

Мартин Хенгель Иудейство и раннее христианство*

1. Думается, ни один христианский богослов сейчас уже не отрицает того факта, что первохристианство возникло на иудейской почве. Однако этот консенсус нарушается, если добавить к этой формулировке одно только слово, то есть если выдвинуть тезис, что оно *целиком* произошло из иудейства. Ибо утверждение, что раннее христианство *с исторической точки зрения* есть в полной мере порождение иудейства, противоречит взгляду, сформулированному некогда Германом Гункелем и широко распространившееся в новозаветной науке благодаря «школе истории религии», а затем в особенности благодаря Рудольфу Бультману и его ученикам. Этот взгляд состоит в том, что христианство — *синкретическая* религия, имеющая множество корней, и у его колыбели рядом с иудейством стояли дохристианский, преимущественно языческий гнозис, греческие и восточные мистерии, магия, астрология, языческий политеизм, всякого рода «божественные мужи» (θεῖοι ἄνδρες) с их чудесами, популярная философия эллинизма и многое другое¹.

Модное словцо «синкретизм» не способствовало пониманию начал христианства, да и вообще этот популярный термин не дает

¹ Н. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, FRLANT 1, Göttingen 1903, см., в особ., с. 88 и вывод на с. 95: “Христианство — это синкретическая религия”; R. Bultmann, *Das Urchristentum*, Zürich ²1952, S. 146ff: о мистериальных религиях; S. 152ff: о гнозисе; S. 163ff: о первохристианстве как синкретическом феномене: “Итак, эллинистическое христианство — не единая величина, но, если рассматривать его в целом, некое специфическое синкретическое образование, в котором заложены внутренние трения и противоречия” (S. 165). В действительности это относится точно так же и к иудаизму и, в сущности, к любой значительной религии античной эпохи. К. Prümm SJ издал в 1972 г. обширное исследование под заголовком: “Гнозис у истоков христианства? Фундаментальная критика демифологизации” (*Gnosis an der Wurzel des Christentums? Grundlagentheorie der Entmythologisierung*, Salzburg, 1972). Его принципиальная критика в значительной части обоснованна но на нее, к сожалению, в свое время почти никто не обратил внимания.

* Глава из книги *Иисус и иудаизм*, готовящейся к выходу в издательстве ББИ в 2014 г.

адекватного представления ни об иудействе как в Палестине, так и в диаспоре, ни о первоначальном христианстве в I в. по Р.Х. «Синкретическими» в смысле сознательного смешения элементов разных религий можно назвать лишь некоторые позднейшие гностические течения, возникающие примерно со второй трети II в., например, учение симониан или «Наассенскую проповедь» и особенно появляющееся в III в. манихейство. Раннее христианство — по меньшей мере, христианство I века — к таковым еще никак не относится, если только не использовать названное понятие в самом общем и неопределенном смысле. Ибо *посторонним религиозным влияниям* Израиль и затем иудейство подвергались, начиная с самых ранних эпох, и способы этого влияния были самые различные. В этом смысле «синкретизм» существовал всегда. Но под воздействием этих факторов религиозная идентичность иудейства в ходе истории только укрепилась как в смысле притяжения, так и в смысле отталкивания, и в первую очередь это относится именно к эллинистическому периоду, когда посторонние влияния на иудейскую религию должны были быть наиболее сильными. Разумеется, иудейство вобрало в себя тогда многочисленные чужеродные влияния, но оно, как показывают уже в более ранние эпохи, Вавилонский плен и персидский период, либо интегрировалось, либо отвергло их, став благодаря этим влияниям только сильнее своей внутренней силой. Это следует, если ограничиться одним примером, из того, насколько велика была притягательная сила грекоговорящих синагог на неиудеев и из большого числа «боящихся Бога» язычников, собиравшихся в молельных домах иудеев. О таком уверенном осознании собственной идентичности мы можем определенно говорить, с одной стороны, в связи с Кумраном, фарисеями и иудейской апокалиптикой, а с другой стороны, в связи с литературой Септуагинты или же Филоном Александрийским. Прекрасный пример находим мы в апологии Иосифа Флавия, традиционно называемой «Против Апиона». Чрезмерно подчеркиваемые Х. Грессманом в его знаменитой статье «Задачи науки о послебиблейском иудействе» («Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums»²) «синкретические элементы» касаются не столько самого иудейства, сколько интереса к нему язычников. Иудейство и еще тесно связанное с ним раннее христианство — по сравнению с их языческим окружением — как раз не были «синкретическими религиями», если только мы не хотим употреблять понятие «синкретический» в самом общем смысле «посторонних религиозных влияний» любого рода, но в таком случае оно становится слишком общим и перестает о чем-либо говорить.

² ZAW 43 (1929), S. 1-32. См. об этом Hengel/Schwemer, *Paulus*, S. 132-139, 251-260.

2. Из этого основного тезиса мы делаем следующий вывод: *Те постоянные «языческие влияния» на раннее христианство, которые предполагались учеными, можно в полном объеме свести к иудейско-иудейской средой и постоянного влияния языческих культов или неиудейского языческого мышления. То, что обычно считают «эллинистическим» в Новом Завете, как правило, происходит из еврейских источников, которые при этом не имели ни желания, ни возможности отказаться от участия в «религиозном койне» эпохи эллинизма. Ибо только разделяя религиозный язык и представления своего времени, они могли демонстрировать посторонним собственную «привлекательность» и убедительно отстаивать истину своих убеждений. То же затем будет относиться и к христианам. По этой причине иудейство как в диаспоре, так и в среде его руководителей в Палестине очень быстро восприняло господствующий греческий язык, включая его религиозные понятия, подобно тому как это получилось у евреев с арамейским в эпоху Вавилонского плена и в персидский период. При этом нужно иметь в виду, что и Земля Израиля во времена Иисуса и апостолов находилась в течение более чем трехсот лет под «греческим» влиянием, так что будет вполне справедливо называть все иудейство I-II вв. по Р.Х. «эллинистическим», ибо оно в разнообразных формах находилось под воздействием «эллинистической» цивилизации — и в то же время вело с нею спор. Это относится даже к Кумрану, где в принципе резко отвергали греко-языческий образ жизни³. Таким образом, слово «эллинистический» столь же мало пригодно для ясной дифференциации, как и слово «синкретический». Иерусалим, знаменитый город, куда стекалось отовсюду множество паломников, со времен Хасмонеев и Ирода обладал особой культурой, которая тоже была по-своему «эллинистической»⁴. Там был принят такой «иудейский эллинизм», который существенно отличался от александрийского, потому что для него намного важнее были буква Торы, Святая Земля и Храм и не столь важны были «философия» и «юридическая экзегеза». Для дифференцированной исторической оценки нужны более определенные термины, чем модные выражения вроде названных («синкретический», «эллинистический»). Ко всему добавляется еще и то, что и так называемая «иудео-эллинистическая» диаспора вовсе не составляла какого-то единства. Так, иудеи в Сирии или в Риме сильнее были подвержены «палестинскому» влиянию, нежели иудеи Александрии и Египта, а в парфянской*

³ M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*; он же, “Qumran und der Hellenismus”, в книге: *KS I*, S. 258-294.

⁴ См. Об этом M. Hengel, *KS I*, S. 1-90 (57-63, 71f); он же, “Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt”, в книге: *KS II*, S. 114-156.

Вавилонии представления были не те, что в латинском Карфагене. Далее, нужно иметь в виду и социальные различия. Иродяне и священники-аристократы из рода Боэфа в Иерусалиме, а тем более такая весьма богатая семья, как та, к которой принадлежал Филон Александрийский, были намного сильнее «эллинизированы», то есть более образованны, чем иудеи в среднем. Античное иудейство было в века перед началом новой эры и в ее начале более разнообразным и креативным, нежели принято думать.

3. Эти иудейские «основы» нового мессианского движения ранних христиан связаны с тем, что явное большинство новозаветных авторов были иудео-христианами, в основном, либо происходившими из Палестины, либо тесно связанные с нею. Последнее относится, прежде всего, к Павлу, самому раннему из христианских авторов. Далее можно назвать *Иоанна Марка*, первого из евангелистов, неизвестного по имени книжника, написавшего *Евангелие от Матфея*, автора *Откровения Иоаннова* и автора *Евангелия и Посланий Иоанна (Иоаннова корпуса)*. Этот последний, тождественный, по-видимому, «Старцу» Второго и Третьего посланий Иоанна, происходил, как мы думаем, из иерусалимской аристократии⁵. Лука, «возлюбленный врач» (Кол 4:14), до того как стать христианином, а позднее — спутником Павла, очевидно, был «боящимся Бога». Среди всех неиудейских авторов античности он демонстрирует в своей уникальной для раннехристианской литературы Диалогии наилучшее знание иудейства — как Палестины, так и диаспоры. Неизвестный автор *Послания к Евреям* был сведущим в риторике иудео-христианином, который мастерски владел александрийским искусством аллегорической и типологической экзегезы; так же и автору *Первого послания Климента Римского*, видимо, было еще близко использование Писания, характерное для синагоги и ее литургии: Септуагинта для него — большое собрание примеров, которые можно использовать в церковных делах. В Новом Завете остается, таким образом, не так уж много писаний, которые со значительной степенью вероятности можно было бы приписать «языко-христианам». То, что совершенно явно антипавлинистское Послание Иакова едва ли относится к таковым, очевидно; то, что относится, к приписанному брату Иакова Посланию Иуды. Итак, на долю «языко-христиан» приходится, быть может, Послание к Ефессянам, очень поздние Пастырские послания, несколько более раннее Первое послание Петра (ок. 100 г.) и существенно более позднее Второе послание Петра, которое, в свою очередь, зависит от Послания Иуды. Далее, нужно помнить, что первохристианство в первые двадцать лет было ограничено почти исключительно Палестиной и Сирией/Киликией, а в Сирии проживала самая

⁵ M. Hengel, *Johanneische Frage*, S. 321ff.

крупная иудейская диаспора в Римской империи. Другим частям государства христианство передавалось медленно, да и этот процесс вообще шел не в последнюю очередь благодаря программе миссионерования всего мира, осуществляемой бывшим фарисеем Павлом из Тарса. Эта ранняя палестинско-сирийская история, в центре которой стоял Иерусалим, оказала глубокое влияние на раннее христианство, что видно из Евангелий, Посланий Павла и Деяний апостолов.

Отрицание иудейского характера первохристианства продолжает базироваться на латентном антииудаизме немецкого идеализма, по мнению которого в ходе «воспитания человеческого рода» иудейство утратило с возникновением христианства свое религиозное право на существование. Прежде всего, Ф.К. Баур и его ученики, проводя сугубо оценочное различие между палестинским иудео-христианством и провозглашенным Павлом универсализмом, обращало слишком мало внимания на иудейский колорит большинства новозаветных книг и долгое время способствовало односторонности исследований.

При этом бросается в глаза и то, что старые иудейские изображения христианства (Грец, Перлес, Эльбоген, ранний Лео Бек и др.), не менее апологетичные по своему духу, охотно пользовались неверными, крайне поздними датировками новозаветных писаний, какие были приняты в школе Баура. Следуя этим старым тюбингенцам, они ссылались на общеизвестную историческую недостоверность книг Нового Завета и, в основном, отказывались признать за ними какую-либо ценность серьезного исторического источника. Заслугой Лайтфута, Цана, Гарнака и Шлаттера было то, что они вновь расставили здесь надежные исторические ориентиры, и уже у них такие иудейские ученые как немецко-американский представитель реформизма Кауфман Колер и израильский историк Йосеф Клаузнер научились куда более осторожному подходу к этому вопросу. Ибо такой суровый и деструктивный скепсис отнимает у иудейских, а тем более у христианских историков ценные данные об их *собственной* истории, так как первые годы нового мессианско-универсалистского движения остаются все еще — *в том числе* — часть истории еврейского народа.

4. Укорененность первохристианства в иудействе становится, кроме того, заметна по тому *основополагающему значению иудейских священных писаний*, какое они оказывают на новое, эсхатологическое и мессианское движение. Это значение проявляется, конечно, в богослужении, но, кроме того, и в формировании всех отраслей христианского учения — от христологии до этики. В особенности споры с другими иудейскими группами стояли под знаком дискуссии об определенных текстах Писания. Эта

полемическая дискуссия затем продолжалась в древней церкви. Поскольку «писания» понимались ранними христианами не в последнюю очередь как пророческие указания на эсхатологическое исполнение, выраженное в приходе Мессии Иисуса, позднее их порой стали называть просто «пророками»⁶. Формула «Книги Ветхого Завета» появляется впервые у Мелитона Сардского во второй половине II века в его Послании к Онисиму и относится к книгам Еврейской Библии. Пусть христианский канон Септуагинты был шире их, все же, как показывает филологическая работа, например, Оригена или Иеронима, именно Библия на древнееврейском языке была той авторитетной инстанцией, на которую ориентировались в последнем счете. В развитии христологии, помимо многочисленных «пророческих» текстов, трактуемых в мессианском смысле, особую роль играли, прежде всего, «мессианские псалмы», так как их можно было петь как гимны Христу, под которым понимался Иисус. Можно предположить, что они повлияли на духовную христологическую поэзию гимнов новой общины, подобно тому как, скажем, в Кумране продолжалась живая традиция сочинения ветхозаветных песен-псалмов⁷. Другие совпадения с традициями кумранских ессеев состоят в том, что обе общины выше всего ставили одни и те же книги — Псалмы, Исаию, Второзаконие, Бытие, Исход, Книги Двенадцати пророков, Иеремию и Даниила. Высокая оценка этих писаний соответствовала их богословскому и религиозному содержанию и тенденции, характерной для палестинского иудейства. В диаспоре же, как показывают трактаты Филона, цитировали больше всего Пятикнижие. Это основополагающее значение иудейских «святых писаний» для раннего христианства служит основой для уникальной и существующей доселе, невзирая на любую противоречия и споры, связи между христианством и иудейством. Также и собственное иудейству той эпохи разнообразие методов толкования Писания сохранилось в раннем христианстве. С интерпретациями Кумрана и иудейской апокалиптики его связывают, прежде всего, эсхатологическое сближение событий настоящего (1 Кор 9:10; 10:11; Рим 4:23 сл.; 15:4; Евр 11:39 сл.; 1 Петр 1:10-12) с временем исполнения предсказаний пророков.

⁶ M. Hengel, "Die Septuaginta als von den Christen beanspruchte Schriftensammlung bei Justin und den Vätern vor Origenes", in: он же, *KS II*, S. 335-380.

⁷ См. об этом M. Hengel, "Hymnus und Christologie", in: *Wort in der Zeit. Festgabe für Karl Heinrich Rengstorf zum 75. Geburtstag*, hg. v. W. Haubeck und M. Bachmann, Leiden/Köln 1980, 1-23 = *KS IV*, S. 185-204 и он же, "Das Christuslied im frühesten Gottesdienst", in: *Weisheit Gottes — Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, hg. v. W. Baier u.a., EOS Buch 185, Bd. 1, St. Ottilien 1987, s. 357-404 = *KS IV*, S. 205-258.

5. Иудейский характер нового движения демонстрирует также встречающееся в разных вариантах в Посланиях Павла выражение «прежде иудеям...»⁸. «Прежде» в Рим 1:16 не есть просто «фактически лишенная ценности уступка “избранному народу”», но указывает на приоритет в «истории спасения», основанный на обетованиях, данных Богом отцам, и это преимущество затем подробно рассматривается в Рим 9–19⁹. Только Израилю вверены «слова (откровения) Божьего» (τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ, Рим 3:2), только Израиль был до пришествия Христа «заключен под стражей Закона» как «дето-водителя ко Христу» (Гал 3:23 сл.). Подобная мысль встречается нам и в Евангелиях, когда миссия Иисуса сначала ограничивается Израилем (Мк 7:24 слл.; Лк 1:32 сл.; 2:11,34; 24:19-21; Мф 10:5 сл.; 15:24; ср. Деян 1:6; Ин 1:41,49 и т.д.). Только Воскресший Иисус посылает учеников ко всем народам. И этим Израиль вовсе не лишается спасения, напротив, среди народов, которые все должны быть «сделаны учениками» (Мф 28:19) заключается и он. В Деяниях апостолов о миссии к язычникам тоже заходит речь сравнительно поздно (ср. Деян 10:1 – 11:24; 13:16-48), хотя это и не совсем соответствует исторической действительности. На деле она начинается, очевидно, уже в Дамаске (Деян 9:20 слл.), ибо в синагогах диаспоры были «боящиеся Бога». Поэтому-то во время своих последующих путешествий Павел посещает сначала синагоги и ходит туда до тех пор, пока его оттуда не выгоняют. Он обращается там и к иудеям, и к боящимся Бога, но отклик находит преимущественно у последних. Эта фаза миссионерской проповеди, обращенная к двум группам одновременно, продолжалась, по-видимому, вплоть до начала Иудейской войны в 66 г. Только тот, кто читал Ветхий Завет глазами Маркиона, как делала это старая Тюбингенская школа Ф.К. Баура, может критиковать этот факт, достаточно однозначно констатируемый Лукой, как неисторический. «Апостол язычников» был, в первую очередь, миссионером для этих «боящихся Бога» посетителей синагоги, которые юридически считались, правда, еще язычниками, но уже были знакомы с основными иудейскими учениями и Септуагинтой. Поэтому Павел может предполагать у своей аудитории знание иудейских писаний и того, как с ними принято обращаться, и только благодаря этому он в состоянии столь виртуозно аргументировать при помощи цитат. По сравнению с большой привлекательностью синагог в языческих городах не только для иудеев, но и для язычников – здесь вполне уместно говорить об

⁸ Рим 1:16; 2:9 сл.; ср. 3:1 сл. Ср. также помещение иудеев на первое место в Рим 3:9,29; 9:24; 10:12; 1 Кор 1:22сл.; 9:20сл.; 10:32; 12:13; Гал 3:28, ср. Кол 3:11, а также вообще Рим 9–11 и 15:8-12.

⁹ Н. Lietzmann, *An die Römer*, HNT 8, ³1928, S. 30. (Недаром Маркион изъясил из текста это слово πῶτον.)

успешной иудейской религиозной «пропаганде» среди греков и римлян — первохристианская миссия становится неким новым явлением, ибо она основывается на эсхатологической миссии, повеление о которой дал воскресший Мессия. Эта миссия заполняет собой время, лежащее между Воскресением и Вторым пришествием, готовя Его приход как Судии и Совершителя мира. Здесь перед нами принципиально новая черта в религиозной истории античного Средиземноморья, зиждущаяся на эсхатологическом универсализме ветхозаветных пророков и не имеющая параллелей в язычестве.

6. Ввиду этих сложных обстоятельств невозможно *однозначно определить дату* болезненного разделения между синагогой и новым «энтузиастическим» мессианским движением Иисуса и тем более нельзя считать, что это разделение совершилось *в короткие сроки*. То был долгий и неоднородный процесс. «Христианство» не появилось на исторической сцене внезапно в качестве совершенно «новой религии». Наименование этой неоднозначно воспринимавшейся эсхатологической секты, одержавшей впоследствии историческую победу, Χριστιανοί — то есть, в сущности, «люди Мессии» — не было самоназванием, но пришло извне, когда эта секта появилась в Антиохии (Деян 11:26). Это означает, что типично латинская форма названия партии (другое подобное ему — Ἰουδαῖοί, «иудиане» — встречается в Мк 3:6; 12:13) была распространена на грекоязычном Востоке, но употребляли ее там в кругах, близких к Риму. В Новом Завете чуждая греческому языку форма Χριστιανοί (лат. *Christiani*) встречается всего лишь трижды¹⁰, и всякий раз контекст указывает на связь с внешним, нехристианским миром. Лишь у языко-христианина мученика Игнатия (ок. 114 г.) это слово встречается чаще, причем он противопоставляет христианство, Χριστιανισμός, иудаизму, Ἰουδαϊσμός¹¹. Характерно, что у того же Игнатия ожидание мученичества в настоящем почти полностью вытесняет ожидание близкого конца мира. Только теперь, в первые десятилетия II века, *окончательно* проводится разграничительная линия между «матерью» и «дочерью». Примерно тогда же Плиний пишет императору Траяну о преследуемых им, наместником, христианах (*Christiani*) как о *superstitio prava et immodica* («отвратительное и неумеренное суеверие»), немного позднее Светоний говорит о них как о *superstitio nova et malefica* («новое и зловредное суеверие»). Таким образом, эти римские авторы видят в христианах *новое*, потенциально опасное религиозное движение. Тацит, однако, прямо говорит о том, что это *exitiabilis superstitio*

¹⁰ См., кроме указ. места, еще Деян 26:28 и 1 Петр 4:16. См. об этом Hengel/Schwemer, *Paulus*, S. 340-351.

¹¹ Χριστιανισμός встречается у Игнатия ок. 7 раз, а противопоставление Χριστιανισμός — Ἰουδαϊσμός четырежды.

(«погибельное суеверие») зародилось в Иудее, было подавлено Пилатом, но затем вновь возродилось и добралось до самого Рима. Для Тацита, ненавидевшего иудеев и христиан, оно было худшей, уголовно наказуемой формой иудейского *superstitio*¹².

Что же касается иудейского наименования «назареси» (נבזריי/נבזריי/Ναζωραῖοι), то оно связано с происхождением Иисуса из Назарета в Галилее, что соответствует палестинско-иудейскому обычаю добавлять к распространенным именам сведения о том, откуда родом их носители. Это иудейское наименование «партии» было первоначально прозвищем самого Иисуса. Характерно, что во время суда над Павлом назначенный первосвященником Ананией обвинитель говорит об (иудейской) «секте назореев»¹³, в то время как царь Агриппа II пользуется словом Χριστιανός¹⁴. Итак, согласно Луке, для иудейского первосвященника Павел является «предводителем» *внутрииудейской «ереси»* (αἵρεσις). Немного ниже Павел у Луки сам говорит о себе как о бывшем приверженце фарисеев, то есть «строжайшей αἵρεσις нашей религии»¹⁵. Это точно отражает фактическое положение как христиан, так и фарисеев: и те, и другие, фарисеи и «ноцрим», с внешней точки зрения, являются в книге Луки представителями разных иудейских *«направлений»* (αἵρεσις). Что касается иудеев, то с их стороны признаком разделения становится то, что распространенное еврейское имя *Ješû^a*, краткая форма от *J^hôšû^a*, примерно с начала II века (в таннаитский период) полностью исчезает, хотя у Иосифа Флавия непосредственно перед этим оно встречается еще 22 раза и достаточно часто употребляется даже еще в документах из пещер, где скрывались преследуемые сторонники Бар-Кохбы: простой народ реагировал медленнее, нежели учителя-раввины, не желавшие более называть проклятого имени («Йешу») и вернувшиеся к исходной, пространный форме имени «Йехошуа». Введение и утверждение в практике много обсуждавшегося «проклятия еретикам» в молитве «Шмоне-Эсре» («Восемнадцать (благословений)») относится, вероятно, также к началу II века. Она направлена, прежде всего, против иудео-христиан; напротив, церковь, которая делается все более независимой, видит в себе «народ Божий», «истинный Израиль», а внешнему миру демонстрирует себя как «третий род» или «третий народ» наряду с эллинами и иудеями. Языко-христиане, которые теперь постепенно обретают перво-степенное значение, в любом случае никогда не принадлежали для иудеев к «Израилю».

¹² Плиний Младший, *Письма* 10,96,8; Светоний, *Нерон* 16,2; Тацит, *Анналы* 15,44,3.

¹³ Деян 24:5: ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις, ср. 24:14.

¹⁴ Деян 26:28.

¹⁵ Деян 26:5.

7. Это означает, в свою очередь, что проявляющийся в новозаветных писаниях *жаркий спор* между мессианской сектой «ноцирим», «людей Назарянина», и различными иудейскими группами в Иудее — фарисеями, книжниками, саддукеями, священнической аристократией и иродианами, а позднее — с синагогальными общинами диаспоры от Сирии до Рима, поначалу представлял собой *внутрииудейскую «семейную ссору»*. Ричард Рубинштейн, обсуждая в своей книге «Брат мой Павел» жесткие слова апостола в адрес иудеев 1 Фес 2:14-16, относит их к «семейному спору» (*family dispute*), о котором он замечает: «Его (Павла) суровость была сходной с той, какую мы видим в Кумранской общине»¹⁶. Это древний библейский мотив: ссора братьев описывается уже в центральных текстах Ветхого Завета — об Иосифе и его братьях, о «детях Ревекки»¹⁷ и (как парадигма начинающейся с этой сцены мировой истории) о Каине и Авеле, со смертельным исходом в последнем случае. Даже отношения Иисуса с его братьями не были безоблачными¹⁸. Тезис о споре между братьями сохраняет свою силу и там, где, как в Евангелии от Иоанна, ведется полемика не только против определенных групп (книжников и фарисеев либо первосвященников), но резкой критике подвергаются «иудеи» вообще, под которыми подразумеваются руководители и представители народа. Речь идет об отвержении собственным народом «Мессии», «Сына Божьего» и «Царя Израиля»¹⁹, в котором сам Бог явился Израилю, а тем самым и всем людям. Такой высокий уровень притязаний соответствовал накалу дискуссии со своим народом и внутри него²⁰. Семейная ссора порой приводит к тому, что отдельные члены семьи выступают против большинства своих родных и могут при известных обстоятельствах подвергнуться изгнанию (ср. Ин 9:22; 12:42; 16:2). Ни один новозаветный автор не мог знать, что с возникновением мессианского движения *назореев* или *христиан* возникает *новая религия* с длинной историей, параллельной истории иудейства и обращенной против них, и тем более что спустя столетия эта религия завоюет власть в империи. Поначалу это была подавляемая, даже гонимая «секта». Высказывания о «третьем роде» или «народе» наряду с иудеями и эллинами в Новом Завете как раз еще не встречаются, они появятся лишь у апологетов II века, впервые в керигме Петра и у Аристида. Тертуллиан их отвергал. Ведь первые христиане жили

¹⁶ R.L. Rubinstein, *My Brother Paul*, New York etc., 1972, p. 115.

¹⁷ Так многозначительно названа книга А.Ф. Сегала: A.F. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge (Mass.)/London, 1986.

¹⁸ Ср. Ин 7:5 или Мк 3:21.

¹⁹ Ин 1:41,49; 20:31.

²⁰ Ин 4:22; ср., однако, и 8:44,47.

идеей исполнения эсхатологических обетований, содержащихся в святых писаниях, и вовсе не видели в себе поначалу какой-то новой религии, а скорого наступления владычества Божьего для Израиля и всего мира. С этим связывалось ожидание нового прихода распятого, воскресшего из мертвых и воссевшего одесную Бога Мессии и Сына Божьего Иисуса из Назарета, то есть предсказанного пророками Спасителя и Судии народа Божьего, а одновременно и всех народов.

8. Таким образом, назореев отделяли от остального Израиля, разумеется, «энтузиастические» и эсхатологические, но в отдельных своих чертах, в своих основных составляющих все же *исконно иудейские вероучительные содержания*. Именно то, что разделяло тех и других, «христология», носила в своих частных элементах вполне иудейский характер и вовсе не была «синкретически» интерполирована языческими, чуждыми иудейству элементами. В противном случае первохристианская проповедь в первые – и решающие – двадцать лет вообще не могла бы быть понята слушателями в Иудее и Сирии, которые были преимущественно иудеями. *Новой же была здесь общая идея* – апостольское свидетельство о Христе, которое Павел описывает в 1 Кор 15:1-11 как «Евангелие», проповедуемое, согласно 15:11, всеми свидетелями и апостолами, и которое он преподносит в поэтической форме в Флп 2:6-11. 1 Кор 15:3 сл. свидетельствует о том, что это Евангелие об искупительной смерти и воскресении Христа составляло признанное основание веры первохристианства, причем как в Иудее, так и в Сирии, а также вокруг Эгейского моря, где занимался своей миссионерской деятельностью Павел. Это новая весть о вере в распятого Мессию и Господа Иисуса и о Его спасительном деянии должно было вызывать непонимание и возмущения²¹. Полемика отдельных новозаветных авторов от Павла до Луки и Матфея, а затем и до Иоанна против традиционных иудейских оппонентов и ответная реакция этих последних не были острее, чем полемика ессеев против «Ефрема и Манассии», то есть против фарисеев и саддукеев, пусть богословские отличия новой мессианской «секты» были еще сильнее ввиду ее особой христологии и сотериологии. Острая, оскорбительная полемика встречается и у других иудейских групп. Мы не должны забывать, что между фарисеями и саддукеями во времена Иоанна Гиркана и Александра Янны, а впоследствии между зелотами и партией мира в годы до и после начала Иудейской войны происходили кровавые столкновения, причем главным был в этой борьбе не социальный, а религиозный мотив, и спор об эсхатологии тоже играл роль. Раввины позднее обвиняли ревнителю, действовавших

²¹ 1 Кор 1:23; Гал 5:11; Флп 3:18.

до 70 г., и Бар-Кохбу в том, что те будто бы хотели «вынудить» конец мира. Разве же учение об уже пришедшем Мессии, которого проповедовали как универсального Спасителя и Судию в настоящем и скорого возвращения которого ожидали, — разве же это учение с феноменологической точки зрения не должно было представляться выражением опасного эсхатологического нетерпения и сомнительного утопизма?

9. Тема «антииудаизм в Новом Завете», которая ныне связывается порой с гневными упреками в адрес первохристианских авторов, конечно, отчасти имеет свое оправдание в том, какую *роковую роль сыграла интерпретация* отдельных текстов, история которой берет свое начало, однако, лишь спустя столетия. *Однако поначалу иудейская «мать» была много сильнее* своей непослушной «дочери». В I в. по Р.Х. не «Церковь» преследовала «Синагогу», но напротив, «Синагога» то и дело преследовала «Церковь». Если новое движение после его изгнания из синагоги юридически было совершенно не защищено и с конца I в. подвергалось порой кровавым гонениям со стороны органов государственной власти, то иудейский этнос с его традиционной религией находился (если отвлечься от событий, связанных с тремя великими восстаниями 66 – 73, 115 – 117 и 132 – 136 гг. по Р.Х.) под защитой Рима, относительно толерантного в вопросах религиозной политики. Поэтому в отношении самих первохристианских авторов, которые — и это относится даже к Иоанну²² — ожидали близкого прихода Мессии и Сына Божьего Иисуса, упрек в антииудаизме *анахроничен* и свидетельствует о неисторичном мышлении, совершенно не понимающем ситуации конкретного времени, в корне отличной от ситуации более поздних эпох. Молодые общины ждали *скорого конца* и прихода Судии мира и Спасителя — воскресенного Богом и вознесшегося на небеса иудейского Мессии Иисуса из Назарета. Они сами находились под давлением сразу и со стороны подозрительных государственных учреждений, и со стороны самоуверенных иудейских («материнских») общин, которые — и это вполне можно понять — были возмущены «энтузиастическими» эскападами нового движения. Они никак не могли знать, каким злоупотреблениям подвергнутся их полемические тексты столетия спустя. «Семейная ссора» между первохристианскими общинами и синагогой, или, лучше сказать, разными авторитетами «более нормативного» не была сильнее других внутрииудейских споров, коих было множество за триста лет между началом Маккавейского восстания и восстанием Бар-Кохбы. Но нужно помнить и о другом: семейные разногласия имеют свойство вызывать больше обид и продолжаться дольше, чем всякие иные. Чем ближе люди друг

²² Ср. Ин 21:22 сл.; 1 Ин 3:2 сл.

другу, тем большее страдание они испытывают. Это относится и к более поздним внутрииудейским и внутрицерковным спорам, да по сути дела и сейчас остается так же. Тот спор, о котором мы говорим сейчас, был столь жарким и болезненным потому, что на повестке дня стоял вопрос о религиозной истине, о *святой воле Божьей*, и потому, что обе стороны относились к нему очень серьезно. А такое серьезное отношение к вопросу об истине опять-таки характерно для ветхозаветно-иудейского наследия.

10. В этом споре обращает на себя внимание то, что он с самого начала имел ясные контуры и был посвящен центральным религиозным вопросам иудейства — вопросам веры, надежды и жизненной практики. Речь шла об отношении messiанского спасения к традиционным ценностям Храма и Торы. Две последние величины, составлявшие до сих пор центр иудейской веры, находились под угрозой уже в связи с попыткой радикальных эллинистических реформ при Антиохе IV Епифане после 175 г. до Р.Х., когда на карту была поставлена идентичность Израиля как «избранного Богом народа и удела Божьего». С того времени всякое действительное или мнимое нападение на эти ценности, доверенные Израилю Богом, вызывало у иудеев раздражение и даже ярость, что вело — во всяком случае, в Палестине — к еще большему ограничению большинства их от «народов мира», хотя далеко не всякое иноземное влияние принималось здесь в штыки. Это была понятная и даже необходимая для того времени реакция. Складывалось впечатление, что эти высшие ценности Израиля вновь ставятся под сомнение, хотя признаки были совершенно не те, что за двести с лишним лет до того. Во времена Антиоха IV иудейские «эллинисты» из верхнего слоя стремились к уподоблению окружающим народам и «секуляризации» Храма, угрожая этим чистоте иудейского «монотеизма». Теперь «монотеизму» ничто не угрожало, ибо новое движение само резко отвергало любые формы «чуждого служения», то есть политеизм и языческий либертинизм. Мотивы его были совершенно иными: в связи с близящимся Царствием Божьим и messiанским избавлением под сомнение (во всяком случае, отчасти) ставилось прямое спасительное значение Храма и Торы. Одновременно провозглашалось универсальное эсхатологическое исполнение обетований, данных отцам, и предсказаний пророков. Доверие (*emunah*) и надежда были обращены теперь в первую очередь не к священному тексту, полученному Израилем на Синае, и не к собственной способности к покорному Богу действию, но к обетованному в писаниях Израиля Лицу, соответствующему воле Божьей, в коем некоторым образом исполнялось молитвенное прошение Исаии (63:19, LXX 64:1): «О, если бы Ты расторг небеса и сошел...». То, что было сказано в Исх 19:11 и Пс 17:10 о «сошествии» Бога на

Синай, стало теперь осязаемой, в полном смысле слова «телесной» реальностью: Бог в конце времен сам приходит к своему народу в Человеке, обетованном пророками Сыне Давидовом. Небесный Отец посылает Сына — как в иудейских книгах Премудрости Иисуса, сына Сирахова и Премудрости Соломоновой Он посылает божественную Премудрость («Хохма»), вховавшая Божьих людей Израиля. Этот Сын берет как Божий раб и страдающий Праведник на себя вину всех и искупает ее своей смертью на древе проклятья²³. Такое учение могло вызвать у слушателей как восторг, так и неприятие. Даже представления о «посредничестве» между Богом и людьми и о «воплощении» могли ассоциироваться с ветхозаветно-иудейскими образцами, например, с толкованием Быт 1:26 сл.; 18:1-33; Исх 23:20-23; 24:9-11; Лев 26:11; Пс 8:5 сл.; 44:7 сл.; 88:27 сл., 37; 109; Дан 7:9-14 (особенно в версии Септуагинты) и, не в последнюю очередь, Ис 53²⁴. Также современное иудейство знало — если выразить это формулировкой Павла из 1 Кор 2:10 — о следах «глубин Божьих», которые, согласно Павлу, может исследовать и раскрыть только Дух (от коего происходит апостольское свидетельство). В позднейшей иудейской мистике подобные представления ожили вновь. Некоторые, пусть еще и очень несовершенные, «следы троичности» (*vestigia trinitatis*) обнаруживаются уже в Ветхом Завете и в иудейском окружении Нового Завета — здесь можно вспомнить наряду с предсуществующей Премудростью или Торой о Логосе у Филона, о кумранском тексте 11Q *Melchisedek*, о Сыне Человеческом в Притчах эфиопской Книги Еноха и об апокрифе «Молитва Иосифа».

11. Таким образом, и это *новое мессианское («штурмующее небеса») движение* «назореев», которое претендовало еще и на эсхатологический дар пророческого Духа, могло ссылаться на основные положения в вероучении народа Израиля и делало это — в том числе и в Земле Израиля — не без успеха. В этом центральном пункте *личности Мессии Иисуса* (m^ešīhā Ješū^a, Χριστὸς Ἰησοῦς) и в принесенном Им универсальном спасении заложено то принципиально новое, указывающее в будущее, а тем самым и опасное, что отличает «энтузиастическую», мессианскую «Назорейскую ересь» (αἵρεσις τῶν Ναζωραίων)²⁵. Ритор Тертулл, говорящий, по свидетельству Луки, от имени первосвященника и синедриона, в понятном гневе называет ее «предстоятеля» (πρωτοπότης) Павла «возбудителем мятежа между всеми иудеями». Имея в виду высказывания нашего наиболее раннего христианского автора, то есть

²³ Гал 3:13; ср. Втор 21:23; 27:26; Деян 5:30; 10:39; 13:29; 1 Петр 2:24.

²⁴ Hengel, *Sohn Gottes*; Он же, "Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit", in: *KS II*, S. 72-114.

²⁵ Деян 24:5; ср. 24:14.

того же самого Павла, можно обозначить это новое коротко – и с некоторой долей преувеличения – при помощи формулы «*Мессия против Торы*». Для этого движения *посредником* между Богом и его избранным народом был уже не Моисей и не Закон, данный на Синае, но Мессия Иисус, принесший новый эсхатологический завет, о котором говорил пророк Иеремия (Иер 31:31-34)²⁶. Если в Гал 3:19 как о «посреднике» Синайской Торы говорится еще о Моисее, то в Послании к Евреям «посредником нового завета»²⁷ становится Иисус, а в Первом Послании к Тимофею о Нем говорится как о «посреднике между Богом и людьми»²⁸. Поэтому Павел может назвать Христа «концом закона» «к праведности всякого верующего»²⁹. Тора понимается им при этом уже не исключительно как иудейский закон, но, исходя из первой заповеди как священной воли Бога для всех людей, как закон, действующий через совесть даже в сердцах язычников³⁰. Рядом с первой заповедью Декалога Втор 6:4 ставится заповедь любви Лев 19:18. В этой заостренной формулировке, восходящей к самому Иисусу, Закон становится для Павла средством демонстрации абсолютной, греховной неспособности человека исполнить святую волю Бога, то есть она ведет, если понимать ее правильно, к – целительному – познанию греха³¹. Такое противопоставление должно было, конечно, показаться абсурдным обученным в фарисейских школах иудеям, однако оно – это показывает уже каменование Стефана, который, согласно обвинению (Деян 6:13), говорил «хульные слова на святое место сие и на закон» – нашло немалый отклик, в том числе и у некоторых иудеев в Иерусалиме. Следствием стало изгнание иудеев-«эллинистов» из иудейской метрополии, после чего те стали проповедниками нового мессианского учения в синагогах Сирии. И даже такой, как принято считать, законопослушный христианин как Брат Господень Иаков был (предположительно в 62 г.), как и еще некоторые другие иудео-христиане, побит камнями за «нарушение Закона» (ὅς παρανομῆσάντων), причем такая мера вызвала протест даже у фарисеев³².

12. Основным чаянием нового мессианского универсалистского движения стало вскоре исполнение многочисленных пророчеств об *эсхатологическом обращении народов всего мира к единому истинному Богу Израиля* и обетования, данного Аврааму (Быт 12:3),

²⁶ Ср. Иер 33:14, 25 сл.

²⁷ Евр 8:6; 9:15; 12:24.

²⁸ 1 Тим 2:5.

²⁹ Рим 10:4.

³⁰ Рим 2:14 слл.

³¹ Рим 3:19 сл.

³² Деян 6–9; Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 20,200 сл.

в форме обращения к *Помазаннику Божьему*, который – и в этом состояла особенность – *уже пришел*. Но как должно было это совершиться, если Тора, как сказано в Письме Аристея (§ 39), защищала Израиль от окружающих его народов «частоколом, который невозможно прорубить, и железными стенами» и если сами эти стены, согласно трактату Мишна Авот (1,1), следовало защитить еще и оградой? Даже Павел говорит в Гал 3:23 сл. (ср. Рим 3:1 сл.) об этой – действительно защищающей Израиль – «охранительной» функции Торы, имевшей значение, впрочем, только до того часа, когда Бог послал в мир своего Сына, то есть до «прихода веры». Здесь мы видим основное противоречие в пророческой вере Древнего Израиля. Обетование о народах могло быть осуществлено *в полной мере* лишь тогда, когда каким-то образом будут упразднены границы, отделяющие еврейский народ от обращенных, верующих в единого истинного Бога «народов мира». Это и происходило в эсхатологически мотивированной первохристианской миссии, которая была при этом обращена поначалу, прежде всего, к многочисленным «боящимся Бога», посещавшим синагоги в еврейской диаспоре Сирии. Таким образом, эсхатологически обоснованная «миссия к народам (язычникам)» могла становиться продолжением синагогальной проповеди, привлекавшей многих людей уже ранее. При этом ожидание скорого пришествия (парусии) Спасителя и уверенность в уже ныне действующем присутствии Царства Божьего «во Христе» (ἐν Χριστῷ) создавало при растущем обособлении от земной, политически эксклюзивной жизни еврейского народа некое новое, эсхатологически-универсалистское сознание: «Ибо все вы сыны Божьи по вере... Нет уже ни иудея, ни язычника; ни раба, ни свободного; ни мужского пола, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3:26, 28). А вот Флп 3:20: «Но наше жительство (πολίτευμα, буквально: «гражданство») – на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа Иисуса Христа...». Соответственно этому Павел говорит в Гал 4:26: «А вышний Иерусалим свободен: он – мать нам всем». Согласно Откр 21:1–22:5, святой град сходит с неба в обновленное творение (ср. Ис 65:17) и, будучи местом присутствия Бога и Христа, принимает в себя всех верующих – иудеев и язычников.

13. *Одновременно это новое было и неслыханно соблазительным, скандальным*, ибо оно – с эсхатологической претензией, а у Павла, бывшего фарисея-законоучителя, еще и с возвышенным богословским обоснованием – в конечном счете, могло при определенных условиях ставить под сомнение *бытие Израиля* как единственного избранного народа, *то есть в качестве политико-религиозного единства, принципиально отделенного от народов мира*. Во всяком случае, Павла в этом упрекали. Ему, по-видимому, предъявляли

обвинение в том, что он учит иудеев отпадению «от Моисея» (Деян 21:21,28). В прямом смысле это неверно, как показывают главы 9–11 Послания к Римлянам. Избранными являются для Павла все верующие из иудеев и язычников, и если в Рим 11:26 сл. (напоминающем слова из трактата Мишна Санхедрин 10,1 «Весь Израиль имеет долю в грядущем мире») он признает, что с приходом Мессии *весь Израиль спасется благодатью Божьей*, то это соответствует тому, что в конце мировой истории *все народы* найдут под знаком Евангелия путь к Богу, чтобы *одна Его благодать* восторжествовала над всякой властью зла, грехом, смертью и дьяволом. Мессианское ожидание Павла было здесь, по нашему мнению, вполне реалистично-конкретным, но его осуществление не было связано с какими-либо политическими акциями, как у zelотов, но состояло исключительно в действии Бога, осуществляемом через приход Мессии (Рим 11:26 сл.), Израиль же был для него при этом великой парадигмой благодати, свободного избрания Богом и «оправдания нечестивого» (Рим 4:5), которое испытал на себе сам бывший фарисей и гонитель. В соответствии с этим «догматическая» часть Послания к Римлянам завершается кратким и емким высказыванием: «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим 11:32)³³. Мы могли бы добавить: во Христе, Мессии и Сыне Божьем, посланном в мир для спасения Израиля и народов³⁴. За этим Павел может поставить только лишь подобное гимну славословие: «единому Богу слава» (*soli Deo gloria*) как единственный возможный ответ человека на благодать Божью. Можно ли представить себе «более иудейское» завершение богословского рассуждения, чем эту хвалу, написанную по образцу псалмов: «О, бездна богатства и премудрости, и ведения Божия!..», которая завершается словами: «Ему слава во веки, аминь»? Непосредственно следующая за этим паренеза основана на опыте Божьего милосердия и стремится побудить к благодарной новой жизни «во Христе», ведя человека к отдаче своей жизни в ответ на воспринятую Божью благодать и к «разумному богослужению»: Рим 12:1 слл. Здесь можно говорить о новой, возникающей под воздействием Духа Божьего, эсхатологически-универсальной форме иудейской «каваны».

Если смотреть на дело под таким углом зрения, Иисус и вызванное Им всемирное движение указывают на одну из исторически понятных, можно даже сказать *cum grano salis* легитимных возможностей в развитии иудейства позднего этапа эпохи Второго Храма. Это развитие, основанное на пророчески-апокалиптическом взгляде на ветхозаветную традицию, шло в

³³ Это одно из наиболее важных высказываний во всем Новом Завете.

³⁴ Рим 15:8–12. Гимническое славословие см. в Рим 11:33–36.

совершенно ином направлении, нежели раввинистическая ветвь, сформировавшаяся после разрушения Храма и определившая дальнейший путь народа.

Одновременно становится очевидным, что изображение Иисуса и первохристианства имеет смысл только на фоне иудейства той эпохи и в каком-то смысле всегда должно сопровождаться разговором о нем. При этом в центре должна стоять Палестина, ибо Иисус и первое поколение Его последователей происходили оттуда или, по меньшей мере, были тесно с ней связаны. Поэтому в начале нашего изложения должно стоять именно иудейство, его история и его религиозные движения.

Перевел с немецкого Вадим Витковский