенный запахом трав ветер Галилеи...

Во всей полноте мы никогда не постигнем того, что значили для Него эти часы. И все же их не отделяет от нас непроницаемая завеса. Когда Христос говорит: Я и Отец — *одно*, Он как бы вводит нас в святая святых, приобщает к таинству богосыновства. Ведь для этого Он и пришел в мир.

Личность Иисуса ломает все обычные мерки. В ней парадоксально слиты неисповедимое и близкое, загадочное и открытое, божественное и земное. Все евангелисты говорят о Духе, который действовал в Нем, но никогда мы не видим у Христа признаков исступления, транса, экзальтации. Мужество, ясность, свет присущи Ему. Он прост и естественен, даже когда возвещает о самом высоком. «Никто не говорил так, как этот человек»,— будут поражаться потом стражи Иерусалимского Храма.

И действительно, Иисус говорил о вещах, которые ошеломяли Его слушателей. «Я— путь, и истина, и жизнь,—произнося эти слова, Назарянин переставал быть «одним из людей», пусть даже—величайшим. Все духовные вожди—будь то Моисей или Иеремия, Сократ или Заратустра—сознавали свою человеческую немощь и греховность, видели расстояние, которое отделяет их от верховного бытия. Для Христа же этой дистанции не существует:

«Я в Отце, и Отец во Мне». И сказано это не о безликой Стихии пантеистов, а о самом средоточии Божественного и о том, что может быть названо личностной гранью Сущего, которая открывается в лице Иисуса Галилеянина.

«Трудно постичь Отца всяческих»,— сетовал Платон, могучий ум, проникший в незримое царство. Для пророков Израиля Бог-Отец был неприступной и грозной святыней. Только Иешуа Ха-Ноцри говорит так, как никто из мудрецов никогда не осмелился сказать: «Видевший Меня — видел Отца».

Будда Гаутама, философ, пытавшийся спасти Вселенную от самой себя, верил в свою победу над преходящим, но он не верил ни в жизнь, ни в ее Творца. Познав в Божестве лишь Безмерное, он не мог «знать Отца». Гаутама гордился тем, что порвал мирские узы; Иисус же, никогда не презиравший жизнь, полный любви и смирения, открывает нам нечто неизмеримо большее, чем индийский аскет.

Он знает, что и прежде Него люди Обретали Бога через природное и человеческое, и все же Он утверждает: «Никто не может прийти к Отцу только как через Меня». Почему? Смысл этого свидетельства в том, что перед нами уже не просто «религиозный опыт» или прозрение духовидца, но *Богочеловек*, Своей властью соединяющий несоединимое.

Все Мне предано Отцом Моим,

и никто не знает Сына, кроме Отца,

и Отца не знает никто, кроме Сына,

и кому хочет Сын открыть.

Придите ко Мне все труждающиеся и обременные,

и Я дам вам покой,

Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня,

ибо Я кроток и смирен сердцем,

И найдете покой душам вашим,

ибо иго Мое благо и бремя Мое легко.

Мф 11, 27-30

Разум может подойти к идее предельной Реальности, мистическое созерцание—отразить в себе свет Невыразимого, но только однородный Сын выносит из сердца сокровище богосыновства и учит людей молиться «Авва, Отче...».

Вот почему в Евангелии самое главное—не новый закон, доктрина или нравственный кодекс, а именно Иисус, Человек, в Котором воплотилась «вся полнота Божества». Тайна, пребывающая выше всякого имени, обретает в Нем человеческое имя, лик и человеческий голос...

Был ли определенный момент, когда Иисус впервые осознал Свою сверхчеловеческую природу? Об этом мы не только не знаем, но и не можем даже судить. Эта область Его жизни находится по ту сторону наших представлений, и мы должны ограничиваться тем, что Он Сам открыл нам. Будем лишь помнить, что слова св. Иустина о Спасителе, Который «рос, как растут все люди, отдавая должное каждому возрасту», вполне подтверждаются Евангелием **(9)**.

Первое указание на то, что тайна богосыновства уже присутствовала в сознании Иисуса, мы находим в рассказе о посещении Им Храма.

Ему только двенадцать лет, но Он, дотоле живший «в повиновении» родителям, внезапно обнаруживает Свою принадлежность к сверхчеловеческому бытию. «Вот отец Твой и Я ищем Тебя»,— говорит в волнении Мария, а в ответ слышит слова, звучащие как будто издалека, слова об истинном Его Отце, в доме Которого надлежит быть Сыну...

Впрочем, этот эпизод единственный. Нет указаний на то, что в назаретские годы Иисус обнаруживал перед другими Свой внутренний мир.

Каким же Он был, когда скрывал Свой свет в Назарете? Бесспорно, таким, каким Его видели ученики: стремительным и тихим, мягким и суровым, строгим и снисходительным, живущим одновременно с людьми и с Богом. Эта органичная полнота характера убеждает, что и «возрастание» Его протекало в полной душевной гармонии, без тех конфликтов, которые с детства отравляют извращенную грехом человеческую природу. Он, конечно, страдал ребенком и юношей, страдал взрослым человеком, но страдал только потому, что сталкивался с проявлениями зла вокруг Него. Чем чище душа, тем острее переживает она темные стороны жизни. Богочеловек же должен был мучительно ощущать всю боль тварного мира. Есть не записанные в евангелиях слова Христовы, которые указывают на крест, принятый Им задолго до Голгофы: «С немощными Я изнемогал, с алчущими алкал, с жаждущими жаждал» **(10)**.

И была еще в земной жизни Сына Человеческого трагедия, глубину которой мы едва ли можем вообразить. Вспомним загадочные для многих слова Паскаля: «*Иисус одинок в этом мире*».

Но разве св. Лука не говорит, что Иисус рос, окруженный любовью? Когда в Иерусалиме родители поняли, что их Иешуа потерялся, они, придя в отчаяние, «с болью искали Его». Наверно, Его и не могли не любить. Дальнейшие события показали силу притягательности Иисуса: по одному Его слову многие бросали все и шли за Ним. Да, Его любили, но это не значит, что понимали.

Даже среди апостолов, среди людей близких и преданных Ему, Иисус часто встречал непонимание. Насколько же сильнее должен был чувствовать Он Свое человеческое одиночество в Назарете.

Округ издавна имел дурную славу. В Галилее жило много язычников; само ее название — *Галил-ха-гоим* — означало «область иноверцев». Их влияние не могло не сказываться. Галилеян считали людьми в религиозном отношении темными и даже индифферентными. Поэтому среди южан и сложились поговорки: «Может ли быть что доброе из Назарета?» и «Пророк из Галилеи прийти не может».

Евангелист Марк замечает, что Сам Иисус «дивился» неверию соотечественников. Показательно, что, за исключением двух женщин, мы не слышим ни о ком из назарян, кто стал бы последователем Христа. Его дух был чужд этим людям, безнадежно замкнувшимся в своем крохотном мирке, где по вечерам женщины судачили, стирая белье, а мужчины вели одни и те же разговоры о погоде и урожае. Иисус никогда не проявлял среди них Своего превосходства и должен был постоянно таить от окружающих мысли и чувства. Одиночество Его, вероятно, увеличивалось по мере того, как Он становился старше.

Далеки от Иисуса были и сыновья Иосифа, и двоюродные братья. Когда Он покинул Назарет и вышел на проповедь, они были искренне встревожены, решив, что Он обезумел, «вышел из себя». Сказано прямо, что братья «не верили в Него». Лишь много позднее они присоединились к христианам и «сродники Господа по плоти» стали гордиться своей близостью к Иисусу. С печалью признавал Христос справедливость изречений: «Враги человеку домашние его» и «Пророк не бывает без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем» **(11)**.

А Мать? Разве не «хранила Она в сердце» слова обетования? Несомненно. Она чувствовала, как одинок Иисус, и Ей тяжело было видеть снисходительно-ироническое отношение к Нему братьев. Но все же и для Нее самой Иешуа оставался прежде всего сыном; Она не знала, когда и как исполнится пророчество о Нем и доживет ли Сама до этого дня. Нужна была вся Ее величайшая вера, для того чтобы смотреть на мальчика-пастуха и подмастерье плотника как на Владыку Израилева, Царству Которого не будет конца...

Почему Иисус жил в Назарете так долго? Не потому ли, что ждал возраста, когда по обычаям страны мог стать Учителем? Спрашивать о большем—значит требовать у Него отчета.

Желание во что бы то ни стало объяснить загадку тридцатилетней безвестности Христа привело в прошлом веке к появлению еще одного апокрифа. Мы имеем в виду так называемое «Тибетское евангелие», в котором говорится о путешествии Иисуса в Индию, где Он познакомился с мудростью брахманов.

Само по себе такое предположение не содержит ничего невероятного. При Августе контакты между Средиземноморьем и Юго-Восточной Азией оживились; индийские послы стали посещать Рим. Современник Христа *Аполлоний Тианский*, неопифагореец и оккультист, добрался, как утверждают, до Индии через Парфию **(12)**. Влияние индийских идей сказалось и в гностической теософии первых веков нашей эры.

Однако все это еще не служит доказательством подлинности «Тибетского евангелия». Не говоря уже о темной истории его происхождения, каждая строка этого документа полна анахронизмов и ошибок, изобличающих подлог **(13)**. Могут возразить, что апокрифичность «Тибетского евангелия» не исключает возможности самого факта пребывания Иисуса в Индии. Но против этого свидетельствует весь Новый Завет, в котором нет ни малейших следов индуизма.

Евангелие — всемирное благовестие, живое во все времена и обращенное к каждому народу, и все же при этом оно несет на себе печать места, где прозвучало впервые, печать Палестины римской эпохи. Это ее народ волновали те проблемы, которые постоянно возникают

на страницах книг евангелистов. Только в Иудее велись такие горячие споры о Законе и воскресении мертвых, подати кесарю и участи Иерусалимского Храма, субботе и Мессии.

Каждый, кто сравнивал оба Завета, может легко убедиться в их неразрывной связи. Язык Иисуса — это язык Торы и Пророков, насыщенный их понятиями и образами. Узы не порываются даже тогда, когда Христос оставляет Ветхий Завет далеко позади.

Нагорная проповедь и Молитва Господня выросли на почве Библии, а не Вед или Махабхараты. Мы не найдем в Евангелии ни пантеизма, ни идеи перевоплощения, ни веры в круговорот мира, столь характерных для индийского мышления. Именно веру Израиля, а не мифологию и философию Индостана положил ИИСУС в основу Своего провозвестия.

Этому не противоречит удивленный возглас иерусалимлян:

«Каким образом Он знает Писания, не пройдя учения?» **(14)** В устах столичных иудеев это значило лишь, что Иисус не получил санкции какой-либо из богословских школ. И действительно, Он не вошел в кумранский орден, не примкнул к саддукеям и zelотам и, хотя одобрял многое в фарисейской доктрине, не стал одним из «хаверов» их партии. Его резкие упреки в адрес «благочестивых» хорошо известны. «Школой» Иисуса с детства была только Библия.

Даже в таком небольшом поселке, как Назарет, имелась своя синагога, где подрастающее поколение знакомилось с начатками Слова Божия. «Закон,—говорит Иосиф Флавий,—велит обучать детей грамоте и законоучению и рассказывать о деяниях предков, чтобы они могли подражать примеру последних» **(15)**. Вместе с другими подростками Иисус должен был изучать священные книги. Вероятно, это и подразумевал Лука, говоря, что Отрок «исполнялся премудрости». Знал Он и апокрифические писания, не вошедшие потом в официальный канон **(16)**.

Одним словом, если многое в языческом мире предвосхитило Евангелие и было созвучно ему, все же корнями своими оно уходит в традицию Ветхого Завета. Недаром главную заповедь веры Христос выразил словами Моисеевой молитвы, которую каждый израильтянин произносил ежедневно.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава тридцатая

ЖИЗНЬ В НАЗАРЕТЕ

1. Евангелист Матфей связывает это с неким пророчеством (2, 23), которого в Ветхом Завете мы, однако, не находим. Очевидно, речь шла о созвучии слова *Ноцри* с наименованием Мессии *Нецер*, «Отрасль». См. : J. Winandy. Op. cit., p. 91 s. О том, что христиан первоначально называли *ноцрим*, «назарянами», свидетельствует текст Деян 24, 5. Их не следует путать с

«назореями» (*назиритами*), людьми, которые в древнем Израиле давали обет не пить вина и не стричь волос (см. Суд 13, 7, Лк 1, 15).

2. *И. Флавий*. Арх. XVII, 10, 5, XVIII, 1, 1, 6; XX, 5, 2, Иуд война, II, 4, 1; 8, 1, Деян 5, 37. По мнению большинства историков. Иуда восставал дважды, в 4 и 6 гг. н. э. См., напр., *Г. Грец*. История еврейского народа, т. IV, с. 189, *E. Schurer*. The History of Jewish People, v. I, p. 332, 381. Многие отождествляют Езекию, которого казнил Ирод (Арх. XIV, 9, 2), с отцом Иуды Гавлонита. *Канаим*, *канаиты*, было еврейское наименование zelотов. Один из учеников Христа, Симон, вышел из этой партии (Мф 10, 4, Мк 3, 18). О zelотах см.: *К. Келер*. Зелоты. - ЕЭ, т. VII, с. 721-729, *M. Hengel*. Die Zeloten. Leiden, 1961.

3. Вознесение Моисея, 10, 5 сл. (пер. Н. Никольского). Об этом апокрифе см.: АПОТ, II, p. 407-413; *E. Schurer*. The History of Jewish People, v. II, p. 506.

4. Деян 5, 37.

5. См., напр., Евангелие Фомы, V-XI.— ANT, p. 60 ff.

6. Считая слово *тектон* символическим, указывающим на созидательную деятельность Христа, историк Жебелев подверг сомнению само предание о том, что Иисус был «плотником» или «строителем» (см. *С. Жебелев*. Христос-плотник—«Христианский Восток», Пг., 1922, т. VI, в. III, с. 303 сл.) Однако для подобного скептицизма нет ни малейшего основания. Св. Иустин, живший в Палестине, пишет, что Иисус «исполнял плотничьи работы, изготовляя плуги и ярма» (Св. *Иустин*. Диалог с Трифоном Иудеем, 88).

7. *Инполит* Философумена, 5, 26.

8. Мф 14, 23; Мк 1, 35; Лк 5, 15; 6, 12.

9. Св. *Иустин*. Диалог с Трифоном Иудеем, 88.

10. *Ориген*. На Матф XII, 2.

11. Мф 10, 36, 13, 57. Оба изречения являлись старинными поговорками; ср. Мих 7, 6.

12. См.: *Ж. Ревиль*. Религия в Риме при Северах, с. 228 сл.

13. Апокриф был опубликован журналистом Н. Нотовичем в Париже. Автор уверял, что в 1887 г. ему перевел подлинник один лама в Гималаях, но никаких подтверждений это сообщение не получило. Апокриф составлен, вероятно, лицом, близким к теософским кругам. Книга была издана по-русски «Неизвестная жизнь Иисуса Христа (Тибетское сказание)», СПб., 1910.

14. Ин 7, 15.

15. *И. Флавий*. Против Апиона, II, 25.

16. В речи против фарисеев (Лк 11, 49) Христос ссылается на книгу Премудрости Божией, под которой, видимо, следует понимать одно из апокрифических писаний. См. также параллели между «Вознесением Моисея» 8, 10 и Мф 24, 21.

Глава тридцать первая

ФАРИСЕИ И УСТНЫЙ ЗАКОН

Иудея, 50 г. до н. э.— 25 г. н. э.

*Не увеличивай слишком ограду вокруг Закона,
чтобы она не обрушилась и не испортила насаждения.*

Берешиит Рабба, 19

Генетическое родство обоих Заветов не исчерпывается Библией, оно сказалось и в молитвенной жизни, и в структуре богослужения.

Если христианин — будь то православный или католик — рассмотрит литургические тексты иудаизма, он найдет в них много знакомого. Он убедится, что и чин Евхаристии, и богатство церковного гимнотворчества имели в качестве образца синагогальную традицию. Здесь трудно видеть плод сознательного намерения христиан; просто воды одного потока естественно переливались в другой. И началось это еще во дни земной жизни Христа.

Последуем же теперь за Ним, когда в одну из суббот Он шел вместе с родными в назаретский *бет-ха-кнессет*.

Снаружи это небольшое строение, сложенное из грубых камней, мало походило на пышные синагоги Капернаума, Хоразина и тем более Александрии. Внутри тоже все выглядело просто, почти бедно, как в раннехристианской базилике: голые стены с незатейливым орнаментом, впереди возвышение со свитком Торы, рядом с ним — амвон для чтеца и кресло старейшины, которое называли «седалищем Моисея». Зал освещен огнями лампад и светильников.

«Дом собрания» — не Храм, но в какой-то мере давно уже стал заменять его. Пусть здесь не приносят жертв и не предстоят алтарю сонмы левитов, однако это место молитвы и наставления в Слове Божиим.

Постепенно синагога наполняется народом, люди рассаживаются по скамьям—мужчины и женщины отдельно. Потом собравшиеся встают и про себя читают вступительную молитву. Как и в христианских церквях, служба открывается возгласом:

«Благословен Бог наш...» На каждое славословие народ отвечает: «Аминь». Чтец разворачивает свиток и читает отрывок из Библии, а также шесть псалмов. Завершается начало молитвой *кадиш*: «Хвалите Господа, достойного хвалы...» Припев «Аллилуйя» («хвалите Господа») не сходит с уст молящихся, ибо хвала выражает радость общения с Богом, открытость духа, исповедание любви, которая не может молчать...

Далее следует *Шема*—«символ веры», призывающий каждого посвятить свое сердце, помышления и дела Творцу(1). Его сопровождает пространное «благодарение»:

Благословен Ты, Господи, Боже наш. Царь Вселенной,

образующий свет и создающий тьму,

водворяющий мир, Творец всего сущего!

*Ты освещаешь землю и ее обитателей по милосердию,
обновляешь по благодати ежедневно и непрерывно
все созданное Тобой изначала.*

Как многочисленны Твои создания. Господи!

*Все Ты Премудростию сотворил,
полна земля творениями Твоими. (2)*

Затем чтец нараспев произносит *Шемоне-эсре*—своего рода ектению или литанию, которой вполголоса вторят молящиеся:

Благословен Ты, Господи, щит Авраамов!

Ты всесилен вечно, Господи!

Ты воскрешаешь мертвых. Ты велик при спасении.

*Ты питаешь живущее, поддерживаешь падающих,
исцеляешь болящих, освобождаешь узников*

и сохраняешь верность Свою покоящимся во прахе.

Ты свят, и имя Твое свято,

и святые ежедневно восхваляют Тебя.

*Ты одаряешь человека разумом
и научаешь смертных мудрости.*

Даруй нам от Себя знание, разум и мудрость.

Благословен Ты, Господи, одаряющий мудростью!

*Обрати нас, Отче наш, к Закону Твоему,
и приближи нас, Царь наш, к служению Тебе,
и обрати нас покаявшихся к Себе.*

Благословен Ты, Господи, желающий покаяния!

Прости нас, Отче наш, ибо мы согрешили...

Ибо Ты отпускаешь и прощаешь. (3)

По окончании ектении чтец тихо молится:

"Господи, уста мои отверзи, и уста мои возвестят хвалу Твою. Мы, собравшиеся здесь, на земле, будем святить имя Твое, как оно святится на небесах как написано у пророков: и зывали они друг ко другу и говорили: *свят, свят, свят Господь Саваоф, полны небеса и земля славы Его*". Последние слова — гимн серафимов — произносит вслух весь народ.

Наступает время для проповеди-беседы. Ее ведет либо раввин, либо просто член Общины, сведущий в Писании. Он прочитывает отрывок из книги, переводит его на арамейский и дает необходимые пояснения*. Такие комментарии назывались *таргумами*.

* Ср. Лк 4, 16, где сказано, что Господь «вошел *по обыкновению Своему* в день субботний в синагогу и встал, чтобы читать»

Завершается последование возгласом: «Воцарится Господь вовек, Бог твой, Сионе, в род и род. Аллилуйя».

Существовали и другие молитвословия, самым кратким из которых была «малая тефилла», напоминающая мессианский гимн, приводимый св. Лукой:

Твори волю Твою в вышних на небесах,

и даруй благоволение боящимся Тебя на земле (4).

Трудно поверить, чтобы Иисус слушал эти выражения искреннего благочестия равнодушно, как посторонний гость. Из Его речей видно, что Он, любил и знал наизусть многие синагогальные молитвы. Только поэтому они могли отобразиться в Евангелии.

Исключительное место Христос отвел пасхальным обрядам в том виде, как они сложились в Общине Второго Храма; и если наше таинство Плоти и Крови проникнуто молитвами ветхозаветного праздника, мы можем быть уверены, что оно восходит к Самому Господу, вложившему в старинное действо новый дух и смысл (5). Праздник опресноков и агнца был не только днем искупления, но и днем единства верных. Об этом говорит и молитва над хлебом, которую повторяли за Евхаристией первые христиане (6).

В синагогальных текстах часто встречаются слова: «святость», «святить», «святые». Они напоминали о благословении Божиим, которое простирается на Его тварь. Вся библейская религия была чаянием «освящения». Человеческое должно стать Господним, тленное— нетленным. В силу этого ни одна из сторон жизни не считалась израильянами совершенно «мирской»: все может быть освящено, стать собственностью Творца. Отсюда и появление молитв, читаемых перед трапезой, над плодами, над одеждой и над ребенком, молитв, получивших развитие в наших требниках.

Эта идея сакрализации, *освящения*, стала одной из центральных в Церкви Христовой, члены которой именовали себя «святými» именно в смысле своей принадлежности Богу.

Когда иудейскому мальчику исполнялось тринадцать лет, его объявляли *бар-мицва*, «сыном заповеди», то есть членом Церкви, несущим ответственность за свои поступки (7). Отныне он получал право самостоятельно приносить обеты Богу и читать Тору на молитвенных собраниях. Этот день обычно отмечали как семейный праздник.

Незадолго до совершеннолетия Иисуса родители первый раз взяли Его на Пасху в Иерусалим. Там во время седера Он должен был задать ритуальный вопрос: «Что означает этот день?», а Иосиф как глава семьи ответить: «Рабами были мы у фараона в земле Мицраим, и Господь вывел нас оттуда мощною рукою...» В присутствии Сына Марии эти слова о чуде, спасшем народ Божий, и благодарственная молитва над чашей вина звучали как пророчество...

Путешествие в столицу было для назарян событием, вносившим праздничное оживление в их монотонный быт. Из города выходили с пением гимнов; родственники и соседи держались вместе.

Иерусалим встречал паломников трубными звуками, гомоном толп, теснившихся перед Храмом, великолепием своих чертогов и башен. После торжеств возвращались тоже все вместе, поэтому Иосиф и Мария не сразу заметили исчезновение Иисуса. Убедившись, что Сын не идет с ними, они в тревоге поспешили назад, долго ходили по переполненным улицам, пока наконец не пришли к Храму. Там, в одной из галерей, им открылась картина, которая должна была поразить их: Иешуа сидел у ног почтенных толкователей Закона и задавал им вопросы, когда же они сами спрашивали назаретского Отрока, то «изумлялись Его разуму и ответам».

Евангелист не говорит, о чем шла беседа, однако, без сомнения, она касалась вопросов веры.

Так под сенью Дома Божия Христа впервые увидели люди, многие из которых станут потом Его противниками. Но почему тогда Иисус оставался среди них так долго, покинув родных? Что привело Его к учителям? И как объяснить, что впоследствии Его собственная проповедь будет напоминать наставления мудрецов Израиля?

Все это трудно понять, если согласиться с теми, кто считает, что иудаизм евангельских времен был выродившимся и бессильным. В этом случае повторяется ошибка, которую нередко делают и при оценке античной религиозности первого века. Мы уже убедились, что ее кризис не повлек за собой оскудения веры. Скорее наоборот, духовные искания повсюду усилились. Это в полной мере относится и к иудаизму.

Если бы общество, в котором жил Христос, окаменело в духовной спячке, Он не смог бы найти в нем ни последователей, ни апостолов. Правда, некоторые историки утверждают, что подлинное благочестие в Израиле сохранили лишь «народные массы», а их вожди коснели в жалком обрядоверии. Но в действительности еврейская религиозная элита была плоть от плоти

всей ветхозаветной Церкви и оказывала на нее огромное влияние.

Саддукеи, зелоты, ессеи оставались на периферии, а в центре Общины мы находим носителей ее живого Предания. Как правило, то были не священники, а светские люди, которых народ величал *раббим*, раввинами, или по-гречески *дидаскалос*, учителями (8). Во дни Ирода и римских прокураторов именно раввины наиболее полно выражали духовное сознание Израиля.

«Полнота времени» совпала с раввинистической эпохой, и именно эта эпоха является ближайшей ступенью к Новому Завету. Законники и фарисеи, вопреки ходячему мнению, не были сплошь черствыми педантами, тонущими в трясине казуистики. Многие из них жили интенсивной духовной жизнью и исповедовали высокие нравственные понятия. Фарисейство дало не только врагов Евангелия, но и ревностных его служителей, прежде всего апостола Павла, в посланиях которого явственно различимы идеи его наставников (9).

Мы уже говорили, что, хотя Христос и обличал фарисеев, Он не считал ложными основы их веры. Когда Он говорил ученикам: «Другие трудились, а вы вошли в труд их», Он имел в виду деятельность религиозных учителей народа. Иисус одобрял ревностных книжников, «наученных Царству Небесному, которые выносят из своей сокровищницы старое и новое» (10). Под «старым» Христос подразумевал духовное наследие иудаизма. Учение о едином Живом Боге, Творце и Промыслителе Вселенной, видимой и невидимой, надежду на бессмертие и мессианское Царство—все это Он сохранил в Своей Церкви как истинное Откровение. Тем самым Христос засвидетельствовал, что Община Второго Храма сберегла завет Моисея и пророков и через эту Общину совершается Переход к новой мировой Церкви.

«Христианство,—подчеркивает известный современный богослов Луи Буйе,—смыкается с Ветхим Заветом только в свете раввинистических толкований,—чтобы в этом убедиться, достаточно сопоставить их с толкованиями ап. Павла или ап. Матфея. Отрицать значение этого промежуточного звена—значит поставить под сомнение прочность цепи» (11). Для подтверждения этой мысли возьмем хотя бы историю канонизации Библии. Почему Отцы Церкви не включили в нее апокрифы и неканонические книги, которые пользовались авторитетом и в Кумране, и в Александрии, и у самих христиан? Ответ напрашивается один: потому что их отвергла Синагога. Между тем собор раввинов окончательно определил состав Писания лишь на исходе I века, когда Церковь Христова уже существовала. Следовательно, христианство, пусть и молчаливо, но продолжало считаться с синагогальным Преданием (12).

Некоторым исследователям раввинизма казалось, что книжники делали чрезмерный упор на идее непостижимости Бога. В этом видели упадок и ослабление религиозного духа. Говорили,

что раввины настаивали на невозможности познать Сущего иначе как через Тору и тем самым якобы отошли от пророков.

Но ведь и сами пророки—провозвестники Слова Господня видели в Боге тайну, превосходящую тварное понимание. Поэтому они вполне могли бы согласиться с утверждением раввинов, говоривших: «Тщетны усилия проникнуть в тайну Его» (13). И те и другие верили в продолжающееся Откровение, но и те и другие считали, что оно касается в основном человека, а не сокровенной природы Высшего.

«Кто поднялся на небо и, вернувшись, рассказал об этом?» — спрашивали книжники (14). И с точки зрения Евангелия они были правы, ибо полнота богопознания стала возможна лишь потому, что его принес божественный Пророк, единосущный Отцу. «Никто не восходил на Небо—только с Неба сошедший Сын Человеческий» (15).

Кто из мудрецов мог сказать это о себе? Они основывались на учении Моисея, дополненном его преемниками, в котором говорилось прежде всего о призвании человека перед лицом Божиим. Это ограждало иудаизм от увлечения спекуляциями и от метафизических «ересей». «Только у нас,—писал Флавий,—не услышишь о Боге противоречивых мнений» (16). Богословие раввинов было преимущественно практическим, они стремились научить людей жить по воле Господней.

Однако это не исключало возможности более совершенного познания Бога в грядущем. Всех толкователей объединяла вера в то, что *олам хазь*, «мир сей», сменится после явления Мессии *олам хабба*, «миром будущим», когда Предвечный станет ближе к человеку (17). «Время Мессии» понималось как промежуточный период, связующий оба мира. Некоторые раввины утверждали даже, что Помазанник Божий принесет людям «новый Закон». Этот взгляд,

который обычно ускользал от внимания как христианских, так и иудейских богословов, приобретает исключительное значение в свете Евангелия.

Стройной доктрины мессианизма у раввинов, впрочем, не было: одни считали, что Помазанник должен прежде погибнуть, а уже после этого наступит Царство Божие; другие думали, что мессианская эра непосредственно перейдет в «предреченные времена», которые оставят позади «мир тления» (18). Во всяком случае, ожидалось, что «век Мессии» принесет нечто новое в отношения между Творцом и человеком.

Это новое и возвестил Иисус Христос.

Так же, как наставники Ветхого Завета, Он учил о приближении «грядущего века» и утверждал, что явился в мир «не нарушить Закон, а исполнить». Речь, конечно, шла не о «выполнении» заповедей (что само по себе не содержало новизны), а о *восполнении* Ветхого Завета. Древнему Откровению Иисус сообщил ту полноту, которая и ожидалась в дни прихода Мессии (19). Через Него осуществлялось великое пророчество Иеремии:

Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я

заключу с Израилем и Иудой *Новый Завет*.

Он будет *не таким*, какой Я заключил с их праотцами...

Я вложу Закон Мой в них самих и на сердцах их напишу его.

Иер 31, 32, 33

Противопоставляя два *эона* — эру Закона и эру Благодати, апостол Павел тоже не расходился с идеями раввинизма. «Мир сей» он рассматривал как преходящий (20). Господство Торы апостол считал временным не потому, что она ложна, а потому, что Закон лишь запрещает, повелевает, учит и, следовательно, обращен к воле самого человека, благодать же, соединяя людей с Богом через Христа, может наделить их силой для исполнения божественной воли (21). Таким образом. Евангелие не упраздняло основ ветхозаветного Предания, а, напротив, открывало перед ним новые горизонты, что и позволило многим фарисеям принять благовестие Иисуса, сохранив при этом «подзаконный» образ жизни. Но даже те, кто не вышел за пределы Ветхого Завета, часто проявляли терпимость и симпатию к христианам. Бывали случаи, когда они поднимались на защиту апостола Павла от zelотов и саддукеев. Внук Гиллеля Гамалиил требовал прекратить гонение на учеников Христовых; когда же саддукейский Синедрион казнил Иакова, брата Господня, фарисеи добились низложения первосвященника (22). Факты эти нередко забывают, а между тем они показывают, что тогда многие раввины не считали границу между иудаизмом и христианством непроходимой.

Книжники учили в специальных академиях, при синагогах или при Храме. Их беседы обычно бывали краткими и отливались в афористическую форму. Слушатели старались запомнить изречения наставников и только иногда записывали их. Устное преподавание предпочиталось, поэтому мы располагаем довольно скудными сведениями об учителях, живших на рубеже двух Заветов. Для того чтобы ближе познакомиться с их воззрениями, нужно обратиться к книгам, получившим общее название *Талмуда*.

Составлять их начали еще в I веке до н. э. Тогда появилась *Мишна ришона*, то есть «первое повторение (Закона)». От нее сохранились небольшие фрагменты (23). Полная Мишна была составлена лишь около 200 года н. э., комментарии же к ней, *Гемары* — Вавилонская и

Иерусалимская,— возникли еще позже. Однако все три сборника основаны на традициях иродианской и римской эпох (24).

При первом чтении Талмуд должен оттолкнуть тех, кто, ожидая найти в книге учение о вере, погружается в бездну скучнейших ритуальных предписаний, к тому же размещенных довольно хаотично. Какую молитву читать стоя, какую—сидя, кто и когда имеет право приносить жертвы, как далеко простираются пищевые и субботные запреты — эти и другие подобные им вопросы изучаются в Талмуде очень тщательно, с учетом мнений разных раввинов. Все это выглядит клубком, который невозможно распутать. Становится понятным, почему Ренан с иронией говорил, что народу, создавшему Библию, «нужно простить создание Талмуда».

Такая реакция — плод недоразумения. Ведь основным содержанием Талмуда, особенно Мишны, был церковный Устав, *галаха*, а он меньше всего может характеризовать сущность веры. Представим себе, что человек, желающий познакомиться с православием, начал бы не с Отцов Церкви или «Добротолюбия», а с Типикона или Кормчей. Впечатление было бы то же, что и от Мишны. И тут и там излагаются детали обрядов, согласованных с днями, праздниками и обстоятельствами; и тут и там — тысячи мелочных правил и ограничений. Между тем книги, аналогичной «Добротолюбию», у древних раввинов не было: мысли о вере и жизни вкрапливались *таннаими*, составителями Талмуда, в обширный галахический материал. Это было вызвано условиями рассеяния, когда цементировался единый религиозно-общинный статус иудейства. В итоге Талмуд оказался скорее юридическим, чем вероучительным документом.

Гражданское право входило уже в состав Пятикнижия, но его кодекс частично перестал отвечать потребностям новых поколений. Поэтому раввины вынуждены были дополнить его собственными законами, имевшими вполне утилитарный характер. Впрочем, «справедливый суд» учителя не отделяли от религии. «Избирать недостойного судью,— говорили они,— все равно что насаждать рошу для идолопоклонства» (25).

Инициатором законодательной работы фарисеев был Симон бен-Шетах, живший при царице Александре (См. выше, гл. XX). В 40-50 годах до н. э. его дело продолжили два выдающихся раввина — *Шемайя* и *Абталион*.

О том, как высоко ставили они правовые нормы, свидетельствует рассказ Иосифа Флавия. В 49 году Ирод, тогда еще молодой правитель Галилеи, казнил некоего Езекию и его товарищей, которые якобы занимались «разбоем» на границе Сирии. Историки полагают, что на самом деле Езекия был борцом против римского господства, а Ирод расправился с ним в угоду имперскому наместнику Сексту Цезарю. Это вполне вероятно, особенно если принять во внимание, что сын Езекии Иуда стал зелотским вождем (26).

Шемайя и Абталион потребовали привлечь Ирода к ответственности, поскольку Закон воспрещает казнить кого бы то ни было без суда. Правитель согласился предстать перед Синедрионом, но, чтобы выразить ему свое презрение, пришел одетый в пурпур и окруженный своими гвардейцами. Его самоуверенность смутила трибунал, который знал о связях Ирода в Риме. Однако Шемайя заявил, что попустительство будет «насилием над правосудием», и Ирод понял, что его ждет суровый приговор. Тогда, по совету Мариамны, он бежал к римлянам. Через двенадцать лет, будучи царем, Ирод отомстил своим судьям, отправив их на плаху. Шемайю же он пощадил за то, что в 37 году тот рекомендовал жителям Иерусалима прекратить сопротивление и впустить узурпатора.

Этот совет авторитетного книжника не был случайным. К тому времени фарисеи стали все больше сторониться злободневной политики, видя свою главную цель в религиозном просвещении.

Архиереи пытались ослабить влияние Шемайи и Абталиона, напоминая при любом удобном случае, что оба они не кровные израильтяне, а потомки ассирийцев. Но усилия эти были напрасны, в чем мог убедиться сам первосвященник Гиркан II. Когда он вышел однажды к толпе в праздник Йом-Киппура, люди бросились приветствовать не его, потомка Маккавеев, а Шемайю и Абталиона.

Новые иерархи, назначавшиеся Иродом, снискали еще меньше симпатий. Их алчность и жестокость вызывали у всех негодование. В Талмуде сохранилась народная песенка, передающая отношение к ставленникам тирана:

Горе мне от рода Боэта, горе от их копий!

Горе мне от рода Кантара, горе от их перьев!

Горе мне от рода Анны, горе от их шипенья!

Горе мне от рода Измаила бен-Фаби, горе от их кулаков!

Сами они первосвященники, их сыновья — казначеи,

Их зятья—смотрители Храма, а их слуги бьют народ палками (27)

В сравнении с этими сановниками демократичные фарисеи явно выигрывали. По их мнению, «человек, живущий трудами рук своих, заслуживает большего уважения, чем тот, кто кичится своей набожностью». «Праздность,—говорили они, — развращает человека». Сам Шемайя выразил свою жизненную установку в афоризме: «Люби труд и ненавидь барство» (28). Из фарисейской школы вынес уважение к труду и апостол Павел.

Хотя Закон обычно преподавался бесплатно, Шемайя брал деньги за обучение молодежи, чтобы подчеркнуть, что занят нужной работой, которая должна кормить человека. К тому же он был беден и не имел других источников.

Однажды в субботу, в холодный зимний день, ученики, сидевшие в школе Шемайи, заметили, как что-то заслонило свет в окне. Выйдя, они обнаружили окоченевшего, занесенного снегом мужчину. Все сразу узнали Гиллеля, батрака из Вавилонии. Не заработав на урок, он решил слушать беседу у окна. Его ввели в дом, обогрели и привели в чувство. Шемайе пришлось по душе такое рвение. «Ради этого человека,—сказал он,—стоило нарушить субботний покой» (29).

Прошло немного времени, и Гиллель принял от старого рабби руководство школой. Предание рассказывает об этом следующее. В 30 году до н. э. Пасха совпала с субботой, и между уставщиками возник спор: можно ли готовить праздничного агнца в этот день. Обратились к Гиллелю, и он рассудил так: поскольку жертвы, приносимые в Храме, в субботу не отменяются, то тем более не следует отменять пасхальный обряд. Всех поразила простота аргумента, и Гиллель прослыл человеком, способным предлагать мудрые решения. Когда умер Шемайя, его выбрали главой академии и *наси*, председателем раввинского Совета (30).

Гиллеля считают самым знаменитым учителем Израиля той эпохи. Изречений его сохранилось мало, но не им он обязан своей славой. Она питалась тем глубоким впечатлением, которое производила личность ученого на современников.

Родился Гиллель около 75 года и происходил от потомков Давида. Его отечеством была Вавилония. Некоторые историки, находя у Гиллеля элементы греческой образованности, думают, что он мог быть выходцем из Александрии. Но и в эллинизированной Месопотамии Гиллель имел возможность познакомиться с логикой Аристотеля, которой пользовался в своих толкованиях.

В Иерусалим будущего раввина привело желание учиться (ок. 40 г.). Обладая независимым характером, он не желал прибегать к помощи богатой родни. «Если не я за себя, то кто за меня? — говорил Гиллель, но при этом добавлял: — Если я только для себя, то чего я стою?» **(31)** Гиллель начал посещать иерусалимскую школу Шемаи и одновременно работать поденщиком и сторожем.

Став главой академии, он занялся вопросами экзегезы и сформулировал основные *миддот* — правила для изъяснения Закона. Как, например, быть, если в Писании встречаются два противоположных утверждения? Эта проблема, которую в средние века наиболее остро поставил Пьер Абеляр, была решена Гиллелем при помощи следующего силлогизма. Поскольку Тора содержит истину, а в то же время в ней попадают два противоречивых высказывания, значит, истинны они оба. Толкователь же должен в самом Писании отыскать текст, который снял бы противоречие.

Говорили, что Гиллель был сведущ в самых разных отраслях знаний, что он «умел рассуждать о горах и долинах, о деревьях и травах, о диких и домашних животных», что ему были «одинаково доступны и светские и богословские науки» **(32)**. Но главной наукой Гиллель, как и его предшественники хакамы, считал умение жить по заповедям Торы.

Замечательно, что основу благочестия Гиллель видел не в обрядах, а в нравственности. Иноверцу, который соглашался принять иудаизм, если рабби сможет изложить ему Закон в двух словах, он дал классический ответ: «Не делай ближнему того, что неприятно тебе,—вот суть всей Торы, все же прочее лишь комментарий» **(33)**. Эти слова, усиленные призывом к действенной любви, были повторены Иисусом Христом. Именно такое понимание Закона—как этического в своей основе—было усвоено христианством; и отсюда становится ясной мысль св. Иринея Лионского, утверждавшего, что «правила совершенной жизни одни и те же в обоих Заветах» **(34)**.

Не следует, впрочем, думать, что Гиллель был реформатором, пренебрегавшим традицией. Он не имел намерения ломать обычаи и защищал авторитет Предания. Когда один язычник, пожелавший стать прозелитом, усомнился в значении устной Торы, Гиллель убедил его наглядным примером. Он начал учить новичка еврейскому языку, каждый день по-разному называя одни и те же буквы. «Как же я могу научиться?»—удивился тот. «А как ты хочешь познать Писание без устной традиции?» - ответил Гиллель.

Его щепетильность в отношении к традиции может показаться слабостью, вроде той, которую проявляли многие языческие философы, имея дело с народным культом. Но здесь было нечто иное — вера в нужность суммы установлений, идущих от древности. Сам Христос в беседах с книжниками показал пример бережного отношения к Преданию. Так, говоря о законности субботнего исцеления, Он ссылаясь на практику совершать обрезание, невзирая на день покоя **(35)**. Тем более должен был избегать крайнего реформизма Гиллель, глава раввинского Совета. Однако его осторожность подчас действительно превращалась в робость, и

здесь Гиллель намного уступает пророкам. Пытаясь смягчить тяжеловесный ритуал, он шел на невероятные ухищрения, которые не могут не вызвать улыбки. Например, чтобы обойти запрет выносить что-либо из дома в субботу, Гиллель предлагал заранее относить в крайний дом улицы часть пищи и тем самым как бы сделать всю улицу «домом» (36).

Но повторяем—не эти манипуляции создали имя Гиллелю. В памяти Израиля он остался человеком необычайного обаяния, благородства и кротости. Он считал, что выдержка и доброта — главные достоинства служителя мудрости. «Люби мир и водворяй его повсюду,—говорил он,— люби созданных Богом людей и приближай их к Закону Божию. Не суди ближнего, пока сам не побывал на его месте; там, где нет людей,—будь сам человеком»(37).

Рассказывают, что один иудей побился об заклад, что сумеет вывести Гиллеля из себя, но сколько глупых вопросов ни задавал он учителю, тот неизменно отвечал ему с терпением и благожелательностью, пока насмешник не понял, что проиграл пари (38).

Народ прозвал Гиллеля *Закеном*, по-гречески Пресвитером, то есть Старцем. Этот «князь» фарисеев никогда не кичился своими знаниями и почетным положением, он был внимателен к людям, прост в обращении и не чуждался безобидной шутки. Так, идя в баню, он говорил, что задумал богоугодное дело, а удивленным ученикам объяснял, что держать в чистоте тело — значит оказывать уважение Божию созданию.

Гиллель умер около 10 года н. э. в преклонном возрасте, окруженный любовью всего народа. После смерти рабби школа, называвшаяся «Бет-Гиллель» (Дом Гиллеля), объединила его последователей. Среди них был сын учителя *Симеон*; его иногда отождествляют с праведным старцем Евангелия (39). Но наибольшую известность получил внук Гиллеля *Гамалиил Первый*; о терпимости его свидетельствует рассказ в Деяниях Апостольских.

Поучения, рассеянные в Талмуде, показывают, что нравственный идеал фарисеев-гиллелитов во многом приближался к евангельскому. Иногда там встречаются почти буквальные совпадения с Новым Заветом. Приведем хотя бы несколько наиболее характерных примеров.

В трактате «Жертвоприношение» сказано: «Кто подает милостыню тайно, тот выше самого Моисея». Это напоминает слова Спасителя, сказанные Им в Нагорной проповеди. К ней же примыкают другие наставления раввинов: «Лучше краткая молитва с благоговением, чем длинная без усердия»; «Если твой ближний попросит у тебя осла, возложи седло на спину свою»; «Не будь скор на гнев»; «Кто, имея лишь один кусок хлеба в корзине своей, говорит: что мне есть завтра?—тот человек слабой веры»; «Ненавидящий своего ближнего как бы проливает человеческую кровь»; «Начало Торы и конец ее—любовь к людям»; «Проявляющий кротость и сострадание ко всем тварям Божиим наполняет весь мир любовью» (40).

В трактате «Посты» высказывается мысль, что во дни пророка Ионы жители Ниневии были прощены не за то, что воздерживались от пищи, а за то, что «обратились от злого пути своего»(41). Рабби Симеон утверждал, что важно не столько изучение Торы, сколько исполнение добрых дел (42).

Сходство с Христовыми заповедями имеют и слова «плати добром за зло», отрицающие древний закон возмездия (43). «Лучше быть гонимым, чем гонителем»,—говорится в трактате «Первые врата» (44). А в другом трактате есть заповедь, звучащая почти по-евангельски: «Подражайте Божиим свойствам; как Он милосерд, так и вы будьте милосердны» (45).

Но и «дела» сами по себе считались недостаточными; раввины часто заостряли внимание на внутренних помыслах человека. Греховные чувства названы в Талмуде «идолами, живущими в сердце человека». «Кто подавляет в себе дурные помышления и сознает свою греховность, тот чтит Бога на небе и на земле»; «Страсть в человеке сначала подобна паутине, а потом — канату» **(46)**.

Лицемерие осуждалось лучшими из раввинов столь же недвусмысленно, как и в Евангелии. «Есть люди, — говорили они, — которые возлагают на себя филактерии и талит* и, однако, поступают по греху... ханжей следует обличать, ибо они оскорбляют

имя Божие». Таких пустосвятов называли «крашеными фарисеями», которые «главное сделали побочным, а побочное — главным» **(47)**.

* Молитвенные принадлежности

Еще книжник Антигон из Сохо (70 г. до н. э.) осуждал тех, кто следовал заветам Торы, как корыстный раб. В трактате «Сифри» написано: «Исполни заповеди Божии с любовью. Не одно и то же исполнять их из любви к Богу или же из страха перед Ним» **(48)**.

Немалый интерес представляют талмудические притчи, в которых говорится о долге человека перед Богом и ближними. Одна из них повествует о рабби Бероке, которому явился пророк Илия. «Назови мне, муж Божий, — попросил книжник, — человека, достойного жизни вечной». Каково же было изумление рабби, когда Илия указал на трех иудеев, которые не отличались никакими внешними признаками набожности. Один был надзирателем в тюрьме, проявлявшим доброту к заключенным, а два других были просто веселыми людьми, которые ободряли унылых и мирили враждующих.

Другая притча рассказывает о царе, одарившем слуг нарядными одеждами (символ небесных благословений). Когда он вернулся из похода, то увидел, что одни сохранили их незапятнанными, а другие сделали черными, надевая их при грязных работах **(49)**.

Раввины вспоминали о Монобазе, царе адиабенском, который, став прозелитом, раздал нуждающимся свои богатства. На упреки же родных он ответил: «Мои предки приобретали себе земные сокровища, а я — сокровища небесные» **(50)**.

Лучшее резюме взглядов Гиллелевой школы содержится в трактате «Макот». Там сказано, что Моисей дал 613 заповедей, Давид-псалмопевец свел их к одиннадцати: «Поступай честно, твори правду и говори истину, не клевети языком твоим, не делай другому зла, не возводи поношения на ближнего, гнушайся низостью, чтить богобоязненных, не изменять клятве даже во вред себе, серебра своего не давай в рост и не принимай взятку против невинного». Пророк Йсайя ограничился шестью заповедями: «Будь праведен, говори истину, презирай прибыль от греха, отнимай руки свои от взяток, затыкай уши, чтобы не слышать призыва к насилию, закрывай глаза, чтобы не соблазниться злом». Пророк Михей указал лишь на три главных заповеди: «Поступай справедливо, люби добродетель и смиренно ходи пред Богом». И, наконец, пророк Аввакум выразил самую суть благочестия одной фразой: «Праведный своей верою жив будет» **(51)**. Иными словами, любовь к людям должна вытекать из веры и любви к Богу.

Не исключено, что некоторые талмудические максимы сложились под влиянием христианства, однако влияние это нельзя преувеличивать. Талмуд вырос из дохристианских

источников и формировался в странах, которые либо не приняли христианства либо приняли его недавно.

На первый взгляд кажется непонятным, как люди, исповедовавшие столь высокие принципы религиозной этики, стали «слепыми поводьями слепых», отвергшими Христово благовестие.

В поисках ответа на этот вопрос мы должны оставить в стороне мессианство Иисуса и Его свидетельство о Себе как о Сыне Божиим. Напряженность между Ним и фарисеями возникла гораздо раньше, чем Он открыто заговорил о тайне Своего посланничества в мир, то есть законники не желали принять Назарянина даже как Учителя.

Некоторые богословы и историки пытались доказать, что Христос в принципе отверг всякую внешнюю форму религиозной жизни и тем вызвал ярость консерваторов. Но евангелия свидетельствуют об обратном. Христос не осуждал саму идею обряда. Он не только участвовал в ветхозаветных праздниках и соблюдал правила Закона, но и установил новые священнодействия, в частности—Крещение и Евхаристию. Его слово было обращено к живым людям из плоти и крови, которые нуждались во внешних проявлениях своей веры, в символах и знаках Богоприсутствия.

Когда Иисус говорил с книжниками. Он апеллировал к самому возвышенному и чистому, что было в их же традиции. Законнику, который согласился, что сущность веры в двух главных заповедях о любви к Творцу и к ближнему, Он ответил: «Недалек ты от Царства Божия» **(52)**. Однако с «крашеными фарисеями», буквалистами и ханжами Он был исключительно суров. О них Иисус сказал самые резкие слова из всех Им произнесенных.

Основным пороком ложно понятого законничества было превалирование формы, уверенность, что достаточно соблюсти определенное число мицвот, чтобы угодить Богу. Эта психология арифметической праведности всегда таит в себе страшную опасность. Иисус разоблачал святош, которые ради устава и обычая забывали о любви и сострадании к людям. Он упрекал учителей, чванившихся своей набожностью, выставлявших ее напоказ и носивших постную личину благочестия. Христос сравнивал таких фарисеев с побеленными саркофагами, внутри которых лежат тлеющие кости. Соблюдение ритуальной чистоты—пустая скорлупа, если нечистота заполнила душу. «Обошли,—говорил Иисус,—более важное в Законе: правосудие, и милосердие, и верность: это надлежало исполнить и того не опустить. Вожди слепые, отцеживающие комара и проглатывающие верблюда!.. Вы снаружи кажетесь людьми праведными, внутри же наполнены лицемерием и беззаконием» **(53)**.

Конечно, не все фарисеи были таковы, и, конечно, никто из них не считал лицемерие нормой; к тому же не одно фарисейство страдало недугом формализма. У римлян, конфуцианцев, индуистов было не меньше запретов и церемоний, чем у талмудистов. Страшны были не сами уставы, а их тенденция вырождаться в самоцель. Есть зловещий «экуменизм зла», делающий «фарисеев» всегда и всюду похожими друг на друга. Вспомним гневные речи Златоуста и Савонаролы, Данте и Максима Грека против архиереев и прелатов, и мы убедимся, что порода «фарисеев» сумела свить себе гнездо в самой Церкви.

Обличения Христа, направленные против подобных людей, явились продолжением борьбы, начатой еще пророками. Да и раввины, как мы видели, понимали опасность ханжества.

Однако фарисеи слишком свыклись с мыслью, что им принадлежит монополия учительства, и были слишком высокого мнения о своей мудрости и правах, чтобы смириться с

тем, что безвестный Галилеянин проповедует «со властью», независимо от схоластических толкований и школ **(54)**. Тем более непереносимы были для них обличительные слова Христа.

Чем ясней была справедливость упреков Христа, чем больше людей собиралось вокруг Него, тем сильнее разгоралась ненависть фарисеев. На карту был поставлен их авторитет. Евангелия прямо говорят, что они предали Христа в руки саддукеев и римских властей «из зависти» **(55)**.

Именно это чувство заставляло их ревниво следить за Ним и выискивать поводы обличить Его. То, что Иисус выдвигал на первое место дух, а не букву Закона, враги старались представить как кощунственное посягательство на церковные устои*. Ученики Гиллеля, хотя бы в глубине души, могли соглашаться с ним; между тем наиболее влиятельными и активными стали в I веке как раз не гиллелиты, а их соперники. Столпом этого ретроградного течения явился антипод Гиллеля — *Шаммай*** (Не смешивать с Шемайей, жившим на поколение раньше). Он и его школа нанесли самый серьезный ущерб исконному духу иудаизма.

* О причинах неприятия Евангелия законниками в последующее время см. в книге "Сын Человеческий", Приложение 3

** Не смешивать с Шемайей, жившим на поколение раньше.

Предания единодушно рисуют Шаммая человеком упорным, мелочным и фанатичным. Сложилась даже поговорка: «Будь кроток, как Гиллель, а не вспылчив, как Шаммай» **(56)**. Хотя Шаммай и советовал относиться, ко всем людям доброжелательно, характер не позволял ему исполнять собственное правило: он был крут, несдержан и нередко бил учеников.

Показательно, что Шаммая выбрали в Совете заместителем Гиллеля. Значит, сторонников у него было немало. Они умело насаждали дух нетерпимости и казуистики. Засилие шаммаитов вело к религиозной стагнации, к удалению от Библии, к превращению религии в застывшую систему, пронизанную ритуальным магизмом.

Причину этой популярности рутинеров понять нетрудно. Вопреки герою Достоевского, говорившего: «Широк человек—я бы сузил», следует признать, что человек более склонен к узости, чем к широте. Ему подчас бывает легче соблюдать внешнюю «церковность», чем проникнуться духом любви и свободы.

Усердное изучение всех тонкостей устава давало Шаммаю истинное наслаждение. Без устали громоздил он запрет на запрете, его теология вела лишь к образованию новых несчетных табу или к отягощению старых. Дело иногда доходило до курьезов. Уверяли, что однажды Шаммай едва не заморил голодом своего малолетнего сына, заставляя его соблюдать пост, а когда в день Кушей у него родился внук, он велел разобрать крышу дома и заменить ее ветвями, чтобы дитя встретило праздник, как предписывает Закон, под сенью «шатра» **(57)**.

В почитании субботнего покоя Шаммай превзошел даже ессеев. Если Гиллель считал, что накануне субботы красильщик может класть ткань в котел, то Шаммай видел в этом грех, поскольку она окрасится в запретный день. Подобные примеры можно продолжать до бесконечности **(58)**.

Удушающий диктат галахи, разраставшейся, словно снежный ком,—основной продукт академии «Бет-Шамма». Более гибкое отношение Гиллеля к обычаям шаммаиты расценивали

как прискорбный либерализм, расшатывающий правоверие. С их точки зрения, лучше было соблюсти сто лишних мицвот, чем упустить хоть одну.

Жаркие споры между членами школ привели к тому, что некоторое время в Израиле существовало как бы «две Торы» (59). Характерно, что только один раз «Бет-Шаммай» сдался (60). Гиллель же предпочитал избегать препирательств и чаще уступал ради мира. Не смогли противиться шаммаитам и его ученики. Фанатики, как правило, умеют одерживать верх, играя на рабских струнах человеческой психики.

Шаммаю был по душе пессимизм Экклезиаста. Жизнь он считал тяжким бременем и полагал, что лучшая доля для человека — не родиться совсем (61) (едва ли этот закоренелый враг язычников подозревал, что повторяет греческое изречение). Дух времени коснулся и самого стража Торы. По словам еврейского историка Генриха Греца, «вследствие чрезмерного рвения шаммаитов и уступчивости гиллелитов иудаизм получил совершенно иной, мрачный характер; он стал религией, которая учила и рекомендовала бегство от мира» (62).

Живя в обрядовой цитадели, шаммаиты безмерно гордились своей праведностью. Они не упускали поводов демонстрировать ее повсюду. Одни из них ходили, опустив глаза, чтобы не смотреть на посторонних женщин, другие нарочито сгибали плечи, как бы показывая, сколь велик груз правил, которые они несут на себе, третьи принимали отсутствующий вид и то и дело натыкались на людей и на стены (63). Когда Христос шел по улицам, окруженный простым людом, законники брезгливо говорили: «Этот народ—невежда в Законе, проклят он» (64). Их спесь и презрение к ам-хаарецам, людям, плохо знающим Закон, переходила все границы. Рассказывают, что один книжник, накормивший во время голода такого «нечестивца», укорял себя, думая, что впал в великий грех (65).

Ответная реакция не заставила себя ждать. «Ненависть ам-хаареца к ученому,—признавали книжники,—больше ненависти язычников к Израилю» (66).

Не приходится и говорить, с каким высокомерием смотрели шаммаиты на иноплеменников и с какой неохотой принимали прозелитов. В их воображении Иерусалим будущего рисовался запретным городом, чем-то вроде средневековых Лхассы или Мекки.

Здесь выявлялось еще одно расхождение школ. Тех самых язычников, которых Шаммай гнал от себя палкой, Гиллель встречал с любовью и охотно учил вере. Его последователи называли Тору небесным хлебом, который предназначен для всего мира (67).

Гиллелиты организовывали особые миссии для обращения иноверцев. Чтобы исключить в неопите какой-либо расчет, ему рекомендовали хорошо обдумать свой шаг, памятуя о трудном положении народа Божия. Если, невзирая на это, он все же захочет стать исповедником религии Единого, то должен быть принят (68). Трактат «Санхедрин» указывает на необходимость щадить чувства прозелита и при нем не отзываться дурно о его прежних единоверцах (69). Возникло даже мнение, что прежде всего вера в Бога, а не обряды приобщают язычника к истине. «Кто отвергает идолопоклонство,—говорили раввины, — тот уже иудей» (70).

Результаты миссии были настолько успешными, что вызвали тревогу в Риме. Преемник Августа Тиберий в 19 году н. э., опасаясь роста прозелитизма, издал указ о высылке всех иудеев из столицы. Четыреста человек из них было отправлено на Сардинию для несения воинской службы (71). Однако эти меры оказались бессильны приостановить поток обращений.

Последователи Гиллеля не только заботились о прозелитах, но и старались привить иудеям терпимое отношение к язычникам. Они напоминали, что в Храме приносят семьдесят жертв по числу народов, за всех иноплеменников. Можно ли, говорили они, винить тех, кто отцов получил ложные религиозные представления? Каждый человек, следующий велениям совести, угоден Богу. «Блаженства в ином мире,— учили раввины,— сподобятся благочестивые люди всех народов». А рабби Акиба даже утверждал, что «Бог имеет среди всех народов земли Своих священников, которые просвещают тьму и учат добру своих соплеменников». Трактат «Берахот» советовал при встрече с языческим философом благодарить Бога за то, что Он уделил этому человеку от небесной Премудрости (72). Книжники-гиллелиты проповедовали гуманное отношение ко всем нуждающимся без различия веры. «Должно, — говорил один учитель, — кормить бедных язычников наравне с бедными иудеями и должно иметь попечение об их больных и хоронить их умерших» (73).

Сам факт сохранения в Талмуде подобных изречений означает, что победа шаммаитов не была полной. И все же перевес чаще был на их стороне. Этому способствовала предвоенная обстановка в Иудее, когда волна ненависти к Риму вынесла на поверхность крайних экстремистов. Фарисей Цадок, примкнувший к зелотам, был, по-видимому, членом «Бет-Шаммая» (74). Таким людям претило новое понятие о народе Божием, который будет объединен не кровными узами, а духовным братством. Пророчество Христа о многих, что придут с Востока и Запада «возлечь рядом с Авраамом, Исааком и Иаковом», звучало для них вызовом.

Свой изоляционизм они распространяли и на всю культуру. Если Гиллель был причастен к светским наукам и кое-что заимствовал у греческих философов, то шаммаиты, по примеру хасидов и римлянина Катона, клеймили все иностранное. Они осуждали родителей, если те давали детям эллинское образование, и считали позорным учить греческий язык (75). Обволакивая иудейство непроницаемым коконом, шаммаиты перекрывали все каналы, которые связывали его с внешним миром. Гордыня, обрядоверие и шовинизм готовы были похоронить вселенское наследие пророков. Но, к счастью, иудеи не были целиком заражены узостью Шаммая. Оппозиция попыткам загнать Израиль в духовное гетто была особенно сильна среди верующих диаспоры. В их лице мысль иудаизма по-прежнему искала контактов с Западом.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава тридцать первая

ФАРИСЕИ И УСТНЫЙ ЗАКОН

1. Втор 6, 4-9, 11, 13-21, Числ 15, 37-41, ср. Мк 12, 29-30.

2. Русский текст этой молитвы дан в приложении к переводу Мишны Н. Переферковича, т. I, с. 41 сл. О последовании синагогальной службы см. *К. Гейки*. Жизнь и учение Христа. М., 1893, т. I, с. 224 сл.; *А. Никитин*. Ук. соч., с. 215 сл.; *И. Троицкий*. Библейская археология. СПб., 1913, с. 430 сл. Молитвенная и богослужебная жизнь ветхозаветной Общины той эпохи всесторонне освещена в книгах еврейского писателя Робера Арона «Скрытые годы Иисуса» (*R. Aron. Les années obscures de Jesus*, 1960) и «Так говорил в детстве Иисус» (*Ainsi parlait Jesus enfant*, 1968). О синагогах евангельских времен см. *Ф. Вигуру*. Синагоги во времена Иисуса Христа и апостолов. — В кн. *А. Лопухин*. Библейская история... Новый Завет. СПб., 1895, с. 866 сл.; подборку статей в BTS, 1971, № 130.

3. Происхождение «Шемоне-эсре», или 18 благословений, предание возводило к эпохе Эзры. См.: *А. Никитин*. Синагоги иудейские как место общественного богослужения. Киев, 1891, с. 226. Русский перевод текста дан в т. I Мишны, с. 43 сл.

4. Тосефта Берахот, IV, 4. Эта молитва имела, по-видимому, мессианский оттенок. Ср. Лк 2, 14, 19, 38.

5. Перевод пасхальных текстов см. в Мишне, пер. Н. Переферковича, т. 2, с. 260. О пасхальной иудейской трапезе как прообразе Евхаристии см. *Л. Буйе*. О Библии и Евангелии, с. 221 сл., *Н. Успенский*. Анафора — БТ, № 13, М., 1975, с. 44 сл.

6. Это нашло отклик в раннехристианских литургиях, в частности в той, которая описана в «Дидахе» (Учение 12 апостолов) и в «Апостольском предании» св. *Инполита Римского* (4), ср. Мишна, т. I, с. 42.

7. Авот, IV, 20, V, 21, см. *R. Aron*. Les anneés obscures de Jesus. Paris, 1960, p. 144.

8. Этот титул происходит от слова *рав* — большой, великий. Его прилагали также и ко Христу, иногда в арамейской форме «раввуни» (раббони) (Мф 23, 7, 8; Мк 9, 5; Ин 1, 38, 20, 16 и др.). Нередко в евангелиях его заменяет греческое слово «учитель» (*didascalos*). Прежде некоторые историки утверждали, что это наименование не было известно в Иудее I в., но раскопки обнаружили гробницу того времени с именем человека, который назван *didascalos*.

См.: *W. F. Albright*. The Archaeology of Palestine, p. 244.

9. О влиянии раввинистической традиции на мысль ап. Павла см. *Н. Глубоковский*. Благовестие ап. Павла по его происхождению и существу, т. I СПб., 1905, с. 143 сл.; *Ф. Фаррар*. Жизнь и труды св. ап. Павла. Пер. с англ. СПб., 1905, с. 45. сл.; *W. P. Davies*. Paul and Rabbinic Judaism. London, 1948.

10. Ин 4, 38, Мф 13, 52. В речи против фарисеев Господь ссылается на текст неизвестной иудейской книги, в которой сказано, что книжники, как и пророки, были посылаемы Израилю Богом (Мф 23, 34; ср. Лк 11, 49).

11. *Л. Буйе*. О Библии и Евангелии, с. 218. Даже в Евангелии от Иоанна, которое считали прежде наиболее «эллинским», обнаружилось множество связей с раввинистической традицией. См. об этом: *Ch. Dodd*. The interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953, p. 74 ff.

12. Общие очертания ветхозаветного канона были установлены еще в начале II в. до н. э., в эпоху Бен-Сиры Александрийская Библия (Септуагинта) включала книги, которые были впоследствии признаны неканоническими. Однако, хотя Септуагинта была Библией первого поколения христиан из язычников, после того как Синагога в 90-100 годах н. э. не включила эти писания в канон, ее примеру последовала и христианская Церковь (см.: *J. C. Turro and R. Brown* Canonicity. — JBC, II, p. 521 ff). Мы оставляем в стороне различия во взглядах на неканонические (или второканонические) книги у православных, католиков и протестантов. Важно, что все христиане признают боговдохновенность тех книг Писания, которые были приняты авторитетами иудаизма в Ямнии.

13. Иерушалми. Хагига, I.

14. Макот, 23в, в Иевамот (49в) говорится, что даже пророки созерцали Бога через тусклое стекло, ср. I Кор 13, 12.

15. Ин 3, 13.

16. *И. Флавий*. Против Апиона, II, 19.

17. Берешит Рабба, 44, 81в, Шаббат, 1516, Нида, 616. См.: прот. *А. Смирнов*. Мессиянские ожидания и верования иудеев, с. 243. *С. Трубецкой*. Учение о Логосе..., с. 276, *С. Булгаков*. Апокалиптика и социализм, с. 88. О «новой Торе», которую принесет Мессия, см.: *G. Scholem*. The Messianic Idea in Judaism, 1974, p. 20.

18. Эти различия можно видеть, сравнив два произведения, написанные в конце I в. н. э., III Книгу Эзры (7, 29-33) и Апокалипсис Баруха (40, 1-3). В III в. н. э. рабби Доса говорил о «Мессии, сыне Иосифа», которому суждено погибнуть (Сукка, 52а), а впоследствии некоторые раввины (в частности Саадия) утверждали, что приход этого Мессии предварит явление «Мессии сына Давидова» (см.: *G. Scholem*. The Messianic Idea in Judaism, p. 18). Не исключено, что идея «Помазанника сына Иосифа» есть отголосок мессианизма, сложившегося в Северном Царстве (не признававшем Дома Давидова), поскольку Иосиф был героем-эпонимом главенствующего северного колена. Впрочем, в мессиологии самарян следов веры в «сына Иосифа» не находят. Самаряне называли Мессию *Тахебом* (см.: *В. Рыбинский*. Самаряне, с. 370 сл.). О воззрениях раввинов, касающихся Мессии, см.: *А. Эдершейм*. Жизнь и время Иисуса Мессии, т. 1, с. 205-228, *J. Klausner*. The Messianic Idea in Israel, 1956.

19. Мф 5, 17. Слово *пиросаи* происходит от существительного *пирома* (полнота). Ср. св. *Ириней Лионский*. Против ересей, IV, 13, 4.

20. I Кор 7, 31; Рим 3, 19-26; 7, 6-11; 8, 3-4; Гал 3, 21-25.

21. Рим 7, 7-25.

22. Деян 2, 47; 5, 34-39; 15, 5; 23, 9, *И. Флавий*. Арх. XX, 9, 1.

23. Остатки «первой Мишны» сохранились в трактатах Санхедрин, III, 4, Эдуиот, VII, 2; Гиттин, V, 6; Назир, VI, I.

24. Название «Мишна» (Повторение) связано, вероятно, с тем, что сентенции и правила раввинов повторялись для заучивания наизусть. Запись Мишны приписывают рабби Иуде Ханаси (ум. ок. 200 г.). К Мишне примыкает толкование ее Тосефта. Гемара (Окончание) есть также комментарий к Мишне. Иерусалимская Гемара (Иерушалми) составлена палестинскими таннаими ок. III-IV вв., а Вавилонская (Бавли)—в Месопотамии ок. V в. Мишна обычно цитируется с указанием названия трактата, главы (латинск. цифра) и параграфа (арабск. цифра). Так же цитируется и Гемара Иерушалми, а Гемара Бавли цитируется с указанием трактата, листа (арабск. цифра) и страницы (латинск. буква); например, Санхедрин, I, 1; 2а.

25. «Живая мораль», с. 8 (см. прим. 40).

26. См.: *И. Флавий*. Арх. XIV, 9, 2-5; ср. выше, гл. XXVIII, прим. 2.

27. Песахим, 57а.

28. Берахот, 8а; Кетубот, 5; Авот, I, 10. Словом «барство» переведено здесь слово *раббанут*, которое можно перевести и как «господство», «начальствование».

29. Иома, 35в.

30. Шаббат, 15а. Вероятно, кроме архиерейского Синедриона был и другой, состоящий только из раввинов, который ведал богословскими вопросами. В первом имели перевес саддукеи (он фигурирует в евангельской истории Страстей), а во втором фарисеи.

31. Авот, I, 13.

32. Соферим, XVI, 9.

33. Шаббат, 31 а. Ср. Мф 7, 12.

34. *Ириней Лионский*. Против ересей, IV, 12, 3.

35. Ср. Мф 8, 4; 17, 27; 23, 23; Мк 2, 27; Ин 7, 22; 42, 22. Из указанных текстов следует, что Христос не отвергал основ иудаизма и его обычаев. По словам ап. Павла, Сам Господь «подчинился Закону» (Гал 4, 4).

36. Шаббат, 31 а.

37. Авот, I, 12; II, 4-5.

38. Шаббат, 31 а.

39. По свидетельству Талмуда (Шаббат, 15а), Симеон стал преемником Гиллеля в Совете. Если принять предание, по которому Гиллель родился за 100 лет до н.э. (Сифре на Втор 34, 7), то тогда хронологически вполне возможно отождествить Симеона Богоприимца с сыном Гиллеля. См.: *A. Cutler*. Does the Simeon of Luke 2 Refer to Simeon the Son of Hillel? «Journal of Bible and Religion», 1966, № 34, p. 29-35.

40. Хагига, I; 5а; Шаббат, 10; Менахот, 110; Бава Камма, 8; Авот II, 10; Сота, 48в; Дерех Эрец, II; Сота, 14а; Сукка, 49в; ср. Мф 6, 2-4, 7; 5, 41-42; 22, 6; 31, 5. Несколько сот талмудических изречений (с параллельным русским переводом) собраны в кн.: *О. Гурович*. Живая мораль, или Сокровищница талмудической этики. Вильна, 1901. Основные из этих максим по-русски можно найти также в статье *Вл. Соловьева* «Талмуд и новейшая полемическая литература о нем» (Собр. соч. СПб., 1914, т. VI, с. 11-15).

41. Таанит, II, I.

42. Авот, I, 17.

43. Шемот Раба, 22; ср. Мф 5,43-44.

44. Бава Камма, 93.

45. Сота, 14а, Мф 5, 45, 48.

46. Сукка, 52а; Шаббат, 105в; Санхедрин, 43в.

47. Песикто Раба, 22; Иома, 72; Танхума, отд Матэс, Сота, 22в; *И Флавий* Арх XIII, 15,5,ср Мф 23, 23, 27 См также *Г. Скарданицкий*. Фарисеи и саддукеи, с. 65 ел

48. Сифри, отд. Эйкев.

49. Таанит, 22а; Шаббат, 52; ср. Мф 22, 11-12

50. Бава Батра, Па; ср. Мф 6, 15-20.

51. Макот, 24а; ср. Рим 1, 17. Цифра 613 была результатом вычислений, которые делали таннаи, изучая Пятикнижие.

52. Мк 12, 28-34.

53. Мф 23, 23-24, 28.

54. В трактате «Санхедрин» (XI, 3) сказано, что нарушивший слово книжника несет большую ответственность, чем тот, кто нарушил устав Торы. См. характерный эпизод в «Бава Мециа» (59в), подтверждающий авторитет учителя.

55. Мф 27, 18 См.: *Г. Скарданицкий*. Фарисеи и саддукеи, с. 65 сл.

56. Шаббат, 31 в.

57. Иома, Тосефта, 4; Сукка, II, 9.

58. Шаббат, 12, 1, 5 сл.

59. Тосефта к Хагиге, II, 9.

60. См. : *Л. Каценельсон*. Бет-Шаммай и Бет-Гиллель—ЕЭ, т. IV, с. 421.

61. Эрувин, 13в.

62. *Г. Грец*. История еврейского народа, т. IV, с. 197.

63. Сота, III, 2, Гемара Бавли, Берахот, IX, 2.

64. Ин 7, 49. См.: *Н. Пигулевская*. Из истории социальных и религиозных движений в Палестине в римскую эпоху, с. 94 сл.

65. Бава Батра, 1, 5.

66. Песахим, III, 7.

67. Песикта, 80в.

68. Иевамот, 47а. Некоторые язычники желали стать прозелитами, надеясь получить освобождение от службы в римских войсках, которое распространялось на иудеев. См.: *Тацит*. Анналы, II, 35, *Светоний*. Тиберий, 36.

69. Санхедрин, 94.

70. Мегила, 13а.

71. См.: *И. Флавий*. Арх. XVIII, 3, 5, *Тацит*. Анналы, II, 85, *Philo*. Legat., 154; *Г. Грец*. Цит. соч. , с. 201.

72. Санхедрин 94а; Хулин, 13в; Санхедрин, 113; Отиот рабби Акибы; Берахот, 58а.

73. Гиттин, 61а.

74. См.: *Г. Грец*. Цит. соч., с. 529.

75. Санхедрин, XI, 1, 90а, Сота, 49в; Менахот, 64в. См.: *Б. Плотников*. Отношение иудейства к греческой образованности—ПС, 1884, № 9, с. 34 сл.

Глава тридцать вторая

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Египет, 25 г. до н.э.—40-е гг. н.э.

Бог Авраама, Исаака и Иакова и Бог философов и ученых — один и тот же Бог.

П. Тиллих

К концу I века до нашей эры робкие попытки диалога между эллинизмом и верой Библии сменились в Александрии зрелым философским синтезом. Необходимость его была очевидна всем мыслящим членам иудейской общины, кроме самых закоренелых сепаратистов. Ветхий Завет уже давно ждал человека, который принял бы на себя миссию выразить Откровение в умообразной форме. Таким человеком стал *Филон*.

Он родился в столице Египта лет за 25 до нашей эры, а умер в 40-х годах I столетия **(1)**. Современник евангельских событий и апостола Павла, Овидия и Сенеки, Филон стоял на том перекрестке истории, где сходились иудаизм и христианство, культуры Европы, Азии и Африки. Вплоть до IX века, до Саадии Гаона, Израиль не знал мыслителя, равного Филону. Хотя катастрофа 70 года отодвинула в тень наследие философа и он как бы выпал из поля зрения единоверцев (его заново открыли лишь в эпоху Ренессанса), нельзя сказать, что труды Филона остались бесплодными. Несправедливо забытый мудрец, он являлся апостолом прозелитов; гностики, неоплатоники, христианское монашество так или иначе испытали на себе его влияние. Экзегеза и богословие Отцов Церкви—от св. Иустина до св. Григория Паламы—многим обязаны идеям Филона **(2)**.

До него Израиль был чужд философии, но успех прозелитизма послужил стимулом к овладению классической античной мыслью. Прежде чем говорить с язычниками о Боге, Филон прошел школу Платона и стоиков. Так впоследствии будут поступать Климент, Ориген и каппадокийские святители.

Филон предпринял первый серьезный опыт решения той задачи, перед которой вскоре оказалось христианство: найти точки соприкосновения с греко-римским миром. Несмотря на свой вселенский характер, Библия все же оставалась книгой Востока. Поэтому евангельское благовестие остро нуждалось в универсальном языке эллинизма. И тогда церковь обратилась к Филону.

Он открывал язычникам путь к Писанию, излагая его так, что мог найти понимание почти во всех цивилизованных странах. И не только иудаизм и античность легли в основу

Филоновой системы,—в ней отразились идеи Египта, Персии и даже Индии. Это было самое смелое из философских дерзаний века.

К сожалению, не нашлось современника, который оставил бы нам биографию великого александрийца; не было у него и прямых последователей, способных развить идеи филонизма. Но зато сам писатель получил редкую возможность выразить свое мирозерцание во всей полноте.

Его долгая жизнь протекала, по-видимому, ровно, без житейских испытаний и невзгод. Ничто не отрывало его от спокойных дум и литературной работы. Только однажды—уже стариком— он принял участие в общественных делах, возглавив посольство к императору Калигуле, чтобы защитить иудеев от травли (3).

Филон принадлежал к одной из самых знатных и богатых фамилий города, которая гордилась своим происхождением от иерусалимского клира. Брат философа Александр, высокопоставленный имперский чиновник, владел огромным состоянием и, будучи набожным иудеем, часто отправлял в Храм щедрые дары. Племянник же Филона отказался от религии отцов. Позднее он стал префектом Александрии и сопровождал Тита в походе на Иерусалим (4).

Родным языком Филона был греческий, и владел он им в совершенстве. Как все мальчики в аристократических домах, он изучал риторику и философию, естествознание и математику, историю и музыку. Любимым его поэтом с детства был Гомер.

Естественно, что у Филона не найти и тени эллинофобии, свойственной многим законникам. Он преклонялся перед гением Греции. «Эллада,—писал он,—истинное дитя человеческое; она явила миру небесный росток и божественный побег, точную мысль, тесно связанную с наукой» (5).

При этом любовь к классике не отторгла Филона от библейской традиции. Он с благоговением относился к Закону и Иерусалиму. Отступники вызывали с его стороны решительное осуждение. Когда единственный раз ему довелось посетить святой город, он счел за честь, что ему—потомственному иерею—позволили принести жертву на алтаре.

Филон изучал труды александрийских раввинов и, хотя плохо знал еврейский язык, был осведомлен в палестинской галахе (6). Эллин и иудей в одном лице, патриот и гражданин мира, человек веры, свободный от обскурантизма, Филон следовал заветам Торы, но не желал становиться фанатиком. Запад и Восток, которые то влеклись друг к другу, то отталкивались с ненавистью и презрением, обрели в его возвышенной душе полную гармонию. Он ценил все многообразие мира и призывал благодарить Бога не только за создание рода человеческого, но и «за мужчин и женщин, за эллинов и варваров, жителей материка и островитян» (7).

Книги Филона запечатлели мысль, свободную от узости. Даже ведя полемику, писатель, как правило, был сдержан и терпим. Доброжелательный и великодушный, он завоевал уважение сограждан и любовь близких. Если его жену спрашивали, почему она, богатая женщина, одевается так скромно, она отвечала, что лучшим украшением для нее служат добродетели мужа. Не случайно александрийская община обратилась к Филону, когда нужно было ехать с ходатайством в Рим.

Именно такой человек и такой характер более всего подходили для дела примирения и синтеза.

Однако внутренний мир и просветленность достались Филону нелегко. В юности он вел рассеянную жизнь, мало отличаясь от других богатых молодых людей. Его манили пиры, театры, ристалища. Но уже в те ранние годы серьезные умственные интересы и тяга к нравственной чистоте помогли ему прийти к выводу: страсть—это рабство. «Поистине,—писал он потом,—свободен тот, у кого нет иного повелителя, кроме Бога» **(8)**.

Филон сам рассказывает о своей душевной борьбе и частых поражениях. Он метался между книгами и обществом легкомысленных друзей. Изыскивая средства одолеть искушения, молодой человек хотел последовать примеру есеевских отшельников, чью жизнь он наблюдал в уединенных рощах предместья. Но вскоре Филон понял, что само по себе бегство от мира не поможет, если смута гнездится в сердце. «Нередко,—вспоминает философ, оставив друзей, родителей и родину и отправившись в пустыню, чтобы предаться чему-либо достойному размышления, я там не получал ничего; мой разум, разбросанный и ужаленный страстью, возвращался к иным предметам» **(9)**.

Постепенно духовные устремления стали брать верх, и Филон ощутил радость близкой победы. Он нашел свое призвание— быть независимым религиозным мыслителем. «Разум,— говорил он,— единственное во всем нашем существе, что неподвластно распаду и исчезновению. Ибо только разуму Бог, создавший его, повелел быть свободным, порывать оковы принуждения и свободно размышлять» **(10)**.

Выбрав себе дорогу, Филон, однако, не превратился в анахорета и нелюдима. Он продолжал жить в обществе, стремясь повсюду оставаться самим собой. «Истинная стойкость и незыблемый покой есть то, что мы испытываем в присутствии Бога, Который Сам всегда неизменен»,— говорил Филон **(11)**. «Иногда, находясь среди многотысячной толпы, я умиротворялся мыслью. Бог изгнал сумятицу из моей души и научил меня, что не от места зависит доброе или дурное расположение, а от Самого Бога, Который движет и влечет колесницу моей души, куда хочет» **(12)**. Этот опыт помог Филону прийти к идее *харис*, благодати, и в чем-то предвосхитить апостола Павла и Августина. Человек, утверждал он, не в силах справиться с собственным несовершенством, только рука Господня поднимает его и ведет ввысь.

Свои размышления о тайне Бога, о мирах и народах Филон не считал абстрактной игрой ума, он верил в их практическое значение, сознавая себя моралистом и проповедником. Он молился о ниспослании божественного вдохновения, и порой оно внезапно посещало его. Об этом свидетельствуют многие страницы Филоновых писаний, где под покровом философии чувствуется мистический жар сердца, навсегда плененного Небом.

Путь будущего мыслителя определился годам к двадцати, как раз в то самое время, когда звезда привела волхвов на родину его предков. Их приход означал, что Господь призывает к Себе и языческие народы. Об этом событии александриец не знал, но он стал первым учителем иудейства, который совершил настоящую переоценку внебиблейского мира. Он не закрывал глаза на светлые стороны иноверных религий. По его словам, персидские маги «получают и передают откровение божественных добродетелей». Взор Филона простирался еще дальше. «У индийцев, —писал он,—есть «нагие мудрецы», которые привержены изучению не только природы, но и нравственной философии, с тем чтобы всецело изменить свою жизнь и сделать ее образцом добродетели» **(13)**. Филон имел в виду брахманских аскетов и йогов, сведения о которых приносили греческие купцы и путешественники.

Если авторы Сивиллиных книг обрушивали на головы язычников обличения и угрозы, то Филон предпочитал относиться к ним с пониманием. По его словам, «люди, поклоняющиеся звездам и силам природы, сами того не ведая, чтут Владыку неба и земли» **(14)**. Философ,

конечно, не одобрял многобожия и идолопоклонства, но отказывался видеть во всех религиях, кроме библейской, одни суеверия. Оставаясь, в отличие от стоиков, строгим монотеистом, Филон уважал всякое неподдельное благочестие. Он не называл храмы богов жилищами злых духов, поскольку был уверен, что народ, который в них молится, может, пусть даже через грубые символы, приблизиться к Богу. О гибели святотатцев, осквернивших Дельфы, философ писал: «Нужно обладать особой любовью к крючкотворству, чтобы видеть в этом игру случая» **(15)**.

Комментарии стоиков, которые отыскивали в мифах сокровенный смысл, помогли Филону подойти к религиозным символам язычества без предубеждения и вполне серьезно. В собственных трудах он, не смущаясь, прибегал к терминам, взятым из мистериальной области, давая понять, что и в ней есть зерно истины. Так, Моисея Филон называл «посвященным», который передал эсотерические знания своим преемникам.

Моисей не случайно был излюбленным героем писателя. В их судьбах было нечто общее. Оба воспитывались в Египте, где усвоили языческую мудрость. Филон не сомневался, что и Моисей сохранил любовь к этим знаниям.

Философия, которая приблизила эллинов к вере в Единого, вызвала наибольшие симпатии Филона. Он высоко ценил «Изречения семи греческих мудрецов», восхищался «дивной мудростью Сократа», называл Платона «величайшим», а орден пифагорейцев— «священным» **(16)**. Все они, по мнению Филона, руководились разумом—этим драгоценнейшим даром Провидения. Александриец не мог себе представить, чтобы разум как таковой оказался враждебным вере.

Последним достижением разума в эпоху Филона была греко-римская наука о познании и бытии. Ее анализу и посвятил философ свои первые сочинения. В них он менее всего оригинален, и поначалу они кажутся простыми компиляциями. Но это лишь поверхностное впечатление. В подобных случаях важны не отдельные части здания, а то целое, которое они составляют.

Платонизму Филон был обязан больше всего. Он настолько вжился в идеи и слог прославленного эллина, что один современник говорил: «Либо Платон филонствует, либо Филон платонствует». По примеру Посидония, Филон хотел увязать «идеализм» Академии с учением Стои. Кроме того, у него немало заимствовано из пифагорейства, у Гераклита и Аристотеля. При этом Филон вовсе не считал себя заблудившимся в дебрях систем. Он искал у всех философов мысли, подтверждающие его собственные догадки; дорожа не школой, а истиной, он не стремился быть «чистым» стоиком или перепатетиком. Труды Филона—не беспорядочный эклектизм эрудита, это попытка привлечь арсенал античной философии для постройки нового мирозерцания.

Однако, бороздя во всех направлениях холодные воды метафизики, Филон понял, что одно умозрение не служит надежным компасом. Слишком много спорного и противоречивого обнаружил он в выводах философии, слишком сильно расходились между собой жрецы разума. «Конечным актом знания, — писал Филон,—является уверенность в том, что мы ничего не знаем» **(17)**. Разум имеет пределы своих возможностей. Следовательно, «мы должны примириться с тем, что собственными силами можем найти лишь отблеск истины среди хаоса вероятностей» **(18)**. Если бы нашим орудием был только интеллект, горизонт наш остался бы навсегда суженным.

Но есть и иные пути познания. Рациональная метафизика, по выражению Филона,—не более чем служанка, подобная библейской Агари, настоящая же госпожа мудрости обитает по

ту сторону рассудочных спекуляций*. Слово мудрости содержится в Священном Писании, к которому и должен обратиться человек за решением центральных вопросов бытия.

* Этот взгляд нашел отражение в средневековом определении философии как *ancilla theologiae* (служанка богословия)

Филону, вероятно, не раз приходилось слышать удивленный вопрос: как он, культурный, образованный человек, «эллин» по воспитанию, может совмещать в своей голове науку и «варварские суеверия» восточных книг? Отвечая на это, философ хотел показать, что в Библии заключено возвышенное божественное учение, хотя смысл его подчас и скрыт от греков. Если же они дадут себе труд проникнуть в Писание, то найдут в нем нечто большее, чем у философов, и много созвучного с их самыми глубокими идеями.

В наши дни замысел Филона перевести Библию на язык отвлеченных понятий могли бы назвать «демифологизацией», превращением образов в идеи. В своем эксперименте он действовал как миссионер и апологет, и не его вина, что поставленную задачу ему не удалось осуществить полностью. Александрия не знала другого толкования Библии, кроме *аллегорического* (19). С богословской точки зрения тогда оно было самым плодотворным, ибо ни ессеи, которые выискивали в Писании намеки на свою секту, ни раввины-галахисты, которые извлекали из него в основном практические правила, ни теологи, понимавшие его дословно (Филон называл их «софистами буквоедства»), не в состоянии были дать никакого вразумительного комментария.

В глазах Филона аллегорический метод был «мудрым архитектором», позволявшим возвести стройный храм библейской философии. Кое в чем экзегет опирался на раввинские мидраши и «предания старцев», но в основном следовал за Аристобулом и стоиками. Исследователи отмечали, что даже у апостола Павла обнаруживается большая зависимость от традиции законников, чем у правоверного иудея Филона.

Полагают, что Филон проводил в александрийской синагоге своего рода катехизические беседы, которые и легли в основу цикла его книг, посвященных Пятикнижию (20). Он успел закончить лишь тома, изъясняющие Бытие и часть Исхода, но и в них взгляды философа представлены достаточно ясно.

Рассматривая первую главу Бытия, Филон сосредоточивает внимание на религиозной доктрине, содержащейся в ней. Смысл сказания в том, что космос обязан своим существованием единому Творцу (21). Далее писатель отвергает буквальное понимание тех мест книги, где Бог изображен с атрибутами человека. Учение Библии о Боге, взятое целиком, исключает мысль, будто Творец может сожалеть о Своих поступках, что Он обладает очами или руками. Подобные выражения, поясняет Филон, Моисей допускал, приноравливаясь к уровню читателей (22). Всюду, где только возможно, толкователь старался снять покров со сказаний и картин, чтобы проникнуть в суть библейского провозвестия, уяснить нравственный и мистический смысл мифологем Писания. Так, два рассказа о создании человека (Быт 1; 2) Филон считал указанием на двух Адамов—идеально-небесного и облеченного плотью. Плотский, земной человек есть лишь несовершенная проекция духовного «первого Адама». Через него все люди связаны между собой и с Самим Божеством.

Согласно Филону, Древо Жизни есть высшее богопочитание, а прочие райские деревья—разнообразие человеческих «мнений». Четыре реки суть аллегория важнейших добродетелей. Когда страсти (Змей) овладевают разумом, человек отдаляется от Бога.

Эти концепции, которые Филон заимствовал из раввинских мидрашей, апостол Павел позднее использовал для разработки новозаветного богословия (23).

Филон намеревался создать некую «алгебру» экзегезы, но цели своей не достиг, поскольку оставлял слишком большой простор произвольному и субъективному толкованию. Тем не менее в принципе он взял верный ориентир, желая не просто пересказывать Бытие, а уточнить, *что же именно* подразумевал священный автор под тем или иным образом. Сам дух символизма не был навязан Библии Филоном, а был органически присущ ей. Как и большинство религиозных книг Востока, Писание характеризуется многозначностью, полисемантизмом (24).

Современные комментаторы Библии далеко ушли от Филона, и все же они остаются его продолжателями. Их преимущество в том, что они владеют более надежными методами, шире привлекают древневосточную символику, однако Филон был одним из первых, кто пытался таким путем избежать рабства букве и философски сформулировав основы богооткровенного учения.

В трудах Филона настораживают не отдельные домыслы, а одна весьма существенная особенность его мысли — *нечувствие пульса истории*. Это кажется тем более странным, что Филона как жителя Египта со всех сторон окружали немые свидетели веков. В библиотеке Музея он знакомился с прошлым страны фараонов, уходя в пустыню, мог видеть развалины минувших эпох, в городе на каждом шагу встречались следы владычества Александра и его преемников, а римские знамена, столь недавно поднятые над Египтом, напоминали, что наступила новая, Августова эпоха. Но всего этого Филон как бы не замечал, витая в сфере надысторического. Он был слишком «греком», чтобы проникнуться историзмом Библии.

Стремясь сделать сказания о патриархах и Моисее доступными эллинскому читателю, Филон, в сущности, лишал их конкретной реальности. Под его пером история спасения становилась лишь поводом для религиозно-философских раздумий писателя. Это были уже не толкования, а скорее «гомилии», аналогичные проповедям Отцов Церкви. Например, поясняя исход Авраама из земли предков, Филон говорил, что эта земля означает плоть и вожделение, которые человек должен преодолеть, взыскав Бога. Из повествования об Иакове, который заснул на пути в Месопотамию, положив под голову камень, он выводил требование «избегать изнеженного и роскошного образа жизни» (25).

Точно так же и Иоанн Златоуст свою беседу о пасхальном обряде, который евреи совершали стоя, торопясь покинуть Египет, заключал словами: «И ты, христианин, вкушая, спеши освободиться от мира». А св. Андрей Критский в Великом Каноне сделал Библию отправным пунктом для призыва к покаянию. Несомненно, жанр «гомилии» вполне оправдывает подобные приемы. Между тем Филон, главной своей задачей считая именно экзегезу, в конце концов свел весь Ветхий Завет к веренице назидательных притч.

Следует подчеркнуть, что раннехристианские толкователи, хотя нередко и подражали Филону, в основном преодолели его крайности. Рассматривая Ветхий Завет как прообраз Нового, они вернулись к историзму библейского богословия.

Говоря об изъянах филоновской интерпретации Библии, нужно учитывать его цели. Как посредник между эллинизмом и иудаизмом, философ добился многого. С его помощью греческий читатель получал ключ хотя бы к некоторым тайнам Писания или в крайнем случае мог отнестись к нему уважительно. Вера и этика Библии в трактовке Филона легче усваивались античным сознанием. Но, повторяем, для самого экзегета его метод был не просто тактическим приемом; динамизм Священной Истории действительно ускользал от Филона. В центре его

внимания был не путь народа Божия и не путь человечества, а *судьба индивидуальной души*, устремленной к сверхчувственному.

Но именно здесь неожиданно проявилась укорененность философа в Библии. «Познание Бога» он понимал не как рациональное постижение, а как подвиг *любви*. Никто из античных мыслителей не говорил об этом так, как Филон. У них было и благоговение, и жажда проникнуть в загадки бытия, но только метафизик, вдохновленный Словом Божиим, увидел в любви самую сущность богопознания.

Не любопытство, с каким разум изучает природу, а веление сердца влекло Филона к «верховой цели жизненного пути человека» (26). К ней, говорил он, ведут три дороги, которые олицетворены Авраамом, Исааком и Иаковом. Авраам есть путь «научения», национального исследования, Исаак—путь благодати, даруемой Самим Богом, а Иаков—путь упражнения, аскезы.

Первый путь начинается с философской рефлексии и изучения мира. Подобно тому как Авраам, задумавшись над устройством природы, пришел к вере в единого Творца, так и наука способна подвести разум к своего рода естественной теологии*. Небо, и земля, и все, что их наполняет,—это зримый иероглиф, аллегория, за которыми стоит высшая божественная реальность. Тут Филон в основном повторяет аргументы Анаксагора, Платона, Клеанфа. «Мысль, говорит он,—ведет нас к восприятию Бога как Души Вселенной» (27).

* Такой взгляд на обращение Авраама Филон заимствовал из раввинских мидрашей

Однако, если Божество было бы только *пневмой*, одушевляющей мироздание, как думали стоики, интеллект мог бы до конца проникнуть в Его сущность. Начало же, Которое целиком вмещается в рамки человеческих понятий, не есть Начало абсолютное. Писание учит о Боге Живом и Сокровенном («Святом»). То, что человек воспринимает как Душу мира,—не вся Его полнота. Суший иноприроден твари. Намеки на это Филон находил у Платона, а если бы знал книги брахманов, то убедился бы, что в Индии идея непостижимости Божества была высказана еще раньше (См. т. III). И все же в западном мире Филон был первым, кто со всей определенностью утвердил апофатический, «отрицательный» принцип богословия.

«Не думаю,—писал он,—чтобы Сущее, каково Оно есть по Своей природе, могло бы быть познано каким-либо человеком... Поэтому нельзя Ему дать даже имени» (28). Все самые возвышенные определения Бога остаются в пределах частного, тварного, мыслимого. Бог же все превосходит. «Он лучше блага, прекраснее красоты, блаженнее счастья» (29). Создатель «больше и самой жизни», ибо Он ее источник и начало. Богослов может знать о Нем «только, что Он существует, а не то, каков Он есть» (30). Это первая и необходимая оговорка, предваряющая всякую мысль о Сверхбытии. Здесь сближаются Греция и Израиль, Китай и Индия. Впоследствии апофатизм Филона был целиком принят Отцами Церкви, которые учили о запредельности Бога почти в тех же выражениях, что и александрийский философ (31).

Но значит ли это, что Суший безусловно непроницаем для твари? Если Он создает космос и открывает Себя людям, следовательно, есть нечто, связывающее «чистое Бытие» с миром, какое-то излияние Его, которое преодолевает бездну, отделяющую Абсолют от Вселенной. Иначе невозможна была бы и сама Библия. Именно она указывает на *второй путь* богопознания, доступный, правда, лишь избранным. Таковым был патриарх Исаак, чье имя в переводе означает «радость», радость, даруемую любовью Божией. Она не может быть «достигнута», а свободно изливается в душу человека.

Для Филона все это не умозрительные гипотезы. Он сам пережил состояния, которые сравнивал с тем «священным Мраком Синая», куда вступил Моисей (начиная с Филона, Синай станет образом, часто встречающимся у мистиков). Только пройдя через облако Синая, очистившись и поднявшись над тленным, дух может осмыслить свой неизреченный опыт хотя бы частично. «Не видим ли мы свет через него самого? Так и Бог, будучи Своим собственным сиянием, познается только через Себя»,—говорит Филон (32). Человек должен быть открыт воздействию небесного света. «Подобно иступленным и корибантам, исполни себя вдохновенным безумием и даже так, как вдохновлялись пророки. Ибо мысль, охваченная божественным Откровением, уже не принадлежит себе, а прорывается из глубины, внушенная небесной волей, рожденная Реальностью, устремленная ввысь. Она несет в себе истину, указующую путь и устраняющую все преграды, так что путь становится ровным и по нему можно идти. Таков разум, повинующийся Богу» (33). Это близко к тому, что св. Григорий Назианзин выразит словами: «Богословие есть молитва».

Готовясь облечь в понятия тайну отношения Бога к Его созданию, Филон чувствовал великую ответственность и ждал озарения свыше. Однажды, когда он читал рассказ Книги Бытия о явлении Аврааму трех небесных мужей, его пронзила мысль: не указывают ли ангелы, сопровождавшие Господа, на какие-то Его свойства, доступные пониманию человека? Обратившись к толкованиям раввинов, философ нашел утвердительный ответ. Два ангела—это силы Божии. Сам Сущий «прост», то есть неразделен, но из недр Его, подобно языкам пламени, вырываются два потока. «Единый, реально существующий Бог обладает главным образом и прежде всего двумя свойствами: *благостью* и *могуществом*. Благостью Он создал мир, а правит им по Своему могуществу» (34). В самом деле, бессильная благость не может творить, а сила, лишенная добра, оборачивается тиранией.

Филон продолжал свои поиски. Внимание его было приковано к Богоявлениям, описанным Библией; в них он хотел найти «звенья», связующие Единого и тварь. Писание говорит об Ангеле Сущего и Премудрости Его, о Слове и Духе. Следовательно, Запредельный каким-то непостижимым образом соприкасается с нашим миром. Филон принял для этих аспектов Бога наименования «силы» и «энергии». Они нетварны, но пронизывают всю тварь. «Через эти-то силы,—утверждал философ,—построен бестелесный мир духа, первообраз мира явлений, состоящий из невидимых эйдосов, подобно тому как мир явлений состоит из тел» (35). Верный принципу универсализма, александриец искал созвучия своей мысли в языческой мудрости. Он сближал божественные «силы» с идеальным космосом Платона. У стоиков он находил учение об «осеменяющих логосах», которое тоже могло служить параллелью к его богословию.

Признание особой области незримых «энергий» снимало для Филона дилемму: либо Бог пребывает по ту сторону твари, либо — в ней самой. Концепция «сил» помогла философу подняться над деизмом и пантеизмом эллинов, а в дальнейшем она была развита христианской мыслью, особенно в восточно-православной традиции исихастов (36).

В умопостигаемом царстве «энергий», согласно Филону, центральное место принадлежит той, которую он обозначил как Логос. Этот термин был взят им из греческой метафизики, но в отеческих писаниях—у пророков, в Книге Премудрости—Слово выступало как творческая сила Божия. О Слове—орудии Зиждителя—Птаха—Филон мог читать также в книгах египетских жрецов (37).

Учением о Логосе был отмечен тот уровень иудейского богословия, где оно ближе всего подошло к христианскому. Однако Логос Филона отнюдь не тождествен Слову евангелиста Иоанна, отличаясь при этом и от Логоса греческой философии (38). У Филона Логос—сущность вторичная по отношению к Божеству. В то же время Его нельзя назвать и тварью, как делали

позднее ариане. В трактате «Кто есть наследник Божественного» о Логосе говорится как о *посреднике*, который находится «между двумя пределами». Он—вселенский Первосвященник, причастный и Небу и земле.

Филон, очевидно, сознавал, что пересек границу рационально выразимого. Поэтому он намеренно покидает отвлеченный способ изложения. Он начинает говорить как поэт и мифотворец, которого не страшат антиномии и свободный импрессионизм метафор. «Кормчий Вселенной,—пишет он,—управляет всем, держась за Логос, словно за руль, пользуясь для блага твари тем же инструментом, с помощью которого Он образовал мир» **(39)**.

Вытекает ли из этого, что Филон представлял себе Логос безликой стихией? Иной раз философ дает повод толковать его мысль таким образом, но, если учесть все его высказывания, становится ясно, что Логос Филона не «нечто», а «некто». Ведь именно Слово обращено к человеку в Откровении и именно оно отобразилось в духовном Адаме. «Великий Моисей,—пишет Филон,—не уподобил образ разумной души (.....) никакой твари, определив ее как подлинную монету божественного и незримого духа, ознаменованную и запечатленную Божией печатью, начертание которой есть вечный Логос» **(40)**.

В определенном смысле Логос—это Сам Суший, умалившийся ради Своего создания. «Логос,—утверждает Филон,—является нашим Богом, Богом несовершенных людей» **(41)**. Он, с одной стороны, наполняет Вселенную как ее душа, а с другой—неотделим от глубин Предвечного. Вбирая в себя многоликое царство энергий, Логос одновременно есть «первородный Сын Божий». Филон отваживается называть его даже «вторым Богом» **(42)**.

Таким образом, хотя иудейский мудрец не пришел к учению о Троичности, он указал на совместимость монотеизма с идеей саморазличения в природе Сущего. Единство Бога переставало пониматься как однозначное и статичное. Откровение и разум постигли динамику в Самом Божестве. Тем самым Филон подготовил христианскую мысль к посильному осмыслению тайны Отца, Сына и Духа...

По словам Филона, Логос—«самая прочная и незыблемая опора Вселенной. Распространяясь от центра к периферии и от периферии к центру, он следует необходимому движению природы, стягивая воедино и скрепляя Собой, как печатью, все ее части» **(43)**. Иначе говоря, Логос не ведет мироздание и человека к совершенству, но лишь вращает их по заколдованному кругу. Это самая значительная уступка Филона языческой философии.

Другую уступку он сделал, трактуя проблему материи.

Филон пытался убедить себя, что сохраняет верность Библии, но при этом приписывал ей собственные теории. «Моисей,—утверждал он,—достигший вершин философии и вместе с тем наученный Откровением многим глубоким истинам,—постиг, что в существующем необходимо различать две причины—деятельную и пассивную» **(44)**. Деятельная, по Филону,—это Логос, или Разум, пассивная же—Первоматерия. В согласии с Платоном александриец полагает, что Бог лишь организовал-бескачественный Хаос, а не создал само вещество.

Перед Филоном вставал тот же вопрос, что и перед Фомой Аквином, пытавшимся сочетать Откровение и Аристотелеву концепцию вечной Вселенной **(45)**. Чтобы избежать упреков, будто он делает материю совечной Творцу, Филон устранил саму проблему «хронологической» первичности. Предвосхищая блаженного Августина, он доказывал, что время не существовало прежде творческого «Да будет!». Само же творение произошло в потоке времени. «Бог,—утверждал Филон,—не замысливал, прежде чем действовать, и никогда не существовало такого времени, когда Он бездействовал, так как эйдосы пребывали с Ним с

самого начала» **(46)**. Вне активности Логоса материя есть «не-сущее»; подлинное бытие она обретает только будучи сформирована Словом и заключенными в Нем силами. Творец, по выражению философа, «вызывает не-сущее к бытию, создавая стройное из хаотичного, качество—из бескачественного, сходство—из несходного, тождество—из различий, гармонию и связь—из разобщенного и несогласного, равенство—из неравенства, свет—из мрака» **(47)**.

Следуя Библии, философ, казалось, был готов признать тварь возлюбленным детищем Создателя. «Праведный человек,—пишет он,—познающий природу бытия, делает удивительное открытие, что весь окружающий мир, все вещи есть *благодать* Божия» **(48)**. Но тут же, противореча самому себе, Филон оказывается во власти платоновского дуализма.

Для него, как и для греков, нет космического зла, порожденного волей, восстающей против Создателя. Несоввершенство мира вытекает из мертвенности Хаоса, из самой природы «не-сущего». Материя как таковая есть отрицательный полюс, а гармония достигается освобождением от нее.

По мнению Филона, это очевидно из непосредственного опыта человека. «Когда разум возносится и растворяется в божественных тайнах, он осуждает тело как зло и враждебность» **(49)**. «Кожаные одеяния» первых людей, о которых сказано в Книге Бытия,—не что иное, как тленная плоть. Чем больше в человеке «плотского», унаследованного от материи, тем слабее его связь с Небом. «Удаляйся,—воскликает Филон,—прочь от земной вещественности, что тебя окружает, беги из грязной тюрьмы своего тела изо всех сил и беги от соблазнов похоти, тюремщиков этой темницы! В борьбе с ними не пренебрегай никакими средствами!» **(50)**. Избавляясь от наваждения вещественности, дух поднимается в светлую область надмирного, обретает свободу и богопознание.

В преображение материи Филон не верил; его идеалом стала *развоплощенность*.

Мистическая созерцательность была тем, чего подчас недоставало ветхозаветному благочестию. Проповедуя ее, Филон сблизил иудейство с Индией и Грецией. Но, как всякий первооткрыватель, он был настолько увлечен новой духовной перспективой, что невольно впал в резкое противопоставление духа и плоти, в котором уже предчувствовались гностицизм и манихейство, проклявшие материю.

Эта внутренняя позиция проистекала из чувства бессилия; избавиться от собственной дисгармонии человек, согласно Филону, мог только ценой отсечения всего плотского.

Взгляд философа на материю окрасил и его этику, и его теодицею. Люди страдают только по причине своей поработанности материей. Она—наш враг, ее воздействие—яд, разлагающий душу. Но Провидение открывает нам путь к блаженству, достичь которого мы можем, лишь порвав телесные оковы. Такова третья дорога к Небу, ведущая через аскезу.

«Бог,—учит Филон,—сотворил человека свободным, чтобы он употребил дарованные ему силы, добровольно и свободно выбирая достойную цель, различая между добром и злом, возвышенным и низким, называя своими именами справедливое и несправедливое, добродетель и порок, выбирая хорошее и избегая дурного» **(51)**. Тот, кто выберет правый путь, победит страсти и болезни, даже смерть перестанет страшить его.

«Для праведника великая благодать совершенно не бояться смерти; это я говорю без колебаний, ибо даже смерть не в силах пошатнуть живущую в нем праведность, ибо Провидение его не оставляет. В глазах безбожников смерть, даже на поле боя, доказывает отсутствие Провидения, но тот, кто чтит добродетель в соответствии с праведностью и

принимает свет истины, не требует от Провидения права не умирать вместе с безбожниками и не придает этому никакого значения. Более того, он всегда готов к смерти с мужеством, недоступным пороку, всегда сохраняя невозмутимость души. Желая получить эту великую благодать, он познает бессмертный совет: стать достойным Провидения посредством своей безмятежности» (52).

Исповедуя эту героическую мораль, Филон целиком примыкает к стоикам, однако он не может пренебречь и нравственным кодексом Торы. В его намерения входило объединить и то и другое, невзирая на яростные выпады против иудейского Закона со стороны антисемитов Александрии. Их партия, во главе которой стоял публицист Апион, начала в те годы активное наступление. В своих памфлетах Апион называл обычаи иудеев изуверством, а их Писание—рассадником зла. Отказ евреев почитать богов Египта и Греции он изображал как государственную измену. Агитация Апиона и его сторонников не раз приводила к кровавым стычкам в Александрии (53).

Филон не вступал в прямую полемику с Апионом, как позднее это делал Иосиф Флавий, но, работая над комментариями к Закону, он постоянно имел в виду критиков, враждебных иудаизму. Таким образом, его труд преследовал две цели: синтез Торы и философии, а также апологию отеческой веры.

Каждый обряд, каждое предписание, каждая деталь Храма, по объяснению Филона, имеют внутренний смысл, который можно понять, только прибегая к аллегориям. Священные хлебы, например, означают воздержание, части жертвенного животного—добродетели. Пасха знаменует освобождение от страстей, день Кущей—благодарность Богу. Даже число заповедей Декалога Филон связывает с пифагорейским почитанием цифры десять.

Закон повелевает приносить жертвы, чтобы воспитывать в людях благоговение. «Бог,—говорит Филон,—не радуется жертвам, даже если Ему приносят гекатомбы, ибо все вещи принадлежат Ему... но Он радуется, когда посредством жертвоприношений люди выражают волю любить Его» (54). Поэтому «истинным алтарем Божиим является благодарная душа, исполненная добродетелей» (55). Обряды могут объединять и людей просвещенных, и тех, кто следует им по традиции. Но конечная их цель одна: укрепить в народе любовь к Богу и человеку.

Всего уверенней чувствовал себя философ, когда говорил о нравственной стороне заповедей. Язычники делают субботу мишенью для своих насмешек, но разве не является благословенным этот дар—день отдыха, когда все, даже рабы, получают освобождение от труда? «Разве не достойны,—спрашивает Филон,—высшего уважения Законы, которые учат богатых уделять из своего имущества бедным и утешают бедняков тем, что настанет для них время, когда им не придется просить милостыню у дверей богачей, а получают назад отнятую у них собственность?» (56)

Раввины верили, что, если Тора будет неукоснительно соблюдаться, это ускорит наступление эры Мессии. Филон нигде не упоминает о Помазаннике, хотя и пишет о некоем «человеке, вожде и воине, приход которого предсказан древними» (57). Мессианские воззрения философа ограничивались надеждой на победу добродетели, после чего Бог дарует Своему народу мир и благоденствие, собрав его на земле предков (58). Это самое большее, что мог сказать Филон о Царстве Мессии. Мыслитель, считавший материю злом, не мог принять веру в грядущее воскресение и преображение мира.

Реальным Филон считал только Царство Божие, которое «внутри нас». Скованный дух «блуждает по бездорожью», но в конце концов, ведомый благодатью, приходит к заветной цели.

Растворение в Боге, экстатический полет души, охваченной «трезвым опьянением», есть тот предел, который Филон решает назвать *обожением* человека (59). Достичь его нельзя без осознания собственных грехов. Это тяжкий подвиг, ибо кающийся неизбежно «приходит от себя в полное отчаяние». Но вслед за тем в результате борьбы с грехом дух освобождается от страстей и иллюзий.

Аскетическое учение Филона местами перекликается и с доктриной йоги. В частности, философ настаивает на том, что созерцанию должна предшествовать деятельная жизнь в духе добродетели. Истинный мудрец вначале не должен гнушаться житейскими делами.

«Гражданская служба есть предмет насмешек для многих,— говорит Филон.— Вероятно, никогда не понимали, какая это полезная деятельность. Начни тогда с какого-либо занятия и практикуйся в делах частной и общественной жизни. И когда, соединив добродетели главы дома и гражданина, ты достигнешь совершенства в этих обеих сферах, начинай—как человек уже вполне готовый—свой переход к более просветленному образу жизни. Ибо деятельность идет впереди созерцательной жизни» (60).

Как и многие стоики, Филон не считал самоумерщвление лучшим средством аскезы. Она, по его словам, включает в себя «чтение, упражнения, участие в обрядах, размышления о прекрасном, воздержание и исполнение обязанностей, вменяемых человеку» (61). Постепенно парализуя власть чувственного, человек «проходит сквозь видимую природу и устремляется за бестелесным».

Авраам узрел Бога при закате солнца. Не значит ли это, что Неисповедимый познается только тогда, когда затихает суeta мира? Полная свобода, слияние с вечной красотой Сущего — вот награда путнику, преодолевшему крутой подъем...

Филон постоянно искал практического осуществления своего идеала. Но при всем пиетете к Общине Второго Храма он не мог найти в ней того, что хотел, и поэтому обратился к ессеям-терапевтам (См. выше, гл. XX). Присматриваясь к ним, он все больше утверждался в мысли, что именно эти отшельники воплотили его мечту.

К одной из своих книг Филон приложил небольшой этюд «О созерцательной жизни», где изобразил скит терапевтов. В Египте они основали небольшие колонии, центром которых был поселок на берегу Мареотийского озера, к юго-западу от Александрии (62).

Филону особенно импонировало, что вступать в секту побуждал людей не обычай, а свободное решение. По его словам, терапевтами становятся из любви к Богу.

В описании Филона терапевты — настоящие монахи, общины которых разительно напоминают индийские *ашрамы*. Каждый отшельник имеет отдельную хижину со специальным местом для богомыслия и молитвы — *монастерион*. «Стремясь к бессмертной и блаженной жизни, — говорит Филон, — и считая, что земная жизнь уже кончилась, они оставляют имущество сыновьям и дочерям или другим родственникам, по доброй воле заранее сделав их наследниками» (63). Они считают, что обрели богатство, которое выше всех земных сокровищ, и ради него покидают «мир». Их связывают между собой взаимная любовь и вера. Среди терапевтов немало женщин, которые отказались от брака, предпочтя ему служение новой духовной семье.

Филон не говорит, откуда аскеты получали средства для жизни. Возможно» наследники давали обязательство помогать тем, кто удалился в пустыню. Впрочем, потребности терапевтов

были ничтожными: они придерживались умеренности в еде и одевались в самые скромные одежды.

Большую часть дня монахи проводили в чтении Библии и медитациях. Периодически они устраивали общие собрания, во время которых старейшины толковали Слово Божие, а все хором пели гимны. Бдение завершалось ночным танцем, приводившим всех в состояние экстаза. «Они пребывают в этом чудесном опьянении до утра, — замечает Филон, — не чувствуя тяжести в голове и не смыкая глаз» (64). Сам философ видел в подобном состоянии высшую ступень аскезы. «Словно неистовые вакханты,—говорит он,—они охвачены восторгом, пока не узрят страстно желаемого» (65).

Церковный историк IV века Евсевий, излагая книгу Филона о терапевтах, думал, что тот имел в виду христианских иноков (66). Ошибка очевидная, но поучительная. Сходство действительно большое. К тому же церковное монашество возникло именно в Египте, и основатели его были родом из Александрии. Не исключено, что ессеи, жившие у Мареотийского озера, явились прямыми предшественниками Антония Великого и Пахомия.

Однако следует подчеркнуть, что монашество рассматривалось Церковью в качестве одной из форм христианской жизни. Пребывание «в миру» было провозглашено «равночестным» монашеству (67). Между тем для Филона терапевты стали абсолютным, непревзойденным образцом. К этому его логически привели дуализм и жажда развоплощения.

Филон был не одинок. Бегство от мира было последним словом почти всех дохристианских религий. Прежде чем александриец пропел свой восторженный гимн пустыне, он уже звучал в устах отшельников—даосов и буддийских бхикшу, йогонов и служителей Сераписа, джайнистов и пифагорейцев. Спасение видели в уничтожении плоти, в уходе за грань земного, в царстве чистого духа.

Но в те самые годы, когда отрешенность казалась единственной дорогой к Богу, Иисус Назарянин готовился нести людям Благоую Весть. Весть о том, что Слово стало плотью, что Бог освятил Своим приходом земную жизнь, от которой аскеты с презрением отвернулись...

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава тридцать вторая

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

1. В своей книге «Посольство к Каю» (28) Филон называет себя седым стариком. Поскольку речь идет о 40-42 гг., то следует думать, что он родился не позже середины 20-х годов до н. э.

2. На Филона постоянно ссылаются Климент Александрийский, Ориген, св. Василий Великий, св. Григорий Нисский, бл. Иероним, св. Исидор Пелусиот и др. О его влиянии на христианское богословие см.: *Ф. Фаррар*. Первые дни христианства. Пер. с англ. СПб., 1888, с. 227 сл.; *Э. Гэтч*. Эллинизм и христианство, с. 88 сл.; *Н. Глубоковский*. Благовестие ап. Павла, т. II. СПб., 1910, с. 23-425; *S. Karppé*. Philon et la Patristique, p. 1-33.

3. Это посольство было вызвано гонением на иудеев, которые отказались воздать божеские почести императору Каю (Калигуле). См.: Э. Ренан. Апостолы. Пер. с франц. СПб., 1907, с.140 сл.

4. О семье Филона сообщает И. Флавий: Иуд. война, II, 15, 1; 18, 7; IV, 10, 6, V, 1,6; VI, 4, 3; Арх. XVIII, 6, 3; 8, 1; XIX, 5, 1; XX, 5,2. О священническом происхождении этой семьи см.: бл. Иероним. О знаменитых мужах, XI.

5. Philo. De Providentia II, 109. Произведения Филона на русский язык (за малыми исключениями) не переведены, однако существует их подробное изложение в работе: В.Иваницкий. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911.

6. См.: А. Эддершейм. Жизнь и время Иисуса Мессии, т. I, с. 52 сл., а также приложение ко II тому этой книги: Life and Time of Jesus the Messiah, 1962; Y. Bentwich. Philo-Judaeus of Alexandria. Philadelphia, 1940, p. 199 ff.

7. De specialibus legibus, II, 210.

8. Quod Omnis probus liber sit, 20.

9. Legum allegoriae, II, 85.

10. Quod Deus sit immutabilis, 46.

11. De gigantibus, 47

12. Legum allegoriae, II, 85.

13. Quod Omnis probus liber sit, 74.

14. De specialibus legibus, I, 13-18; De Decalogo, 64-65.

15. De Providentia, II, 28.

16. Там же, II, 42; Quod Omnis, 2.

17. De migratione Abrahami, 134.

18. De aeternitate mundi, 2.

19. О применении аллегорического метода в христианской экзегезе см.: В. Дмитриевский. Александрийская школа. Казань, 1884.

20.См.: J. Guttman. Philosophies of Judaism, p. 27.

21. De Opificio mundi, 7-8.

22. См., напр., Quod Deus sit immutabilis, 11. В согласии с этим св. Иоанн Златоуст утверждал, что в Книге Бытия «употреблены грубые речения, приспособительно к немощи человеческой» (Беседы на Бытие, XV, 2).

23. Основные черты раввинистического учения о «первом Адаме» обрисованы в статье Л. Гинцберга «Adam-Kadmon» (ЕЭ, т. I, с. 441-445).

24. См.: В. Бычков. Эстетика Филона Александрийского.—ВДИ, 1975, № 3, с. 62.

25. De somnis, I, 20.

26. Quod Deus sit immutabilis, 14.

27. Legum allegoriae, I, 91. См.: Д. Гусев. Учение о Боге и доказательствах бытия Божия в системе Филона.—ПС, 1881, № 12, с. 194.

28. De mutatione nominum, 5.

29. De Opificio mundi, 8.

30. Quod Deus sit immutabilis, 62.

31. См.: С. Булгаков. Свет Невечерний. М., 1917, с. 111 сл.; В. Лосский. Мистическое богословие Восточной Церкви.—БТ, в. 8, с. 18 сл.

32. De praemiis et poenis, 45.

33. Quis rerum divinarum heres sit, 69.

34. De Cheburim, 9. Раввинистические параллели этой мысли приведены у К. Зигфрида (ЕЭ, т. XV, с. 262).

35. «Филон,—отмечает Д. Клиффорд,—является самым ранним свидетелем учения о том, что Идеи суть мысли Бога» (D.A. Clifford. The History of the Religions Philosophy. Cambridge, 1965, p. 142).

36. См.: В. Лосский. Мистическое богословие..., с. 39 сл.

37. О Слове у пророков см.: Ис 9, 8; 40, 8, 26; 44, 27; 55, 10 сл. Связь учения Филона о Слове с раввинистическим понятием *Мемры* рассмотрена А. Эдершеймом (Ук. соч., т. I, с. 59 сл. и специальное приложение к т. 2). См. также: Л. Буйе. О Библии и Евангелии, с. 28 сл. В Египте учение о творческом Слове появилось еще в III тыс. до н.э. (см.: Б. Тураев. Египетская литература. М., 1920, с. 39 сл.).

38. См.: М. Муретов. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885, с. 174 сл.

39. De migratione Abrahami, 6.

40. De plantatione, 18.

41. Legum allegoriae, III, 207.

42. De agricultura, 12; De confusione linguarum, 14.

43. De plantatione, 8-9.

44. De opificio mundi, 8.

45. Как последователь философии Аристотеля, Фома признавал и его теорию безначальности мира, но, будучи исповедником библейского учения о творении, он не мог принять ее полностью. Эту дилемму Фома Аквинат решил в духе Филона. По его учению, «универсалии», т. е. духовная первооснова вещей, предвечно пребывают в Самом божественном Разуме. См.: S. Decloux. Temps, Dieu, Liberte dans les Commentaires Aristoteliciens de Saint Thomas d'Aquin. 1967, p. 52.

46. De Providentia, I, 7.

47. De specialibus legibus, IV, 187.

48. Legum allegoriae, III, 77.

49. *Там же*, 71.

50. De migratione Abrahami, 9.

51. Quod Deus sit immutabilis, 46.

52. De Providentia, I, 63.

53. См.: Г. Генкель. Апион.—ЕЭ, т. II, с. 844.

54. De specialibus legibus, I, 271.

55. *Там же*, 287

56. *Там же*, II, 70.

57. De praemiis, 15-16.

58. См.: А. Смирнов. Мессианские ожидания и верования иудеев..., с. 75; А. Троцкий. Антропологическое и эсхатологическое учение Филона.—ВР, 1904, № 18, с. 198 сл.

59. De opificio mundi, 71; Legum allegoriae, III, 82; De somniis, II, 249.

60. De fuga et inventione, 75a.

61. Legum allegoriae, III, 18.

62. См.: Н. Смирнов. Терапевты и сочинение Филона Иудея «О жизни созерцательной», с. 19 сл.; М. Елизарова. Община терапевтов, с. 40 сл. Как уже было отмечено выше, термин *терапевт* происходит от арамейской формы слова *ессей*.

63. Филон. О созерцательной жизни, 13.

64. *Там же*, 89.

65. *Там же*, 12.

66. *Евсевий. Церк. История, II, 17.*

67. См. правила 10, 11, 21 Гангрского Собора. Следует признать, что в христианском монашестве (особенно средневековом) неоднократно возникали спиритуалистические уклоны, коренящиеся по своей природе не в Евангелии, а в платоновском и эллинистическом отрицании плоти. Самые крайние из этих уклонов превратились в манихейскую ересь, терзавшую (под разными обличьями) Церковь на протяжении многих веков (павликиане, богомилы, катары, альбигойцы и пр.). Главная идея этой ереси—происхождение плоти и всего материального мира от дьявола.

Глава тридцать третья

ПРЕДТЕЧА

Иудея, 26—27 гг.

Избавитель придет, когда Израиль покается.

Рабби Иоханан

В четырнадцатый, по восточному счету, год правления Тиберия прокуратор Валерий Грат был отозван из Палестины и кесарийский гарнизон готовился к встрече нового наместника *Понтия Пилата*.

Когда корабль приближался к гавани, с палубы римлянам открылась картина, живо напомнившая им о родных краях. Еще издали можно было различить две гигантские статуи Августа и Юноны, белые колоннады портовых зданий и храмов. Сойдя на берег, новоприбывшие осмотрели дворец, театры и цирк, сооруженные Иродом Великим. На каждом шагу они убеждались, что провинция хорошо усвоила порядки, стиль и вкусы Рима. Впрочем, самого наместника этот парадный фасад обмануть не мог. Ему было известно, что в глубине страны течет иная, непонятная Западу жизнь, которую нелегко будет держать под контролем.

Выгодную должность прокуратора Пилату выхлопотал всесильный тогда сенатор Сеян, заклятый враг иудеев. Пилат не скрывал, что разделяет чувства патрона, и с презрением относился к обычаям страны, где должен был теперь представлять власть императора.

О человеке, который через несколько лет вынесет смертный приговор «Царю Иудейскому», известно немного. Однако мы знаем, что он отнюдь не отличался чуткой совестью и мало походил на героя булгаковского романа. Филон, современник Пилата, приводит о нем весьма резкие отзывы. Говорили, что прокуратор «жесток от природы и в своей жестокости ни перед чем не останавливался». В ставке Пилата царила коррупция. «Страна была разграблена, угнетена и разорялась всеми способами. Людей постоянно казнили без суда» **(1)**. Сообщение Филона подтверждает и Флавий, родившийся вскоре после отставки Пилата.

Действия пятого прокуратора Иудеи шли вразрез с указаниями самого цезаря. Поскольку Палестина находилась вблизи парфянской границы, Тиберий хотел сохранить там спокойствие. Он лично покровительствовал Ироду Антипе, и тот назвал его именем свою столицу Тивериаду. Правда, в 19 году император запретил переход в иудаизм, но эдикт его был направлен также против египетских култов и распространялся только на Рим.

Тиберий любил повторять, что опытный пастух стрижет овец, а не сдирает с них шкуру; между тем алчность Пилата не знала границ. Напрасно ему говорили, что он нарушает волю Августа, он оставался глух ко всем предостережениям, олицетворяя самые худшие стороны римского владычества.

Конфликты начались сразу. На другое же утро после вступления войск наместника в Иерусалим люди, проснувшись, увидели портреты Тиберия, укрепленные на стенах. Прежде ни один прокуратор не решался столь явно бросать вызов общественному мнению. Огромная толпа иерусалимлян немедленно хлынула в Кесарию с просьбой убрать изображения. Пилат, надеясь сломить упорство народа, в течение целой недели отказывался уступить. Но даже когда демонстрантов оцепили солдаты, они продолжали кричать, что лучше погибнут, чем допустят нарушение Закона в стенах святого города. Раздосадованному прокуратору пришлось наконец сдаться, но с тех пор он ожесточенно мстил непокорному народу. За десять лет его правления не раз происходили кровавые стычки, спровоцированные Пилатом (2). Однако, пока Сеян пользовался доверием цезаря, никакие жалобы не могли пошатнуть положение прокуратора. Тиберий сместил его лишь в 36 году, после казни Сеяна.

Можно только удивляться, что восстание евреев против Рима не вспыхнуло еще при Пилате, который превратил Иудею в «горячий район». Психологически оно созрело именно тогда, тем более что в других провинциях начались антиримские волнения.

Рах Романа оказалась иллюзией. Тиберий едва успевал справляться с бунтующими легионами, отражать натиск германцев, фракийцев, африканцев. В самой Италии возникла оппозиция, на которую цезарь отвечал репрессивными мерами. Вначале он, подражая Октавиану, прикидывался демократом, но скоро понял, что пора сбросить маску. «Дня не проходило без казни,— пишет Светоний,— будь то праздник или заповедный день; даже на новый год был казнен человек. Со многими вместе обвинялись их дети и дети их детей... Никакому доносу не отказывали в доверии. Всякое преступление считалось уголовным, даже несколько невинных слов» (3). Закон «об оскорблении величества», введенный Тиберием, легко мог оправдать любой акт произвола.

Есть мнение, что, характеризуя этот период, Светоний сгустил краски. Но его слова подтверждаются хотя бы тем фактом, что в 27 году император покинул столицу, предпочтя ей уединенный остров Капри. Вероятно, у него были серьезные причины искать убежища. Только глава государства, вызвавший всеобщую ненависть, мог пойти на такой шаг.

Есть эпохи, когда симптомы перемен становятся почти осязаемыми, но тогда, в период между 26 и 27 годами, близость каких-то необыкновенных событий переживалась с исключительной остротой. В Иудее zeloty вновь начали тайно вооружаться и собирать добровольцев.

Апокалиптические книги питали надежду на свержение римского ига. Оживали грозные видения Даниила и Еноха. Мысль о борьбе за независимость сливалась у народа с представлениями о конце света. Ждали, что вот-вот грянут трубы архангелов и на горизонте покажутся рати Сына Человеческого, идущего низложить царство Зверя. В победах цезаря видели последние судороги сатаны; уповали на чудесное вторжение Бога в ход истории, которое явит перед всеми мощь Его Правды...

Параллельно с мечтами о возмездии и свободе углублялось мистическое восприятие тайны зла. Мысль о нем все больше захватывала Израиль. Никогда еще демонология не была так популярна, но за этим крылось нечто большее, чем наивное суеверие. Ветхозаветный человек отчетливо осознал реальность темного мира. Казалось, сам воздух был наполнен его

испарениями; участились случаи беснования и одержимости (4). Зло перестали считать только изъязном, оно обнаруживало свою страшную активность, направленную против Творца и Его воли. Теперь, когда говорили о дьяволе, то имели в виду не ангела-искусителя Книги Иова, а космического врага всего творения.

Под влиянием маздеизма, проникшего к иудеям через Кумран, библейский образ Дракона стал принимать вполне определенные черты. Утвердился взгляд на Вселенную как на арену битвы между Мраком и Светом, битвы, которая с каждым днем разгорается все яростней.

Простой народ выражал эти идеи языком мифа. Суть его сводилась к тому, что некогда сатана, не желая примириться с центральным местом Адама в мироздании, отпал от Бога, что он притязал «занять место Сущего» и потому был «лишен ангельской славы» (5). Картины, которые впоследствии вдохновят Джона Мильтона, прочно вошли в религию иудаизма.

Силам зла противопоставлялось могущество Божие. Но в каком виде оно проявится? Здесь мнения расходились. Если Книга Исаяи возвещала об Агнце, Который придет без внешних знаков господства, побеждая лишь мощью Своего Духа, то символика других пророчеств давала повод ждать, что потрясены будут небо и земля. В одном, однако, все были согласны: *Сам Господь*, «Владыка Сильный», истребит зло и восстановит вечное согласие с тварью.

Небо и земля, ночи и дни,

все создания покорятся Богу

и не будут нарушать заветов Его...

Господь отринет от Себя злых,

а праведные воссияют, как солнце;

и в это время люди будут

от грехов своих

очищены водой (6).

«Народ пребывал, замерев в ожидании»—эти слова евангелиста Луки кратко и точно передают состояние умов в первые годы правления Пилата (7). Израиль, действительно, был подобен натянутой струне. Вот почему, когда на берегах Иордана появился молодой отшельник *Иоханан бар-Захария*, говоривший, что Царство Божие при дверях, к нему немедленно потекли толпы людей.

В Евангельской истории человек этот известен под именем *Иоанна Крестителя*.

Новое мессианское движение встревожило Ирода Антипу. Западная сторона реки, где поселился проповедник, входила во владения тетрарха. По словам Иосифа Флавия, он стал опасаться, «как бы огромное влияние Иоанна на массу не привело к какому-нибудь возмущению». Чтобы, как пишет Флавий, «не раскаиваться, когда будет поздно», Ирод послал на Иордан солдат. Креститель был закован в цепи и переправлен в Махерон (8). Выбор пал на эту крепость, по-видимому, не случайно: она находилась километрах в двадцати от места, где

Иоанна взяли под стражу. Антипа мог опасаться, что, если узника перевозить дальше, за него вступятся его многочисленные приверженцы.

В намерение тетрарха не входило предать пророка казни. «Страх перед народом,— поясняет евангелист,—остановил его» **(9)**. Ирод ограничился тем, что положил конец деятельности Иоанна, оставив его в почетном заточении.

Но Антипа опоздал. «Человек, посланный от Бога», уже выполнил свою историческую миссию—возвестил людям о наступлении новой эры.

Правитель имел все основания удивляться молниеносному успеху Иоанна. За какие-нибудь несколько месяцев он сумел вызвать покаянную волну по всей стране. К нему шли не только из Иорданского округа, но также из Иудеи и Галилеи. Среди кающихся были представители самых разных профессий и сословий: от книжников и солдат до мытарей.

Народ почтительно называл Иоанна «рабби», но он не походил на обычных учителей. Все чувствовали, что Израилю послан наконец настоящий пророк, словно бы сам Илия явился из глубины веков. Даже внешний вид Крестителя был необыкновенным. Евангелия описывают его одежду и пищу, хотя, как правило, в них редко говорится о подобных деталях. На пустынноике была грубая бедуинская власяница из верблюжьей шерсти и кожаная повязка вокруг бедер. По обычаю назореев он носил длинные волосы. Предание запомнило, что Иоанн не пил вина и не ел хлеба. Его кормила скудная природа пустыни, где он находил мед и съедобную саранчу **(10)**.

Все это, конечно, могло действовать на воображение людей, однако аскеты уже перестали быть редкостью в Палестине; поэтому разгадку «огромного влияния» Иоанна, о котором пишет Флавий, следует искать в чем-то другом. Но в чем? Креститель не совершал чудес, его не поддерживал авторитет раввинских академий; фарисеи называли его бесноватым, хотя и не решались бороться с ним открыто. Будучи священником по рождению, пророк не связал свою судьбу с Храмом и не примкнул к саддукеям. Он вообще не являлся последователем какой-либо школы или секты. Наконец, Иоанн был молод и проповедовал лишь короткое время.

Трудно объяснить популярность Крестителя и просто тем, что его проповедь оказалась созвучна кризисному моменту. В этом смысле он не составлял исключения. Но интересно, что Флавий, который с презрением говорит о большинстве религиозных вождей тех лет, называет Иоанна праведником*. Даже такое ничтожество, как Антипа, и тот невольно подпал под обаяние Крестителя. По словам евангелиста, тетрарх «выслушивал его, и смущался сильно, и охотно слушал его» **(11)**. Позднее, обезглавив Иоанна, Ирод мучился страхом и угрызениями совести. Когда до него дошел слух об Иисусе, он решил, что это воскрес убитый им пророк.

* - достойный (или совершенный) муж

Почитатели готовы были видеть в Иоанне самого Мессию, хотя ни он, ни его дела не указывали на это. Одним словом, в самой личности Крестителя была заключена та неодолимая духовная сила, которая покоряла людей и влекла их к нему.

Есть свидетельство о пустынноике, драгоценное и решающее,—свидетельство Иисуса Христа:

Говорю вам:

среди рожденных женами

нет ни одного большего, чем Иоанн. (12)

Если бы мы и не знали о пророке ничего, кроме этих слов, следовало бы считать его явлением исключительным.

Откуда пришел Иоанн? В какой среде был воспитан? Что подвигнуло его стать проповедником? Прямых ответов на эти вопросы источники дают немного. Св. Лука называет его сыном иерусалимского священника Захарии и говорит, что от рождения он был отмечен печатью Духа. Но это предание, сохраненное, вероятно, учениками Крестителя, не объясняет, почему, нарушив обычай, он не стал преемником отца в Храме.

О юности Иоанна не сохранилось почти никаких сведений. Евангелист лишь пишет, что с самых ранних лет он соблюдал назорейские обеты и «был в пустынях до дня явления его перед Израилем» (13). Как он там оказался? Трудно поверить, чтобы престарелый священник бросил служение и дом, чтобы скитаться с младенцем по безлюдным местам. К тому же, скорее всего, престарелые родители Иоанна умерли вскоре после его рождения.

Апокрифическое Евангелие Иакова пытается рассеять туман, окружающий детство пророка, вводя в его биографию рассказ об избиении младенцев. Ирод Великий якобы хотел умертвить не только Иисуса, но и Иоанна. Тогда мать убежала с ним в пустыню, где расступившаяся гора скрыла их. Сам же Захария был убит воинами царя (14). Эта легенда неправдоподобна хотя бы уже потому, что родители Предтечи жили не в Вифлееме (15).

Таким образом, если годы Христа в Назарете окутаны тайной, то с еще большим правом это можно сказать о жизни Его Предтечи до выхода на проповедь.

Однако теперь, после открытий у Мертвого моря, появилась возможность в какой-то мере заполнить пробел в евангельском повествовании.

Прежде всего было замечено сходство молитвы Захарии, приведенной у Луки, с кумранским «Гимном неопита». Из этого заключили, что семья Иоанна могла иметь связи с ессеями. По словам Флавия, сектанты «принимали чужих детей, еще восприимчивых к обучению, и относились к ним как к родным, и прививали им свои нравы» (16). Осиротевший мальчик, сын Захарии, был особенно подходящим кандидатом в воспитанники, поскольку принадлежал к «потомкам Аарона». В ордене, управлявшемся духовенством, высоко ставили священническое происхождение.

Когда Иоанн родился (ок. 7 года до н. э.), Кумранский монастырь стоял заброшенный после землетрясения, но вскоре его отстроили и вновь заселили. Этот духовный центр ессеев иногда называли *аравой*, пустыней. Вполне возможно, что именно на него и другие поселки у Мертвого моря и намекает евангелист Лука. Многие черты в образе жизни и в проповеди Иоанна косвенно подтверждают гипотезу о том, что его отрочество и молодость протекали среди «сынов света». Как и они, Креститель хранил безбрачие, ждал скорого Суда Божия, был противником фарисеев и саддукеев. Из слов пророка видно, что он часто размышлял над Книгой Исая, а она была особенно любима кумранцами. Такие выражения, как «свидетельствующий о Свете» или «идущий по правому пути», относимые Новым Заветом к Предтече, тоже сближают его с общиной пустыни. Даже акриды, сушеная саранча, которой питался Иоанн, упомянута в

ессейских текстах. Немаловажно, что место проповеди пророка находилось всего в двух часах ходьбы от Кумрана (17).

Но, с другой стороны, никак нельзя утверждать, что Иоанн был правоверным ессеем и всецело следовал их учению. Если он действительно жил в Кумране и был членом ордена, то к моменту своей проповеди он, скорее всего, отошел от воспитавших его людей. «Сыны света» заявляли, что на них исполняется пророчество о «гласе вопиющего», но Креститель отнес его к себе с неизмеримо большим правом (18). В отличие от монахов, которые заперлись в своих уединенных обителях, он знал, что «послан всему народу Израилеву».

Был в его жизни знаменательный день, когда ему стал внятн призванный голос Божий, когда Дух овладел им, как некогда овладевал древними провидцами. И тогда он покинул пустыню с ее угрюмыми скалами и ушел на северо-восток, к зеленым берегам Иордана.

Священная река издревле считалась как бы рубежом «земли Авраама». Согласно библейской традиции, когда Иисус Навин достиг Иордана, поток расступился, чтобы открыть путь Ковчегу Завета. Иорданские воды стали с тех пор символом *преддверия*, очищающего от скверны (19). Поэтому подготовкой к мессианскому Царству Иоанн сделал *тевилу*, погружение в реку, или по-гречески *баптисму*. Отсюда и прозвище, данное пророку народом, — *Хаматбил*, «тот, кто омывает», *Креститель**.

* Слово *баптисма* русский перевод Евангелия передает как «крещение».

В ту эпоху ритуальные омовения были широко известны как в Иудее, так и вне ее. В Кумране были даже устроены специальные водоемы, чтобы каждый мог постоянно совершать очистительный обряд. Он знаменовал освобождение души от грехов. Последователи близкой к ессеям секты *эмеробаптитов** верили, что «человеку нельзя жить иначе, как совершая ежедневные омовения в воде, омывая и очищая себя от всякого греха». К ним, быть может, принадлежал и пустынный Бан, учитель Флавия, который повторял баптисму «днем и ночью» (20).

* Т. е. следующих (правилу) крещения, или омовения.

В этих «крещальных» символах, видимо, сохранились отголоски магических представлений о воде. Но даже язычники начинали тогда понимать, что одна только «магия воды» не в состоянии изменить сердце (21).

Существовал ветхозаветный обычай, который был полностью одухотворен и чужд суеверных представлений. Когда иноверец обращался в иудаизм и принимал тевилу, он считался как бы рожденным заново и получившим прощение грехов (22). В Иерусалиме для этой тевилы служил Силоамский бассейн. Думается, что именно «крещение» прозелита и послужило прообразом для Иоаннова крещения. Совершая его, пророк давал понять, что не только язычники, но и иудеи нуждаются в духовном возрождении.

Свой обряд Креститель назвал «покаянной тевилой», поскольку первым шагом людей, встречающих Господа, должно быть осознание прошлых грехов. Иосиф Флавий подчеркивает, что Иоанн не считал крещение действием, которое автоматически исцеляет совесть человека. Оно получало силу лишь после того, как «души успевали очиститься уже заранее». Прежде чем

войти в воду, приходившие к Иоанну «исповедовали грехи свои». Наставник требовал от них переоценки всей жизни, полного внутреннего переворота. Таков буквальный смысл его возгласа: *Шуву!*— опомнитесь, обратитесь, покайтесь!*

* От глагола *шув* поворачиваться, возвращаться. То же значение («переворот», «передумывание») имеет в евангелиях греческое слово *метаноеите*.

Однако мало осознать себя недостойным, нужно изменить само направление жизни. Кто не сделает этого, говорил пророк, уподобится бесплодному дереву. «Сотворите,— восклицал он,— достойный *плод покаяния*». Бог будет судить не по речам, а по делам. «Уже топор лежит при корне деревьев; итак, всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубается и бросается в огонь» **(23)**. Кажется, проповедник уже чувствовал за спиной близость мирового пожара. Духом и огнем, говорил он, будет «окрещен», омыт мир.

Смысл этого пророчества проясняется в свете кумранского «символа веры». В нем мы читаем:

«Тогда Бог прокалит Своей Правдой все дела мужа и обелит Себе из сынов человеческих плоть, принадлежащую Ему, чтобы покончить со всяким духом Кривды среди них и чтобы очистить их Своим Святым Духом от всех нечестивых дел» **(24)**.

Но если чаяния ессеев относились лишь к избранникам (то есть к ним самим), Иоанн говорил о спасении всех, кто будет внимать гласу Господню. Его собственная задача — накануне явления Судии «представить Ему народ приготовленный». Крещение же в пламени есть испытание, закалка и проверка на прочность. Огонь Духа сожжет зло и преобразит верных...

Так учил Иоанн. И пройдет совсем немного времени, когда Сам Грядущий скажет: «Огонь пришел Я низвести на землю...» Пока же Его глашатай прокладывает Ему дорогу, призывая к первому, подготовительному крещению.

Местом проповеди Иоанн избрал сначала поселок Бетанию, или Бетавару, расположенный на восточном берегу Иордана. Судя по названию, там находился причал с переправой и течение было не таким стремительным, как у верховьев реки. Позднее Креститель ушел дальше на север и остановился в деревне Энон, на другой стороне Иордана, где было достаточно воды для крещения **(25)**.

Вполне вероятно, что из пустыни пророк явился уже не один, а с несколькими единомышленниками. В есеевских кругах давно ожидали Пророка, подобного Моисею. В их книгах ему отводилось важное место **(26)**. Когда Иоанн был призван на служение, в нем легко могли признать эту загадочную личность. У некоторых кумранцев, быть может, возникала мысль, что сын священника Захарии не кто иной, как сам Учитель Праведности, воскрешенный Богом накануне Страшного Суда.

Приверженцы Иоанна положили начало эсхатологическому братству *иоаннитов**. Члены его часто постились, как то было принято перед великими испытаниями. Наставник давал им особые молитвы, которые они повторяли ежедневно **(27)**.

* Условный термин. Название общины неизвестно

Из евангелий мы знаем, однако, только двух учеников Крестителя. Первый—галилейский рыбак, родом из Вифсаиды, сын некоего Ионы, носивший греческое имя *Андрей*. Он жил в Капернауме со своим братом Симоном. Второй, Иоанн, тоже рыбак, сын Забдия и Саломеи, был в то время еще совсем юным. Его семья отличалась набожностью, ее знали даже в доме первосвященника. Есть основания думать, что молодой галилеянин имел контакты с ессеями. Впоследствии оба были призваны Иисусом. Андрей стал первым апостолом Христовым, а его друг — «любимым учеником Господа». За свою пламенную натуру Иоанн получил прозвище *Банайрегез*, «Сын грозы». Влияние первого наставника юности Иоанн сохранил до конца дней (28).

К иоаннитам, упомянутым в Новом Завете, легенда добавляет строгого аскета *Досифея*, уроженца Сирии (29). Но связь его с Крестителем остается проблематичной; известно лишь, что Досифей основал позднее собственную оккультную секту.

Евангелист Лука говорит о «многих» беседах, которые вел Иоанн со своими слушателями (30). Однако до нас дошло только общее их содержание и отдельные высказывания учителя. И каждое слово его, сохраненное в евангелиях, показывает Иоанна подлинным наследником великих пророков Ветхого Завета.

Подобно Амосу, он предрекал Суд и вместе с Исайей возвещал спасение. Хотя его речи часто вызывали ужас, он не был мрачным сеятелем отчаяния. В Евангелии слово Иоанна прямо названо «благовестием». За тучами он угадывал первые лучи восходящего солнца, и радость наполняла душу пророка.

Мы уже не раз говорили, что для большинства иудеев Судный День означал крах языческой империи и гибель угнетателей. Народ верил, что Бог явится, чтобы помочь тем, кого Сам избрал. Многие толковали избранность в духе грубого национализма. Иоанн же Креститель решительно отверг этот распространенный и опасный соблазн. Он предостерегал: «Не думайте говорить себе: «отец у нас Авраам», ибо говорю вам, что может Бог из камней этих воздвигнуть детей Аврааму» (31). Игра арамейских слов *банайя* и *абнайя*, сыновья и камни, как бы доносит до нас подлинную живую речь самого Иоанна. Не каждый из пророков поднимался до такой свободы и широты. Обращая сердце Израиля к Богу, учитель одновременно расширял и границы избранного народа Господня.

Поражает также другая особенность проповеди Иоанна. Отрекшийся от всего земного отшельник, он тем не менее не желал уводить людей из мира. Экзальтированные фанатики стали обычным явлением в ту эпоху. Массы требовали чудес и готовы были бежать за любым безумцем. «Народ,—замечает Иосиф Флавий,—действовал под их влиянием, как одержимый, и шел за ними в пустыню, думая, что Господь удостоит их видеть знамения свободы». Один из таких людей, по имени Тевда, собрал толпы у Иордана, обещая, что река расступится перед ним, как в древности перед Иисусом Навином. Другой—повел самарян на гору, чтобы найти там священные сосуды, якобы спрятанные Моисеем. Некий лжемессия-египтянин укрепился на Елеоне с тридцатитысячным войском, пока его не рассеяли римляне (32).

На фоне общего неистовства трезвость Крестителя невольно кажется поразительной. По словам Флавия, Иоанн учил иудеев «вести чистый образ жизни, быть справедливыми друг к другу и благоговейными в отношении к Предвечному». Из евангелий мы узнаем, что советы пророка были удивительно просты. Тем, кто спрашивал его: «Что нам делать?», он отвечал: «У кого две рубашки, пусть поделится с неимущим, и у кого есть пища, пусть так же поступает». Вслед за древними пророками Иоанн не отделял веры от милосердия, которое перед лицом

Божиим «больше всесожжении и жертв». Учитель не требовал от солдат, чтобы они бросали свою службу. «Никогда не насилуйте, не вымогайте доносами и довольствуйтесь своим жалованьем»,—говорил он им. Даже презираемым мытарям он не запрещал заниматься сбором налогов, лишь бы они остерегались «взыскивать больше положенного» **(33)**.

Экстремистам такие слова, вероятно, были не по душе. Но Иоанн ждал от людей не шумных героических подвигов, а подвига незаметного, повседневного и потому трудного.

Что же в таком случае могло вызвать недовольство властей? Ради чего Антипа пошел на риск и бросил в тюрьму человека, которого чтит весь народ? Флавий этого не объясняет. Создается даже впечатление, что он намеренно затушевывал какие-то стороны учения Иоанна, которые Ирод счел опасными. Евангелия указывают на личные мотивы тетрарха. Креститель открыто осуждал его незаконный брак с женой брата. Но это, скорее всего, был повод, а не причина ареста.

Сохранилась древнерусская версия книги Иосифа Флавия, в основу которой, по мнению некоторых историков, был положен ее арамейский вариант, не дошедший до нашего времени. В этой версии Крестителю приписаны следующие смелые слова: «Бог послал меня, чтобы показать вам путь Закона, которым вы избавитесь от множества владык; и никто не будет господствовать над смертными, кроме Всевышнего, пославшего меня» **(34)**. Если бы Иоанн действительно хоть раз произнес нечто подобное, Антипа имел бы уже причину для беспокойства. Однако сомнительно, чтобы пустынный разделил воинственные идеи Иуды Гавлонита. Даже если приведенные слова подлинны, ясно, что Иоанн не имел в виду свободу, добываемую насилием.

И все же скопление людей у Иордана само по себе казалось тревожным симптомом. Тетрарх мог бояться, что проповедь Крестителя примет политическое направление. Тем более что проповедник, по примеру других пророков, не колеблясь говорил правду о сильных мира сего. Согласно Луке, Иоанн «обличал» правителя *«за все, что он сделал дурного»*, в частности за женитьбу на Иродиаде **(35)**.

Славянский перевод «Иудейской войны» упоминает также о появлении Крестителя в столице, где он резко выступил против клерикальной знати. На вопрос старейшин, кто он и откуда, Иоанн будто бы ответил: «Я человек и жил там, где водил меня Дух Божий, питая меня кореньями и побегами древесными». Когда же ему начали угрожать пытками, если он не перестанет возмущать народ, он заявил: «Это вам надо перестать творить свои гнусные дела и прилепиться к Господу Богу своему». Присутствовавший на собрании ессей по имени Симон возмутился: «Мы ежедневно читаем священные книги, а ты ныне вышел из леса, как зверь, и смеешь нас учить и соблазнять людей своими мятежными речами!». После этого спора пророк удалился обратно на Иордан, предсказав кару, которая падет на головы преступных вождей нации **(36)**.

Эта живая сцена выглядит подлинной; но пусть перед нами только легенда, следует помнить, что и евангелия говорят о конфликте Иоанна с церковными кругами.

Еще в самом начале, когда молва о проповеднике дошла до блюстителей Закона, они появились у реки, смешавшись с толпой богомольцев. У большинства фарисеев Иоанн не вызывал доверия, но некоторые все же пожелали креститься. Вероятно, по их мнению, лишний благочестивый обряд не мог повредить, и они были готовы принять теви́лу «на всякий случай».

Однако учитель, едва увидев их на берегу, словно прочел их мысли: «Отродье змеиное!—воскликнул он.—Кто указал вам бежать от будущего гнева?» **(37)**

В другой раз из Иерусалима к Иоанну пришла целая делегация, посланная Синедрионом. Ему прямо был задан вопрос:

— Кто ты? Мессия ли?

— Я не Мессия, — ответил он.

— Что же, ты Илия?

— Я не Илия.

— Пророк?

— Нет.

— Тогда кто ты, чтобы дать нам ответ пославшим нас? Что ты говоришь о самом себе?

— Я — глас вопиющего в пустыне: выпрямите дорогу Господу, как сказал пророк Исайя.

Посольству этого было достаточно: потомственный священник, забывший Храм и отвлекающий народ пустыми словами, не может быть человеком Божиим. Никто из сведущих в Торе не примет этого самозванца.

— Что же ты крестишь, — язвительно спросили Иоанна, — если ты не Мессия, и не Илия, и не пророк?

Им все же хотелось уточнить, как он понимает свое призвание. И тогда Креститель объявил посланным самое главное:

— Я крещу водою; посреди вас стоит Тот, Кого вы не знаете: Идущий за мною, Который впереди меня стал, Кому я не достоин развязать ремень обуви Его... Он будет крестить вас Духом Святым и огнем. Лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу Свою в житницу, а мякину сожжет огнем неугасимым **(38)**.

Все поняли, что Иоанн говорит о себе как о Предтече Мессии, тогда как Помазанник, неузнанный, находится где-то рядом. Он грядет сокрушить царство дьявола и исполнить все обетования...

Люди, которые становились совестью народа, — такие, как Иероним, Лютер, Аввакум, — обычно чувствовали величие принятой на себя роли, их наполняло сознание собственной значительности. Иоанн Креститель, напротив, был свободен от соблазна гордыни. Он не щадил лицемеров и, говоря с ними, не выбирал выражений, но его благородная душа сохраняла при этом подлинное смирение. Ничего не искал пророк для себя, довольствуясь скромной ролью «привратника» в Царстве Божиим. Именно такого человека Христос поставил выше всех мужей Ветхого Завета.

Что смотреть ходили вы в пустыню?

Не тростник же, ветром колеблемый?

Что же ходили вы смотреть?

Человека, облеченного в мягкие одеяния?

Но в пышных нарядах и в роскоши живущие

находятся в царских дворцах.

Так что же вышли вы смотреть? Пророка?

Да, говорю вам, и больше чем пророка.

Это тот, о ком написано:

Вот Я посылаю вестника Моего перед лицом Твоим,

Который приготовит путь Твой пред Тобою» (39)

Когда позднее вокруг Иисуса Назарянина стала вырастать новая Община, иоанниты были неприятно поражены и задеты. «Равви,—жаловались они,—Тот, Который был с тобой по ту сторону Иордана, о Котором ты засвидетельствовал, вот Он крестит, и все идут к Нему» (40). Но эти люди плохо знали своего учителя.

Иоанн был уже готов отойти в тень. Он называл себя лишь «другом Жениха», тем, кто радуется радостью Другого. Ему было немногим больше тридцати, но он уже чувствовал себя слугой, завершившим начатое дело. «Ему нужно расти, а мне умаляться»,— сказал он опечаленным ученикам.

Нередко эти слова объясняют уверенность пророка в том, что Иисус есть Мессия. Но против такого взгляда говорит многое. Почему Иоанн со своими последователями не влился в новую Общину? Почему иоанниты и после смерти наставника сохранили независимость от христиан? Мы слышим о них еще позднее, в годы служения апостола Павла. Все это доказывает, что у Иоанна оставались недоумения относительно личности Иисуса. Но, невзирая на них, он уступил Ему дорогу (41).

Что же в таком случае произошло в момент крещения Господня? Ведь Иоанн говорил: «Пославший меня крестить водою, Тот сказал мне: на ком увидишь Духа, сходящего и пребывающего на Нем, Он есть Крестящий Духом Святым. И я увидел и засвидетельствовал, что Он есть Сын Божий» (42). И разве не был готов пророк сам принять крещение от Иисуса, и разве не он потом назвал Его Агнцем, то есть Служителем Господним, о Котором писал Исайя. Но слова «Мессия» Иоанн не произнес ни разу, ожидая, вероятно, каких-то новых знамений. Он самоотверженно и смиренно склонился перед Назарянином, однако до самого конца не получил полной уверенности. Ведь Иисус мог оказаться Илией или другим посланником Небес...

Уже из Махеронской темницы, накануне смерти, Креститель отправил учеников спросить Иисуса: «Ты ли Грядущий, или ожидать нам другого?» (43) В томительные, последние дни жизни он был все тем же скромным привратником.

Призванный возвестить Избавление, Иоанн, подобно Моисею, остановился на рубеже Земли Обетованной, на границе Нового Завета, не перейдя ее. В силу этого Христос и назвал его меньшим самого малого в Царстве (44). Но трагическая судьба пророка делает его еще более прекрасным. Последний праведник Ветхого Завета, он пребывает отныне в вечной радости небесного Жениха. Недаром на старинных иконах мы видим Предтечу рядом с Девой Марией, ближе всех ко Христу...

В последний раз бросим теперь взгляд на Иордан. По глинистому склону спустимся вниз, к самой воде, которая отражает облака и живую стену кустарника. Холмы соседней пустыни уже не видны отсюда. Расположившаяся на берегу толпа окружила человека в порыжевшей власянице. Его худое лицо опалено солнцем. Он говорит горячо, страстно, как будто торопится высказать все, что лежит у него на сердце. Эхо вторит ему с другой стороны реки. Догадываются ли люди, как мало, как недолго придется им слышать голос пророка?..

А мир тем временем идет своими путями. Далеко на Капри повелитель народов в перерывах между пьяными оргиями диктует указы, которым предстоит разойтись по всей империи. В Кесарии Пилат выслушивает отчеты, а его солдаты обходят вечерним дозором улицы.

В Александрии справляют праздник Исиды, а Филон пишет трактаты, соединяющие Слово Божие с любомудрием Эллады. В Риме молодой Сенека бьется над загадкой жизни и смерти. В бесчисленных храмах звучат гимны во славу богов Востока и Запада.

Человек размышляет и буйствует, страдает и томится. Как обрести последнюю Истину? Как утолить вечную жажду духа? Бежать ли в пещеры и леса, затвориться ли в царстве чистой мысли, ждать ли Суда над грешной землей?

Пока еще никто не знает, что Истина незаметно уже вошла в мир, что скоро она откроет Себя так, как никогда не открывалась людям. Только душа иудейского пустытника охвачена дивным предчувствием, и его уверенность заражает учеников. Не нужно больше всматриваться в неуловимую даль: обетование совершается ныне. «Я не знаю Его,—говорит Иоанн,—но Он здесь, рядом с вами...»

Когда Креститель замолкает, воцаряется тишина, как перед грозой. Замерли небо, деревья, река. И слышатся шаги. Они приближаются. По толпе проходит движение и шепот. Шаги остановились. Иоанн поднимает глаза.

Иисус Назарянин стоит перед ним...

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава тридцать третья

ПРЕДТЕЧА

1. *Philo*. Legatio ad Caicum, 38. Пилат непосредственно подчинялся легату Сирии. Будучи *прокуратором* (*Tacit.* Анналы, XV, 44), он ведал в основном налогообложением, но надпись, найденная в Кесарии в 1961 г., называет его «*префектом* Иудеи». Следовательно, он имел больше полномочий, чем простой прокуратор. Новый Завет и Флавий дают лишь греческие эквиваленты римских званий. О надписи Пилата см.: *М. Кубланов*. Новый Завет. Поиски и находки. М., 1964, с. 141; *М.А. Calderini*. L'Inscription de Ponce Pilate a Casaree.—BTS, 1963, № 7, р. 8.

2. См.: *И. Флавий*. Арх. XVIII, 3, 1-2; 4, 1; 6, 5; Иуд. война, II, 9, 2-4; Лк 13, 1-2. О том, что Пилат был назначен по рекомендации Сеяна, сообщает Филон (Legatio ad Caicum, 38).

3. *Светоний*. Тиберий, 61, 2-3.

4. Об этом свидетельствуют многочисленные рассказы евангелий о бесноватых. Талмудические тексты изобилуют описаниями злокозненных духов. См.: Ф. Фаррар. Жизнь Иисуса Христа. Приложение 7 и статью «Демонология» в ЕЭ, т. VII, с. 76-82.

5. Книга Адама и Евы, XIII-XVII. Этот апокрифический мидраш был написан ок. 20-50 гг. н.э. См.: АРОТ, V, II, р. 123.

6. Там же, XXIX, 8-9.

7. Лк 3, 15.

8. *И. Флавий*. Арх. XVIII, 5, 2. В антирелигиозной литературе долго отрицали подлинность сообщения историка о Крестителе, поскольку сам пророк был объявлен существом мифическим (см., например: *Н. Румянцев*. Миф об Иоанне Крестителе. М., 1929). Но постепенно вынуждены были отказаться от этого утверждения. Так, историк античности Ковалев, отвергавший историческую реальность Христа, признал ее за Иоанном и считал свидетельство о нем Флавия подлинным. См.: *С. Ковалев*. Основные проблемы происхождения христианства. М., 1964, с. 164; см. также: *М. Кубланов*. Возникновение христианства. М., 1974, с. 59.

9. Мф 14, 5.

10. Мф 3, 4; Мк 1, 6; Лк 1, 15; 7, 33; *Иустин*. Диалог с Трифоном Иудеем, 88, 7. Рехабиты и назореи (назириты) в ту эпоху еще не исчезли окончательно (*Евсевий*. Церк. История, II, 23). Они не стригли волос и не пили вина. Иоанн Креститель дал, по-видимому, подобный обет, или он был произнесен за него родителями. Акриды (саранча) как вид пищи упоминаются в Дамасском документе (XII, 14, 15). Бедуины и позднее питались ими. См.: *К. Гейки*. Святая земля и Библия. Пер. с англ. СПб., 1894, с. 79. В древнем «Евангелии эбионитов» сказано, что дикий мед «вкусом похож был на манну, испеченную на масле» (*Епифаний*. Панарион, 30).

11. Мк 6, 20.

12. Лк 7, 28. Слова «среди рожденных женами» не относятся к Богородице, поскольку в речи Христа употреблен мужской род. См.: *С. Булгаков*. Друг Жениха. Париж, 1927, с. 149.

13. Лк 1, 80. В рассказе Луки о рождении Иоанна нет указания на его роль как Предтечи Мессии, из чего можно заключить, что предание исходило не из христианских кругов, а заимствовано у учеников Крестителя. См.: *J. Steinmann*. St Jean-Baptiste et la Spiritualite du desert. Paris, 1957, p. 51.

14. Евангелие Иакова, XXII-XXIV.

15. *J. Steinmann*. St Jean-Baptiste..., p. 135. Городом, в котором жила семья Иоанна (Лк 1, 39), предание считает Айн-Карим.

16. *И. Флавий*. Автобиография, II, 8, 2; ср. Лк 1, 68-79 и Устав, XI, 15-16. См.: еп. *Михаил* [Чуб]. Иоанн Креститель и община Кумрана.—ЖМП, 1958, № 8, с. 66.

17. См.: еп. *Михаил*. Ук. соч., с. 67; *И. Амосин*. Рукописи Мертвого моря, с. 241; *J. Steinmann*. St Jean-Baptiste..., p. 58-61; *J. Danielou*. Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du

Christianisme. Paris, 1957, p. 155; *J. Danielou*. Jean-Baptiste Témoin de l'Agneau. Paris, 1964, p. 43, s.

18. Устав, VIII, 13-14; IX, 19-20; ср. Мф 3, 3.

19. См.: 4 Цар 5, 10-14; *J. Starky*. St Jean-Baptiste et les esseniens.—BTS, 1976, № 180, p. 68.

20. *И. Флавий*. Автобиография, II, 11-12. Пер. И. Амусина.—ТК, I, с. 348; *Егезипп*. У Евсевия. Церк. История, IV, 22; *Епифаний*. Панарион, кн. I; см.: *H. Gazelles*. Naissance de l'Eglise, p. 89-95. Вода как символ очищения от грехов не раз упоминается в Ветхом Завете (например, Исх 29, 4; 40, 12. См.: *И. Франк-Каменецкий*. Вода и огонь в библейской поэзии.— Яфетический сборник, 1925, т. III, с. 127 сл.).

21. *Овидий*. Фасты, II, 35-46.

22. Песахим, VI, 8; Герим, II, 6; Иевамот, 46; см.: *J. Thomas*. Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie. Gembloux, 1935, p. 357-368

23. Лк 3, 9.

24. Устав. IV, 20-21.

25. Бетания (Вифания)—«дом переправы». Упоминание Энона (Ин 3, 23), что значит «Источник», поселка совершенно незначительного, есть одно из доказательств точности евангельской топографии. См.: *W. Albright*. The Archaeology of Palestine, p. 220; *A.M. Hunter*. Saint Jean témoin du Jésus de l'histoire. Paris, 1970, p. 65; *A. Brunot*. Sur les pays de Jean-Baptiste.—BTS, 1976, № 180, p. 15.

26. См. ТК, I, с. 304 сл.

27. Мф 9, 14; Мк 2, 18; Лк 5, 33; 11, 1.

28. Ин 1, 35-41; 18, 16; Мк 1, 16-20; 3, 17. В евангельском тексте прозвище, данное Христом Иоанну и его брату Иакову, передано как *Воанергес*, и там же дается перевод «Сыны грома». Арамейским эквивалентом слова «Воанергес» является *Банайрегез*, что буквально означает «Сыны возмущения» (ярости, грозы). О влиянии на Иоанновы писания кумранитов см.: *R. Brown*. New Testament Essays. New York, 1968, p. 138 ff. Что же касается Иоаннова Апокалипсиса, то даже те библеисты, которые отказываются признать апостола его автором, согласны с тем, что он вышел из круга влияния Иоанна. См.: *W. J. Harrington*. The Apocalypse of Saint John, 1969, p. 3-7.

29. *Епифаний*. Панарион, XIII; *Евсевий*. Церк. История, IV, 22; *Ориген*. Против Цельса, I, IV; На Матфея, 33. Данные о Досифее смутны и противоречивы. Однако в том, что о нем сообщается, есть сходство с кумранской идеологией. См.: *J. Danielou*. Les manuscrits de la Mer Morte..., p. 93.

30. «И многое иное внушал Он народу, благовествуя ему» (Лк 3, 18).

31. Мф 3, 9; Лк 3, 8.

32. *И. Флавий*. Арх. XX, 8, 6; Иуд. война, II, 13, 4-5; Деян 21, 38.

33. Лк 3, 9—14.

34. *Н. Мещерский*. История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.-Л., 1958, с. 250.

35. Лк 3, 19. Ирод Антипа был женат на дочери набатейского царя Ареты IV и развелся с ней, чтобы жениться на Иродиаде. Иродиада была внучкой Ирода Великого, дочерью казненного в 7 г. до н. э. Аристобула. Ее выдали за Ирода, прозванного Филиппом, жившего в Риме как частное лицо (*И. Флавий*. Арх. XVIII, 5, 4; этого Ирода не следует смешивать с тетрархом Филиппом). Таким образом, она приходилась Антипе одновременно свояченицей и племянницей. Антипа женился на ней при живом муже, хотя такие браки осуждались. Упреки Иоанна вызвали ненависть Иродиады, и она добилась смерти пророка.

36. *Я. Мещерский*. Цит. соч., с. 250. Не следует удивляться тому, что на Совете присутствовал ессей. Были отдельные случаи, когда члены секты участвовали в общественной жизни. В частности, Ирод Великий включил ессея Менахема в состав Синедриона (см.: *И. Флавий*. Арх. XV, 10, 5; Хагига, II, 2).

37. Мф 3, 7. В кумранских текстах есть выражение, близкое по смыслу: «яйца змеи» (Дд, VIII).

38. Ин 1, 19-28.

39. Лк 7, 24-27.

40. Ин 3, 26.

41. В Деяниях (19, 1-5) есть указание на то, что некоторые иоанниты поселились в Александрии. Другие, по-видимому, ушли в Месопотамию, где позднее слились с гностической сектой мандеев. Эта секта, существующая и поныне, относится к Крестителю как к пророку, а Христа отвергает. См.: *В. Болотов*. Лекции по истории древней Церкви. СПб., 1910, т. II, с. 230 сл.; *J. Steinmann*. St Jean-Baptiste..., p. 126-131; *Ch. Dodd*. The Interpretation of the Fourth Gospel, p. 115 ff.

42. Ин 1, 33. В данном контексте слова «Сын Божий» не обязательно указывают на Мессию, но могут означать Посланника Господня.

43. Мф 11, 2-6; Лк 7, 18-23. Многие древнехристианские толкователи полагали, что Иоанн послал учеников для того, чтобы утвердить именно их в вере в Иисуса. Но уже Тертуллиан заметил, что такое толкование противоречит прямому смыслу текста. См.: *М. Поснов*. Иудейство, с. 255; *С. Булгаков*. Друг Жениха, с. 121 сл.

44. Мф 11, 11; Лк 7, 28. Эти слова содержат недвусмысленное указание на то, что Иоанн принадлежал еще к ветхозаветному миру.

НОВАЯ ЭРА—НОВАЯ БОРЬБА (Вместо эпилога)

Если Меня гнали, и вас будут гнать,

если слово Мое соблюли, и ваши соблюдут.

Евангелие от Иоанна

Наш долгий путь окончен.

Впереди три года—едва различимый в веках миг, который ускользнет от внимания большинства современников. Но после него что-то коренным образом изменится в мире.

По дорогам Галилеи и Иудеи пройдет таинственный Человек. Не философ, не жрец, не отшельник. Народный Учитель, говорящий о зернах в борозде и рыбаках на озере. Однако слова Его, простые и естественные, как сама природа, будут жечь, подобно прикосновению к огню.

Еретик в глазах церковных авторитетов, мятежник в глазах властей, Он будет осужден и казнен; и лишь немногие в те дни поймут, что Его крест и победа над смертью—это явление Царства Божия среди сумрака земной жизни...

На протяжении истории две великие революции потрясли культуру: проповедь мировых Учителей, пришедших к вере в бесконечное Божество, и светский Гуманизм, который поставил на Его место человека. Оба движения возникли одновременно во многих странах. В отличие от них «евангельский переворот» уникален. В эпоху Августа и Тиберия никто, даже отдаленно, не напоминал Иисуса Назарянина. Его приход нельзя поэтому считать только частью общего духовного процесса.

Если и религиозные реформаторы, и все те, кто утверждал культ человека, были искателями истины, вопрошавшими бытие, то Сын Человеческий принес людям *ответ*. Ответ, заключенный в Нем Самом.

Ось христианства—это не просто вера в сокровенное верховное Начало и не горделивое самоутверждение твари; центр его Богочеловек, откровение Сущего через конкретную Личность, Мессию, «распятого за нас при Понтии Пилате».

Такого не знала ни одна религия, ни одно учение. Пусть Будда Гаутама действительно достиг просветления Нирваны, пусть Платон познал «Отца всяческих» как предельное Благо, а Магомет как абсолютную Мошь, но только назаретский Учитель сказал, «видевший Меня видел Отца»...

Дохристианский мир сделал все доступное человеку, чтобы постичь смысл жизни и обрести Бога. Отныне же ему явлен Сам Неизреченный, и явлен воистину божественным образом—без насилия над разумом и волей людей.

Отверженный и гонимый, «не имеющий, где приклонить голову», Христос влечет к Себе лишь тех, кто свободно полюбил и принял Его, кто узнал Его под «обликом раба».

Как белый цвет поглощает спектр, так Евангелие объемлет веру пророков, буддийскую жажду спасения, динамизм Заратустры и человечность Конфуция. Оно освящает все лучшее, что было в этике античных философов и в мистике индийских мудрецов. При этом христианство— не новая доктрина, а *весть о реальном факте*, о событии, совершившемся в двух планах—земном и небесном. Ограниченное местом и эпохой, оно выходит за пределы временного.

К нему сходятся все дороги, им измеряется и судится прошлое, настоящее и будущее. Любой порыв к свету богообщения есть порыв ко Христу, хотя зачастую и неосознанный.

Климент Александрийский сравнивал Логос с животворной влагой, которая орошает поднимающиеся из почвы растения. Он утверждал, что божественное Слово пребывало в истории всегда, будя в людях высшие стремления.

«Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я дам вам покой»,—говорит Христос. Значит ли это, что Он обещает мертвую зыбь грез, дремотную успокоенность? Всякий, кто захотел бы так понять Его, рискует превратить Евангелие Царства в «опиум», в своего рода духовную анестезию. Но это совсем не похоже на замысел Иисуса, Который «принес огонь на землю, Иисуса, чье служение было постоянной борьбой. И если Он обещал быть с верными «до скончания века», то не должны ли они делить с Ним Его крестный путь? История Церкви есть продолжение этого пути, продолжение евангельской истории.

У людей, которые обрели для себя христианство впервые, иногда возникает иллюзия, будто крутизна кончилась и все преграды остались позади. Их приводит в ужас необходимость новых усилий и нового преодоления. Они искали тихой гавани, а нашли поле боя.

Нечто подобное мы видим и в истории. Казалось бы, Царство Божие возведено, врата спасения открыты, искупительная жертва соединила Небо с землею, но постепенно выясняется, что предстоит еще немало бурь и испытаний.

По словам Элиота, чем выше религия, тем труднее она для человека. К христианству это относится в полной мере. Для многих окажется непосильным бременем свобода Христова. Она будет страшить, словно выход в открытое море. Отсюда желание спрятаться под сенью авторитаризма, избавляющего от ответственности.

Камнем преткновения станет и сама тайна Богочеловечества, что видно на примере главных церковных ересей. Одни сочтут Христа только тварным Существом, другие — только Богом. Успехи ислама лишний раз подтвердят, насколько сильным осталось искушение вернуться к более простой религии, где Бог - все, а человек - ничто.

С давних пор люди колебались между национальной замкнутостью и обезличивающей нивелировкой. Христиане в свою очередь будут поставлены перед этой нелегкой альтернативой. Как совместить слова апостола «нет ни эллина, ни иудея» с реальной многоликостью культур и психологических типов?

Желание сберечь отечественное наследие будет нередко выливаться во вражду ко всему чужому. Истинным захотят считать только одно из земных воплощений христианства, то есть свое. Разрушая духовное соцветие церквей, вспыхнут распри, соперничество, расколы. Противоположная уравнительная тенденция поведет к попытке умалить или игнорировать неповторимую красоту каждого исторического облика Церкви.

В действительности же вселенское христианство подобно горе, опоясанной лесами, кустарниками, лугами и ледниками, которые вместе составляют ее цельное одеяние. Нельзя ждать, что свет Евангелия будет преломляться одинаково. Проходя через толщу различных народов, он станет создавать все новые и новые ландшафты духовности.

Знаменательно, что христианство не породит единой культуры, какую породили, например, буддизм или ислам. Теология Августина и Фомы, русская икона и готика — только грани христианского творчества, соответствующие определенной среде и эпохе.

Впрочем, плюрализм не упразднит и принципа единства. Напротив, чем богаче и разнородней станет жизнь Церкви, тем настоятельней окажется потребность в связующем ее стержне. Эту роль будут выполнять вероучительные формулы и канонический строй общин.

Еще одна проблема христианства: его отношение к религиозному прошлому. Новый Завет признает Ветхий как свое лоно и фундамент и даже в язычестве найдет предчувствие и предвосхищение Благой Вести. Недаром апостол Павел отправной точкой своей проповеди в Афинах сделает алтарь «неведомому Богу». Однако такого рода диалог будет нередко подменяться компромиссом с чуждыми Евангелию сторонами древних верований. В результате, как показал Вл. Соловьев, возникнет «тот двойственный полуязыческий строй понятий и жизни, который сложился и господствовал в Средние века как на романо-германском Западе, так и на Византийском Востоке».

Один из признаков этого компромисса — просачивание в церковную мысль древнего взгляда на космос как на неизменную иерархию сфер. Труды Ареопагита, в которых образ статической Вселенной почти заслонит веру в движение твари к Царству Божию, наложат отпечаток на все средневековое мирозерцание, особенно в Византии.

Нелегко будет преодолевать и инерцию старой религиозной психологии. За две тысячи лет многоголовая гидра язычества не раз оживет в самой ограде Церкви. В эту ограду хлынет волна суеверий, заражая молитву механически-заклинательным духом, внося в почитание святых оттенок многобожия, а в обряды — натуралистический магизм. Начнется засилье приземленного, домостроевского понимания веры. Ритуальные и канонические формы будут рассматривать как нечто незыблемое, данное навсегда.

Евангелие отнюдь не отмечает обрядов. Ритуал — это живая плоть таинств, русло духовной жизни, ритм, объединяющий людей и освящающий повседневность. Он соответствует самой природе человека*. Угрозой и тормозом обряд становится только тогда, когда в нем начинают видеть самодовлеющую ценность, когда за вечное и Божие выдают то, что — само по себе — имеет земное происхождение.

* Нечто подобное обрядам известно уже в мире животных, где «ритуалы» (брачные танцы и пр.) служат регуляторами эмоциональной жизни

Это касается и традиции в широком смысле слова. Религиозные (и культурные) каноны играют в обществе роль, сходную с ролью стойкой наследственности в жизни организмов. Никакое новаторство не бывает плодотворным, если до конца отрывается от традиции. Самые смелые проповедники — от Амоса до ап. Павла или св. Франциска — укоренены в Предании.

Опасность для Церкви создадут христиане-законники, которые превратят Предание в фетиш и повторив грех наиболее консервативных фарисеев, навяжут церковному сознанию мертвящий юридизм и казуистику. Завороженные прошлым, они будут смотреть на него как на единственный идеал.

Они пойдут еще дальше, уподобившись не только фарисеям, но и zelotам: поверят, что в религии допустимо насилие. Когда Карл Великий или Добрыня начнут крестить народы «огнем и мечом», станет ясно, что христиане забыли, «какого они духа». Люди будут убивать друг друга из-за несходства обычаев, пытаться и жечь на кострах тех, кто исповедует иные богословские взгляды или иначе совершает крестное знамение.

Страшно не то, что Церковь подвергнется гонениям врагов, но что сами христиане станут гонителями...

Кроме магизма, фарисейства, зелотства христианский мир познает и саддукейский соблазн. Одни «князья» Церкви, вопреки словам Христовым, присвоят себе политическую власть, а другие—научатся служить Кесарю с еще большей угодливостью, чем архиереи Иерусалима.

Наконец, появится и тенденция, которую условно можно назвать ессейской.

Мы уже видели, насколько велика была дистанция между Евангелием и Кумраном, где со злорадством ждали гибели мира. Но пустынные с берегов Мертвого моря—предтечи не только манихейства, проклявшего творение Божие. У них найдутся последователи и среди христиан.

Новый Завет аскетичен в том смысле, что учит самоотвержению, борьбе с грехом, чистоте мыслей, чувств и поступков. Аскетизм есть противоядие от нравственных недугов и средство для победы над эгоистической самостью. При этом Евангелие отнюдь не отворачивается от земной жизни*. Однако со временем появятся христиане манихейского толка, ненавидящие все земное, похожие скорее на брахманов-самоистязателей, чем на учеников Христовых. Служение людям будет казаться им помехой к совершенствованию, хотя евангельское слово «любовь» останется у них на устах. «Хочешь приобрести любовь к ближнему?—скажет один сирийский монах.—Удались от него, и тогда возгорится в тебе пламень любви... Бегай от людей и спасешься». Это уже полная метаморфоза, делающая христианство сектой анахоретов.

* Напомним, что, когда апостол Иоанн говорит, «не любите мира», под «миром» он понимает царство греха. О мире же как творении Божиим тот же апостол говорит, что Господь возлюбил его и отдал Сына для его спасения

Равнодушие или даже отвращение к телесной природе человека (которую ап. Павел назовет «храмом Духа Святого») объясняет, почему многие члены Церкви будут так легко мириться с положением обездоленных, с несправедливыми общественными порядками. Они станут лицемерно (или искренне) указывать на небо, напоминая о блаженстве за гробом, тогда как суровая притча Евангелия об овцах и козлищах требует именно *земных* дел, активной самоотдачи в этой жизни.

Говоря, что человек живет «не хлебом единым», Христос, однако, повелевает «накормить голодного», в лице которого верующий служит Самому Богу. Когда же христиане под благовидными предлогами откажутся исполнять эту заповедь, их постигнет неизбежное возмездие. Заботу о нуждающихся и социальной правде узурпируют враги веры ..

Суд над избранным народом не раз совершался в Ветхом Завете; не сможет его избежать и новый народ Божий. Если дважды пал Храм Иерусалимский, то едва ли случайно, что многие христианские святыни, начиная с храма св. Софии, будут отданы в руки иноверцев, запустеют или погибнут.

Некогда орудиями «вразумления Господня» были ассирийцы и халдеи, и в истории Церкви ее противники также, сами того не ведая, исполняют волю Провидения. Христианское сознание, по словам Бердяева, «одухотворяется, очеловечивается через кризисы и катастрофы, которые, видимо, могут производить впечатление смерти самого христианства. Можно в конце

концов признать, что и Спиноза со своей борьбой с антропоморфизмом, и злые издевательства Вольтера, и критика Канта, и диалектика Гегеля, и антропологизм Фейербаха, и обличение классовой лжи Марксом, и библейская критика, и мифологическая теория, и восстание против христианства Ницше, и провокации Розанова — были обогащающим опытом, были очистительным огнем. Революции, как бы они ни были ужасны, какой бы они ни принимали богоборческий характер, имели очистительный характер, повышали качество религиозной жизни».

Христианство упрекают в том, что оно мало улучшило жизнь общества за период внешнего господства Церкви, то есть в средние века. Но правильно ли считать эту эпоху «веками веры»? Ведь компромиссов, измен, отступничества в то время было куда больше, чем подлинного осуществления воли Христовой.

Евангелие не могло быть усвоено античным и средневековым человеком во всей полноте. Только отдельные, хотя и многочисленные, ручьи личной святости пробивали плотину непросветленного сознания. К тому же цель, поставленная миру Христом, сдишком велика; она превосходит возможности отдельных культур. Нужны наверно, еще сотни и тысячи лет, чтобы закваска сделала свое вселенское дело.

Итак, приход на землю Богочеловека не означает конца борьбы между светом и тьмой, а поляризует их с удвоенной силой. И поляризация эта будет возрастать во всех измерениях, как предсказал Сам Господь в Своем пророчестве на Елеонской горе.

Каждая мировая религия переживает три этапа: исток, распространение и консервацию. Этому закону, на первый взгляд, должно будет подчиниться и христианство. Однако, застывая и угасая на время, оно будет постоянно воскресать к новой жизни. Мир попытается истребить его во имя Олимпа, Кесаря, Империи; он вынесет Церкви смертные приговоры от лица Разума, Науки, Прогресса и других богов неоязычества. С ней будут расправляться философы и диктаторы. Христианство выдержит, наконец, самое мучительное испытание - незрелость и недостойнство своих исповедников. Его учение будут упрощать и искажать. И все же оно не сломится.

Цивилизация нового времени, усвоив лишь частные выводы из богочеловеческой веры и порвав с ее корнями, познает горечь несбывшихся надежд. Сооружая вместо Царства Божия вавилонскую башню, она придет к тому же плачевному итогу, что и древние ее строители. Мечты о свободе обернутся новыми видами порабощения, победы разума поставят под угрозу жизнь на Земле, речи о братстве кончатся террором и мировыми войнами.

Но и после этого бессилию Запада и одичанию Востока, бездуховности и моральному оскудению будет противостоять Евангелие Иисуса. В преследованиях христианство окрепнет, скованное «лжебратиями» разорвет цепи. Как говорил Иоанн Златоуст, вера Христова — «вечно обновляется».

Происходит это потому, что Сын Божий реально присутствует в жизни Церкви. В Нем Ее сверхчеловеческая сила. Поэтому в каждой эпохе мы найдем динамичное, живое, открытое христианство, чающее Царства Божия. Оно несокрушимо, хотя бы все полчища ада пытались убить его или сделать застывшим, рабским, безжизненным. «Облеченное во Христа», оно будет продолжать свой путь, зная, что воля Отца должна осуществляться «на земле, как на небе».

Наличие двух полюсов внутри эмпирического христианства легко почувствовать на примере, взятом из области искусства. Если Христос-Пантократор, грозно взирающий со стен древних соборов, в чем-то есть проекция затаенных страхов и надежд, желания укрыться за

спиной карающего и милующего Владыки, то изображения Распятия говорят совсем о другом. На них мы видим Сына Человеческого, прошедшего через все страдания мира и зовущего за Собой всех истинных крестоносцев (а не тех, что грабили города и истребляли их жителей). В Нем, по слову пророка, «нет ни вида, ни величия». Он отдает всего Себя, торжествуя в муке и побеждая в смерти...

Он обещал, что верные Ему будут творить знамения большие, чем те, которые творил Он Сам во дни земной жизни. Он обещал им полную власть над законами природного мира. Но достичь этого невозможно без исполнения «новой заповеди» Христовой, заповеди о самоотверженной любви. С первых же своих шагов Церковь осознает ее центральное значение, о чем свидетельствует гимн апостола Павла:

Если я языками человеческими говорю и ангельскими,

но любви не имею,

сделался я медью звучащею и кимвалом звенящим.

И если я имею пророчество и постигаю все тайны и все знания,

и если имею всю веру, так, чтобы и горы переставлять,

но любви не имею, —

я ничто.

И если я раздам все имение мое,

и если предам тело мое на сожжение,

но любви не имею, —

нет мне никакой пользы.

Подвиг самоотдачи принесет христианству обильные плоды. Подобно жизни, восстающей против распада материи, любовь поведет сражение с демоническими стихиями, которые обуревают людей. Вот почему религия будущего заключена в Евангелии.

«Христианская любовь,— говорит Тейяр де Шарден, — есть нечто непостижимое для тех, кто не пережил ее в опыте. Многим людям, которых я знаю, кажется невероятным, почти фантастическим, что можно любить Бесконечное и Неисследимое, что сердце человека может биться истинной любовью к своему ближнему. И однако... это чувство существует, и оно необычайно сильно. Разве можно сомневаться в этом, если окинуть взором, хотя бы поверхностно, результаты, которые оно не перестает давать вокруг нас? Разве это не реальный факт, что вот уже двадцать веков тысячи мистиков черпают в его огне такое пламенное рвение, что оно оставляет далеко позади — по свету и чистоте — порывы и преданное служение любой чисто человеческой любви? И еще разве не факт, что другие тысячи мужчин и женщин, испытав эту любовь, отказываются ежедневно от всякого иного стремления и от всякой иной радости иверяют себя ей, вопреки любым трудностям?»

Такова природа явления, которое Иоганн Арндт, а за ним св. Тихон Задонский назовут «истинным христианством». В истории оно обнаруживается без труда. Когда Церковь как

совесть общества встанет на защиту слабого и будет бороться с бесправием и войнами, когда она будет сохранять духовное наследие народов, утверждая человеческое достоинство женщины, раба, крепостного,— она явится подлинным орудием Господним. Когда апостол Павел и другие миссионеры, вплоть до наших дней, одолевая бесчисленные преграды, понесут людям весть о «свободе чад Божиих», когда Климент Александрийский или Фома Аквинат скажут, что вера—не враг разума, когда апологеты первых веков провозгласят принцип терпимости, а св. Мартин и преп. Нил Сорский осудят казни инакомыслящих, когда св. митрополит Филипп или Дитрих Бонхоффер сложат головы в борьбе с тиранией, когда Отцы Церкви назовут богачей грабителями, а государство, пренебрегшее правом,— шайкой разбойников, когда мученики всех стран и времен — от Рима до Японии, России, Мексики, Германии, Эфиопии и Албании — запечатлеют своей кровью верность Христу, — то все они будут представлять собой истинное христианство.

Свидетельницей Богочеловека на земле станет каждая душа, избравшая тернистый путь святости. Но при этом святость меньше всего будет тождественна сухому морализму. Она ознаменует жизнь со Христом и во Христе. Ее средоточие Чаша Господня, от которой струятся благодатные потоки, озаряющие Церковь.

Христианская святость неотделима от молитвы и служения. Молясь за мир, подвижники будут очищать его нравственную атмосферу, создадут очаги духовности, роль которых невозможно переоценить. Эти люди победят манихейский соблазн мироотрицания. На протяжении веков бесчисленные шедевры искусства, научные и философские труды выйдут из монастырей. И это будут делать не ради уступки «миру». По словам Хуана де ла Крус, испанского святого, Воплощение «возвело человека, а в нем и всю тварь, к красоте Божественной». Св. Франциск Ассизский— странник, «обрученный с бедностью»,—возвестит радость и любовь ко всей природе и после веков страха как бы заново откроет Евангелие Европе. Преп. Серафим Саровский, повторив в своих лесах путь пустынников Сирии и Египта, останется свободным от изуверской мрачности. «Веселость не грех, она отгоняет уныние,— будет учить он. Нет нам дороги унывать потому, что Христос победил все».

Многие иноки, отрекшись от себя, явят великие образцы жертвенной любви. Мистическое горение не будет отдалять их от ближнего. «Если ты вознесен до седьмого неба, а брат твой голоден,—скажет фламандец Рейсбрук,—спустись на землю и приготовь ему пищу».

Избрав жизнь среди прокаженных Полинезии, Дамиан де Вестер станет лишь одним из целого сонма «подражателей Христу», которые во всех концах света будут лечить больных, воспитывать сирот, спасать преследуемых, утешать страждущих, которые пойдут, как Тереза Калькуттская и последователи Фуко, в трущобы, к преступникам, к презируемым и изгоям.

То, что в XX веке героями Церкви признают таких людей, как Максимилиан Кольбе или мать Мария, погибших в концлагерях за своих братьев и сестер, будет свидетельством неистощимой нравственной энергии христианства и даже больше: ее роста в сравнении с минувшими эпохами.

Источник этой жертвенности кажется непостижимой загадкой. Ведь человеку так трудно выйти из замкнутого кольца самости, подняться над эгоизмом и другими болезнями своей души. Но Благая Весть именно в том и заключается, что с приходом Христа мир вступил в новую эру, когда люди могут преображаться благодатью Духа, даруемой через Иисуса Христа.

Христианство—религия спасения. Однако спасение не сводится для него к посмертной участи отдельных душ. Оно должно охватить все творение Божие. И только единение со

Христом делает людей носителями высшего бытия, помогает им не отвергнуть, но освятить мир, приобщить его к божественной жизни, вернуть Творцу «умноженные таланты».

Задача эта неисчерпаема, она открывает бесконечные просторы за пределами нашего мира и нашей истории.

Мы начали странствие по векам, которые вели ко Христу, молитвой бл. Августина. В ней выражен главный смысл человеческой судьбы и призвания. И теперь закончим повесть о поисках Пути, Истины и Жизни теми же словами:

Ты создал нас для Себя,

и мятется сердце наше,

доколе не успокоится в Тебе.

БИБЛИОГРАФИЯ

I. Индия: буддизм эпохи Маурьев, индуизм и йога.

II. Античный мир.

1. Эллинизм: история и культура.

2. Рим: история и культура.

3. Эллинистическо-римская религия.

4. Эллинистическо-римская философия и этика.

III. Ветхий Завет: эпоха Второго Храма.

1. Святоотеческие толкования.

2. История, вероучение и культ периода Второго Храма.

3. Писания мудрецов.

4. Неканонические книги Ветхого Завета.

5. Апокалиптические писания Ветхого Завета.

6. Александрийский иудаизм.

7. Ессейское движение и Кумран.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Августин, Гр. Б. — Бл. *Августин*. О Граде Божием. К Марцеллину против язычников. — В кн.; Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Киев, 1906, т. 3-6.

АМФ — Антология мировой философии. т.I. М., 1969.

БВ — Богословский вестник.

БТ — Богословские труды.

БСЭ — Большая Советская Энциклопедия, 2-е изд.

ВДИ — Вестник древней истории.

ВИМК — Вестник истории мировой культуры.

Восх — Восход.

ВР — Вера и Разум.

ВФ — Вопросы философии.

ВФП — Вопросы философии и психологии.

ВЧ — Воскресное чтение.

Дд — Дамасский документ, или Садокитский трактат.

ЕМИРА — Ежегодник Музея истории религии и атеизма. т. I-VII. М., 1957-1963.

ЕЭ — Еврейская Энциклопедия.

ЖМНП — Журнал Министерства Народного Просвещения.

ЗИ — *Ф. Зелинский*. Из мира идей. т.I. СПб., 1905. Т.2. СПб., 1905. Т.3. СПб.. 1907. Т.4. Вып. I. СПб.,1922.

НЭС — Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона (доведен до слова «Отто»).

ПБЭ — Православная Богословская Энциклопедия.

ПГП — Поздняя греческая проза. Пер. с древнегреч. М., 1960.

ПМ — Православная мысль. Труды Православного богословского института в Париже.

ПО — Православное обозрение.

ПС — Православный собеседник.

ПСб — Палестинский сборник.

ПТО — Прибавление к творениям св. Отец.

РМ — Русская Мысль.

СИЭ — Советская Историческая Энциклопедия.

Ст — Странник. Духовный журнал современной жизни, науки и литературы.

ТБ — Толковая Библия, под ред. А. П. Лопухина [и его преемников], СПб., т. I, 1904; т. II, 1905; т. III, 1906; т. IV, 1907; т. V, 1908; т. VI, 1909; т. VII, 1910; [т. VIIa], 1913; т. VIII, 1911; т. IX, 1912.

ТК — Тексты Кумрана. Пер. с древнееврейского и арамейского, введение и комментарии И. Амусина. Вып. I, М., 1971.

ТКДА — Труды Киевской духовной академии.

ТЛДМ — Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971 (сборник статей).

ФЭ — Философская энциклопедия.

ХДГ — Хрестоматия по истории древней Греции, под ред. Д. Каллистова. М., 1964.

ХДР — Хрестоматия по истории древнего Рима, под ред. С. Утченко. М., 1962.

ЧОЛДП — Чтения в Обществе любителей духовного просвещения.

ЭСБЕ — Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.

ANT — The Apocryphae New Testament, tr. M.R. James. Oxford, 1975.

APOT — R. H. Charles (ed.). The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. V. I-II. Oxford, 1972 (переиздание 1913 г.).

BTS — Bible et Terre Sainte.

JBC — The Jerome Biblical Commentary. Ed. by R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy. V. I-II. London, 1968.

RB — Revue Biblique.

RFIB — A. Robert, F. Feuillet: Introduction a la Bible. V. I-II. Tournai, 1959 (англ. перевод: N.Y., 1970).

JPFC — The Jewish People in the First Century. V. I. Amsterdam, 1974.

I. ИНДИЯ: БУДДИЗМ ЭПОХИ МАУРЬЕВ, ИНДУИЗМ И ЙОГА*

* Библиографию по общей истории, религии и философии Индии см. в т. III.

Источники

1. *Арриан*. Индия. Пер. с греч. — ВДИ, 1940, № 2, с. 230-263.
2. *Артхашастра*. Пер. с санскр. М.-Л., 1959, 793 с.
3. *Арья Шура*. Гирлянда Джатак, или Сказания о подвигах Бодхисатвы. Пер. с санскр. М., 1962, 348 с.
4. *Асвагоша*. Жизнь Будды. Пер. К. Бальмонта. М., 1913, 323 с.
5. *Дараната*. История буддизма в Индии. — В кн.: *В. Васильев*. Буддизм, его догматы, история и литература, т. III. СПб., 1869.
6. *Законы Ману*. Пер. с санскр. М., 1960, 361 с.
7. Легенда о Маре и Упагунте. — В кн.: Идеологические течения современной Индии. М., 1965, с. 185-195.
8. Лунный свет Санкхья Истины. Пер. Р. Грабе и Н. Герасимова. М., 1900, 174 с. (Пер. «Санкхья-Карики» Ишваракришны и комментарии к ней Вачаспатмишры, «Таттва Каумуди»).
9. *Махабхарата*. — Рамаяна. М., 1974, 606 с.
10. *Махабхарата*. Т.П. Бхагавад-Гита. Пер. Б. Смирнова. Ашхабад, 1960, 400 с.
11. *Махабхарата*. Т.IV. Ашхабад. Пер. Б. Смирнова. 1958, 675 с.
12. *Махабхарата*. Т.V (ч. 1-2). Мокша-Дхарма. Пер. Б. Смирнова. Ашхабад, 1961, 401, 749 с.
13. *Махабхарата*. Т. VI. Ашхабад, 1962, 616 с.
14. *Махабхарата*. Т. VII. Ашхабад, 1963, 341 с.
15. Надписи Ашоки. — В кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока. М., 1963, с. 416-420.
16. *Панчататра*. Пер. с санскр. А. Сыркина. М., 1972, 368 с.
17. *Патанджали*. Афоризмы. Пер. с англ. — В кн.: *С. Вивекананда*. Философия Йога. Сосница, 1906, 186 с.
18. Тирукурал. Книга о добродетели, о политике и о любви. Пер. с тамильского Ю. Глазова и А. Кришнамурти. М., 1963, 156 с.
19. *Харибхадра*. Шад-даршана-самучная. — АМФ, т.I, с. 138-153.
20. *Шри-Шанкара-Ачария*. Таттва-Бодха, или познание бытия. Харьков, 1912, 39с.
21. *Его же*. Сокровище премудрости. Харьков, 1912.
22. *Его же*. Атмабодха. Пер. с санскр. А. Сыркина. — В кн.: Идеологические течения современной Индии. М., 1965, с. 174-184.

23. The Dipavamsa. Transl. H. Oldenberg. London, 1879.
24. Lalstavistara. Ed. by S. Lebmann. Halle, 1902-1908.
25. Mahayana texts. Transl. M. Muller, 1894.
26. Patanjali's Yoga Aphorisms. — In: The Complete Works of Swami Vivekananda. Calcutta, 1962, v. I.
27. Sources of Indian Tradition. New York, 1958.
28. The Vishnu Purana. Transl. H. Wilson. 1840.
29. Woolner A. Asoka Texts and Glossary. V. I-II. Oxford, 1920.

Литература

30. Абхедананда С. Как сделаться йогом. Пер. с англ. СПб., 1914, 84 с.
31. Барт А. Религия Индии. Пер. с франц. с предисловием С. Трубецкого. М., 1897, 337 с.
32. Бараидийн Б. Статуя Майтрейи в Золотом храме в Лавране. Л., 1924.
33. Бонгард-Левин Г. «Индика» Лигастрена и надписи Ашоки. М., 1960.
34. Его же. К проблеме историчности III собора в Паталипутре. — В кн.: Индия в древности. М., 1964, с. 119-134.
35. Его же. Индия эпохи Маурьев. М., 1973, 407 с.
36. Его же. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980, 332 с.
37. Бонгард-Левин Г., Герасимов А. Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975, 341 с.
38. Бэшем А. Чудо, которым была Индия. Пер. с англ. М., 1977, 316 с.
39. Вивекананда С. Философия Йога. Пер. с англ. Сосница, 1911, с. 126-185.
40. Его же. Практическая Веданта. Пер. с англ. М., 1912.
41. Его же. Бхакти Йога. Пер. с англ. М., 1914.
42. Его же. Карма Йога. Пер. с англ. Рига, (б.г.), 88 с.
43. Гринцер П. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974, 419 с.
44. Гусева Н. Религиозная обрядность в жизни индусской семьи. — В кн.: Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973, с. 50-69.
45. Ее же. Индуизм. История формирования. Культовая практика. М., 1977, 327 с.

46. *Джонстон В.* Шри-Шанкара-Ачария, мудрец индийский. М., 1898 (с приложением трактата Шанкары «Атма-Бодха»), 47 с.
47. *Дейсен П.* Веданта и Платон в свете Кантовой философии. Пер. с нем. М., 1911, 42с.
48. *Елканидзе М.* «Махавамса»: введение в критику текста. — В кн.: Санскрит и древнеиндийская культура. М., 1979, в. I, с. 174-185.
49. *Зелинский А.* Идея космоса в буддийской мысли. — В кн.: Страны и народы Востока. М., 1973.
50. *Его же.* «Колесо Времени» и циклические хронологии Азии. — Народы Азии и Африки, 1975, № 2.
51. *Кожевников В.* Индусский аскетизм в добуддийский период. Пг., 1914, 150с.
52. *Краснодембский В.* Индуизм. — ЕМИРА. т. I. М.-Л., 1957, с. 263-281.
53. *Леман Э.* Индусы. — В кн.: *П. Шантепи де ла Соссей.* Иллюстрированная история религий. т. I. СПб., 1913, с. 8-124.
54. *Лесевич В.* Буддизм по эдиктам Асоки Великого. — В кн.: *Э. Арнольд.* Свет Азии. СПб., 1890, с. 209-238.
55. *Лившиц В., Шифман Н.* К толкованию новых арамейских надписей Асоки. — ВДИ, 1977, № 2, с. 7-24.
56. *Литвиновский Б.* Махадея и Дуттхагамани (о начале буддизма в Парфии).—ВДИ, 1967, № 3, с. 88-90.
57. *Лодыженский М.* Мистическая трилогия. т. I. Сверхсознание. Пг., 1915, 384 с.
58. Мифы древней Индии. Литературное изложение В. Эрмана и Э. Темкина. М., 1975, 240 с.
59. *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии. Пер. с англ. М., 1901, X + 384 с.
60. *Нарайан Р.* Боги, демоны и другие. Пер. с англ. М., 1974, 255 с.
61. *Невелева С.* Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). М., 1975, 118с.
62. *Норман Браун У.* Индийская мифология. — В кн.: Мифологии древнего мира. Пер. с англ. М., 1977, с. 285-336.
63. *Нудрявский Д.* Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов. Юрьев, 1904, VIII + 252 с.
64. *Паевская Е.* Литература древней Индии. — В кн.: Литература древнего Востока. М., 1972, с. 173-198.
65. *Померачу Г.* О причинах упадка буддизма в средневековой Индии. — В кн.: Ученые записки Тартуского государственного университета. 1973, т. 2, вып. 2, с. 273-308.

66. *Празаускас А.* Индуистский пантеон в Непале. — В кн.: Непал: история, этнография, экономика. М., 1974, с. 77-88.
67. *Пятигорский А.* Индуизм. — ФЭ, т. 2, с. 273-274.
68. *Его же.* Материалы по истории индийской философии. М., 1962, с. 250.
69. *Рабинович И.* Сорок веков индийской литературы. М., 1970, 336 с.
70. *Рамачарака [У. Аткинсон].* Пути достижения индийских йогов. Пер. с англ. СПб., 1913.
71. *Его же.* Основы мирозерцания йогов. Пер. с англ. СПб., 1913, 236 с.
72. *Его же.* Наука о дыхании индийских йогов. Пер. с англ. СПб., 1913.
73. *Его же.* Раджа Йога. Учение йогов о психическом мире человека. Пер. с англ. СПб., 1914, 247с.
74. *Его же.* Джнани Йога. Пер. с англ. СПб., 1914, 253 с.
75. *Его же.* Хатха Йога. Пер. с англ. СПб., 1914, 213 с.
76. *Его же.* Религии и тайные учения Востока. Пер. с англ. СПб., 1914, 314 с.
77. *Рамаянда С.* Крия Йога. Пер. с англ. Рига, 1932, 48 с.
78. *Рерих Ю.* Йога. — ФЭ, т. 2, с. 400-401.
79. *Руднев В.* По историческим и культовым местам Индии. Ленинград, 1980, 160с.
80. *Седир.* Индийский факиризм. Пер. с англ. СПб., 1909.
81. *Семека Е.* История буддизма на Цейлоне. М., 1969, 236 с.
82. *Серебряков И.* Очерки древнеиндийской литературы. М., 1971, 390 с.
83. *Смирнов Б.* Санкхья и йога. Очерк развития вишнуизма по текстам «Махабхараты». — В кн.: Махабхарата. Т. VII. Ашхабад, 1963, с. 87-276.
84. *Ставинский Б.* Средняя Азия, Индия, Рим. — В кн.: Индия в древности. М.. 1964. с. 166-187.
85. *Степанянц М.* Логос на ладони. Заметки о духовной жизни индийцев. М.1971, 142с.
86. *Сыркин А.* К характеристике индуистского пантеона. — В кн.: Труды Тартуского государственного университета. 1973, II, с. 148-188.
87. *Темкин Э.* Комментарий Патанджали на сутру Панини V, 33, 99. — В кн.: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1977, с. 117-121.

88. *Топоров В.* Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей. — В кн.: Индийская культура и буддизм. М., 1972, с. 51-68.
89. Три великих сказания древней Индии. Сказание о Раме. Сказание о Кришне. Сказание о великой битве потомков Бхараты. Литературное изложение Э. Потемкина и В. Эрмана. М., 1978, 576 с.
90. *Трубецкой Н.* Религии Индии и христианство. Утверждения евразийцев. Кн. 2. София, 1922, с. 177-229.
91. *Успенский П.* Искание новой жизни (что такое йога). СПб., 1913.
92. *Чаттопадхьяя Д.* Индийский атеизм. Пер. с англ. М., 1973, 343 с.
93. *Шейнман-Топштейн С.* Платон и ведийская философия. М., 1978, 199 с.
94. *Aurobindo S.* On Yoga. V. 1-2, Pondicherry, 1957.
95. *Bhandarkar D.R.* Asoka. Calcutta, 1955.
96. The Complete Works of Swami Vivekananda. Calcutta, 1962. V.I. Karma-Yoga. Raja-Yoga.
97. *Danielou F.* Le polytheisme Hindou. Paris, 1960.
98. *Danielou F.* Yoga. Methode de reintegration. Paris, 1951.
99. *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. V.I. Cambridge, 1922.
100. *Dasgupta S.* Yoga as Philosophy and Religion. London, 1924.
101. *Dasgupta S.* Yoga philosophy in Relation to the Other Systems of Indian Thought. [Calcutta], 1930.
102. *De S.K.* Early History of the Vaishnawa Faith and Movement in Bengal. Calcutta, 1942.
103. *Eliade M.* Yoga: Immortality and Freedom. New York, 1958.
104. *Eliade M.* Patanjali et le Yoga. Bourges, 1970.
105. *Filipsky J., Vacek J.* Asoka. Praha, 1970.
106. *Garrison O.* Tantra: The Yoga of Sex. New York, 1973.
107. *Gonda J.* Aspects of Early Vishnuism. Utrecht, 1954.
108. *Herbert J.* Hindu mythology. — In: Larousse World Mythology. New York, 1965, p. 208-248.
109. *Renou.* L'Hindouisme. Paris, 1966.
110. *Sarma D.S.* Hinduism through the Ages. Bombay, 1956.

111. *Schweitzer A. Les grands penseurs de l'Inde.* Paris, 1967.
112. *Sen A. Asoka's Edicts.* Calcutta, 1956.
113. *Sen K.M. L'Hindouisme.* Paris, 1961.
114. *Smith V. Asoka the Buddhist Emperor of India.* London, 1901.
115. *Thapar R. Asoka and the Decline of the Maurias.* Oxford, 1961.
116. *Weber V. Hinduismus und Buddhismus.* Tubingen, 1921.

II. АНТИЧНЫЙ МИР*

* Библиографию по античности в целом, по общей истории Греции, ее религии, философии и культуре см. в т. IV.

1. Эллинизм: история и культура

Источники

117. Александрийская поэзия. Пер. с древнегреч. Сост. М. Грабарь-Пассек. М, 1972, 430 с.
118. *Диодор Сицилийский.* Историческая библиотека. СПб., 1774-1775, т. 1-6.
119. *Геллий Авл.* Афинских ночей записки. М., 1787, ч. 1-11.
120. *Лукиан.* Собрание сочинений в 2-х томах. Пер. под редакцией Б. Богаевского. М.-Л., 1935. 738, 791 с.
121. *Менандр.* Комедии. Пер. с греч. Статья и комментарии Г. Церетели. М.-Л., 1936, XXXIX + 194 с.
122. *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Т. 1-3. М., 1961-1964.
123. Поздняя греческая проза. Пер. с древнегреч. Сост. С. Поляковой. М., 1960, 695 с.
124. *Полибий.* Всеобщая история в сорока книгах. Пер. с древнегреч. Ф. Мищенко. Т.1-3. М., 1890, 1895, 1899. 680, 805, 786 с.
125. *Страбон.* География в семнадцати книгах. Пер. с древнегреч. Г. Стратановского. М., 1964, 943 с.
126. Хрестоматия по истории древней Греции. Под ред. Д. Каллистова. М., 1964, 695 с.
127. *Элиан.* Пестрые рассказы. Пер. с греч. М.-Л., 1963.

128. *Edgar C. C. Zenon Papiri. V. I-V. 1925-1940.*

Литература

129. Античная литература. Под общей ред. А. Тахо-Годи. М., 1963, 376 с.

130. *Авдиев В.* Пунический Карфаген в свете новейших раскопок. — ВДИ, 1962, № 3, с. 121-134.

131. *Аверинцев С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (Противостояние двух творческих принципов). — ТЛДМ, с. 206-266.

132. *Его же.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, 320 с.

133. *Арский Ф.* Страбон. М., 1974, 71 с.

134. *Баумгартен Ф., Поланд Ф., Вагнер Р.* Эллинистическо-римская культура. Пер. с нем. под ред. М. Ростовцева. СПб., 1914, XVIII + 777 с;

135. *Белов Г.* Алтарь Зевса в Пергаме. Л., 1951, 94 с.

136. *Бонар А.* Греческая цивилизация. т.3. От Еврипида до Александра. Пер. с франц. М., 1962, 385 с.

137. *Бузескул В.* Государство эллинистической эпохи. — В кн.: *В. Бузескул.* Античность и современность. Л., 1924, с. 68-70.

138. *Бюхер К.* Восстание рабов 143-129 гг. до Р.Х. Пер. с нем. 1924, 128 с.

139. *Вильчек Э.* Историческая связь между народами Средиземноморского побережья. — В кн.: *История человечества.* Под ред. Г. Гельмольтца. Пер. с нем. Т.IV. СПб., 1903, с. 1-44.

140. Две эпохи литературных связей. — ТЛДМ, с. 134-205.

141. *Дройзен И.* История эллинизма. т.2. История диадохов. Пер. с нем. М., 1893. 385 + 104 + 13 с. т.3. История эпигонов. М., 1893. 470 + 117 + LXXXII с.

142. *Жебелев С.* К истории диадохов. — ЖМНП, 1879, № 11, с. 13-32.

143. *Его же.* Эллинизм. Пг., 1922, 113 с.

144. *Жюльен Ш.* История Северной Африки. Пер. с франц. М., 1964, 427 с.

145. *Зелинский Ф.* Умершая наука. — ЗИ, III, с. 240-340.

146. *Его же.* История античной культуры. Ч.II. М., 1915, 188 с.

147. *Зельин К.* Основные черты эллинизма. — ВДИ, 1964, с. 145-148.

148. *Кареев И.* Монархии древнего Востока и греко-римского мира. СПб., 1908, 396 с.

149. *Кошеленко Г.* Культура Парфии. М., 1960, 220 с.

150. *Его же*. За барханами — прошлое. М., 1966, 187 с. (о раскопках в Парфии).
151. *Кравчук А.* Закат Птолемеев. Пер. с польск. М., 1973, 215 с.
152. *Крюгер О.* Эллинизм. Социально-экономический очерк. — Проблемы истории докапиталистических формаций, 1934, № 11-12, с. 189-261.
153. *Ллойд С.* Реки-близнецы. Пер. с англ. М., 1972, 238 с.
154. *Массон В.* Страна тысячи городов. М., 1966, 148 с.
155. *Машкин Н.* Карфагенская держава до первой пунической войны. — ВДИ, 1948, № 4, с. 35-54.
156. *Его же*. Последний век пунического Карфагена. — ВДИ, 1949, № 2, с. 32-39.
157. *Михайловский К.* Александрия. Пер. с польск. Варшава, 1970, 24 с. 81 табл.
158. *Моммзен Т.* История Рима, т. V. Провинции от Цезаря до Диоклетиана. Пер. с нем. М., 1949, 631 с.
159. Проблемы эллинизма. Реферативный сборник. М., 1975, 397 с.
160. *Ранович А.* Восточные провинции Римской империи I-III вв. М.-Л., 1949, 264 с.
161. *Его же*. Эллинизм и его историческая роль. М.-Л., 1950, 381 с.
162. *Ростовцев М.* Эллинизм. — ЭСБЕ, т. 80, СПб., 1904, с. 651-655.
163. *Его же*. Эллинистическая Азия в эпоху диадохов. — Научно-исторический журнал, 1913, № 2.
164. *Его же*. Очерки истории древнего мира. Берлин, 1924, 327 с.
165. *Соколов Ф.* Третье столетие до Р.Х. — В кн.: *Ф. Соколов*. Труды. СПб., 1910, с. 243-259.
166. *Струве В.* Египет при Птолемеях. — НЭС, т. 17, СПб., 1914, с. 348-353.
167. *Его же*. Манефон и его время. — Записки коллегии востоковедов, т. III, в. I, 1928, с. 109-185; т. IV, 1930, с. 159-248.
168. *Тарн В.* Эллинистическая цивилизация. Пер. с англ. М., 1949, 372 с.
169. *Тураев Б.* История древнего Востока. т. 2. Л., 1936, 372 с.
170. *Его же*. Остатки финикийской литературы. СПб., 1903.
171. *Его же*. Древний Египет. Пг., 1922, 179 с.
172. *Тюменев А.* Староречные культуры (Двуречье и Египет) в эллинистическую и римскую эпоху. — Вопросы истории, 1957, № 9, с. 37-56.

173. *Уилер М.* Пламя над Персеполем. Поворотный пункт истории. Пер. с англ. М., 1972, 142 с.
174. *Федоров-Давыдов Г.* На окраинах античного мира. М., 1975, 103 с.
175. *Фрейберг Л.* Литературная критика в эпоху александрийской образованности. — В кн.: Древнегреческая критика. М., 1975, с. 155-216.
176. Центральная Азия в Кушанскую эпоху. М., 1974, 355 с.
177. *Шелов Д.* Северное Причерноморье 2000 лет назад. М., 1975, 152 с.
178. *Шифман И.* Возникновение Карфагенской державы. М.-Л., 1963, 105 с.
179. *Его же.* Nabateyское государство и его культура. М., 1976, 161 с.
180. *Его же.* Сирийское общество эпохи принципата (I-III в. н.э.). М., 1977, 310с.
181. *Altheim F.* Alexander und Asien. Tübingen, 1953.
182. *Baynes N.H.* The Hellenistic Civilization and East Rome. Oxford, 1946.
183. *Bernard A.* Alexandrie la grande. Paris, 1966.
184. *Cloche P.* La dislocation d'un empire. Les premiers successeurs d'Alexandre le Grand. Paris, 1959.
185. *Cray M.* A History of the Greek World. London, 1932.
186. *Danielou J.* Message Evangelique et culture Hellenistique. Paris, 1961.
187. *Eddy S. K.* The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism. 1961.
188. *Fraser P.G.* Ptolemaic Alexandria. V. 1-3. Oxford, 1972.
189. *Laquer R.* Hellenismus. 1925.
190. *L'evêque . T. .* Le monde hellenistique. Paris, 1969.
191. *Hadas M.* Hellenistic Culture. Fusion and diffusion. New York, 1959.
192. The Hellenistic Monarchies and the Rise of Rome. 1928 (The Cambridge Ancient History. V. VII).
193. *Peters F. S.* Harvest of Hellenism. New York, 1971.
194. *Petit P.* La Civilisation hellenistique. Paris, 1965.
195. *Postovtzeff M.* Social and Economic History of the Hellenistic World. V. 1-3. Oxford, 1941.
196. *Schlumberger D.* L'Orient hellenise. Paris, 1970.

197. *Schnadel*. Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur. 1923.
198. *Toynbee A.* Hellenism. The History of a Civilization. New York, 1959.
199. *Wendland P.* Die Hellenistisch-Romische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. 1912.
200. *Woodcock G.* The Greeks in India. London, 1966.

2. Рим: история и культура

Источники

201. *Аппиан*. Гражданские войны. Пер. с греч. Л., 1935, 351 с.
202. *Его же*. Митридатовы войны. Сирийские дела. Пер. с греч. — ВДИ, 1946, с. 251-326.
203. *Вергилий*. Буколики. Георгики. Энеида. Пер. с лат. М., 1970, 417 с.
204. *Гораций*. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. Пер. с лат. М., 1970, 479 с.
205. Записки Юлия Цезаря и его продолжателей о Галльской войне, о Гражданской войне, об Александрийской войне. Пер. с лат. и коммент. М. Покровского. М.-Л., 1948, 560 с.
206. *Катон*. Земледелие. Пер. с лат. М.-Л., 1950, 220 с.
207. *Катулл*. *Тибулл*. *Проперций*. Пер. с лат. М., 1963, 511 с.
208. *Ливий Тит*. Римская история от основания города. Пер. с лат. т. 1-6. М., 1892, 1894, 1896-1899.
209. *Овидий*. Элегии и малые поэмы. Пер. с лат. М., 1973, 526 с.
210. *Его же*. Скорбные элегии. Письма с Монты. М., 1971, 271 с.
211. *Петроний*. Сатирикон. Пер. с лат. М.-Л., 1924, 236 с.
212. *Плавт*. Избранные комедии. Пер. с лат. М., 1973.
213. Римская литература. Сост. С. Кондратьев. М., 1939, 348 с.
214. *Саллюстий*. Полное собрание сочинений. Пер. с лат. СПб., 1894.
215. *Светоний*. Жизнь двенадцати цезарей. Пер. с лат. М., 1964, 375 с.
216. *Тацит*. Сочинения в двух томах. Пер. с лат. Л., 1969. 444, 370 с.
217. *Терренций*. Комедии. Пер. с лат. А. Артюшкова. М., 1934, 648 с.
218. Хрестоматия по истории древнего Рима. Под ред. С. Утченко. М., 1962, 675 с.
219. *Цицерон*. Полное собрание речей в русском переводе. т. III. СПб., 1901, XIII + 767 с.

220. *Его же*. Три трактата об ораторском искусстве. Пер. с лат. М., 1972, 471 с.
221. *Его же*. Речи. т. 1-2. М., 1962.
222. *Его же*. Письма. т. 1-2. М.-Л., 1949.
223. *Corpus inscriptionum latinorum*. V. 1-16. 1881-1963.
224. *Dionysii Halicarnassensis Antiquitatum Romanum quae supersunt*. Bd 1-5. Leipzig, 1885-1925.
225. *Maximus Valerius Factorum et dictorum memorabilium libri IX*. Hrsg. von C. Kempf, 1888.

Литература

226. *Бокщанин А.* Социальный кризис Римской империи в I в. н.э. М., 1954, 238с.
227. *Его же*. Парфия и Рим. т. 1-2. М., 1960.
228. *Буасье Г.* Римские женщины. Пер. с франц. СПб., 1875.
229. *Его же*. Археологические прогулки по Риму. Пер. с франц. М., 1915, 352 с.
230. *Его же*. Общественное настроение времен римских цезарей. Пер. с франц. Пг., 1915, 295 с.
231. *Его же*. Цицерон и его друзья. Очерк о римском обществе времен Цезаря. Пер. с франц. М., 1915, 379 с.
232. *Буриан Я., Моухова В.* Загадочные этруски. Пер. с чешек. М., 1970, 227с.
233. *Вегенер В.* Рим. История и культура римского народа для любителей классической древности и самообразования. Пер. с нем. т. I — II. СПб., 1910, 612 + XVI, 535 + XII с.
234. *Вестерман В.* Рабство в Римской империи. — В кн.: *А. Валлон.* История рабства в античном мире. М., 1941, 587-657 с.
235. *Герье В.* Основы римской истории. М., 1899, 88 с.
236. *Гиро П.* Частная и общественная жизнь римлян. Пер. с франц. СПб., 1899, VIII + 623 с.
237. *Гримм Э.* Исследование по истории развития римской власти. т. I. СПб., 1900, 555 с.
238. *Деротани Н.* Вергилий и Август. — ВДИ, 1946, № 4, с. 66-75.
239. *Ельницкий Л.* У истоков древнеримской культуры и государственности — ВДИ, 1958, № 3, с. 142-156.
240. *Жебелев С.* Древний Рим. Ч. 1-2. Пг., 1922, 119, 122 с.

241. *Зелинский Ф.* Цицерон в истории европейской культуры. — ЗИ, т. IV, с. 20-57.
242. *Кагаров Е.* О царской власти в древнем Риме. Воронеж, 1910, 56 с.
243. *Кобылина М.* Искусство древнего Рима. М.-Л., 1939, 156 с.
244. *Ковалев С.* История Рима. Л., 1948, 807 с.
245. *Кондратов А.* Этруски. Загадка номер один. М., 1977, 94 с.
246. *Кончаловский Д.* Аннибал. Пг., 1923, 125 с.
247. *Латин Н.* Ганнибал. М., 1939, 34 с.
248. *Лео Ф.* Очерк истории римской литературы. Пер. с нем. СПб., 1908, 78 с.
249. *Машкин Н.* Римские политические партии в конце II и в начале I в. до н.э. — ВДИ, 1947, № 3, с. 126-139.
250. *Его же.* История древнего Рима. М., 1949, 736 с.
251. *Его же.* Принципат Августа. Происхождение и социальная сущность. М., 1949, 686 с.
252. *Маяк И.* Проблема населения древнейшего Рима. — ВДИ, 1979, № 1, с. 71-94.
253. *Мейер Э.* Римский плебс. Пер. с нем. — В кн.: Очерки экономической и социальной истории древнего мира и средних веков. СПб., 1899, с. 125-142.
254. *Модестов В.* Лекции по истории римской литературы. СПб., 1888, V + 764 с.
255. *Его же.* О том, откуда пришли и кто были латиняне. — ЖМНП, 1898, № 11, отд. II, с. 1-38; № 12, с. 225-270.
256. *Его же.* Образование римской расы и условия римского величия. — ЖМНП, 1896, № 5, с. 1-27.
257. *Моммзен Т.* История Рима. Пер. с нем. Т. 1-3. М., 1936, 1937, 1941, 892, 496, 559 с.
258. *Мухин Н.* Положение рабов в римском государстве в дохристианский период. Киев, 1916, 177 с.
259. *Нажотт Е.* История латинской литературы. М., 1914, 667 с.
260. *Негматов Н.* К вопросу о роли Востока в сложении древнеримской легендарной традиции. — Известия отдела общественных наук АН Таджикской ССР, 1974, № 1, с. 2-10.
261. *Немировский А.* Социальная борьба в Риме 90-80-х годов до н. э. Диктатура Суллы. — Преподавание истории в школе, 1954, № 5, с. 37-47.
262. *Его же.* История раннего Рима и Италии. Воронеж, 1962.

263. *Нетушил И.* Обзор римской истории. Харьков, 1916, 376 с.
264. *Низе Б.* Очерк римской истории и источниковедения. Пер. с нем. СПб., 1910, VII + 556 + XII с.
265. *Нич К.* История римской республики. С., 1908, XXVII + 530 с.
266. *Покровский М.* История римской литературы. М.-Л., 1932, 411 с.
267. *Ростовцев М.* Лекции по истории Рима. СПб., 1910, 978 с.
268. *Его же.* Рождение Римской империи. Общий очерк. Пг., 1918, 146 с.
269. *Сальвиоли Г.* Капитализм в античном мире. Пер. с франц. Харьков, 1923, 187 с.
270. *Савельева Л.* Идеал и действительность в творчестве Тибулла и Пропорция. — В кн.: Античность и современность. М., 1972, с. 334-340.
271. *Свенцицкая И.* Культ императоров в греческих городах Малой Азии. — В кн.: Культура и искусство античного мира. Материалы научной конференции. М., 1980, с. 426-439.
272. *Сергеев В.* Очерки по истории древнего Рима. Ч. 1-2. М., 1938, 829 с.
273. *Смирин В.* Диктатура Суллы. М., 1955, 454 с.
274. *Соколов Г.* Искусство древнего Рима. М., 1971.
275. *Утченко С.* Идеино-политическая борьба в Риме накануне падения республики. М., 1952, 300 с.
276. *Его же.* Кризис и падение римской республики. М., 1965, 288 с.
277. *Его же.* Древний Рим. События. Люди. Идеи. М., 1969, 324 с.
278. *Его же.* Юлий Цезарь. М., 1976, 365 с.
279. *Его же.* Политические учения древнего Рима. М., 1977, 256 с.
280. *Ферреро Г.* Величие и падение Рима. Пер. с франц. т. I-V. М., 1915, 1917, 1920, 1924.
281. *Фридендер Л.* Картины из бытовой истории Рима. — Общая история европейской культуры. Пер. с нем. т. IV. СПб., 1814, 628 с.
282. *Хвостов В.* История римского права. М., 1919, 478 с.
283. *Штаерман Е.* Кризис античной культуры. М., 1975, 183 с.
284. *Энман А.* Легенда о римских царях. Ее происхождение и развитие. СПб., 1895, 376 с.
285. *Юнг Б.* Италия и всемирное господство Рима. — В кн.: История человечества. Под ред. Г. Гельмольта. Пер. с нем. т. IV. СПб., 1903, с. 331-481.

286. *Albertini E.* L'Empire Romain. Paris, 1929.

287. *Bloch R.* The Origins of Rome. London, 1960. 288. The Cambridge Ancient History. V. XIII-X, 1930, 1932, 1934.

289. *Gardhausen V.* Augustus und seine Zeit. Bd I-II. Leipzig, 1891-1896.

290. *Grenier F.* Le genie Romain dans la Religion, la pensee et l'art. Paris, 1925.

291. *Heurgon J.* Rome et la Mediterranee occidentale jusqu'aux guerres puniques. Paris. 1969.

292. *Holmes T.R.* The Architect of the Roman Empire. V. I-II. Oxford, 1928-1931.

293. *Peruzzi E.* Origini di Roma. V. I-II. Firenze, Bologna, 1970-1973.

3. Эллинистическо-римская религия

Источники

294. *Августин.* О Граде Божием. — В кн.: Творения бл. Августина еп. Иппонийского. Киев, 1906, ч. 3-6.

295. *Аполлодор.* Мифологическая библиотека. Пер. с греч. Л., 1972, 214 с.

296. *Апулей.* Апология, или Речь в защиту самого себя от обвинения в магии. — Метаморфозы в XI книгах. Пер. М. Кузмина и С. Маркиша. М., 1959, 435с.

297. *Арнобий.* Против язычников. Пер. с лат. Н. Дроздова. Киев, 1917, 186 с.

298. *Лактанций.* Творения. Пер. с лат. Е. Карнеева. Ч. 1-2. СПб., 1848, 404, 417 с.

299. *Овидий.* Метаморфозы. Пер. с лат. С. Шервинского. М., 1977, 430 с.

300. *Павсаний.* Описание Эллады. Пер. с греч. С. Кондратьева. Т. I-II. М., 1938, 364, 592 с.

301. *Плутарх.* Об Исиде и Осирисе. Пер. с греч. и комм. Н. Тружиной. — ВДИ, 1977, № 3, с. 231-249; № 4, с. 229-249.

302. *Ранович А.* Первоисточники по истории раннего христианства. Сборник материалов. М., 1933, 191 с.

303. *Филострат.* Жизнеописание Аполлония Тианского (Пер. в отрывках: ПГП, с. 483-502; Памятники поздней античной поэзии и прозы II-V вв. М., 1964; Сборник отдела русского языка и словесности Императорской академии наук, т. 44).

304. *Цицерон.* О природе богов. Пер. с лат. С. Ревель. — Гимназия, 1892, № 2-3, с. 1-71; 1893, № 1, с. 1-16; 1894, № 5, с. 17-32; № 6, с. 33-48; № 10, с. 49-80; 1896, № 2; с. 1-8; 1889, № 2, с. 9-24, № 3, с. 25-28.

- 305 Cornuti Teologiae Graecae compendium. Tubingen, 1881.
306. Corpus Hermeticum. V.I-III. Paris, 1946.
307. *Cumont F.* Textes et monuments figures relatifs aux mysteres de Mithra. t.1-11. Paris, 1896, 1899.
308. *Firmicus Maternus.* De errore profanarum religionum. Vien, 1867.
309. *Kern O.* Orphicorum fragmenta. Berlin, 1922.
310. *Macrobius.* Saturnalia. Leipzig, 1963.
311. Philostratorum et Callistrati Opera. Rec. F. Westerman. Paris, 1878.
312. *Phocylidis.* Poem of Admonitum with Introduction and Commentaries by Goodwin — Adover. 1879.
313. *Vermaseren M.J.* Corpus inscriptionum et monumentorum religionis. Mithraicae. Hague, 1956.

Литература

314. *Аверинцев С.* [Благоутробие]. — В кн.: Историко-филологические исследования. М., 1974, с. 161-171.
315. *Арсеньев Н.* Плач по умирающем Боге. М., 1912, 34 с.
316. *Его же.* В поисках абсолютного Бога. М., 1910, 54 с.
317. *Его же.* Жажда Подлинного Бытия. Берлин, 1922, 220 с.
318. *Его же.* Эллинистический мир и христианство. Варшава, 1935, 76 с.
319. *Базинер О.* Ludi saecularis — Древнеримские юбилейные игры. Варшава, 1901, 326 с.
320. *Его же.* Идея о прошедшем и будущем золотом веке человечества. — РМ, 1902, кн. XI, с. 1-34.
321. *Байбаков Е.* Происхождение эллинистического культа царей. Харьков, 1914, 24 с.
322. *Его же.* К вопросу о Сераписе — БВ, 1915, № 7-8, с. 592-602.
323. *Бердников И.* Государственное положение религии в Римской империи. Киев, 1881.
324. *Боголюбов Н.,* свящ. К вопросу о происхождении христианства. Состояние греко-римского мира в эпоху возникновения христианства. — Христианское обозрение. Киев, 1916, № 4, 5.
325. *Бодянский П.* Римские вакханалии и преследование их в VI в. от основания Рима. Киев, 1882.

326. *Болтунова А.* Зевс Очищающий и Зевс Спаситель. — ВДИ, 1977, № 1, с. 176-183.
327. *Боричевский И.* Митраизм и христианство. Л., 1929.
328. *Брикнер М.* Страдающий бог в религиях древнего мира. Пер. с нем. СПб., 1909, 50 с.
329. *Брюллова - Шаксольская Н.* Веста. — НЭС, т. 10, с. 322-325.
330. *Ее же.* Вотивные изображения в религии древнеримского дома. — В кн.: Н.И. Карееву ученики и товарищи по научной работе. СПб., 1914, с. 146-152.
331. *Ее же.* Жрецы в Греции и Риме. — НЭС, т. 17. с. 949-951.
332. *Буасье Г.* Римская религия от Августа до Антонинов. Пер. с франц. Пг., 1914, 735 с.
333. *Виппер Р.* Рим и раннее христианство. М., 1964, 268 с.
334. *Гельд Г.* Смерть великого Пана. — Гермес, 1918, август-декабрь, с. 176-180.
335. *Глориантов Н.* Происхождение мира и человека и последующая их судьба по изображению древних римских поэтов. Сивиллины книги. — ХЧ, 1877, № 1-2, с. 42-78.
336. *Его же.* Вергилиевы «Буколики» и предсказание Вергилия о возвращении золотого века. — ХЭ, 1877, № 9-10, с. 261-326.
337. *Его же.* Повествование Овидия о первобытном состоянии человечества и всемирном потопе вместе с предсказанием о последнем конце мира. — ХЧ, 1877, № 5-6, с. 601-644.
338. *Голубцов Е.* Идеология и культура сельского населения Малой Азии I-III веков. М. 1977, 239 с.
339. *Дроздов Н.* Взгляд древних римлян на загробную жизнь по эпиграфическим данным. — ТКДА, 1881, № 3, с. 287-328.
340. *Его же.* Очерки религии и философии римлян. Киев, 1881, 66 с.
341. *Его же.* Загробная жизнь по воззрениям древних римлян. Киев, 1881.
342. *Дьяченко Г.,* прот. Приготовление языческого мира к принятию христианства. — ПО, 1884, № 8, с. 675-754; № 9, с. 18-75; № 10, с. 209-278.
343. *Ельницкий Л.* О социальных идеях сатурналий. — ВДИ, 1946, № 4, с. 54-65.
344. *Его же.* Из истории эллинистических культов в Причерноморье (Дионисий — Сабазий). — Советская археология, 1946, VIII, с. 97-112.
345. *Его же.* Из истории революционной идеологии эллинизма. Эвн как царь сатурналий. — ВИМК, 1957, № 2, с. 58-70.
346. *Его же.* Элементы религии и духовной культуры древних этрусков. — В кн.: А. Немировский. Идеология и культура древнего Рима. Воронеж, 1962, с. 182-204.

347. *Его же*. Византийский праздник брумалий и римские сатурналии. — В кн.: Античность и Византия. М., 1975, с. 340-350.
348. *Его же*. О происхождении этрусской космогонии-дивинации. — ВДИ, 1977, № 2, с. 121-128.
349. *Захаров А.* Могилы богов Греции и на Востоке. — Гермес, 1913, № 17, с. 443-447; № 18, с. 470-475; № 19, с. 497-503.
350. *Зелинский Ф.* Рим и его религия. — ЗИ, т. III, с. 1-87.
351. *Его же*. Первое светопреставление. — ЗИ, т. I, с. 137-188.
352. *Его же*. Золотой век. — ЗИ, т. I, с. 420-428.
353. *Его же*. Гермес трижды величайший. — ЗИ, т. III, с. 88-152.
354. *Его же*. Характер античной религии в сравнении с христианством. — РМ, 1908, № 2, с. 16-30.
355. *Его же*. Идея Богочеловека в греческой и германской саге. — Вестник Европы, 1910, № 7, с. 3-40.
356. *Его же*. Язычество греко-римское. — ЭСБЕ, т. 41, с. 548-567.
357. *Его же*. Мистерии. — НЭС, т. 26, с. 697-699.
358. *Его же*. Религия эллинизма. Пг., 1922, II + 134 с.
359. *Зельдина О.* Политика Селевкидов в отношении храмовых общин. — В кн.: Герценовские чтения, XVII, Л., 1975, с. 135-139.
360. *Знаменский С.* Античные мифы о превращениях в художественной обработке римского поэта (Этюд о «Метаморфозах» Овидия). — БВ, 1909, № 5, с. 84-110.
361. *Иванов В.* Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии. — Известия Тартуского государственного университета. Семиотика. 1969.
362. *Кагаров Е.* Виды представлений о душе в религиозном сознании язычества. — Гермес, 1911, № 4, с. 80-85.
363. *Его же*. Религия умирающего и воскресающего бога. Л., 1929, с. 29.
364. *Его же*. Шаманство и проявление экстаза в греческой и римской религиях. — Известия АН СССР. Серия истории и философии, 1934, № 5, с. 387-401.
365. *Каринский М.* Аполлоний Тианский. — ЖМНП, 1976, с. 188, с. 30-98.
366. *Киприанович Н.* О религии древних римлян применительно к их частной жизни. Рига, 1889.

367. *Козаржевский А.* Древнеримская мифология и религия. — СИЭ, т. 5, с. 364-367.
368. *Корелин М. С.* Падение античного мирозерцания (Культурный кризис в Римской империи). СПб., 1901, 177 с.
369. *Коростовцев М.* Религия древнего Египта. М., 1976, 336 с.
370. *Кошеленко Г.* Ранние этапы развития культа Митры. — В кн.: Древний Восток и античный мир. М., 1972, с. 75-84.
371. *Крашенинников М.* Римские муниципальные жрецы и жрицы. Эпиграфическое исследование. СПб., 1891, 157 с.
372. *Его же.* Августалы и сакральное магистерство. СПб., 1895, 338 с.
373. *Кругликова И.* О культе верховного женского божества в Боспоре во II и III вв. н.э. — В кн.: Культура античного мира. М., 1966, с. 110-115.
374. *Ее же.* Бронзовый бюст Изиды из Горгиппии. — Краткие сообщения института археологии. М., 1971, с. 93-96.
375. *Крюгер О.* Затворники в птоломеевском Египте. — В кн.: Проблемы социально-экономической структуры древнего мира. М.-Л., 1969, с. 248-254.
376. *Крюков Д.* Мысли о первоначальном различии римских патрициев и плебеев в религиозном отношении. — Пропилеи, 1854, кн. IV, с. 1-80.
377. *Кубланов М.* Религиозный синкретизм и появление христианства на Боспоре — ЕМИРА, 1958, в. II, с. 57-68.
378. *Кун Н.* Римлянин перед лицом богов. — В кн.: Книга для чтения по древней истории. Под ред. А. Васютинского. М., 1915, ч. 2, с. 41-60.
379. *Его же.* Предшественники христианства (восточные культы в Римской империи). М., 1922, 167 с.
380. *Кюмон Ф.* Мистерии Митры. Пер. с франц. — Атеист, 1929, № 45.
381. *Лашкарев П.* Отношение римского государства к религии вообще и к христианству в особенности до Константина Великого включительно. — ТКДА, 1876, № 11, с. 357-504.
382. *Лурье С.* Эллинистическая религия. — БСЭ, т. 64, с. 55-57.
383. *Его же.* Культ матери и девы в Боспорском царстве. — ВДИ, 1948, № 3, с. 204-211.
384. *Мишкин Н.* Эсхатология и мессианизм в последний период Римской республики. — Известия АН СССР, Серия истории и философии, 1946, № 5, с. 441-460.
385. *Маяк И.* О запрещении вакханалий в Риме. — Советская археология, 1958, т. 28. с. 256-261.

386. *Мелихов В.* Культ римских императоров и его значение в борьбе язычества с христианством. Харьков, 1912, 46 с.
387. *Его же.* Взгляд Вергилия на божественность императора. — *Гермес*, 1912, № 20, с. 512-618.
388. *Его же.* Значение Овидия в истории культа языческих императоров. — *Гермес*, 1914, № 20, с. 299-308.
389. *Милчев А.* О культе Сабазия в Нижней Мезии и Фракии. — *ВДИ*, 1977, № 2, с. 58-76.
390. *Миницкий Н.* Отношение патрициев и плебеев к общественному культу в древнем Риме. — В кн.: *Вопросы истории древнего мира и средних веков*. Минск, 1974. с. 46-64.
391. *Его же.* Политический и правовой аспекты римского религиозного института *lex sacrata*. — В кн.: *Вопросы истории древнего мира и средних веков*. Минск, 1977, с. 52-59.
392. *Его же.* Древнеримская мистика и влияние Востока на ее формирование. — В кн.: *Проблемы античной истории и культуры*. В. И. Ереван, с. 170-176.
393. *Мищенко Ф.* Рок, или Судьба — *ЭСБЕ*, т. 53, с. 30-36.
394. *Модестов В.* Африканские надписи и культ Сатурна. — *ЖМНП*, 1893, № 4, с. 355-377.
395. *Морэ А.* Мистерии Изиды. — В кн.: *А. Морэ. Цари и боги Египта*. Пер. с франц. М., 1914, с. 119-225.
396. *Его же.* Бессмертие души и установление нравственных законов в Египте и вне Египта. — В кн.: *А. Морэ. Цари и боги Египта*, с. 127-167.
397. *Найденова В.* Митраизм в Нижней Мезии и Фракии (I-III вв. н. э.). М., 1975. 25 с. (автореферат).
398. *Негматов Н., Соколовский В.* «Капитолийская волчица» в Таджикистане и легенды Евразии. — В кн.: *Памятники культуры. Новые открытия*. М., 1974, с. 438-466.
399. *Недельский Б., Францов Ю.* Миф о страдающем боге. Ч. I-II. М.; 1934, 80с.
400. *Немировский Н.* Идеология и культура раннего Рима. Воронеж, 1964, 208с.
401. *Нетушил И.* О культе Весты. — *Филологическое обозрение*, 1895, т. XI, кн. 2, с. 202-206.
402. *Его же.* О пифагореизме Нумы. — *Филологическое обозрение*, 1895, т. IX, с. 125-143.
403. *Его же.* Dea Dia, богиня материнского права. — *Филологическое обозрение*, 1899, т. XVII, с. 3-19.
404. *Никола М.* Древняя языческая реакция. — *Загр. Вестник*, 1864, № 11, с. 217-234.

405. *Николаев Ю.* [Данзас]. В поисках за Божеством. Очерки по истории гностицизма. СПб., 1913, 526 с.
406. *Новосадский Н.* Культ кабиров в древней Греции. Варшава, 1891.
407. *Его же.* К вопросу о культе Изида в Греции. — ЖМНП, 1885, I, 6-7, с. 333-338.
408. *О[бнорский] Н.* Сивилла. — ЭСБЕ, т. XXIX, с. 818-820.
409. *Павловский М.* О необходимости, какую чувствовал в откровенной религии греко-римский мир. — ЖМНП, 1839, ч. 42, с. 1-16.
410. *Периханян А.* Иеродулы и храмовых объединений Малой Азии и Армении. — ВДИ, 1957, № 2, с. 47-68.
411. *Его же.* Храмовые объединения Малой Азии и Армении (IV в. до н. э. — III в. н.э.). М., 1959, 186с.
412. *Песоцкий С.* Идея избавления и избавителя у древних культурных языческих народов. Киев, 1904, с. 76.
413. *Писарев Д.* Аполлоний Тианский. — В кн.: *Д. Писарев.* Сочинения. СПб., 1904, т. 4, с. 1-66.
414. *Помяловский И.* Марк Теренций Варрон Рестинский. СПб., 1869.
415. *Поршнева Е.* Трансформация древнеиранского бога Митры в раннехристианских сектах и тайных обществах средневекового Китая. — В кн.: Китай: история, культура и историография. М., 1977, с. 200-215.
416. *Пригоровский Г.* Из истории эллинистической религиозной литературы. — Ученые записки института истории. М., 1927, т. II, с. 50-73.
417. *Пугаченкова Г.* О культах Бактрии в свете археологии. — ВДИ, 1974, № 3, с. 124-135.
418. *Ее же.* Храм и некрополь в Парфянской Нисе. — ВДИ.
419. *Раппопорт Ю.* Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971, 127 с.
420. *Ревиль Ж.* Религия в Риме при Северах. Пер. с франц. М., 1893, 320 с.
421. *Ревекн К.* Религиозный аспект внутренней и внешней политики Рима в конце III в. до н. э. (установление культа Кибелы в Римской республике) — В кн.: Проблемы античной истории и культуры. Ереван, 1978, в. I, с. 242-248.
422. *Рижский М.* Трактат Цицерона «О природе богов» и отношение Цицерона к религии. — В кн.: Бахрушинские чтения. Новосибирск, 1977, с. 116-127.
423. *Ростовцев М.* Ауспиции. — НЭС, т. 4, с. 296-298.
424. *Его же.* Авгуры — НЭС, т. 1, с. 152-165.

425. Его же. Мифра — НЭС, т. 26, с. 780-784.
426. Садов А. Религиозные взгляды Кв. Горация Флакка. — ХЧ, 1886, № 9-10, с. 380-402.
427. Его же. Мир усопших по изображению П. Вергилия Марона. — ХЧ, 1887, № 5-6, с. 560-577; № 7-8, с. 94-110.
428. Его же. Религиозный скептицизм в Риме перед Рождеством Христовым. — ХЧ, 1889, № 5-6.
429. Его же. Боги и люди по Тибуллу. — ХЧ, 1899, № 5-6, с. 574-692.
430. Его же. Теология Секста Пропорция (очерк религиозной истории Рима). — ХЧ, 1890, № 7-8, с. 174-186.
431. Его же. Следы идеи о едином Боге у древних римлян. — ХЧ, 1896, № 11-12, с. 616-626.
432. Его же. Очерк истории римской религии. — ХЧ, 1896, № 7-8, с. 146-177.
433. Его же. Теология и этика просвещенных римских язычников первого христианского века. — ХЧ, 1899, № 9, с. 501-518.
434. Его же. Пессимизм в языческом Риме. — ХЧ, 1899, № 10, с. 608-620.
435. Его же. Обращение римских язычников к высшей божественной силе при начале каждого дела. — ХЧ, 1901, № 8, с. 224-237.
436. Его же. Познание человеческой греховности и потребность в очищении, наблюдаемые у древних римлян. — ХЧ, 1901, № 9, с. 428-445.
437. Сапрыкин С. О культе Геракла в Херсоне и Геракле в эпоху эллинизма. — Советская археология, 1978, № 1, с. 38-52.
438. Сахаров Б. Очерк происхождения и развития эсхатологических идей на Востоке и влияние их на религиозное мировоззрение древней Руси. — ЧОЛДП, 1879, № 7, с. 65-177.
439. Сиваков К. На празднике сатурналий в Риме.—В кн.: Книга для чтения по древней истории. Пг., 1915, с. 167-187.
440. С — в. О книгах Сивилл — ТКДА, 1862, № 7, с. 348-384.
441. Сивиллины книги древних римлян. — Педагогический еженедельник. Ревель, 1895, № 20, с. 204-205; № 21, с. 214-215; № 22, с. 220-222.
442. Соколов Ф. Ежегодные праздники пифийский и немейский. — В кн.: Ф. Соколов. Труды. М., 1910, с. 345-360.
443. Соловьев Вл. Гермес Трисмегист. — НЭС, т. 13, с. 293-296 (совместно с Ф. Зелинским).
444. Солоникис А. Введение в мифологию Рима. Воронеж, 1899, с. 68.

445. *Его же*. Очерки римской мифологии. Воронеж, 1904, 153 с.
446. *Страхов П.* Воскресение. I. Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. М., 1916, 188 с.
447. *Струве В.* Развитие храмового иммунитета в птолемеевском Египте. — ЖМНП, 1917, кн. 70, с. 223-255.
448. *Татарский Н.* Религиозный элемент в Энеиде Вергилия. — БВ, 1900, № 1, с. 75-95.
449. *Тахо-Годи А.* Хтоническая мифология в эпоху эллинизма и ее стилистические функции. — В кн.: Проблемы античной культуры. Тбилиси, 1975, с. 445-467.-
450. *Тимофеева Н.* О погребальном ритуале этрусков. — Бахрушинские чтения. Новосибирск, 1972, в. 3, с. 28-35.
451. *Ее же*. Религиозно-мифологическое мировоззрение этрусков. Воронеж, 1975, 24 с. (автореферат).
452. *Ее же*. Религиозно-мифологическая картина мира этрусков. Новосибирск, 1980, 113 с.
453. *Ткачева-Хитова М.* О культе *qeos vivos* на Боспоре. — ВДИ, 1978, № 1, с. 133-142.
454. *Тумасов Н.* Религиозно-общественные учреждения древнего языческого Рима. — ТКДА, 1880, № 2, с. 145-156; № 4, с. 477-522.
455. *Турцевич И.* Культ Весты в Риме. Ч. I, 1887. Ч. II в кн.: Известия историко-филологического института кн. Безбородко в Нежине, 1888, т. XVI, с. 1-48; 1899, т. XVII, с. 1-18.
456. *Фридлиндер Л.* Разложение политеизма. Пер. с нем. В кн.: Римская империя. М., 1900, с. 343-400.
457. *Фролов Э.* Античное общество и религия. — В кн.: Атеизм и религия. М., 1974, с. 228-239.
458. *Фрэзер Д.* Фригийский культ Аттиса и христианство. Пер. с англ. М., 1924, 108 с.
459. *Его же*. Золотая ветвь. Пер. с англ. М., 1980, 831 с.
460. *Цветаев Н.* Погребальные обычаи древних римлян. — Русский вестник, 1887, № 3, с. 106-157.
461. *Ч—н П.* Обожествление государства в древнем Риме. — Ст, 1914, № 12, С. 540-564.
462. *Шарбер.* De geniis, manibus et laribus. — Ученые записки Казанского университета, 1854, т. IV, с. 61-157.
463. *Шифман А.* Религиозная политика Александра Македонского. — ВДИ, 1977, №2, с. 111-120.

464. *Штаерман Е.* Отражение классовых противоречий I-III вв. в культе Геракла — ВДИ, 1949, № 2, с. 60-72.
465. *Ее же.* Мораль и религия угнетенных классов Римской империи (Италия и западные провинции). М., 1961, 320 с.
466. *Яблонский В.*, свящ. Культ и дух в религии древнего Рима. — Ст, 1905, № 8, 9.
467. *Altheim F.* Romische Religionsgeschichte. Bd. 1-2, 1951-1953.
468. *Bailey C.* Phases in the Religion of Ancient Rome. 1932.
469. *Bavan E.R.* Later Greek Religion. London, 1927.
470. *Bultmann R.* Primitive Christianity in its Contemporary Setting. London, 1964.
471. *Carcopino J.* Aspects mystiques de la Rome païenne. Paris, 1942.
472. *Cumont F.* The Oriental Religions in Roman Paganism. Chicago, 1911.
473. *Cumont F.* Fatalisme astral et religions antiques.
474. *Cumont F.* The mysteries of Mithra. Chicago, 1910.
475. *Deiterich F.* Mutter Erde. Leipzig, 1913.
476. *Dumenzil G.* Jupiter, Mars, Quirinus. Paris, 1941.
477. *Eliade M.* Rite and Symbols of Initiation. New York, 1965.
478. *Frazer J.* The Golden Bough. V. 1-12. London, 1907-1915.
479. *Halsbergh S.H.* The Cult of the Sol Invictus. Leiden, 1972.
480. *Hooker E.* The Significance of Numa's Religious Reforms. Numen, 1962, v. X.
481. *Jung C.G., Kerényi C.* Essays on a Science of Mythology. Princeton, 1973.
482. *Latte K.* Religiöse Stromungen der Fruhzeit des Hellenismus. — Die Antike, 1925, Bd. I.
483. *Latte K.* Romische Religionsgeschichte. Munchen, 1960.
484. *Mittraism in Ostia.* 1967.
485. *Nock A.D.* Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background. New York, 1964.
486. *Rahner H.* Greek Myth and Christian Mystery. London, 1963.
487. *Rose H.J.* Ancient Roman Religion. London, 1949.
488. *Wissowa G.* Religion und Kult der Romer. Munchen, 1912.

4. Эллинистическо-римская философия и этика*

* Список трудов по общей истории античной философии см. в т. IV.

Источники

489. Древнеримские мыслители. Свидетельства, тексты, фрагменты. Сост. А. Аветисян. Киев, 1958, 230 с.

490. Волгин А. Предшественники современного социализма в отрывках из их произведений. М., 1928, 309 с.

491. Диоген Лаэртский. О жизни, учении и изречениях знаменитых философов. М., 1979, 620 с.

492. Лукреций Кар. О природе вещей. Пер. с лат. А. Петровского. т. 1-11. М.- Л., 1946, 1947. 451, 698 с.

493. О возвышенном. Пер. с греч. Н. Чистяковой. М.-Л., 1966. 149 с.

494. Секст Пифагореец. Изречения. Пер. М. Лисицына. — Гимназия, 1896, №1,2.

495. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. М., 1975-1976. 399, 421 с.

496. Сенека Л. Нравственные письма к Луцилию. Пер. с лат. М., 1977, 383 с.

497. Стоики — АМФ, т. I, с. 475-503.

498. Цицерон М. Опровержение эпикуреизма. Первая и вторая книги произведения Цицерона «О высшем благе и крайнем зле». Пер. с лат. Казань, 1889, VI + 106 с.

499. Его же. Тускуланские беседы. Кн. I-V. Киев, 1888-1889.

500. Его же. Речь о «дивинации». Киев, 1896, 61 с.

501. Его же. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Пер. В. Горенштейн. М., 1974, 247 с.

502. Эпикур. Письма и фрагменты. Пер. с греч. С. Соболевского. — В кн.: Материалисты древней Греции. М., 1955, с. 179-263.

503. Les deipnosophistes. Tr. A. M. Desronssaux. Paris, 1956.

504. Fragmenta philosophorum graecorum. Collect. F.W.A. Mullach. V. 1-2, Paris, 1881.

505. Panaetii Rhodii Fragmenta. Leiden, 1962.

506. Pear sen A. C. The Fragments of Zeno and Cleanthes. London, 1890.

507. Stoicorum veterum fragmenta. Collegit Joannes Arnim. Lipsiae, 1933.

Литература

508. *Асмус В.* Зенон. — ФЭ, т. 2, с. 168-169.

509. *Базинер О.* Эпикуреизм и его отношение к новейшим теориям естественных и философских наук. Одесса, 1891, 143 с.

510. *Бирюков П.* Греческий мудрец Диоген. М., 1910, 143 с.

511. *Боричевский И.* Истинное лицо Сада Эпикура. — Записки научного общества марксистов. 1922, № 4, с. 125-134.

512. *Брок А.* Религия Лукреция. Нежин, 1901, 30с.

513. *Васильева Т.* Концепция природы у Лукреция. — ВФ, 1969, № 7, с. 131-141.

514. *Виноградов Н.* Взгляд Лукреция Кара на религию в его поэме «О природе вещей». Казань, 1896, 55 с.

515. *Волгин В.* История социалистических идей. М., 1928, 299 с.

516. *Вороницын И.* История атеизма. М., 1930, 905 с.

517. *Воронцов А.* Понятие о *honestum* «честном» в первой книге Цицерона «*De officiis*». — ВР, 1902, № 6, с. 165-182; № 7, с. 306-322.

518. *Говоров С.* Моральная философия стоиков в отношении к христианству. — ВР, 1888, № 1, с. 23-50; № 2, с. 74-97; № 5, с. 225-242; № 6, с. 279-296; № 7, с. 336-352.

519. *Гордиевич О.* Главные черты практической этики Цицерона. Киев, 1899, 23с.

520. *Гэтч У.* Эллинизм и христианство. — В кн.: Общая история европейской культуры. СПб., [1910], т. VI, с. 3-172.

521. *Гюйо М.* Мораль Эпикура в ее связи с современными учениями. — В кн.: *М. Гюйо.* Происхождение идеи времени. Мораль Эпикура. Пер. с франц. СПб., 1899, с. 81-372.

522. *Джохадзе Д.* Диалектика эллинистического периода. М., 1979, 127 с.

523. *Забулис Г.* Мораль индивидуализма в конце Римской республики (К вопросу о мировоззрении Катулла). — В кн.: Литературная республиканская конференция по вопросам германской и романской классической филологии. Вильнюс, 1968, с. 211-219.

524. *Зедергольм К.* О жизни и сочинениях Катона старшего. М., 1857.

525. *Зеленогорский Ф.* Циники (психологический, моральный и социальный этюд до Диогену Лаэртию). — ВР, 1891, № 3, с. 97-121.

526. *Зелинский Ф.* Древнее христианство и римская философия. — ЗИ, т. III, 1907, с. 180-200.

527. *Иванов И.* Забытые предшественники XVI века (эпикурейство и стоицизм). — РМ, 1890, № 2, с. 86-103.
528. *Кожевников В.* Нравственное и умственное развитие римского Общества во II веке. Козлов, 1974, VI + 290 с.
529. *Кулаковский Ю.* Философ Эпикур и вновь открытые его изречения. Киев, 1889, 21 с.
530. *Кубланов М.* Атеистические воззрения Лукреция. — ЕМИРА, 1959, т. III, с. 337-398.
531. *Лосев А.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979, 815 с.
532. *Его же.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980, 766 с.
533. *Его же.* Посидоний. — В кн.: История греческой литературы. Т. 3. М., 1960, с. 374-379.
534. *Его же.* Панеций. — ФЭ, т. 4, с. 204-205.
535. *Его же.* Посидоний. — ФЭ, т. 4, с. 324-326.
536. *Его же.* Эллинистическо-римская эстетика. I-II вв. н.э. М., 1979, 415 с.
537. *Лосский Н.* Метафизика стоиков как бессознательный идеал-реализм. — В кн.: Сборник статей, посвященный Н.И. Милюкову. Прага, 1929.
538. *Маковельский А.* К вопросу об атеизме Лукреция. — ЕМИРА, 1959, т. III, с. 372-376.
539. *Марковников В.* Идея культурно-исторического развития в поэме Лукреция. — Научное Слово, 1903, № 10, с. 97-122.
540. *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. — В кн.: *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения. Пер. с нем. т. I. М., 1938, с. 7-53.
541. *Марта К.* Философы и поэты-моралисты во времена Римской империи. Пер. с франц. М., 1880, 380 с.
542. *Миронов А.* Высшее благо по учению Эпикура. — ВР, 1887, № 1, с. 228-242.
543. *Модестов В.* Эпикуреизм и современный интерес к нему. — РМ, 1890. № 3, с. 41-57.
544. *Нахов И.* Политические взгляды киников. — Вопросы классической филологии. М., 1971, в. III-IV, с. 66-154.
545. *Его же.* Труд в мировоззрении киников. — Вопросы классической филологии, в III-IV, с. 155-216.
546. *Его же.* Три кинических диатрибы. — В кн.: Античность и современность. М., 1972, с. 164-175.
547. *Невзоров И.* Мораль стоицизма и христианское нравоучение. Казань, 1892, XII + 176 с.

548. *Немировский А.* Социально-политические и философско-религиозные взгляды Тита Ливия. — Вопросы истории, 1977, № 7, с. 103-117.
549. *Ошеров С.* История, судьба и человек в «Энеиде» Вергилия. — В кн.: Античность и современность. М., 1972, с. 317-329.
550. *Парадиев В.* Философ Эпикур и его проблема освобождения людей от богов. Казань, 1911, 39 с.
551. *Платов В.* Лукреций Кар и Соломон. — ВР, 1905, № 2, с. 215-230; № 3, с. 337-352.
552. *Покровская З.* Основные понятия этики у Лукреция и Эпикура. — ВДИ, 1966, № 4, с. 157-166.
553. *Ее же.* Эпикурейцы и литературная критика. — В кн.: Древнегреческая литературная критика. Под ред. Л. Фрейберг. М., 1975, с. 231-271.
554. *Попов А.* Учение Эпикура об абсолютном пороге. — Научные известия. М., 1923, в. 2, с. 47-58.
555. *Поснов М.* Главнейшие философско-этические и религиозные течения в век Рождества Христова. — ТКДА, 1910, № 10, с. 263-283.
556. *Пригоровский Г.* К истории возникновения утопии Евгемера. — Труды РАНИОН, М., 1926, в. I, с. 165—187.
557. *Прохоров Т.* Краткое изложение основных положений стоико-цицероновской морали. — В кн.: *Амвросий Медиоланский.* Об обязанностях священнослужителей. Казань, 1908.
558. *Радев .Р.* Философия эллинизма. София, 1973, 311 с. (на болгарском языке).
559. *Спасский А.* Эллинизм и христианство. Серг. Посад, 1914. 365 + III + 5 с.
560. *Степанов С.* Евгемер и евгемеризм. — В кн.: С.Ф. Платонову ученики, друзья и почитатели. СПб., 1911, с. 103-126.
561. *Танхилевич О.* Эпикур и эпикуризм. М., 1926, 126 с.
562. *Туманова Г., Молевич Е.* Формы и обоснование идеи мирового круговорота в античном мировоззрении. — Актуальные вопросы теории прогресса. Куйбышев, 1972, в. I, с. 156-163.
563. *Утченко С.* Кризис полиса и политические воззрения римских стоиков. М., 1955, 64 с.
564. *Его же.* Две шкалы римской системы ценностей. — ВДИ, 1972, № 4, с. 19-33.
565. *Его же.* Еще раз о римской системе ценностей. — ВДИ, 1973, №4, с. 30-47.
566. *Фомина Т.* Гносеологическая терминология Цицерона. — В кн.: Проблемы античной культуры. Тбилиси, 1975, с. 470-479.

567. *Фрейберг Л.* Литературная критика в стоической школе. — В кн.: Древнегреческая литературная критика. М., 1975, с. 217-230.
568. *Чалоян В.* Восток — Запад. Преемственность в философии античного и средневекового общества. М., 1962, 223 с.
569. *Его же.* Древнегреческая философия и Ближний Восток. — Вестник обществ. наук АН Армянской ССР, 1974, № 7, с. 57-65.
570. *Шакир-Заде А.* Эпикур. М., 1963, 223 с.
571. *Шевырев С.* Лукреций и его поэма. — ЖМНП, 1835, ч. VIII, с. 18-47.
572. *Штаерман Е.* Эволюция идеи свободы в стоической школе — ВДИ, 1972, №2, с. 41-61.
573. *Arnould E. V.* Roman Stoicism, 1911.
574. *Bailey C.* Epicurus. Oxford, 1926.
575. *Bevan E.* Stoics and Sceptics. London, 1927.
576. *Clarke M. C.* The Roman Mind: Cambridge, 1956.
577. *Copleston F.* A History of Philosophy. V. I, p. II. New York, 1962.
578. *De Witt N. W.* Epicurus and His Philosophy. Minneapolis, 1954.
579. *Edelstein L.* The Philosophical System of Posidonius. — American Journal of Philology, 1936, v. 57, № 227.
580. *Joachimowicz L.* Sceptycyzm grecki. Warszawa, 1972.
581. *Moreau J.* L'ame du monde. Paris, 1939.
582. *Nock A.D.* Posidonius. — Journal of Roman Studies, 1959. XLIX.
583. *Rohlenz M.* Die Stoa. Gottingen, 1959.
584. *Reinhardt.* Poseidonios. Munchen, 1921.
585. *Rist J. M.* Epicurus. An Introduction. Cambridge, 1972.
586. *Robin L.* Pirrhon et le scepticisme grec. Paris, 1944.
587. *Sayre F.* Diogenes of Sinope. Baltimore, 1938.
588. *Simon H.M.* Die Alte Stoa und ihr Naturbegriff. Berlin, 1956.

III. ВЕТХИЙ ЗАВЕТ: ЭПОХА ВТОРОГО ХРАМА*

* Библиографию по общей истории и религии Ветхого Завета см. в т. V.

1. Святоотеческие толкования

589. *Василий Великий*. Беседа 12. О начале Книги Притч, 1,1-5. — В кн.: Творения св. Василия Великого. СПб., 1911, т. 2, с. 95-102.

590. *Григорий Нисский*. Толкование на кн. Екклесиаста, 1,1. — В кн.: Творения св. Григория Нисского. т. 2. М., 1861.

591. *Григорий Неокесарийский*. Парафраз из Екклесиаста. — ХЧ, 1913.

592. *Дионисий Великий*. Толкование на начало книги Екклесиаста. — В кн.: *Дионисий Великий*. Творения. Казань, 1900, с. 85-94.

593. *Иероним Стридонский*. Толкование на книги Екклесиаста. — В кн.: Творения Блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 6. Киев, 1905, с. 1-136.

594. *Его же*. Одна книга толкований на пророка Даниила. — В кн.: Творения блаженного Иеронима. Ч. 12. Киев, 1912, с. 1-135.

595. *Иоанн Златоуст*. Толкование на книгу пророка Даниила. — В кн.: Творения св. Иоанна Златоуста. СПб., 1890, т. VI, кн. 2, с. 492-544 (авторство И. Златоуста оспаривается).

596. *Его же*. О праведном и блаженном Иове. — В кн.: Творения св. Иоанна Златоуста. т. VI, кн. 2, с. 911-943 (авторство И. Златоуста оспаривается).

597. *Ипполит Римский*. Толкование на книгу пророка Даниила. — В кн.: Творения св. Ипполита папы Римского. Казань, 1898, т. I, с. 1-170.

598. *Кирилл Александрийский*. Толкование на пророка Иоилия, 1892.

599. *Didim*. In Proverbia. Fragm. — Migne Patrologia Grace., t. 29, p. 1621-1646.

600. *Graegorius*. Moraliu libri. In liber Job. — Patrol Lat., t. 75-76.

601. *Hippolit*. In Proverbia. — Migne, t. 16, p. 615-627.

2. История, вероучение и культ периода Второго Храма

Источники

602. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с приложениями. Изд. «Жизнь с Богом», Брюссель, 1974-1977.

603. Biblia Hebraica. Ed. R. Kittel. Stuttgart, 1966.

604. Septuaginta. Ed, F. Rahlfs, v. I-II. Stuttgart, 1971.

605. Агада. Сказания, притчи и изречения Талмуда и мидрашей. Пер. с введением С. Фруга. Одесса, 1910, VI + 206 с.
606. *Вейнберг И.* Материалы к изучению древнеближневосточной мысли. — В кн.: Древний Восток, 3. Ереван, 1978, с. 230-251.
607. Вознесение Моисея. — В кн.: Отрывки иудейских древностей. М., 1816.
608. *Волков И.* Арамейские документы иудейской колонии на Элефантине V в. до Р.Х. М., 1915, 79с.
609. *Гуревич О.* Живая мораль. Сокровища талмудической этики. Вильна, 1901, 71 с.
610. *Лавров П.* Апокрифические тексты. СПб., 1899, 162 с.
611. Махзор. Молитвы евреев на Новолетие. Вильна, 1894, 138 с.
612. *Мещерский Н.* История «Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.-Л., 1958, 578 с.
613. *Порфирьев И.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1873. 311 с.
614. *Смирнов А.*, прот. Книга Еноха. Казань, 1888, 488 с.
615. *Его же.* Книга Юбилеев, или Малое Бытие. Казань, 1895, 208 с.
616. *Его же.* Псалмы Соломона. Казань, 1896, 116 с.
617. *Его же.* Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова. Казань, 1911, 303 с.
618. Соколов М. Славянская книга Еноха праведного. М., 1910, IV + 182 + 167 с.
619. Талмуд. Мишна и Тосефта. Критический перевод Н. Переферковича. т. I. СПб., 1899, XVI + 389 с.
620. *То же.* Т. II. СПб., 1899, VI + 541 с.
621. *То же.* Т. III. СПб., 1900, VIII + 432 с.
622. *То же.* Т. IV. СПб., 1901, V + 520 с.
623. *То же.* Т. V. СПб., 1903, V + 428 с.
624. *То же.* Т. VI. СПб., 1904, XVI + 643 с.
625. Талмуд. Мехилта и Сифра. СПб., 1906.
626. Талмуд Иерусалимский. Берлин, 1925.
627. Талмуд Вавилонский. Берахот. СПб., 1909, VI + 244 с.

628. Талмуд Вавилонский. Шекалим. Вильна, 1891.

629. *То же*. Изд. в Вильне: Менахот, 1903; Сукка, 1902; Бава Камма, 1902; Шаббат, 1911; Санхедрин, 1911; Иома, 1912; Хагига, 1912; Иовамот, 1912; Гиттин, 1912; Бава Мециа, 1912; Бава Батра, 1912; Шавуот, 1912.

630. *Тихонравов Я.* Апокрифические сказания. СПб., 1894.

631. *Толстой Л.* Сто мыслей из Талмуда. М., 1918.

632. Тефиллот Израэль. Еврейские молитвы. Евр. текст с рус. пер. Варшава, 1869.

633. *Флавий Иосиф.* О древности иудейского народа. Против Апиона. Пер. с греч. СПб., 1895. XXXIV + 134 + XX с.

634. *Его же.* Иудейская война. Пер. с греч. СПб., 1900, 529 + VIII с.

635. *Его же.* Иудейские древности, или Иудейская археология (Арх.). Пер. с греч. т. 1-2. СПб., 1900, 717, 420 + XXII + XX с.

636. The Assumption of Moses. — APOT, v. 1, p. 407-424.

637. The Boots of Adam and Eve. — APOT, v. 2, p. 123-154.

638. Corpus papirorum Judaicorum. V. I. Ed. V. A. Tchericover. Cambridge, 1958.

639. Flavius Josephe Autobiographe. Tr. Pelletier. Paris, 1959.

640. *Kraeling E.G.* Brooklyn Museum Aramaic Papiri, 1953.

641. *Reinach Th.* Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaisme. Paris, 1895.

642. Le Talmud de Jerusalem. Tr. M. Schwab. Paris, 1960.

Литература

643. *Аверинцев С.* Эсхатология. — ФЭ, т. 5, с. 580-582.

644. *Айзенштадт С.* Община у древних евреев. — ЕЭ, т. XI, с. 926-934.

645. *Аквилонев Е.,* прот. На рубеже двух Заветов. СПб., 1888.

646. *Алексеев А.* Об обетованном Мессии. Чернигов, 1886, 132 с.

647. *Ананъинский И.* Состояние просвещения у палестинских иудеев в последние три века перед Р.Х. — ТКДА, 1865, № 9, с. 393-446.

648. *Андреев И.* Канон библейский. — НЭС, т. 20, с. 742-746.

649. *Его же.* Апокрифы. — НЭС, т. 5, с. 157-165.

650. *Арнольд М.* В чем сущность христианства и иудейства. Пер. с англ. М., 1908, 245 с.

651. *Арсеньев М.*, свящ. О саддукеях. — ЧОЛДП, 1911, № 1, 2, 3.
652. *Арфаскадов Ф.* Иерусалимский синедрион. Историко-археологическое исследование. Казань, 1903, XV + 246 с.
653. *Б.* О суевериях евреев в связи с наукой предсказаний у халдеев. — ЧОЛДП, 1880, № 1, с. 78-90.
654. *Бек С., Бранн М.* Еврейская история от конца библейского периода до настоящего времени. Одесса, 1896, т. I, XV + 246 с.
655. *Белявский Ф.* Иудаизм и христианство. СПб., 1913, 326 с.
656. *Бендер Г.* Этика иудаизма. Рига, 1928.
657. *Берлин И.* Загробная жизнь. — ЕЭ, т. VII, с. 630-634.
658. *Бернфельд С.* Талмуд, его сущность, значение и история. Пер. с нем. СПб., 1902, 144 с.
659. *Его же.* Воздаяние. — ЕЭ, т. V, с. 671-683.
660. *Его же.* Иудаизм — ЕЭ, т. VIII, с. 950-968.
661. *Его же.* Книга Юбилеев. — ЕЭ, т. IX, с. 567-572.
662. *Его же.* Мужики Великого Собора. — ЕЭ, т. XI, с. 360-367.
663. *Его же.* Номизм. — ЕЭ, т. XI, с. 779-787.
664. *Его же.* Синедрион Великий. — ЕЭ, т. XIV, с. 282-292.
665. *Его же.* Соферим (Книжники). — ЕЭ, т. XIV, с. 495-499.
666. *Его же.* Синагога. — ЕЭ, т. XIV, с. 254-261.
667. *Его же.* Хасидеи. — ЕЭ, т. XV, с. 558-560.
668. *Его же.* Царство Божие. — ЕЭ, т. XV, с. 741-742.
669. *Бернфельд С., Каиенельсон Л., Бехер Л.* Талмуд. — ЕЭ, т. XIV, с. 688-723.
670. *Бернфельд С., Каиенельсон Л.* Галаха. — ЕЭ, т. VI, с. 36-55.
671. *Боголюбов Н.* свящ. К вопросу о происхождении христианства. Очерк состояния иудейства в эпоху возникновения христианства. — Христианская мысль, Киев, 1916, № 2, 8.
672. *Богородский Я.* Об Ироде (так называемом) Великом. — ПС, 1896, № 4, с. 497-522.
673. *Богоявленский В.*, свящ. Вторая Книга Маккавейская. Казань, 1907, VIII + 346 + XVI с.

674. *Брагин А.* Иудейская вера. Вып. 1-2. Екатеринослав, 1913.

675. *Брюллова Н.* Антисемитизм в древности. — ЕЭ, т. II, с. 639-643.

676. *Булатов С.* Состояние иудейских ремесленников во времена земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. — ТКДА, 1883, № 8, с. 616-647 и № 9, с. 83-109.

677. *Буткевич И.*, прот. Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Харьков, 1888, 247 с.

678. *Быков А.* Талмуд Вавилонский. — Наблюдатель, 1891, № 4, с. 120-135; № 5, с. 161-173.

679. *Бюхлер А.* Алким. Пер. с нем. — ЕЭ, т. I, с. 891-894.

680. *Варшавский И.* Талмудическая мораль или учение о благонравии по авторитетным книгам раввинской письменности. Одесса, 1880, 112 с.

681. *Вейнберг И.* Рабы и другие категории зависимых людей в палестинской гражданско-храмовой общине VI-IV вв. до н.э. — ПСб, 1974, № 25 (88), с. 63-66.

682. *Вильскер Л.* О документах, найденных в Нахал Хевер. — ВДИ, 1964, № 1, с. 120-130.

683. *Его же.* Об одном самаритянском памятнике в Государственной библиотеке им. Ленина. — В кн.: Записки Государственной библиотеки им. Ленина. Отдел рукописей. Вып. 32. М., 1971, с. 73-80.

684. *Его же.* Самаритянский язык. М., 1974, 96 с.

685. *Винников И.* Самаритянское Пятикнижие и устная палестинская традиция. — ПСб, 1966, № 15 (78), с. 74-90.

686. *Виппер Ю.* Иерусалим и его окрестности во времена Иисуса Христа. М., 1886, 52 с.

687. *Волнин А.* Иудейские и христианские идеи в книгах Сивилл. — ВР, 1899, № 2, 3, 5, 8.

688. *Воль А.* Побиблейская история евреев от вавилонского пленения до времен Магомета. Вильна, 1882, VI + 118 с.

689. *Воронцов Е.* Языческий миф о золотом веке и мессианские чаяния иудеев. — ВР, 1905, № 12, с. 663-685.

690. *Его же.* Сатана как ангел смерти. — ВР, 1907, № 3, с. 285-301.

691. *Его же.* Домасоретская и масоретская Библия как манускрипт в связи с историей древнееврейского письменного дела. Серг. Посад, 1909, 332 с.

692. *Воскресенский А.* Иосиф Флавий и его отношение к Библии. — ПС, 1901, № 1, с. 1-46.

693. *Гамбургер Э.* Шехина. — ЕЭ, т. XVI, с. 20-23.

694. *Гамбургер Э., Буль Ф.* Эллинизм. — ЕЭ, т. XVI, с. 234-237.
695. *Генкель Г.* О влиянии маздеизма на развитие иудаизма. — Восх., 1900, № 7, 8.
696. *Его же.* Римские евреи в древности и в средние века. — ЕЭ, 1902, т. IX.
697. *Гессен Ю.* Иуда Маккавей. Исторический очерк. СПб., 1901.
698. *Геффкен И.* Из истории первых веков христианства. Пер. с нем. СПб., 1908, 87 с. (Содержит раздел о Сивиллиных книгах).
699. *Гехт Э.* Очерки по истории еврейского народа.
700. *Гинзбург М.* Учение о рабстве в библейско-талмудическом праве. — Еврейская мысль, 1922, № 1.
701. *Глаголев А.,* свящ. Книга I и Паралипоменон. — ТБ, т. III, с. 1-196.
702. *Глубоковский Н.* Благовестие св. ап. Павла и иудейская апокрифическая литература, — ХЧ, 1900, № 6, с. 944-980.
703. *Голльман Г.* Религия иудеев в эпоху Иисуса. Пер. с нем. М., 1908, 81 с
704. *Гольдиштейн М.* История иудеев и иудейства. Вильна, 1882, 4 + 97 с.
705. *Гольцман О.* Падение иудейского государства. Пер. с нем. М., 1899. VI + 368 с.
706. *Грец Т.* История евреев. Пер. с нем. т. 3-4. Одесса, [б. г.].
707. *Григорович В.* О воспитании еврейского юношества в Ветхом Завете. СПб., 1904.
708. *Грузинцев К.* О каноне св. книг Ветхого Завета. — Пермские епархиальные ведомости, 1871, № 11, с. 129-140; № 12, с. 147-162; № 13, с. 163; № 14, с. 192-208, № 15, с. 187-200.
709. *Грюнфельд И.* Шаббат. Иерусалим, 1974, 90 с.
710. *Гункель Г.* Храм в Элефантине. Пер. с нем. — Ст, 1912, № 2, с. 192-208.
711. *Дагаев Н.* История ветхозаветного канона. СПб., 1898. IV + 273 с.
712. *Его же.* Талмудическая хронология в ее отношении к истории ветхозаветного канона. — Владимирские епархиальные ведомости, 1897.
713. *Его же.* Вопрос о великой синагоге. — ХЧ, 1895, № 11, 12, с. 522-535.
714. *Его же.* Два важнейших вопроса в истории ветхозаветного канона.—ХЧ, 1899, № 4, с. 678-691.
715. *Дармитеттер А.* Талмуд. — Восх., 1893, № 2-3, с. 230-267; № 4, с. 71-97.

716. *Дейтши Э.* Что такое Талмуд? Пер. с англ. СПб., 1891. 717. *Делич Ф.* Слово правды о Талмуде. Пер. с нем. СПб., 1885, 28 с.

718. *Димковский С.* Исследование о Талмуде. — ТКДА, 1868, № 2, с. 106, 144; № 5, с. 298-337; № 8, с. 269-295; № 12, с. 332-354.

719. *Дмитриевский А.* Древнеиудейская синагога и ее богослужебные формы в отношении к древнехристианскому храму и его богослужебным формам. — ПС, 1897, № 4, с. 333-370; № 5, с. 8-23.

720. *Дьяченко Г.*, прот. Приготовление еврейского народа к принятию христианства. — ПО, 1884, № 5, с. 57-95.

721. *Евреинов Н.* Азazel и Дионис. Л., 1924.

722. *Елеонский Н.* Свидетельства о происхождении перевода 70-ти и степень их достоверности. — ЧОЛДП, 1875, № 1, с. 3-47.

723. *Его же.* Свидетельства о времени завершения ветхозаветного канона и степень их достоверности и возможные выводы из них. — ЧОЛДП, 1875, № 1, с. 1-47.

724. *Жебелев С.* Евреи и спартанцы. — Доклады Академии наук. Серия В. 1928, № 4, с. 65-70.

725. *Жилтовский Х.* Мысли об исторических судьбах еврейства. М., 1887, 100с.

726. *Зезюлинский Н.* Еврейская синагога и ее функции. — ЖМНП, 1877, № 1.

727. *Зенгер.* Еврейский вопрос в древнем Риме. — Варшавские университетские известия, 1886, № 6, с. 1-210.

728. *Зильберштейн И.* Свод этики иудаизма по Библии, Талмуду и раввинской письменности. Варшава, 1889, 92 с.

729. *Иваницкий В.* Иудейско-арамейские папирусы с острова Элефантины и их значение для науки Ветхого Завета. — ТКДА, 1914, № 11, с. 259-301; № 12, с. 367-419.

730. *Иосиф* [Баженов], еп. Исторические сведения о переводе 70-ти. — ДБ, 1860, № 34, с. 475-480; № 35, с. 491-512.

731. *Иосиф* [Петровых], архим. (впоследств. митроп.). I, II и III книги Маккавейские. — ТБ, т. VII, с. 1-216.

732. *Его же.* Книга Есфирь. — ТБ, т. III, с. 412-441.

733. *Иост И.* Религиозные секты евреев. Пер. с нем. М., 1864, 306 с.

734. *Его же.* История иудейства и его сект. Кн. I. Пер. с нем. Киев, 1890.

735. *Ирод I Великий.* Пер. с англ. — ЕЭ, т. VIII, с. 239-246.

736. *Каменев В.* Еврейское общество в эпоху Иисуса Христа. — Ст, 1910, №3, с. 406-428.

737. *Каменецкий Л., Карлин И.* Самаритяне. — ЕЭ, т. XIII, с. 843-870.
738. *Карлин И.* Иом-Кипшур. — ЕЭ, т. VIII, с. 797-799.
739. *Его же.* Мицвот. — ЕЭ, т. XI, с. 118-120.
740. *Каценельсон Л.* Саддукеи и фарисеи и их методы интерпретации. — Восх., 1898, № 9, 10, 11, 12.
741. *Его же.* Гиллель. — ЕЭ, т. VI, с. 490-506.
742. *Его же.* Интерпретация Моисеевых законов. — ЕЭ, т. VIII, с. 209-229.
743. *Его же.* Миддот, или Методы толкования. — ЕЭ, т. XI, с. 1-24.
744. *Его же.* Фарисеи и саддукеи. — ЕЭ, т. XV, с. 72-190.
745. *Его же.* Саддукеи — ЭСБЕ, т. XXVIII, с. 48-51.
746. *Его же.* Основные идеи иудаизма. Вильна, 1914.
747. *Его же* (совместно с С. Меликовым). Бессмертие души. — ЕЭ, т. IV, с. 29-35.
748. *Кёлер К.* Зелоты. — ЕЭ, т. VII, с. 721-729.
749. *Его же.* Ангелология. — ЕЭ, т. II, с. 446-479.
750. *Клаузнер И.* Апокрифы. — ЕЭ, т. II, с. 895-902.
751. *Его же.* Александр Яннай. — ЕЭ, т. I, с. 779-781.
752. *Кноф Р.* Происхождение и развитие христианских верований в загробную Жизнь. Пер. с нем. СПб., 1908, 61 с..
753. *Кобрин М.* День очищения в Ветхом Завете. Холм, 1902, 235 + VII с.
754. *Ковальницкий А., прот.* Теоретическое богословие евреев-талмудистов. СПб., 1896, 32с.
755. *Коген Г.* Элементы иудейской этики. Пер. с нем. — Будущность, 1901, т. II, с. 198-227.
756. *Корсунский И.* Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882, 252 + II с.
757. *Его же.* Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. Серг. Посад, 1898.
758. *Краусс С.* Греческий язык и евреи. — ЕЭ, т. VI, с. 775-780.
759. *Критикус* [С. Дубнов]. Период Второго храма в освещении Ренана. — Восх., 1894, № 4, 5.

760. *Лавровский Н.* Обзор ветхозаветных апокрифов. Харьков, 1864.

761. *Л[андау] А.* Жреческое сословие в Иудее в последние годы ее политического существования. — Еврейская библиотека, № IX, 1901, с. 135-173.

762. *Лазар Б.* Социальные концепции иудаизма и еврейский народ. Пер. с франц. — Восх., 1900, № 1.

763. *Лацарус С.* Источники еврейского учения о нравственности. Пер. с нем. — Восх., 1899, № 1,2.

764. *Его же.* Этика юдаизма. Пер. с нем. Одесса, 1903.

765. *Левнер И.* Еврейские легенды по Талмуду, мидрашам и другим источникам. Варшава, 1903.

766. *Леон-Дюфур К.* По ту сторону смерти. Пер. с франц. — Логос, 1973, № 1-2, с. 1-14.

767. *Лившиц Г.* Классовая борьба в Иудее и восстание против Рима. Минск, 1957, 436 с.

768. *Лука [Войно-Ясенецкий], архиеп.* Психология евреев, современников Господа Иисуса Христа. Симферополь, 1950, 21 с. (машинопись).

769. *Лурье С.* Антисемитизм в древнем мире. Пг., 1922, 159 с.

770. *Макновский Г.* Нравоучение в Талмуде. М., 1915, 56 с.

771. *М.Е.* Краткий очерк истории подлинного ветхозаветного текста. — ЧОЛДП, 1874, № 9.

772. *Меламед С.* Психология еврейского духа. Пер. с нем. М., 1914, 228 с.

773. *Мелиоранский Б.* Еврейство в эпоху Христа и евангельская проповедь. — Ст, 1909, № 6, с. 825-839.

774. *Мелихов В.* Иудеи в Римской империи по исследованиям Ренана. Харьков, 1912, с. 21.

775. *Мецкерский Н.* Екатель Абдерский и его отношение к иудеям. Язык и литература, 1927, т. II, в. 2, с. 44-53.

776. *Его же.* К вопросу об источниках славянской книги Еноха. — Краткие сообщения Института народов Азии. В. 86. История и филология Ближнего Востока, 1965.

777. Мессия. Пер. с англ. — ЕЭ, т. X, с. 900-910.

778. *Мибихов М.* История еврейского народа от вавилонского пленения до эпохи первых Таннаев. СПб., 1901, 222 с.

779. Мидраш. Пер. с англ. — ЕЭ, т. XI, с. 124-137.

780. *Миролюбов А.* История еврейского языка. — ПС, 1899, № 1, с. 1-35.

781. Михаил Архангел. Пер. с англ. — ЕЭ, т. XI, с. 109-112.

782. Мишна. Пер. с англ. — ЕЭ, т. XI, с. 124-137.

783. *Неусыхин Н.* Очерки талмудического учения. Ч. I. Пг., 1917, 48 с.

784. *Никитин А.* Фарисеи и саддукеи и их отношение к христианам веков апостольских. — ДЧ, 1890, № 5, с. 390-424.

785. *Его же.* Синагоги иудейские как место общественного богослужения. Киев, 1891, V + 347 с.

786. *Н. К.* К вопросу об отношении греческого перевода LXX к еврейскому тексту Ветхого Завета. — ХЧ, 1894.

787. *Никифор* [Бажанов], архим. Пособие при чтении и изучении Библии в семье и школе. Вып. I. Политическое состояние Иудеи в I в. по Р. Х.

788. *Никольский Н.* Иудеи при Маккавеях и Асмонеях. — В кн.: Помощь евреям, пострадавшим от неурожая. СПб., 1901.

789. *Его же.* Иудея в I в. нашей эры. — Научное слово, 1903, кн. VI, с. 50-79.

790. Об устройстве второго храма иерусалимского и о превосходстве его над первым — ХЧ, 1866, № 9, с. 295.

791. *Олесницкий А.* Из талмудической мифологии. — ТКДА, 1870, № 1, с. 149-209; № 2, с. 402-444; № 4, с. 201-244; № 8, с. 273-327.

792. *Его же.* Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в части Ветхого Завета. — ТКДА, 1879, № 5, с. 3-54.

793. *Его же.* Вставки в кн. И. Навина 21, 42 и 24, 30 по переводу 70-ти. — ТКДА, 1878, № 1.

794. *Олесницкий И.* Учение Ветхого Завета о бессмертии души. — ЧОЛДП, 1882, № 3, с. 259-298; № 11, с. 381.

795. О псалмах Соломоновых. — ХЧ, 1912, № 5, с. 601-626.

796. Ошибки переписчиков как одна из вероятных причин разногласия между подлинным текстом Библии и переводом 70-ти в его настоящем виде. — ЧОЛДП, 1878, № 3; с. 163-190.

797. *Панчиовский И.* Хилел и Христос. — Годишник на духовната Академия. София, 1960, в. IX, с. 116-144 (на болгарском языке).

798. *Паперн А.* О книгах Маккавейских. — ХЧ, 1872, № 8, с. 660-669.

799. *Переферкович Н.* Талмуд, его история и содержание. Т. I. СПб., 1897.

800. *Пигулевская Н.* Из истории социальных и религиозных движений в Палестине в римскую эпоху. — В кн.: *Н. Пигулевская.* Ближний Восток, Византия, славяне. М., 1976, с. 94-109.

801. *Плотников Б.* Отношение древнего иудейства к греческой образованности — ПС, 1884, № 9, с. 34-62.

802. [*Побединский-Платонов И. И.*]. Состояние иудеев после Неемии. — ДЧ, 1874, № 8, С. 456-479..

803. *Порфирьев И.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1873, 311 с.

804. *Поснов М.* Мессия и мессианское царство по изображению апокрифических и пророческих книг. — ТКДА, 1906, № 3, с. 289-447; № 6, с. 177-213.

805. *Его же.* Иудейство (К характеристике внутренней жизни еврейского народа в после пленное время). Киев, 1906, 267 с.

806. *Прессансе Э.* Иисус Христос и Его время. Пер. с франц. СПб., 1868, 178 с. (переведены лишь вводные главы книги).

807. *Приклонский В.* Ветхозаветное первосвященство. — ПС, 1901, № 1, с. 1-46.

808. Прозелиты. Пер. с англ. — ЕЭ, т. XII, с. 957-960.

809. *Прозоровский Д.* О хронологии 70-ти толковников. — Ст, 1862, № 1 (прилож. с. 1-28).

810. *Пфлейдерер О.* От иудейства к христианству. Пер. с нем. СПб., 1910, 126с.

811. *Пятницкий И.* Состояние богослужения иудеев перед Рождеством Христовым — ХЧ, 1878, № 3, с. 306-356.

812. *Раин А.* Ироды, их династия и главные представители. — Ст, 1900, № 1, с. 17-31; № 2, с. 174-211; № 3, с. 372-385.

813. *Ранович А.* Очерки истории древнееврейской религии. М., 1937, 398 с.

814. *Ревиль А.* Евреи и юдаизм времен возникновения Талмуда. Пер. с франц. — Еврейская библиотека, т. II.

815. *Его же.* Иудейский народ под управлением Асмонеев и Иродов. — ХЧ, 1868, № 2.

816. *Ремезов М.* Иудеи и Рим. М., 1896.

817. *Ренан Э.* Разорение Иерусалима. Пер. с франц. М., 1886, 80 с.

818. *Его же.* Талмуд. Пер. с франц. — Научное обозрение. М., 1899, № 4.

819. *Родников Н.* К вопросу о происхождении 1-й Маккавейской книги. — ТКДА, 1907, № 6, с. 312-324.

820. *Рождественский И.* Книга Эсфирь в текстах еврейско-масоретском, греческом, древнелатинском и славянском. СПб., 1885, II + 218 с.

821. *Розанов Н.* Черты подзаконной жизни иудейского народа перед пришествием Христа Спасителя. — ЧОЛДП, 1877, №3.

822. *Его же.* Июньский день в древнем Иерусалиме. Очерки внутренней жизни иудейского народа перед пришествием Христа Спасителя. — ЧОЛДП, 1886.

823. *Розенсон М.* Учение евреев об иноверцах. Варшава, 1892.

824. *Его же.* Прозелитизм по еврейскому вероучению. Пер. с евр. Вильна. 1875. 35 с.

825. *Роллинг А.* Теоретическое богословие евреев-талмудистов. Пер. с нем. Киев, 1877. 48 с.

826. *Рускин Л.* Юлий Цезарь и иудеи. — Восх., 1890, № 6, 7.

827. *Рыбинский В.* Религиозное воздействие иудеев на языческий мир. 1898. 69 с.

828. *Его же.* Исторический очерк лжемессианских движений в иудействе. — ТКДА, 1901, № 9, с. 89-123.

829. *Его же.* О паломничестве в Иерусалим в библейское время. Киев, 1909. 50с.

830. *Его же.* Самаряне. Очерк источников для изучения самарянства. История и религия самарян. Киев, 1913.

831. Саддукеи. — ВЧ, 1877.

832. Святая земля во времена земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. СПб., 1864. 63 с.

833. *Семенов И.* Иудеи и греко-римский мир во втором веке христианской эры. — Ученые записки Московского университета. М., 1905, т. 34.114 + II с.

834. *Скарданицкий Г.* Фарисеи и саддукеи как выразители состояния религиозной жизни иудейства перед явлением Христа. Киев, 1906. 91с.

835. *Слонимский Д.* Прозелитизм с точки зрения иудаизма. — Еврейская Библиотека, 1877, т. III.

836. *Смирнов А.,* прот. Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). Казань, 1899, 522 с.

837. *Соловьев Вл.* Еврейство и христианский вопрос. — В кн.: Собр. соч. Вл. Соловьева, т. IV, с. 133-185.

838. *Его же.* Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии. — В кн.: Собр. соч. Вл. Соловьева, т. VI, с. 3-32.

839. *Сольский С.* История собрания ветхозаветных книг в один священный кодекс, или История ветхозаветного канона. — ТКДА, 1870, № 9, с. 589-640; 1871, № 7, с. 71-117.

840. *Стеллецкий Н.* К вопросу о безбрачии и девстве в Ветхом Завете. — ЧОЛДП, 1893, № 10, с. 256-271.

841. *Струве В.* Упоминание иудеев в ранней эллинистической литературе. — Записки коллегии востоковедов, 1927, в. I, с. 131-146.

842. *Его же.* Подлинная причина разрушения иудейского храма на Элефантине в 410 г. до н.э. — ВДИ, 1938, № 4, с. 99-119.

843. *Сувальский З.* Римская империя и евреи. СПб., 1903, с. 72.

844. *Тареев М.* Законническое иудейство. — БВ, 1907, № 11, с. 494-549.

845. *Темномеров А.,* свящ. Учение св. Писания о смерти и загробной жизни. СПб., 1899, 338 с.

846. *Терновский С.* Иудеи рассеяния и их религиозная пропаганда. Очерк из истории приготовления рода человеческого к пришествию Спасителя. — ПС, 1881, № 1, с. 131-158.

847. *Троицкий И.* О Талмуде, его происхождении и употреблении у современных евреев. СПб., 1901.

848. *Его же.* Талмудическое учение о посмертной участи людей, его происхождение и значение в истории эсхатологических представлений. СПб., 1904. VIII+348 с.

849. *Трубецкой С.* Эсхатология. — В кн.: Сочинения кн. С. Н. Трубецкого. М., 1908, т. 2, с. 510-516.

850. *Его же.* Учение о Логосе в его истории. М., 1906, 457 с.

851. *Фаррар Ф.* Жизнь и труды св. ап. Павла. Пер. с англ. СПб., 1905, 1056 с.

852. *Его же.* Первые дни христианства. Пер. с англ. СПб., 1888, 993 с.

853. *Филарет* [Дроздов], митр. О догматическом и охранительном употреблении греческого LXX толковников и славянского переводов Св. Писания. — ПТО, 1858, т. XVII.

854. *Финн С.* Мировоззрение талмудистов. СПб., т. 1-3, 1874-1876.

855. *Флисферер Д.* Евреи и их учение об иноверцах. СПб., 1874.

856. *Франк А.* Фарисеи. — Восх., 1896, № 9.

857. Храм Ирода. Пер. с англ. — ЕЭ, т. XV, с. 685-697.

858. *Хрисанф* [Ретивцев], еп. Ветхозаветное учение о Боге сравнительно с воззрениями на божество в древних языческих религиях. — ХЧ, 1876, № 6, с. 374-390; № 8, с. 503-523.

859. *Царевский А.* Иудейский Синедрион и римские прокураторы в Иудее во время Иисуса Христа. Юрьев, 1900.

860. *Шифман Н.* Новые материалы по социально-экономической истории Палестины в IV в. до н.э. — Вопросы истории, 1964, № 9, с. 210-211.

861. *Штерк В.* Иудейство и эллинизм. Пер. с нем. — В кн.: Христианство в освещении протестантских теологов. СПб., 1914, с. 21-42.

862. *Штерн М.* Период Второго Храма. — В кн.: Очерки по истории еврейского народа. Под ред. С. Этингера. Тель-Авив, 1972, с. 111-208.

863. *Шульман Б.* Еврейский демос в первые века н.э. — Еврейская старина, 1928, № XII, с. 239-253.

864. *Шюрер Э.* Иудеи в Боспорском царстве и общества «почитателей Бога всевышнего». — Еврейская старина, 1916, № VХ.

865. *Эдершейм А.* Приготовление к Евангелию: Иудейский мир во дни Иисуса Христа. — ХЧ, 1885, № 5-6, с. 589-641; № 7-8, с. 1-49; № 9-10, с. 193-292. (Перевод глав из кн.: *А. Эдершейм.* Жизнь и время Иисуса Мессии. Т. I этой книги был издан на русск. яз. в 1900 г.; перевод II тома печатался в ВР за 1904 г.)

866. Эсхатология. — ЕЭ, т. XVI, с. 307-314.

867. *Эфрон Е.* Еврейские праздники. Иерусалим, 1971.

868. *Юнгеров П.* Книги Есфирь и внебиблейские памятники. Казань, 1891.

869. *Его же.* Канон Ветхого Завета. — ПБЭ, т. VIII, с. 274-294.

870. *Яницкий С.* По вопросу о времени полного завершения канона ветхозаветных книг у палестинских иудеев. — Орловские епархиальные ведомости, 1880, № 3, с. 966-975; № 14, с. 1040-1052.

871. *Abel F.* Livres des Maccabees. Paris, 1949.

872. *Arzt M.* Justice and Mercy: Commentary on the Liturgy of the New Year and the Day of Atonement. New York, 1963.

873. *Avi-Yonah M.* «The Second Temple». — A History of the Holy Land. Jerusalem, 1969.

874. *Baube D.* The New Testament and Rabbinic Judaism. London, 1956.

875. *Bickerman E.* Der Gott der Makabaer. Berlin, 1937.

876. *Boman . T. .* Hebrew Thought Compared with Greek. London, 1960.

877. *Box G.H.* Judaism in the Greek Period. Oxford, 1932.

878. *Buechler F.* Types of Jewish Palestinian Piets from 70 BCE to 70 CE. Oxford, 1926.

879. *Gazelles H.* Naissance de l'Eglise: secte juive rejetee? Paris, 1968.
880. *Cohen D.* The Talmudic Age. — In: Great Ages and Ideas of the Jewish People. New York, 1956, p. 143-212.
881. *Comay J.* The Temple of Jerusalem. New York, 1975.
882. *Coppens J.* Landhe R. de L'attente du Messie. Bruges, 1954.
883. *Coste J.* La premiere experience de traduction biblique. — La Maison Dieu, 1958, № 3.
884. *Deissmann A.* Die Hellenisierung des semitischen Monoteismus. Leipzig, 1903.
885. *Dimier . C. .* The Old Testament Apocrypha. New York, 1964.
886. *Finkelstein L.* The Pharisees. V. 1-2. Philadelphia, 1962.
887. *Fischel H.A.* The First Book of Maccabees. New York, 1948.
888. *Flusser D.* Judaism and Christianity. Collection of Articles. Jerusalem, [6. r.].
889. *Funk S.* Die Entstehung des Talmud. Leipzig, 1910.
890. *Gaubert H.* La renaissance d'Israel. Tours, 1967.
891. *Hengel M.* Judentum und Hellenismus. Tubingen, 1969.
892. *Hengel M.* Die Zeloten. Leiden, 1961.
893. *Herford R. T.* The Pharisees. 1924.
894. *Jeremias J.* Jerusalem in the Time of Jesus. London, 1976.
895. *Jones A. H. M.* The Herods of Judea. Oxford, 1938.
896. *Juster.* Les Juifs dans l'Empire romain, conditions juridiques, economiques et sociales. V. 1-2. Paris, 1914.
897. *Klausner J.* The Messianic Idea in Israel. London, 1956.
898. *Lagrange M.* Le Missionisme chez les juifs. Paris, 1905.
899. *Liberman S.* Greek in Jewish Palestine. New York, 1950.
900. *Mc Eleney W.J.* 1-2 Maccabees. — JBC, 1968, v. 1.
- 900a. *Sanders E.P.* Paul and Palestinian Judaism. London, 1977.
901. *Metzger M.B.* An Introduction to the Apocrypha. New York, 1957,
902. *Moor G. F.* Judaism in the First Centuries of the Christian Era. V. 1-3. Cambridge, 1927-1930.

903. *Osterley W.* An Introduction to the Books of the Apocrypha. New York, 1935.
904. *Osterley W.* The Jews and Judaism during the Greek Period. London, 1941.
905. *Pearlman M.* The Maccabees. Jerusalem, 1973.
906. *Perownes S.* Life and Times of Herod the Great. New York, 1959.
907. *Radin M.* The Jews among the Greeks and Romans. Philadelphia, 1915.
908. *Schoenberg M.* First and Second Books of the Maccabees. Collegeville, 1966.
909. *Scholem G.* The Messianic Idea in Judaism. New York, 1974.
910. *Schurer E.* Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesus Christi. Bd. 1-3. 4 Aufl. 1901, 1907, 1909 (англ. дополненный перевод. Edinburg, 1973).
911. *Simon M.* Les sectes Juives au temps de Jesus. Paris, 1960.
912. *Stern M.* The Documents of the History of Hasmonean Revolt. Tell-Aviv, 1965.
913. *Tchericover V.* Hellenistic Civilization and the Jews. Philadelphia, 1955.
914. *Vincent F.* La religion chez les Judeo-araméens d'Elephantine. Paris, 1937.
915. *Welch F.C.* Post-Exilic Judaism. London, 1935.

3. Учительные книги Ветхого Завета (писания мудрецов)*

* Список трудов по общей истории античной философии см. в т. IV.

Переводы

916. *Агафангел* [Соловьев], архиеп. Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова в русском переводе с объяснениями. СПб., 1860.
917. *Его же.* Книга Иова в русском переводе с краткими объяснениями. Вятка, 1861.
918. Книга Иова. Пер. С. Аверинцева. — В кн.: Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973, с. 563-625.
919. Книга Екклесиаст. Пер. И. Дьяконова. — В кн.: Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973, с. 638-652.
920. Книга Премудрости Иисуса Сирахова, заключающая в себе наилучшие изречения. Переложена в стихи свящ. Г. Покатским. СПб., 1825.

921. *Рожественский А.*, прот. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Введение, перевод и объяснение по еврейскому тексту и древним переводам. СПб., 1911, ХСVIII+805с.

Литература

922. *Аверинцев С.* К уяснению надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. — В кн.: Древнее русское искусство. М., 1972, с. 25-49.

923. *Александров А.* Книга Иова. — Путь, 1938-1939, № 58.

924. [*Андреев И.*] Екклесиаст. — НЭС, т. 17, с. 420.

925. *Арсений* [Стадницкий], архиеп. Филофея Константинопольского три речи к еп. Игнатию с объяснением изречения притчей «Премудрость созда себе дом». Новгород, 1898.

926. *Борков И.* Идеал мудрой жизни по книге Екклесиаста. — Ст, 1909, № 2, с. 665-684.

927. *Бернфельд С.* Когелет [Экклесиаст]. — ЕЭ, т. IX, с. 597-607.

928. *Булгаков А.* Иов, Прометей, Фауст. — Исторический Вестник, 1884, № 9.

929. *Булгаков С.* Нравственное учение, раскрываемое в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Курск, 1906, 227 с.

930. *Булгаков С.*, прот. Ветхозаветное учение о Премудрости Божией. — В кн.: *С. Булгаков.* Купина неопалимая. Париж, 1927, с. 234-260.

931. *Бухарев А.* [архим. Феодор]. Св. Иов многострадальный. Обзорение его времени и искушения. М., 1864, 110 с.

932. *Виссарион* [Нечаев], еп. Толкование на паремии из книга Притчей. СПб., 1894, 740с.

933. *Гион де ла Мот.* Избранные сочинения. Изречения и размышления на Притчи — Премудрость Иисуса сына Сирахова. Пер. с франц. М., 1923, 449 с.

934. *Глаголев А.*, прот. Книга Притчей Соломоновых. — ТБ, т. IV, с. 411-502.

935. *Елеонский Н.* О времени происхождения книги Иова. — ЧОЛДП, 1879, № 1.

936. *Каменецкий И.* Притчи Соломоновы. — ЕЭ, т. XII, с. 937-941.

937. *Каценельсон Л.* Иов. — ЕЭ, т. VIII, с. 759-776.

938. *Клаузер И.* Бен-Сира [Иисус сын Сирахов]. — ЕЭ, т. IV, с. 159-172.

939. Книга Иова. — ДБ, 1871, № 49, с. 389-394.

940. *Клочков И.* Старовавилонская поэма из цикла сочинений о Невинном страдальце. — ВДИ, 1978, № 1, с. 9-25.

941. *Князев А.*, прот. Образ и понятие о Божественной Премудрости Хохмы-Софии в Ветхом Завете. — ПМ; 1955, в. X, с. 92-112.

942. *Марголин С.* Проблема страдания и наказания у древних евреев. — Восх., 1905.
943. *Мышцын В.* Екклезиаст. — ТБ, т. V, с. 1-36.
944. Нечто о книге Иова. — ХЧ, 1833, т. III.
945. *Олесницкий А.* Книга Притчей Соломоновых и ее новейшие критики. Киев, 1884, 123 с.
946. *Олесницкий М.* Книга Екклезиаста. Киев, 1873, 396 с.
947. *Петровский А.*, свящ. Книга Иова. — ТБ, т. IV, с. 1-121.
948. *Его же.* Книга Иова и вавилонская песнь страждущего праведника. Пг., 1916.
949. *Писарев С.* О книге Иова. — ПС, 1861, № 4; 1864, № 11, с. 217-235; № 12, с. 363-379; 1865, № 5, с. 1-19.
950. *Поспелов И.*, прот. О русском переводе книги Екклезиаст. — ПТО, 1863, ч. XXII.
951. *Преображенский Ф.*, свящ. Суета сует. К вопросу о книге Екклезиаст. — ЧОЛДП, 1894, № 5.
952. *Ратай Н.* Происхождение книги Иова. — ВЧ, 1872, № 22, с. 344-347.
953. *Рижский М.* Атеистические мотивы в книге Иова. — Бахрушинские чтения, 1968, в. II, с. 32-58.
954. *Его же.* Проблема теодицеи в Ветхом Завете. — Бахрушинские чтения, 1972, в. 3, с. 5-28.
955. *Его же.* Иов Септуагинты. — Бахрушинские чтения, 1974, в. 4, с. 152-172.
956. *Рождественский А.*, свящ. Вновь открытый текст книги Иисуса сына Сирахова и его значение для библейской науки. СПб., 1903.
957. *Рыбинский В.* Иисус сын Сирахов. — ПБЭ, т. VI, с. 598-602.
958. *Его же.* Иов — ПБЭ, т. VII, с. 200-213.
959. *Смирнов-Платонов Г.*, прот. О русском переводе книги Иисуса, сына Сирахова — ПО, 1860, № 12, с. 512-548.
960. *Титлинов Б.* Отличие учения Екклезиаста о суете жизни от современных пессимистических воззрений на жизнь. — ВР, 1901, № 19, с. 237-258.
961. *Той.* Премудрость. — ЕЭ, т. XIV, с. 886-891.
962. *Троицкий Н.* Книга Иова. В. 1-3. Тула, 1880, 1882, 1885.
963. *Фаррар Ф.* Соломон, его жизнь и время. Пер. с англ. СПб., 1909, 239 с. (В книге дан анализ Екклезиаста и кн. Премудрости. Переводчик внес в текст ряд оговоренных изменений).

964. *Филарет* [Филаретов], архим. (впосл. еп.). Происхождение книги Иова — ТКДА, 1872, № 3, с. 401-582; № 5, с. 193-271, № 8, с. 669-704; № 9, с. 1-73 (есть отд. изд.).
965. *Его же*. Происхождение книги «Екклезиаст». Киев, 1885, 181 с.
966. *Шавров М.* Иов и друзья его. СПб., 1859.
967. *Юнгеров П.* Книга Притчей Соломоновых. Казань, 1908.
968. *Его же*. Происхождение книги Иова. — ПС, 1906, № 3, с. 320-339.
969. *Яворский В.* Ветхозаветный мудрец перед жизненной проблемой. — БВ, 1902, № 6, с. 490-507.
970. *Якимов И.* О происхождении книги Премудрости Иисуса сына Сирахова. — ХЧ, 1887, № 9, 10, с. 299-311.
971. *Его же*. О происхождении книги Екклезиаста. — ХЧ, 1887, кн. 3-4.
972. *Barton G.* The Book of Ecclesiast. London, 1908.
973. *Cheune T.K.* Job and Solomon. London, 1887.
974. *Ckook M.B.* The Cruel God. Boston, 1959.
975. *Dhorme P.* Le Livre de Job. Paris, 1926.
976. *Ginsberg H.L.* Studies in Qohelet. New York, 1950.
977. *Gordis R.* The Book of God and Man. 1965.
978. *Hessler B.* Kohelet: the Veiled God. — The Bridge, v. I, 1955.
979. *Hone R.E.* (ed.). The Voice out of the Whirlwind: The Book of J.ob. San Francisco, 1960.
980. *Jung C.G.* Answer to Job. London, 1965:
981. *Kissane E. J.* The Book of Job. Dublin, 1935.
982. *L'eveque J.* Job et son Dieu. Paris, 1971.
983. *Lindblan.* La composition du livre de Job. Paris, 1975.
984. *Lorento O.* Qohelet und der Alte Orien. Freiburg, 1964.
985. *McKenzie R.A.F.* Job. — JBC, I.
986. *Me Neile A.H.* An Introduction to Ecclesiastes. Cambridge, 1904.
987. *Murphy R.E.* Ecclesiastes (Qohelet). — JBC, I.
988. *Robert A.* Les attaches litteraires bibliques de Prov. I-IX. — Rev. Biblique, 1934, № 43.

989. *Skehnau P. W.* A Single Editor for the whole Book of Proverbs. — The Catholic Biblical Quarterly, 1948, № 10.

990. *Steinmann S.* Le livre de Job. Paris, 1955.

991. *Strauge M.* Job, Qohelet. Collegeville.

992. *Terrien S.* Job: Poet of Existence. New York, 1957.

993. *Ulanov D.* Job and his Comforters. — The Bridge, 1958, v. I.

994. *Weber Th.H.* Sirach. — JBC, I.

995. *Wridgt Ch. H.* The Book of Kohelet, Commonly Called Ecclesiastes, Considered in Relation to Modern Criticism and to the Doctrines of Modern Pessimism. London, 1883.

4. Неканонические книги Ветхого Завета (Книги Товит, Юдифь, Варуха и Послание Иеремии)

996. *Антонин* [Грановский], арх. (впоследствии еп.). Книга Варуха. Репродукция. Киев, 1903. X + 422 с. Изд. 2-е, 1920.

997. *Б. Н.* В чем сущность еврейства (анализ книги Юдифь). — ВР, 1907, № 3, с. 319-341.

998. Варух. — ВЧ, 1854, № XVII, с. 229-230.

999. *Глаголев А.*, свящ. Книга Товита. — ТБ, т. III, с. 324-361.

1000. *Дроздов Н.* Исторический характер книги Юдифь. — ТКДА, 1876, № 4, с. 3-91; № 5, с. 273-295.

1001. *Его же.* Сказания об Ахикаре, или Акире премудром, и отношение их к Библии — ТКДА, 1901, № 5, с. 65-91.

1002. *Его же.* Парсизм в книге Товита. — ТКДА, 1901, № 6, с. 244-285.

1003. *Его же.* Тип благодарного умершего в народных сказаниях и в книге Товита — ТКДА, 1901, № 7, с. 417-424.

1004. *Его же.* О происхождении книги Товита. Киев, 1911, 638 + II с.

1005. [Елеонский Н.]. Следует ли считать книгу Варуха канонической или ее должно отнести к разряду неканонических? — ЧОЛДП, 1877, № 6, с. 314-318.

1006. *Жданова А.* О послании Иеремии. — ПТО, 1888, т. IV, с. 441-446.

1007. [Икономов К.]. О книге пророка Варуха. — ВЧ, 1878, № 45.

1008. *Иосиф* [Петровых], архим. (впосл. митроп.). Книга Юдифь. — ТБ, т. III, с. 324-361.

1009. *Рожественский В.* О книгах неканонических, употреблявшихся в христианской Церкви II и III вв. — ХЧ, 1875, с. 3-43.

1010. [Розанов Н.]. Послание Иеремии. — ТБ, т. VI, с. 168-174.

1011. *Его же.* Книга пророка Варуха. — ТБ, т. VI, с. 175-188.

1012. *Рыбинский В.* Иудифь. — ПБЭ, т. VII, с. 570-575.

1013. *Сестренцевич А.* Книга пророка Варуха. Критико-исагогическое исследование — ЧОЛДП, 1899, № 2.

1014. *Смирнов-Платонов Г.* Очерк о книге Товита. — ПО, 1862, № 10.

1015. *Его же.* Неканонические книги Ветхого Завета. — ПО, 1862, № 9, с. 1-28.

1016. *Сперанский А.* Очерк судьбы неканонических книг Ветхого Завета. — ХЧ, 1882, № 1887, 9-10.

1017. *Его же.* Свидетельства новозаветных священных писателей о неканонических книгах Ветхого Завета и значение их на основании этих свидетельств.— ХЧ, 1881, № 11-12, с. 683-709.

1018. *Филарет* [Дроздов], митроп. О книгах так называемых апокрифических — ЧОЛДП, 1876, № 4.

1019. *Dubarel A.* Judith. V. 1-2. 1916.

1020. *Dumm D. R.* Tobit, Judith, Esther. — JBC, I.

1021. *Fitzgerald A.* Baruch. — JBC, I.

1022. *Lefevre A.* Des Livres Deuterocanoniques. — RFIB, I, p. 732-784.

1023. *Siebeneck R. T.* Judith, Esther. Collegeville.

1024. *Slogan G.* Ruth, Tobit. Collegeville.

5. Апокалиптические писания Ветхого Завета (Книга Даниила и Книга Иоиля)*

* Библиографию по Второзахрии, Апокалипсису Исайи, а также по Книге Даниила в связи с историей плена см. в т. V.

1025. [Андреев И.]. Даниил — НЭС, т. 15, с. 505-507.

1026. *Булгаков С.* Апокалиптика и социализм. — В кн.: *С Булгаков.* Два Града. М., 1911, т. 2, с. 51-127.

1027. *Введенский А.*, свящ. Язык книги пророка Даниила в связи с историей ее происхождения. — ТКДА, 1912, № 4, с. 493-510.
1028. *Громогласов И.* Наименование Иисуса Христа Сыном Человеческим — ЧОЛДП, 1894, № 2, с. 107-154.
1029. *Добронравов Н.* Книга пророка Иоия. М., 1885, 432 с.
1030. *Зельдер Д.* Иоэль [Иоиль]. — ЕЭ, т. VIII, с. 779-785.
1031. *Кёнит Э.* Даниила книга. — ЕЭ, т. VI, с. 937-943.
1032. Книга пророка Иоия. — ДБ, 1873, № 36, с. 152-154.
1033. *Некрасов А.* Год крестных страданий Господа нашего Иисуса Христа и седмины Даниила. Казань, 1892.
1034. *Его же.* Седмины пр. Даниила по олимпиадам. — ПС, 1887, № 4.
1035. *Его же.* Введение в книгу пророка Иоия. — ХЧ, 1884, № 9-10, с. 280-314; 1885, № 7-8, с. 82-98; № 9-10, с. 335-371.
1036. *Никольский Н.* Апокалиптическая литература. — В кн.: Литературная энциклопедия, М., 1929, т. I.
1037. *Оберлен.* Пророк Даниил и Апокалипсис св. Иоанна. Тула, 1882, XVI + 448 с.
1038. *Палладий [Пьянков],* еп. Толкование на книги св. пророков Осии и Иоия. Вятка, 1872, 61 с.
1039. *Петровский А.* Книга пророка Даниила. — ТБ, т. VII, с. 1-83,
1040. *Покровский Ф.* Время деятельности пророка Иоия. — ХЧ, 1875, № 1, с. 3-31; № 7, с. 3-24.
1041. *Потапов В.* О книге пророка Даниила. — ПТО, 1871, № 24, с. 1-146.
1042. *Разумовский А.*, свящ. Св. пророк Даниил и его книга. СПб., 1891, 162 с.
1043. *Розанов Н.* Книга пророка Иоия. — ТБ, т. V, с. 134-156.
1044. *Рыбинский В.* Иоиль. — ПБЭ, т. VII, с. 250-254.
1045. *Смирнов И.* (впосл. еп. Иоанн). Пророк Иоиль. Рязань, 1873, 33 с.
1046. *Его же.* Св. пророк Даниил и его книга. Рязань, 1879, 384 с.
1047. *Denzel G.* The Books of Haggai Zechariah, Malachi, Joel and Second Zechariah. Collegeville, 1966.
1048. *Hartmann L.F.* Daniel. — JBC, I.

1049. *Kappelrud A. S.* Joel Studies. Leipzig, 1948.
1050. *Rowley H.H.* The Relevance of Apocaliptic. London, 1947.
1051. *Russel D. S.* The Method and Message of Jewish Apocaliptic. Philadelphia, 1964.
1052. *Steinmann J.* Daniel. Paris, 1950.
1053. *Sthulmuller . C. .* Post-Exilic Period: Spirit, Apocaliptic. — JBC, I.
1054. *Sullivan . K. .* Daniel, Jonah. Collegeville.
1055. *Young E.J.* The Prophecy of Daniel, 1949.
1056. *Wood G.F.* Joel, Obadiah. — JBC, I.

6. Александрийский иудаизм. Кн. Премудрость. Филон*

* Разделы о Филоне и иудео-александрйской школе есть почти во всех курсах истории древней философии. См. библиографию к т. IV.

Источники

1057. *Евсевий Памфил.* Сочинения. Пер. с греч. т. I. СПб., 1858, 544 с.
1058. *Климент Александрийский.* Строматы. Пер. с греч. Ярославль, 1892. 944 + VI с.
1059. Послание Аристея. — В кн.: *И. Флавий.* О войне иудейской. Пер. М.Алексеева. 1787, т. 2, с. 293-341.
1060. *Филон.* О субботе и прочих ветхозаветных праздниках. Пер. с греч. М., 1973.
1061. *Его же.* О жизни созерцательной. — В кн.: *Н. Смирнов.* Терапевты и сочинение Филона Иудея «О жизни созерцательной». Киев, 1909, с. 1-30.
1062. *Его же.* О неразрушимости и вечности мира. — В кн.: *М. Браш.* Классики философии. СПб., 1913, т. 1, с. 363-375.
1063. *Его же.* О том, что каждый добродетельный свободен. (Пер. фрагментов). — ТК, I, с. 341-344,
1064. *Его же.* Апология. (Пер. фрагментов). — ТК, I, с. 345-347.
1065. *Его же.* (Отрывки). — В кн.: *Scythica et Cancasica.* СПб., 1890, т. I, с. 480-481.
1066. *Eusebius.* Praeparatio evangelica — Migne, Patr. Gr., t. 24.
1067. the Fourth Book of Maccabees. — APOT, v. 2, p. 653-685.

1068. Letter of Aristeeas to Philocrates. — APOT, v. 2, p. 83-122.

1069. Philon d'Alexandrie. Les oeuvres. Cerf. Paris, v. 1-36, 1962-1974.

1070. *Philo*. Selections. Ed. by H. Lewy. Oxford, 1946. The Sibilline Oracles. — APOT, v. 2, p. 368-406.

Литература

1071. А. Л. Филон (Биографический очерк). — Приложение к Гекармелю, 1863, № 37.

1072. Баммель А. Александрийская философия. — БСЭ, 1926, т. 2, с. 172-174.

1073. Берлин И. Евполем. — ЕЭ, т. VII, с. 433-434.

1074. Бузескул В. Антисемитизм в Александрии. СПб., 1914.

1075. Бычков В. Эстетика Филона Александрийского. — ВДИ, 1975, № 3, с. 58-79.

1076. Вендланд П. Аристобул. Пер. с англ. — ЕЭ, т. III, с. 122-124.

1077. Воронцов Е. Идея о предмирном первосвященнике в ее раскрытии Филоном Александрийским и в Послании к евреям. — ВР, 1906, № 11, с. 539-552.

1078. Гамбургер Э., Буль Ф. Эллинизм. — ЕЭ, т. XVI, с. 234-237.

1079. Генкель Г. Апион. — ЕЭ, т. II, с. 44-49.

1080. Глубоковский Н. Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу. т. 2. «Евангелие» св. ап. Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. СПб., 1910, с. 23-425.

1081. Гусев Д. Учение о Боге и доказательства бытия Божия в системе Филона. — ПС, 1881, № 12, с. 295-318.

1082. Зелинский Ф. Аристей. — ЕЭ, т. III, с. 109-116.

1083. Зигфрид П., Лаутенбах Я. Филон Александрийский. — ЕЭ, т. XV, с. 255-275.

1084. Иваницкий В. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911, VIII + 606 с.

1085. Его же. О происхождении иудейского эллинизма Александрии. — ТКДА, 1912, № 2, с. 253-269.

1086. Князев А., прот. Историческое и богословское значение «Письма Аристее к Филократу». — ПМ, в. XI, 1957, с. 123-138.

1087. Ковельман А. Филон Александрийский о труде рабов и свободных в римском Египте, — ВДИ, 1978, № 3, с. 150-157.

1088. Кринский М. Египетские иудеи. — ХЧ, 1870, № 70, с. 121-161; № 9, с. 398-461.

1089. *Его же*. Подложные стихи и сочинения иудейского философа Аристула. — ЖМНП, 1876, ч. 183, № 1, с. 1-21.
1090. *Лосев А.* Филон Александрийский. — ФЭ. т. 5, с. 332.
1091. *Лурье С.* К истории эллино-иудейского просвещения в Александрии. — Историческое обозрение, 1893, т. 6, с. 97-134.
1092. *Марголин М.* Вавилон, Иерусалим, Александрия. Пг., 1923, 104 с.
1093. *Меликов А.* Бессмертие души в иудео-эллинской литературе. — ЕЭ, т. IV, с. 32-35.
1094. *Монзолеевский Г.* Филон Александрийский и его мирозерцание. Харьков, 1895, 40 с.
1095. *Муретов М.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествующим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. М., 1885, в. I, XXXVI + 276 с.
1096. *Его же*. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885, VI + 179 с.
1097. *Поварнин С.* Александрийская религиозная философия. — ЕЭ, т. I, с. 741-747.
1098. *Поспехов Д.* О книге Премудрости Соломоновой. — ТКДА, 1862, № 1, с. 11-52; № 10, с. 180-215; № 11, с. 333-363; № 5, с. 49-106.
1099. *Его же*. Книга Премудрости Соломона, ее происхождение и отношение к иудейско-александрийской философии. Киев, 1873.
1100. *Ренан Э.* Филон Александрийский и его сочинения. Пер. с франц. — Восх., 1894, № 7, с. 101-19.
1101. *Смирнов Н.* Терапевты и сочинение Филона Иудея «О жизни созерцательной». Киев, 1909, 12 + 30 с.
1102. *Сувальский З.* Из истории антисемитизма: Александрийский антисемитизм I в. по Р.Х. — Еврейская Библиотека, 1903, № X, с. 339-368.
1103. *Троицкий А.* Антропологическое и эсхатологическое учение Филона. — ВР, 1904, № 18, с. 191-202.
1104. *Трубецкой С.* Филон и его предшественники. — ВФП, 1897, № 40, с. 813-866; № 41, с. 138-183.
1105. *Тычинин П.* Книга Премудрости Соломона. — ТБ, т. V, с. 76-158.
1106. *Фаррар Ф.* Первые дни христианства. Пер. с англ. СПб., 1888, 993 с.
1107. Филон. Культурный очерк из эпохи еврейской александрийской школы — Восх., 1887, № 7-8, с. 179-212; № 9, с. 94-113; № 10, с. 22-60; № 11, с. 37-81; № 12, с. 46-86.

1108. *Чейн Т., Блек Д.* Премудрость Соломона. Пер. с англ. — ЕЭ, т. XII, с. 891-896.
1109. *Шюрер Э., Ростовцев М.* Александрия. — ЕЭ, т. I, с. 748-762.
1110. *Якимов И.* О происхождении книги Премудрости Соломоновой. — ХЧ, 1887, с. 1-18.
1111. *Adler M.* Studien zu Philon von Alexandria. Breslau, 1929.
1112. *Bentwich N.* Philo-Judaens of Alexandria. Philadelphia, 1940.
1113. *Brehier E.* Les idees philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1928.
1114. *Danielou J.* Philon d'Alexandrie. Paris, 1958.
1115. *Fink W.* Der Einfluss der jüdischen Religion auf die griechisch-romische. Bonn, 1932.
1116. *Fuchs L.* Die Juden Aegyptens in ptolemäischer und römischer Zeit. Wien, 1924.
1117. *Goodenough H.E.R.* By Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. London, 1935.
1118. *Goodenough H.E.R.* An Introduction to Philo Judaeans. New Haven, 1940.
1119. *Goodenough H.E.R.* The Politics of Philo Judaeans. Practice and Theory with General Bibliography of Philo. New Haven, 1938.
1120. *Harris J. R.* The Influence of Philo upon the New Testament. — The Expository Times. 1925-1926. XXXVIII.
1121. *Laporte J.* La doctrine Eucharistique chez Philon d'Alexandrie. Paris, 1972.
1122. *Reider J.* The Book of Wisdom. New York, 1957.
1123. *Wolfson H. A.* Philo. Cambridge, 1948.
1124. *Wright A.G.* Wisdom — JBC, L

7. Ессейское движение и Кумран

Источники

1125. Дамасский документ. Пер. И. Амусина и Л. Вильскера (Фрагменты). — ХДГ, с. 600-605.
1126. Дополнение к «Уставу» Кумранской общины. Пер. К. Старковой. — ПСб, 1960, № 5 (68), с. 22-31.
1127. Тексты Кумрана. Пер. с древнееврейского и арамейского, введение и комментарии И. Амусина. Вып. I. М., 1971, 495 с.

1128. Устав для всего общества Израилева в конечные дни. Пер. К. Старковой — ПСб, 1959, № 4 (67), с. 17-72.

1129. *Barrows M., Trever J.C., Brownlee W.* The Dead Sea Scrolls of St Marc's Monastery, v. I-II. New Haven, 1950-1951.

1130. *Dupon-Sommer F.* The Essene Writing from Qumran. New York, 1962.

1131. *Gaster T.H.* The Dead Sea Scriptures in English (tr.). New York, 1956.

1132. Les Textes de Qumran. Tr. J. Carmignac et P. Guilbert. V. I-II, Paris, 1961-1963.

1133. *Vermes G.* The Dead Sea Scrolls in English. London, 1976.

Литература*

* Приведена лишь основная литература. Более подробная библиография указана в трудах И. Амузина и К. Старковой.

1134. *Аллегро Дж.* Сокровища Медного свитка. Пер. с англ. М., 1967, 200 с.

1135. *Амузин И.* Рукописи Мертвого моря. М., 1960, 272 с.

1136. *Его же.* К определению идеологической принадлежности Кумранской общины — ВДИ, 1961, № 1, с. 3-22.

1137. *Его же.* Находки у Мертвого моря. М., 1964, 102 с.

1138. *Его же.* «Учитель праведности» Кумранской общины. — ЕМИРА, 1964. т. VII, с. 253-277.

1139. *Его же.* Из кумранской антологии эсхатологических текстов. — Краткие сообщения института народов Азии. М., 1956, № 86, с. 56-66.

1140. *Его же.* «Избранник Бога» в кумранских текстах. — ВДИ, 1966, № 1, с. 73-79.

1141. *Его же.* Новый эсхатологический текст из Кумрана. — ВДИ, 1967, № 3, с. 45-62.

1142. *Его же.* Исторический фон кумранского комментария на Исаяю. — В кн.: Письменные памятники и проблемы истории народов Востока. М., 1973, с. 51-55.

1143. *Его же.* Клятва ессеев. — ВДИ, 1975, № 1, с. 151-158.

1144. *Его же.* Кумранский учитель праведности и апокриф «Завет Левия». — В кн.: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1977, с. 79-82.

1145. *Бернфельд С.* Ессеи. — ЕЭ, т. VIII, с. 516-532.

1146. *Брагинский И.* Об иранских элементах в кумранских свитках. — В кн.: Семитские языки. М., 1965, в. II, ч. 2, с. 778-780.

1147. Б[огородск]ий Я. К вопросу о ессеях. — ПС, 1873, № 11, с. 158-212; № 12, с. 492-545.
1148. Голубцова Н. Публикация и переводы кумранских свитков. — Вопросы истории религии и атеизма, 1960, в. 8, с. 439-448.
1149. Донини А. Рукописи из окрестностей Мертвого моря и происхождение христианства. — ВДИ, 1958, № 2, с. 114-131.
1150. Елизарова М. Община терапевтов (Из истории есеевского общественно-религиозного движения I в. н.э.). М., 1972, 143 с.
1151. Его же. Сведения о ессеях и терапевтах в «Хронике» Георгия Амартола — ПСб, 1974, № 25 (88), с. 73-76.
1152. Зусман А. Ессеи. М., 1913, 44 с.
1153. Каждан А. Новые рукописи, открытые на побережье Мертвого моря. — Вопросы истории религии и атеизма, 1956, в. 4, с. 280-313.
1154. Кейль Ф. Ессеи. ВЧ, 1876, т. V.
1155. Ковалев С., Кубланов М. Находки в Иудейской пустыне. М., 1964, 111 с.
1156. Лебедев А., прот. Ессеи и терапевты. — Дух христианина, 1861, т. IV-V.
1157. Лившиц Г. Кумранские рукописи и их историческое значение. Минск, 1959, 81 с.
1158. Его же. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Минск, 1967, 319 с.
1159. Михаил [Чуб], еп. К десятилетию открытий на берегах Мертвого моря. — ЖМП, 1957, № 12, с. 54-64.
1160. Его же. Иоанн Креститель и община Кумрана. — ЖМП, 1958, № 8, с. 65-72.
1161. Сегерт С. Замечания о свитке «Войны» из Кумрана. — Народы Азии и Африки, 1961, № 6, с. 150-159.
1162. Смирнов А. Об ессеях и их отношении к христианству. М., 1868.
1163. Сокрытые сокровища и новая жизнь. Археологические открытия и Евангелия. Брюгге, 1959, 193 с.
1164. Сомов К. Ессеи и христиане. — Братский вестник, 1964, № 3, с. 53-61.
1165. Старкова К. Рукописи из окрестностей Мертвого моря. — ВДИ, 1956, с. 128-131.
1166. Ее же. Новая литература о рукописях из окрестностей Мертвого моря. — ВДИ, 1958, № 6, с. 190-211.

1167. *Ее же*. К вопросу о происхождении названия «сыны Садока» в кумранских текстах. — Краткие сообщения Института народов Азии, 1965, № 86, с. 67-71.
1168. *Ее же*. Литературные памятники кумранской общины. — ПСб, 1973, в. 24(87), 134с.
1169. *Ее же*. Кумранская община и внешний мир. — ПСб, 1974, в. 25 (88), с. 67-72.
1170. *Ее же*. Кумранская община и предыстория христианства. — В кн.: Атеизм и религия. М., 1974, с. 240-253.
1171. *Ее же*. Шифрованные астрологические документы из окрестностей Хирбет-Кумрана. — ПСб, 1978, № 26 (89), с. 124-132.
1172. *Троицкий С.* Ессеи. — ПБЭ, т. V, с. 498-501.
1173. *Тылёх В.* Кумранская община как выражение социального протеста в древнем иудаизме. Пер. с польск. — Вопросы научного атеизма, 1975, в. 17, с. 185-199.
1174. *Чемена К.* Происхождение и сущность есейства. Черкассы, 1894, 500с.
1175. *Его же*. Современное состояние вопроса о происхождении и сущности есейства. — БВ, 1895, № 11, с. 139-160.
1176. *Allegro J.* The Dead Sea Scrolls. London, 1972.
1177. *Brown R.S.* Apocrypha: Dead Sea Scrolls; on the Jewish Literature. — JBC, II.
1178. *Bruce F.F.* Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls. London, 1956.
1179. *Burrows M.* More Light on the Dead Sea Scrolls. New York, 1958.
1180. *Carmignac J.* Le Docteur de Justice et Jesus Christ. Paris, 1957.
1181. *Cross J. M.* The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. New York, 1958.
1182. *Danielou J.* Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme. Paris, 1957.
1183. *Dupont-Sommer F.* The Dead Sea Scrolls. Oxford, 1954.
1184. *Milik J. T.* Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea. London, 1959.
1185. *Men A.* Die Gemeinschaft von Qumran und das Christentum. — Stimme der Ortodoxie, 1977, № 8-9.
1186. *Murphy R.S.* The Dead Sea Scrolls and the Bible, 1956.
1187. *Van der Ploed.* The Excavations at Qumran, 1958.

ПРИМЕЧАНИЕ: Библиографию к евангельской истории см. в нашей книге «Сын Человеческий».

ПЕРЕЧЕНЬ АПОКРИФОВ, ОСНОВНЫХ ТЕКСТОВ КУМРАНА, СОЧИНЕНИЙ ФИЛОНА И ТАЛМУДИЧЕСКИХ ТРАКТАТОВ

А. БИБЛЕЙСКИЕ АПОКРИФЫ

(и предположительные даты их возникновения)

Ветхозаветные Апокрифы палестинского происхождения

1. Книга Еноха, или I Енох. — Первые разделы сборника написаны ок. 70-х гг. II в. до н.э., последние — на рубеже н.э.
2. Книга Юбилеев, или Малое Бытие. — Ок. 100 г. до н.э.
3. Псалмы Соломона. — Середина I в. до н.э.
4. Вознесение Моисея. — Ок. 6-10 гг. н.э.
5. Завет (или Завещание) 12 патриархов. — Основа книги относится ко II-I вв. до н.э.; впоследствии текст мог быть переработан христианами.
6. III Книга Эзры (Ездры). — Вторая половина I в. н.э.
7. Апокалипсис Баруха (Варуха). — Вторая половина I в. н.э.
8. Житие Адама и Евы. — Середина I в. н.э.

Ветхозаветные Апокрифы, возникшие в диаспоре

1. III Книга Сивиллы. — Частично написана ок. 140 г., частично в конце I в. до н.э.
2. IV Книга Маккавейская. — Начало I в. н.э.
3. Книга Тайн Еноха (Славянская версия). — Конец I в. н.э.

Апокрифические «Евангелия детства»

1. Евангелие (или Протоевангелие) Иакова. — Конец II в. (греч.).
2. Книга Рождества Блаженной Марии. — Ок. IV в. (греч.).
3. Книга Иосифа-плотника. — Ок. IV в. (греч., арабск.).
4. Апокрифическое евангелие Матфея. — Ок. V в. (греч.).
5. Фомине евангелие детства. — Ок. V в. (греч., лат., сир.).
6. Арабское евангелие детства. — Ок. VI-VIII вв., но основано на более ранних источниках.

В. ВАЖНЕЙШИЕ КУМРАНСКИЕ ТЕКСТЫ

(названия даны условно)

а) Документы общины

1. Благодарственные Гимны (IQH). — Середина II в. до н.э. (?).
2. Устав общины (IQ).—Вторая половина II в. до н.э. (?).
3. Дамасский документ, или Садокитский трактат. — Начало I в. до н. э. (?).
4. Второй Устав, или Устав двух колонок * (IQ a). — Первая половина I в. до н. э. (?).
5. Свиток Войны, или «Война сынов света с сынами тьмы» (IQ M).
6. Антология мессианских пророчеств (4Q Test).
7. Антология мессианско-эсхатологических текстов (4Q Flor).
8. Книга Тайн (IQ Myst).
9. Мелхиседеков мидраш (IIQ Melch).
10. Описание Нового Иерусалима (IQ INar, 5Q INar).
11. Устав благословений (IQ Sb).
12. Богослужебный календарь (4Q Mism).
13. Гороскопы (4Q Astr. 4Q Messar).

* Сокращ. Устав ДК

б) Толкования

Толкования на пророков: Исайю, Наума, Аввакума, Софонию, Осию, Михея, а также на Бытие и Псалмы (37, 57, 68, 127). — Середина I в. до н.э.

в) Апокрифы

Апокриф Бытия, апокриф Кн. Иисуса Навина, Речения Моисея, Книга Ноя, Молитва Набонида, Благословение патриархов, Псевдо-Даниил, Завет Леви, Завет Нафтали.

С. СОЧИНЕНИЯ ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО*

(сохранившиеся целиком)

* В ссылках на Филона принято указывать латинские названия его книг.

I. Религиозно-философские

1. Александр, или О разуме животных. — Alexander.
2. О Провидении I-II. — De Providentia.
3. О вечности мира. — De aeternitate mundi.
4. О том, что всякий добродетельный свободен. — Quod omnis probus liber est.

II. Толкование на Книгу Бытия

1. Правила аллегории I-III. — Legum allegoriae.
2. О Херувимах.— De Cherubim.
3. О жертвах Авеля и Каина. — De sacrificiis Abelis et Caini.
4. О том, что худший вооружается на лучшего. — Quod detenus potius insidiari soleat.
5. О потомках Каина. — De posteritate Caini.
6. Об исполинах. — De gigantibus.
7. О том, что Бог неизменяем. — Quod Deus sit immutabilis.
8. О земледелии. — De agricultura.
9. О садоводстве Ноя. — De plantatione.
10. Об опьянении. — De ebrietate.
11. Об отрезвлении Ноя. — De sobrietate.
12. О смешении языков. — De confusione linguarum.
13. О переселении Авраама. — De migratione Abrahami.
14. Кто наследник Божественного. — Quis rerum divinarum heres est.
15. О соединении. — De congressu eruditionis gratia.
16. О бегстве и нахождении. — De fuga ut inventione.
17. О перемене имен.— De mutatione nominum.
18. О Боге. — De Deo.
19. О снах I-II. — De Somniis.

III. Прочие сочинения на библейские темы

1. О творении мира. — *De opificio mundi*.
2. Об Аврааме. — *De Abrahame*.
3. О Иосифе. — *De Josepho*.
4. Жизнь Моисея I-II. — *De vita Mosis*.
5. О частных законах I-IV. — *De specialibus legibus*.
6. О добродетелях. — *De virtutibus*.
7. О наградах и наказаниях. — *De praemiis et poenis*.
8. Вопросы и ответы на Бытие и Исход. — *Quaestiones et Solutiones in Genesim et in Exodum*.

IV. Polemika. Apologia iudaizma

1. Против Флакка. — *In Flaccam*.
2. Посольство к Каю. — *Legatio ad Caium*.
3. О жизни созерцательной. — *De vita contemplativa*.

D. ТАЛМУДИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ

I отдел ЗЕРАИМ (Посевы; аграрные законы). — Содержит 11 трактатов: Берахот (благословения), Пеа (Край поля, оставляемый для бедных), Маасорот (Десятины) и др.

II отдел МОЭД (Праздники). — Содержит 12 трактатов: Шаббат (Суббота), Эрувин (Смягчения субботних правил), Песахим (Пасха), Шекалим (Храмовая десятина), Иома (Судный день), Суккот (Праздник Кушей), Рош-хашана (Новый год), Таанит (Посты), Мегила (О чтении Торы), Моэд-Катан (Малые праздники), Хагига (Праздничные жертвы) и др.

III отдел НАШИМ (Жены; брачное право). — Содержит трактаты: Иевамот (Запретные браки), Кетубот (Брачные договоры), Недарим (Обеты), Назир (Аскеты), Сота (О неверных женах), Киддушин (Обручение).

IV отдел НЕЗЕКИН (Повреждения; уголовные законы). — Содержит 10 трактатов: Бава-Камма (Первые врата), Бава-Мециа (Средние врата), Бава-Батра (Последние врата), Макот (Удары), Санхедрин (Синедрион), Шевуот (О присяге), Эдуиот (О свидетелях), Авот (Изречения отцов) и др.

V отдел КОДАШИМ (Святыни; о церковном праве). — Содержит 11 трактатов:

Зевахим (Жертвы), Менахот (Хлебные приношения), Хулин (О ритуальном убое скота), Миддот (О Храме) и др.

VI отдел ТЕХАРОТ (Очищения; о ритуальной нечистоте). — 12 трактатов: Келим (Об очищении утвари), Микваот (О ритуальных омовениях) и др. Это деление (а также названия отделов и трактатов) одинаковы в Мишне и в обеих Гемарах. К ним добавляются: 1) Тосефта, 2) (Комментарий к Мишне). Мехилта (толкование на Исх 12-13, 20), 3) Сифра (толкования на Кн. Левит), 4) Сифре (толкования на Числ и Втор), 5) Барайта (позднейшие законы и комментарии к Библии), 6) Авот рабби Натана, Песикта (сборник раввинистических проповедей) и др.

СПИСОК ПРАВИТЕЛЕЙ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКО — РИМСКОЙ ЭПОХИ

СПИСОК ПРАВИТЕЛЕЙ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКО-РИМСКОЙ ЭПОХИ

1. РИМСКИЕ ЦАРИ

(традиционные даты)

Ромул 753-716

Нума Помпилий 716-673

Тулл Гостилий 673-648

Анк Марций 648-615

Тарквиний I Древний 615-578

Сервий Туллий 578-533

Тарквиний II Гордый 533-509

2. ИНДИЙСКИЕ ДИНАСТИИ МАГАДХИ

Нанды 345-317

Маурьи — Чандрагупта 317-293

Биндусара 293-268

Ашока Приядарши 268-232

Сампади конец III в.

Брихадрахта начало II в.

Шунги 187-68

Канвы 68-22

3. ЕГИПЕТСКАЯ ДИНАСТИЯ ПТОЛЕМЕЕВ, ИЛИ ЛАГИДОВ

Птолемей Лаг I Сотер 305-282

Птолемей II Филадельф 282-246, 29 янв.

Птолемей III Эвергет I 246-222

Птолемей IV Филопатор 222-205

Птолемей V Эпифан 204-180

Птолемей VI Филометор 180-145

Совместное правление Птолемея VI, Птолемея VIII и Клеопатры II (изгнание Филометора, 164/3) с 5 окт. 170

Птолемей VII Теос Филопатор 145-144 (совм. правд.)

Птолемей VIII Эвергет Фискон 145-116

Клеопатра III и Птолемей IX Сотер II (Латир) 116-107

Клеопатра III и Птолемей X Александр 107-101

Птолемей X, Александр I и Клеопатра Береника 101-88

Птолемей IX Сотер II 88-81

Клеопатра Береника и Птолемей XI, Александр II 80

Птолемей XII Авлет 80-58

Береника IV 58-55

Птолемей XII Авлет 55-51

Клеопатра VII и Птолемей XIII 51-47

Клеопатра VII и Птолемей XIV 47-44

Клеопатра VII и Птолемей XV (Цезарион) 44-31, 30 авг.

4. СИРИЙСКАЯ ДИНАСТИЯ СЕЛЕВКИДОВ

Филипп Арридей 323-316

Александр IV 316-312

Селевк I Никатор 311-281

Антиох I Сотер 281-261, 2 июня

Антиох II Теос 261-246, лето

Селевк II Каллиник 246-225

Селевк III Сотер 225-223

Антиох III (Великий) 222-187, начало лета

Селевк IV Филопатор 187-175, 3 сент.

Антиох IV Эпифан 175-163

Антиох V Эвпатор 163-162

Деметрий I Сотер 162-150

Александр Балас 150-145

Деметрий II Никатор 145-140

Антиох VI Эпифан 145-142

Антиох VII (Сидет) 138-129

Деметрий II Никатор (вторично) 129-125

Клеопатра Тея 126

Клеопатра Тея и Антиох VIII (Грип) 125-121

Селевк V 125 Антиох VIII (Грип) 121-96

Антиох IX (Кизикский) 115-95

Селевк VI Эпифан 96-95

Деметрий III Филопатор 95-88

Антиох X Благодетель 95-83

Антиох XI Филадельф 94

Филипп I Филадельф 94-83

Антиох XII Дионис 87-84

(Тигран Армянский) 83-69

Антиох XIII Азиатский 69-64

Филипп II 65-64

5. ИЕРУСАЛИМСКИЕ ПЕРВОСВЯЩЕННИКИ

(до Хасмонеев)

Иошуа 538-510(ок.)

Иоаким 500(ок.)

Элиашив 450(ок.)

Иояда 400(ок.)

Иоханан 350(ок.)

Яддуа 330(ок.)

Оний I 320(ок.)

Симон I 310-291(ок.)

Элеазар 291-280(ок.)

Менаше 250(ок.)

Оний II 230-219(ок.)

Симон II Праведный 219-199

Оний III 199-174, ум. в 171

Иешуа II Ясон 174-171

Менелай 171-168, ум. ок. 161

Алким 160

6. ХАСМОНЕИ, ИУДЕЙСКИЕ ЦАРИ-ПЕРВОСВЯЩЕННИКИ

Ионатан 160-143

Симон 143-134

Иоханан Гиркан I 134-104

Аристобул I 104-103

Александр Яннай 103-76

с 76 по 69 правит его жена Саломея-Александра

Гиркан II 76-69

Аристобул II 69-63

Гиркан I 1-первосвященник 47-41

Антигон (Маттафия), сын Аристобула II 40-37

Гиркан II ум. в 30 г.

Ирод I Великий женится на внучке Гиркана II, последней представительнице Хасмонеев

7. ДИНАСТИЯ ИРОДОВ

Ирод I Великий 40/37-4

Архелай, правитель Иудеи и Самарии 4 г. до н.э. — 6 г. н.э.

Ирод Антипа, правитель Галилеи 4 г. до н.э.— 39 г. н.э.

Филипп, правитель Заиорданья 4 г. до н.э. — 34 г. н.э.

8. ИУДЕЙСКИЕ ПЕРВОСВЯЩЕННИКИ ВРЕМЕН ИРОДОВ

Хананиэль 37, 35

Аристобул III 36

Иошуа бен-Фаби 23

Симон бен-Боэт 23-6

Маттиас бен-Теофил 6-5

Иосиф бен-Эллемус правит 1 день

Иоазар бен-Боэт 5-4 до н.э.; 3 до н.э. — 6 н.э.

Элеазар 4 г. до н.э.

Иошуа бен-Зее 4 г. до н.э.

Ханан (Анна) бен-Шет 6-15 г. н.э.

Измаил бен-Фаби 15 г. н.э.

Элеазар бен-Ханан 16-17 г. н.э.

Симон бен-Каимт 17-18 г. н.э.

Иосиф Кайафа, зять Анны 18-36 г. н.э.

9. ПРОКУРАТОРЫ ИУДЕИ

Колоний 6-9

Марк Амбивий 9-12(?)

Анней Руф 12-15(?)

Валерий Грат 15-26

Понтий Пилат 26-36

ХРОНОЛОГИЯ

ДАТЫ И СОБЫТИЯ ДО Н.Э.	
АНТИЧНЫЙ МИР И ВОСТОК	ИУДЕЙСТВО
754—основание Рима (традиц. дата)	VIII в.—пророки АМОС и ИСАЙЯ
715-673—НУМА ПОМПИЛИЙ. Фиксация культовых законов	587—разрушение Иерусалима Навуходоносором
563-483—ГАУТАМА БУДДА	Пр. ИЕРЕМИЯ. Плен
VI в.—первое упоминание о СИВИЛЛЕ у Гераклита (540-470)	
534-509—Тарквиний Гордый. Конец монархии в Риме	538—конец плена. ВТОРОИСАЙЯ. 520—пр. АГГЕЙ и ЗАХАРИЯ. Князь Зерубабель 515—освящение Второго Храма
500—начало борьбы между патрициями и плебеями в Риме. Начало греко-персидских войн	
480—Марафонская битва	
450—Закон XII таблиц в Риме	450 (ок.)—пр. МАЛАХИЯ
444-429—Перикл в Афинах	445 (ок.)—Кн. РУФЬ, Кн. ПРИТЧЕЙ (оконч. ред.). Кн. ИОВА
АНТИСФЕН (435-370), ДИОГЕН (400-323)	
399—казнь СОКРАТА	
390—захват галлами Рима	
387—основание Академии ПЛАТОНОМ	350 (ок.)—пр. ИОИЛЬ, АПОКАЛИПСИС ИСАИИ, ВТОРОЗАХАРИЯ
343—начало Самнитских войн в Италии	
342—основание Лицея АРИСТОТЕЛЕМ	
338—битва при Херонее. Конец греческой независимости	
336—воцарение Александра Македонского	
ПИРРОН (365-275)	
333 — битва при Гранике. Конец империи Ахменидов	332—Александр в Палестине. Построение Самарянского храма на Гаризиме
331—основание Александрии	
325—поход Александра в Индию	
323—раздел наследия Александра	323—Иудея входит в состав египетской державы Птолемеев
321—переворот Чандрагупты в Индии. Династия Маурьев. Изгнание греков	
319—Птолемей I в Иерусалиме	

315 — прибытие Зенона в Афины. ЭПИКУР (341-271) в Афинах	
310—борьба Чандрагупты с Селевком I Никатором	
300 — смерть Чандрагупты. Биндусара (300-272). Рост связей Индии с Западом	300 (ок.) ЭККЛЕЗИАСТ, 1-2 Кн. ПАРАЛИПОМЕНОН, Кн. ЭСФИРЬ(?)
300 (ок.)—религиозная реформа ТИМОФЕЯ в Египте. Манефон. Культ Сераписа.	
БЕРОС в Вавилоне	
280-272—Борьба Рима с Пирром	
272-232—АШОКА	
264-241—1-я Пуническая война	
263— III буддийский собор в Индии. «Артхашастра» (?) Зарождение махаяны. Буддийские миссионеры на Западе	
КЛЕАНФ (280-232)	
ХРИСИПП (280-208)	
250 (ок.)—основание парфянского царства Аршакидов	250 (ок.)—Кн. ТОВИТА. Начало перевода Ветхого Завета на греческий язык в Александрии при Филадельфе (285-247)
246 — начало Циньской династии в Китае. Гонение на конфуцианскую оппозицию.	
218-201—2-я Пуническая война	220 (ок.)—основание набатейского (арабского) царства в Эдоме
217 — отождествление римского пантеона с греческим. Битва при Рафии	217—Антиох III пытается ограбить Иерусалимский Храм
	210 (ок.)—ПОСЛАНИЕ АРИСТЕЯ
206—Антиох III в Индии	
204—введение в Риме культа Кибелы	
195—Ганнибал у Антиоха III в Сирии	198-190—установление в Палестине господства Селевкидов
190—победа Рима над Антиохом III при Магнезии	190 (ок.)—первосвященник СИМОН ПРАВЕДНЫЙ. Начало хасидского движения
187—конец Маурьев. Династия Шун-гов в Индии. Возрождение брахманизма. Начало вишнуистской литературы (пураны)	
186—преследование культа Диониса в Риме	
183—смерть Ганнибала в Малой Азии	
181—находка «сочинений Нумы»	
180 (ок.)—ЙОГА-СУТРА ПАТАНДЖАЛИ. Начало покорения Северо-Западной Индии бактрийскими греками	180 (ок.)—Кн. БЕН-СИРЫ (Иисуса Сираха). ПОСЛАНИЕ ИЕРЕМИИ. Кн. БАРУХА
175—воцарение Антиоха IV Эпифана	176—Гелиодор в Иерусалиме. Книжник Антигон из Сохо
173—два философа-эпикурейца изгнаны из Рима. Первое избрание консулов из плебеев	171—Убийство Ония III
	170 (ок.)—еврейские историки: Деметрий, Артабан, Евполем

167—ПОЛИБИЙ (200-120) в Риме	168—Гонение Антиоха IV на иудейскую религию. Начало есеейского движения. УЧИТЕЛЬ ПРАВЕДНОСТИ
	166—Начало Маккавейского восстания
	165 Кн. ДАНИИЛА
164—Смерть Антиоха IV	164—Освобождение Иерусалима. 1-я Кн. ЕНОХА (часть книги)
161 —изгнание греческих философов из Рима	161 —победа Лисия над Хасмонеями. Договор Иуды Маккавея с Римом
160 (ок.)—правление Менандра в Пенджабе	160—гибель Иуды
156—КАРНЕАД (ум. в 129 г.) в Риме. КАТОН (234-149)	152—Ионатан Хасмонеи—первосвященник
	150 (ок.)—Кн. ЮДИФЬ. Кн. ЮБИЛЕЕВ
149-146—3-я Пуническая война. Разрушение Карфагена 146—Рим покоряет Грецию	
143-130—восстания рабов в Сицилии	142 — Симон — царь-первосвященник. Основание династии Хасмонеев. Преследование УЧИТЕЛЯ ПРАВЕДНОСТИ
141 —Митридат I, царь Парфии, покоряет Вавилонию	
140—Кушанская династия в Сев. Индии	140 (ок.)—Иудейская СИВИЛЛА (1Ц кн.) 140-130—основание есеейского монастыря в Кумране. 1-й КУМРАНСКИЙ УСТАВ
138—покорение Северо-Западной Индии парфянами	139—Обвинение евреев в прозелитизме и их изгнание из Рима
135-51 — ПОСИДОНИЙ	
133-121—реформы Гракхов в Риме	134-128—временное восстановление власти Селевкидов в Иудее
	128 — разрушение Гирканом I Самаринского храма 125 (ок.)—независимая военная колония иудеев в Парфии
120—возникновение «великого шелкового пути» в Китай. Официальное признание Конфуция в Китае	120 (ок.)—2-я Кн. МАККАВЕЙСКАЯ
115—начало борьбы Митридата IV Понтийского против Рима	
112—начало войн Рима с Югуртой	
109—смерть ПАНЕЦИЯ	110 (ок.)—смерть Учителя Праведности
106—рождение Цицерона	107—присоединение Самарии к Иудее
104—военная реформа Г. Мария	103 — воцарение Александра Янная. 1-я Кн. МАККАВЕЙСКАЯ.
	95-87—восстание против Янная. Казни фарисеев. Основание колонии терапевтов в Египте. Есеейское течение, признающее брак. 2-й КУМРАНСКИЙ УСТАВ
88—поход Суллы на Рим. Митридат господствует в Малой Азии	

85 (ок.)—набатеи покоряют Дамаск	84-81—Яннай присоединяет к Иудее Заиорданье
82-79—гражданская война и диктатура Суллы в Риме.	
80 (ок.) -ТРИПИТАКА, буддийское св. писание, записано на языке пали	
74-71 – восстание Спартака.М.Т. ВАРРОН (116-27)	76-64—фарисеи у власти. Царица Александра (Саломея) и Симон бен-Шетах
65—победы Помпея над Митридатом Понтипским и Тиграном Армянским	
	64—борьба между Аристобулом и Гирканом II 64-48 (ок.)—ПСАЛМЫ СОЛОМОНА. КУМРАНСКИЙ КОММЕНТАРИЙ НА ПРОРОКА АВБАКУМА.
63—консульство Цицерона. Заговор Катилины. Смерть Митридата Понтийского	63, весна—Помпеи присоединяет Иудею к Риму
	62—назначение Гиркана II первосвященником
61—триумф Помпея. Начало проникновения в Рим митраизма	
60—первый Триумвират (Цезарь, Помпеи, Крассе)	
59—консульство Ю. Цезаря	
56—покорение Цезарем Галлии	
53—победа парфян над Крассом при Харране	
50 (ок.)—начало торговых связей между Индией и Китаем. Буддийские миссионеры в Китае	50 (ок.)—книжники ШЕМАЙЯ и АБТАЛИОН. Кн. ПРЕМУДРОСТИ, 3-я Кн. МАККАВЕЙСКАЯ
49—гражданская война в Риме и диктатура Ю. Цезаря	
48—гибель Помпея	47—Антипатр—правитель Иудеи
44—Ю. Цезарь—пожизненный диктатор. Убийство Цезаря 15 марта	
43—триумвират Антония, Лепида и Октавиана	43—смерть Антипатра
42—причисление Ю. Цезаря к богам	
40—IV эклога ВЕРГИЛИЯ (70-19)	40— Антигон II—царь в Иерусалиме. Римский сенат провозглашает Ирода царем Иудеи
39-38—победа римлян над парфянами	37, июль—Ирод I овладевает Иерусалимом
31—битва при Акции (Актионе)	31 — уход ессеев из Кумрана после землетрясения. Книжники ГИЛЛЕЛЬ и ШАММАЙ. Начало талмудической письменности
30—самоубийство Антония. Октавиан—пожизненный трибун	
27, январь — Октавиан—император. Смерть М.Т. ВАРРОНА	25 (ок.)—рождение ФИЛОНА

20—договор Августа с парфянами	20—Ирод I приступает к перестройке Храма
12—Август—верховный жрец.	15—Агриппа в Иерусалиме
8—вторая перепись Августа. Смерть Горация и Мецената	9—поход Ирода в Набатею
7/6—РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО	
	4—казнь Антипатра, сына Ирода I. Архелай—этнарх Иудеи и Самарии. Ирод Антипа—тетрарх Галилеи и Переи. Филипп—тетрарх Итуреи и Трахонитиды. Первые восстания zelотов
1 в. конец—окончательная редакция Законов Ману в Индии 2—Август объявлен «отцом отечества»	
ДАТЫ И СОБЫТИЯ НАШЕЙ ЭРЫ	
4 — Август усыновляет Тиберия. Поход Германика против Тевтонов. Рождение СЕНЕКИ	5 (ок.)—рождение ап. ПЕТРА
5 (ок.)—рождение АПОЛЛОНИЯ ТИАНСКОГО	
6—восстание в Паннонии и Иллирии. Квирий—легат Сирии	6—смещение Архелая. Иудея вновь становится римской провинцией. Перепись Квирия. Восстание Иуды Галилейского. Возрождение Кумранского монастыря. Кн. ВОЗНЕСЕНИЕ МОИСЕЯ
8—ссылка Овидия	
9—поражение римлян Арминием	10 (ок.)—рождение ап. ПАВЛА. Смерть ГИЛЛЕЛЯ. Раввин ГАМАЛИИЛ ПЕРВЫЙ в Иерусалиме. 4-я Кн. МАККАВЕЙСКАЯ
14—смерть Августа. Ему наследует Тиберий	
15—победа римлян над германцами	
	18—начало первосвященства Кайафы
21 —восстание в Галлии 26 подавление восстания во Фракии	19—изгнание иудеев из Рима
	26—Понтий Пилат назначен наместником Иудеи. Начало проповеди ИОАННА КРЕСТИТЕЛЯ. Гностик ДОСИФЕЙ

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

Аватар, или Автора (санскр.) — Бог, пришедший к людям в облике смертного существа (в индуистской мифологии)

Авгур (лат.) — римский жрец, предсказывающий будущее по приметам (по полету птиц и пр.)

Автаркия (греч.) — освобождение личности (в терминологии кинической школы)

Агада (евр.) — назидательное сказание, легенда

Антиномия (греч.) — парадоксальное утверждение, выходящее за пределы формальной логики

Апатия (греч.) — термин, обозначающий в философии скептиков полное бесстрашие

Апокалиптика (греч.) — род литературы (преимущ. иудейской), написанной в форме откровения тайн истории (от греч. апокалипсис—откровение)

Апокрифы (греч.) — буквально «потаенные» (книги). Произведения религиозной литературы, претендовавшие на роль бо-гооткровенных, но не включенные в Библию. В протестантской традиции А. называют неканонические (см.) книги

Апофатизм (греч.) — учение о Божестве как о превосходящем все тварное. Согласно А. подлинная природа Бога может быть определена только отрицательными терминами («что Он не есть»)

Ауспиции (лат.) — гадание по поведению птиц и по молниям (в римской религии)

Бодисатва (санскр.) — существо, достигшее просветления и пекущееся о людях (махаянистский буддизм)

Брахман (санскр.) — наименование Божества в ведической религии, а также название касты (варны) жрецов

Бхакти (санскр.) — благочестие, набожность, любовь к Богу в индийских религиях

Бхикшу (санскр.) — буддийский монах

Веды (санскр.) — «знание»; древнейшие сборники священных книг в Индии

Галаха (евр.) — те части Закона (устного и письменного), которые относятся преимущественно к правовым и каноническим нормам

Гаруспик (лат.) — римский жрец, в обязанности которого входило гадание по внутренностям животных (гаруспиции)

Гемара (евр.) — толкование на Мишну. Часть Талмуда (см.). Одна Г была записана в Вавилоне, другая—в Иерусалиме

Гносеология (греч.) — наука о возможностях и пределах человеческого познания

Гомилия (греч.) — назидательная проповедь. Жанр возник в Византийской Церкви

Гуны (санскр.) — элементы, из которых соткана природа

Гуру (санскр.) — духовный наставник

Демиург (греч.) — Божество, образовавшее мир из хаотического вещества

Джатаки (санскр.) — сказание о перевоплощениях Будды

Диадочи (греч.) — преемники Александра Македонского, унаследовавшие его разделенную империю

Дхамма (санскр.) — в буддийской религии — синоним вероучения и этики

Империя (лат.) — первоначально термин, обозначавший власть главнокомандующего (императора). Позднее словом И. стали называть многонациональную державу и соответственно ее главу — императором

Ишвара (санскр.) — личный Бог в терминологии индийских религий (иногда — Бог-Творец)

Кодом (евр.) — определение «святости» Бога в ВЗ, которая означает Его полную иноприродность твари

Корибанты — жрецы экстатического культа Кибелы

Креационизм (лат.) — учение о творении мира Богом

Кундалини (санскр.) — центр жизненной энергии, скрытый в теле человека (в крестце) по учению йоги

Кшатрии (санскр.) — каста (варна) воинов в древней Индии

Манихейство — синкретическая религия, возникшая в Иране (III в. н.э.). Названа по имени своего основателя Мани. Усвоив заратустрийский дуализм и гностические идеи, М. резко противопоставило дух и материю

Масоретский текст (от евр. масора, предание) — текст ВЗ, переписанный в VI в. н. э. с употреблением накудот, знаков, заменявших гласные буквы. Составителей МТ называют масоретами.

Мессия (евр. машиах, араб. мешиха) — помазанник. В ВЗ—наименование человека (царя, пророка, священника), посвященного Богу посредством обряда помазания. В тесном смысле слова М.— это обетованный Избавитель, предначертанный ВЗ-ны-ми пророками Мицвот (евр.) —свод заповедей Закона (устного и письменного)

Миддот (евр.) — правила толкования Писания, принятые законниками

Мидраш (евр.) — толкование Библии, назидательный рассказ на библейскую тему, легенда, притча

Мишна — см. Талмуд

Мокша (санскр.) — освобождение от уз тленного мира, спасение (в индийских религиях)

Неканонические книги — книги, включенные в ВЗ лишь некоторыми иудейск. общинами. В Правосл. и Католич. Церкви они считаются авторитетными, но не равноценными каноническим. В окончательный иудейск. канон не вошли. Протестанты также не включили НК в ВЗ и относят их к апокрифам

Нумен (лат.) — общее наименование Божества в латинской религии

Олам (евр.) — термин, означающий одновременно Вселенную (в ее движении к Грядущему) и Вечность

Пешарим (евр.) — отрывки из Писания, истолкованные применительно к актуальным событиям. Этот род комментариев был разработан в Кумране

Пневма (греч.) — термин, означающий дыхание, дух, космическую энергию

Понтифик (лат.) — римский жрец, ведавший календарем и общественным порядком

Прана (санскр.) — термин, близкий к понятию пневма (см.)

Решаим (евр.) — библейский термин, которым обозначались люди, равнодушные к вере, нечестивцы

Руах (евр.) — термин, близкий по смыслу к понятиям пневма (см.) и прана (см.)

Септуагинта (греч.) — так наз. «Перевод Семидесяти». Греческий перевод ВЗ, осуществленный в Александрии (начат в III в. до н. э.). По преданию, он был сделан семьюдесятью двумя учеными

Синкретизм (греч.) — механическое слияние различных культов

Слава (евр. Кавод) — образ Богоявления в ВЗ (облако, огонь, свет и т.д.)

Софер (евр.) — ВЗ-ный книжник. Первоначально С. называли летописцев, секретарей и переписчиков книг. Позднее это наименование стали прилагать к комментаторам Писания

Ступа (санскр.) — культовое сооружение над останками Будды

Талмуд (евр.) — свод юридических, богослужебных, канонических и этических правил иудаизма. Сложился в первые века н. э. Главные разделы Т.— а) Мишна (преимущественно обрядовые и правовые законы), одна из древнейших ее частей — Авот (изречения отцов); б) Гемара, которая записана в двух вариантах (в Иерусалиме и Вавилоне). См. перечень талмудических трактатов на с. 597.

Таргумы (арам.) — арамейские интерпретированные переводы книг ВЗ

Тевила (евр.) — священное омовение, употреблявшееся среди иудеев в разных случаях: а) при вступлении иноплеменника в ВЗ-ную общину, б) в качестве ежедневного очистительного обряда (у ессеев), в) как знак покаяния (Иоанн Креститель)

Теодицея (греч.) — «богооправдание». Богословская концепция, цель которой сочетать веру в благость Творца со страданиями мира

Теософия (греч.) — религиозно-философская система, построенная на синкретическом (см. Синкретизм) соединении различных верований

Теофания (греч.) — Богоявление

Тосефта (евр.) — комментарий к Мишне (см. Талмуд)

Тримурти (санскр.) — понятие о тройном проявлении Божества (Брама, Шива, Вишну) в индуизме

Фламины (лат.) — римские жрецы—служители отдельных богов

Хакамы (евр.) — ВЗ-ные мудрецы. Ряд библейских книг (Иов, Притчи, часть Псалмов и др.) созданы хакамами

Хокма (евр.) — Божественная Премудрость. Одна из Теофаний (см.). Премудростью совершалось творение; она же открывается человеку. Близким к Х. является понятие Слова Божия

Чарваки (санскр.) — материалисты древней Индии

Экзегетика (греч.) — толкование Библии

Эманация (от лат. эманаре, вытекать, изливаться) — в пантеистической философии понятие о происхождении мира путем излияния из недр Божества

Эпигоны (греч.) — наследники диадохов (см.)

Эсхатология (греч.) — учение о посмертной участи человека и конечных судьбах мира