

Биографические памятники

Иисус



в трапезе
Даниила Филарета



От переводчика

Перевод первого издания этой книги (1968 г.) вышел в специальном издании Института научной информации по общественным наукам (Д. Флуссер. Иисус. М.: ИНИ-ОН, 1992) более чем скромным тиражом (660 экз.). К тому, русскому, изданию своей книги профессор Д. Флуссер написал предисловие, которое воспроизводится в нашем издании. К первому же русскому изданию было написано предисловие С.В. Лёзова и С.В. Тищенко — оно в слегка измененном виде публикуется в настоящем издании в качестве послесловия.

В 1999 г. появилось новое, переработанное и существенно дополненное автором немецкое издание «Иисуса». При подготовке настоящего русского издания книги за основу был взят перевод 1992 г. Все авторские изменения и дополнения были внесены в этот перевод. Приводится также послесловие Д. Флуссера к новому изданию. К сожалению, не удалось получить разрешение немецкого издателя на публикацию многочисленных иллюстраций, которыми Флуссер снабдил свою книгу и которым он придавал большое значение.

Книга Флуссера изобилует цитатами из Ветхого и Нового Завета, раввинистической литературы, кумранских текстов, псевдоэпиграфов и т. д., которые несут большую смысловую и композиционную нагрузку. Если угодно, это — голоса свидетелей, к которым постоянно взывает автор. Следовательно, перевод цитат для этой книги чрезвычайно важен. К счастью, за время, прошедшее после первого издания книги, появились вполне приемлемые (в том числе по языку и стилю) переводы библейских текстов на русский язык. Эти достижения библейского перевода были учтены в нашем издании. Переводчик пользовался следующими переводами Нового Завета.

Евангелие в изложении Луки. Пер. Э.Г. Юнца. М., Протестант, 1994.

Евангелие в изложении Марка. Пер. С.В. Лёзова. М., Протестант, 1994.

Евангелие в изложении Матфея. Пер. А.Э. Графова и С.В. Тищенко. 1999 (опубликовано частично).

Радостная Весть. Новый Завет в переводе с древнегреческого. Пер. В.Н. Кузнецовой. М., РБО, 2001.

Я также использовал переводы некоторых книг Ветхого Завета, изданных Российским Библейским обществом (РБО) в виде отдельных брошюр. Замечу при этом, что по мере необходимости приходилось «подгонять» русскую цитату под интерпретацию Флуссера.

Что касается прочих источников (кумранские свитки, раввинистическая литература, псевдоэпиграфы и проч.), то картина не столь отрадная. Хороших переводов на русский язык практически не существует. Для создания цитат я должен был, как правило, обращаться непосредственно к оригиналам или их немецким и английским переводам.

Переводчик надеется, что ему хотя бы в малой степени удалось передать неподражаемый стиль автора, его горячую увлеченность темой, его остроумие. Яркая, харизматическая личность Давида Флуссера напитала каждую строчку его книги. Он сделал ее неотразимо убедительной. Я надеюсь, что это издание найдет путь к сердцу российского и зарубежного русскоязычного читателя.

Наш скромный труд посвящается памяти профессора Флуссера, талантливого еврейского ученого и педагога, блестящего полемиста, популяризатора и проповедника своих оригинальных идей.

С.В. Тищенко

Предисловие автора к русскому изданию

К большой для меня чести, русский читатель может теперь познакомиться с моей книгой об Иисусе на своем родном языке. Когда-то было не так-то просто открыто говорить о том, что человек Иисус вообще существовал. Совершенно немыслимо, чтобы в ту пору в России появилась книга, написанная евреем, который к тому же живет в той стране, где некогда жил Иисус. Сегодня книгу еврейского автора об Иисусе, пришедшую с его родины, сделать достоянием читателей России уже совсем не трудно.

Мне кажется, что восстановить образ Иисуса в сознании русских людей помогает одно важное обстоятельство. Я не знаю другого народа, в широких слоях которого так много значил бы Иисус-человек — проповедник и пример для подражания. Я не знаю другого народа, в душевной жизни которого столь большую роль играли бы человеческие страдания Иисуса. Мне трудно допустить, что церковный или иной тоталитаризм смог до конца уничтожить в русских людях ростки этого осознанного стремления к Иисусу, этой любви к Иисусу, которая заставляет ему подражать. Я верю, что моя робкая надежда не окажется пустой иллюзией.

Эта надежда основана на опыте, который я вынес из чтения русской литературы и общения с выходцами из России. Я заметил, что многие русские выгодно отличаются от представителей самых значительных течений современной западной мысли. Уже в XVIII в. немецкий мыслитель Лессинг говорил о диаметральной противоположности религии Христа и христианской религии. Иными словами, на Западе существует опасная тенденция противопоставлять веру Иисуса и веру в Иисуса. При нынешнем упадке веры значение веры во Христа всячески подчеркивается за счет того, что имело принципиальное значение для самого Иисуса. Напротив, в русской религиозной традиции христианская религия не заглушила личную веру Иисуса. Образ и неповторимый голос Иисуса в русском народе забыты меньше, чем где бы то ни было. Потому-то я и лелею надежду, что моя книга об Иисусе на русском языке найдет немало читателей.

Мне кажется, что именно сейчас, на переломе человеческой истории, перед лицом угрожающей неизвестности, было бы со всех сторон полезно при судьбоносных решениях, определяющих будущее человека, учесть и голос «исторического» Иисуса. Надо надеяться, что такой минимальный демократизм по отношению к Иисусу проявят не только церковные люди, но и неверующие. Существует же обычай обращаться за советом к мудрецам и философам! Даже тот, кто ничего не знает о вере, не будет

спорить с тем, что Иисус высказывал мнения по разнообразным личным и общим проблемам, которые затрагивают нас и сегодня. Конечно, с этими мнениями не обязательно соглашаться, но по меньшей мере обсуждения они заслуживают.

Чтобы правильно судить об образе мыслей и личности Иисуса, желательно кое-что узнать о еврейской религии и еврейском обществе, в котором жил Иисус. То, что Иисус был евреем, само собой понятно, и я не хотел бы здесь это подчеркивать. Я не встречал никаких препятствий, когда говорил об этом на своей родине в Чехии, при Масарике, вплоть до прихода Гитлера. Однако я отдаю себе отчет в том, что здесь мне не стоит слишком много говорить об Иисусе как о еврее, потому что тайна зла уже снова в действии (см. 2 Фес 2:7). То, что было скрыто, было удержано (там же, ст. 6 и 7), сейчас — здесь, и обильными речами я едва ли смогу образумить тех, кто находит удовольствие в неправде (там же, ст. 7, 12). Но не могу и совсем промолчать хотя бы по чисто педагогическим соображениям. Среди ученых я отнюдь не единственный, кто на основании критического анализа источников пришел к выводу, что Иисус был верным своей религии евреем и что он был убит оккупационными властями в качестве такового. На протяжении человеческой истории подобная судьба постигла миллионы его братьев по крови. Если моя книга хоть немного помогла читателю осознать, что жизнь Иисуса — это жизнь еврея, она тем самым облегчила правильное восприятие слов Иисуса и понимание его судьбы. Кто поставит мне в упрек то, что я отдаю свои силы и знания, чтобы сделать доступным для людей достоверный образ Иисуса?

Несколько замечаний собственно о книге. В главе «Происхождение» я повторяю распространенное мнение о том, что во времена Иисуса не было известно ни одного потомка царя Давида^[1]. А значит, последователи Иисуса, видевшие в нем долгожданного Мессию, лишь задним числом объявили его «сыном Давида», тем самым узаконив его мессианское звание. Однако, как оказалось, это мнение не вполне оправданно. А именно, как выяснилось, правы те немногие ученые, которые предполагали, что тогда среди евреев было немало потомков Давида. Я и сам представил свидетельство в пользу этого предположения, опубликовав в одном научном журнале (*The Israel Museum Journal, Jerusalem, 1986, vol. 5, p. 37–40*) надпись на гробнице времен Иисуса, которая гласит, что там лежат кости тех, кто происходит «из дома Давида». Так что, если бы оказалось, что Иисус и на самом деле был потомком царя Давида, он не был бы белой вороной.

Выяснилось также, что мое изображение сцены распятия Иисуса, вероятно, требует одной немаловажной поправки. Когда я писал свою книгу, мне уже было ясно, что «евангелие по Марку представляет собой существенно переработанный древний рассказ». Однако из этого факта я тогда не сделал необходимых выводов. Между тем

Марк изображает Иисуса как эдакого одинокого чудотворца. Его не понимает никто, даже собственные ученики, апостолы. По Марку (которому следует Матфей), даже на пути к смерти он одинок среди своего народа, всеми оставлен и ненавидим, а его ученики сбежали в момент ареста.

В самом конце его бранит и распятый вместе с ним разбойник, и, умирая, он уверен, что даже Бог его оставил.

Однако, сравнивая этот сильно стилизованный образ Марка с рассказом о распятии Иисуса у Луки, а также у Иоанна, нетрудно убедиться, что, хотя многие детали у Марка (а потому и у Матфея) можно считать историчными, в целом перспектива, в которой Марк видит события, создана его особенной точкой зрения. То, что Марку удастся быть убедительным, можно увидеть на примере моей книги. Созданный им образ одинокого, оставленного всеми, идущего на смерть человека Иисуса, непонятого и поносимого людьми, так сильно меня увлек (а я, естественно, находился под влиянием современного экзистенциализма), что я, в общем, следовал ему, когда писал о распятии Иисуса. Более того, вымышленное немое одиночество Иисуса на судебном процессе я подкрепил в том же стиле цитатой из «Процесса» Кафки (см. главу «Смерть»)! Позднее я изменил свою точку зрения (см. мое исследование «Распятый и евреи» в сб. трудов: Flusser D. Entdeckungen im Neuen Testament. Bd. 1, Neukirchen, 1987, S. 197–209).

Хотя эта проблема и очень важна, я должен быть краток. По Марку, Иисус в момент своей смерти всеми покинут и всем ненавистен. Только обращенный язычник, римский центурион, объявляет себя его сторонником (Мк 15:39), да издали следят за ним женщины, которые и раньше за ним следовали (Мк 15:40–41). Рассказ Луки, напротив, менее теологичен и более историчен: Иисус идет на смерть в сопровождении своего народа. Такое сочувствие понятно. Ведь в течение всего времени, пока Иисус учил в Иерусалиме, массы были на его стороне, и первосвященники не осмеливались арестовать его на глазах у всех, так как «боялись народа» (Лк 20:19; Мк 12:12). Когда же римляне его распяли и на кресте повесили оскорбительную для евреев надпись, какие еще чувства мог испытать любой еврей при виде этой картины, кроме чувства горя и сострадания к мученику, жертве жестокости римлян?

Однако, усиливая мрачность своего образа, Марк (а за ним и Матфей) опускает плачущих женщин, сопровождавших Иисуса на его крестном пути, и потрясающие слова Иисуса, обращенные к жительницам Иерусалима (Лк 23:27–30). Другая картина у Луки, согласно которому за Иисусом к месту казни шла большая толпа евреев и

среди них много женщин. По обыкновению того времени, шествие сопровождалось погребальным плачем, и Иисус со словами сердечного сочувствия обратился к рыдающим жительницам Иерусалима. А когда Иисуса распяли, «народ стоял и смотрел» (Лк 23:35). В третий раз толпа упоминается, когда Иисус умер: «И вся толпа, собравшаяся посмотреть на зрелище, увидев, что произошло, разошлась по домам, ударяя себя в грудь» (Лк 23:48).

Какая волнующая и ум, и сердце, правдивая по своему смыслу картина! Нашему поколению, которое видело так много бесчеловечного, которое потеряло столь много своих братьев убитыми и казненными, не требуется никаких усилий, чтобы присоединится к скорби о Распятом: его смерть — прообраз всех мученических смертей. Согласно христианскому учению, она вмещает, в сущности, всех замученных и умерших насильственной смертью за всю историю. Быть может, мысль о смерти Иисуса, а также его живая проповедь о любви кого-то побудят сегодня пересмотреть свою жизнь, сделают его более человечным, уменьшая тем самым угрозу бесчеловечности, или, по крайней мере, кому-то помогут вынести возможные проявления бесчеловечности. Дай Бог, чтобы моя книга на русском языке хотя бы в малой мере этому способствовала!

Давид Флуссер Иерусалим 29 апреля 1990 г.

Источники

Эта книга была написана главным образом с той целью, чтобы показать, что история жизни Иисуса может быть написана в принципе. Конечно, мы больше знаем о Цезаре (современнике Иисуса) и о некоторых римских писателях. Однако когда речь идет о евреях послебиблейского периода, Иисус наряду с еврейским историком Иосифом Флавием и, пожалуй, апостолом Павлом относится к числу тех из них, о жизни и взглядах которых мы информированы лучше всего.

При составлении биографии Иисуса мы сталкиваемся с определенными трудностями. О его жизни мало что можно узнать из нехристианских источников. В этом отношении его постигла участь Моисея, Будды и Мухаммеда: о них также отсутствуют свидетельства со стороны непосвященных современников. К важным источникам сведений об Иисусе относятся только четыре евангелия: по Матфею, Марку, Луке и Иоанну. Другие произведения Нового Завета не сообщают о нем почти ничего, а четвертое евангелие справедливо считается — если говорить об историческом Иисусе — ненадежным источником. Три первых евангелия основаны главным образом на общем историческом материале. Поэтому их иногда печатают вместе — тремя колонками. Такое издание текстов евангелий называют синопсисом, а три первых евангелия — синоптическими. Итак, попробуем ответить на вопрос, не приводит ли отсутствие нехристианских источников к непреодолимым трудностям при реконструкции жизни Иисуса.

Если религиозный гений жил в таком культурном окружении, в котором нетрудно собрать подробные сведения о его становлении и обстоятельствах его жизни, то неизбежно возникают попытки дать этому религиозному феномену психологическое объяснение. Нетрудно понять, что такие попытки, как правило, не приводят к удовлетворительному результату хотя бы потому, что дух дышит, где хочет. В особенности это относится к людям, которые сами были захвачены духом. Кто осмелился бы психологически объяснить тайну личности, скажем, святого Франциска? Стало быть, полная невозможность изобразить психологию Иисуса, не заставляя читателя пережить мучительное чувство фальши, коренится не столько в характере источников, сколько в личности самого Иисуса.

Обычно так и бывает: даже при обилии внешних свидетельств наиболее достоверным источником сведений о харизматике следует считать его собственные высказывания и сообщения верующих (естественно, они требуют критического прочтения). Свидетельства посторонних могут послужить важным средством проверки основных источников.

Не следует преувеличивать, как сейчас принято, недостоверность раннехристианских сообщений об Иисусе. Мало того, что в первых трех евангелиях Иисус довольно верно изображен как еврей своего времени, в них повсеместно сохранена даже сама его манера говорить о Спасителе в третьем лице. Если прочесть эти три евангелия непредвзято, можно заметить, что в общем и целом там изображен не столько Спаситель человечества, сколько еврейский чудотворец и проповедник. Почти несомненно, что этот образ не вполне соответствует историческому Иисусу. Однако очевидно, что возник он не только в результате переживания события Воскресения послепасхальной общиной. Совершенно ясно, что многие предания о чудесах и проповеди нельзя истолковать (как это делают большинство современных христианских экзегетов и богословов) в «керигматическом» смысле, т. е. как возвешение о вере в превознесенного Господа. Только в евангелии по Иоанну имеется развитая послепасхальная христология. По этой причине историческая ценность этого евангелия значительно ниже, чем синоптических евангелий.

Можно сказать, что в трех первых евангелиях изображен исторический Иисус, а не «Христос керигмы». Что это значит? По общему мнению, материал синоптических евангелий восходит в основном к двум источникам: древнему рассказу о жизни Иисуса, который содержится у Марка, и источнику логий — собранию речений Иисуса, которое Матфей и Лука используют наряду с древним рассказом. Оба источника возникли в протохристианской иерусалимской общине на древнееврейском языке и впоследствии были переведены на греческий. Иисус в них предстает таким, каким его воспринимали ученики, лично знавшие учителя. Кроме того, имеются до известной степени вторичные иудео-христианские тексты, возникшие из полемики между палестинскими и, возможно, сирийскими христианскими общинами, с одной стороны, и нехристианским еврейством — с другой. Этот материал, по-видимому, отражен главным образом в евангелии по Матфею.

Для иудео-христиан^[1] даже в последующие века (а их Вселенская Церковь считала еретиками) Иисус — чудотворец, учитель, пророк и Мессия — был важнее, чем проповедь о Воскресшем. Совершенно иную картину мы видим (уже на довольно ранней стадии) в эллинизированных христианских общинах, которые были основаны грекоязычными евреями и состояли преимущественно из неевреев. В них проповедовалось прежде всего о Спасении, принесенном распятым и воскресшим Христом^[2]. Не случайно, что возникшие в этой среде тексты, например послания Павла, почти не касаются жизни и проповеди самого Иисуса. Поэтому с точки зрения нашего интереса к личности Иисуса можно признать счастливым то обстоятельство, что синоптические евангелия были написаны довольно поздно, по-видимому, только после 70 г., когда огромная творческая энергия «павлинистских» общин была на

исходе. Этот позднейший слой синоптической традиции в основном отражает редакторскую деятельность отдельных евангелистов. Если изучить этот материал непредвзято, то из содержания и способов его выражения можно понять, что в большинстве случаев перед нами не керигма, а благочестивая рефлексия раннехристианских общин.

Все же трудно составить представление об истинном положении дел, если скрытый в евангелии по Марку древний рассказ отождествить с существующим сейчас текстом евангелия. Хотя сегодня многие серьезные ученые различают первичный текст и вторичную редакторскую работу Марка, большинство из них не делает отсюда необходимого вывода. А именно, если исходный материал был существенно переработан Марком, то второе евангелие нельзя отождествлять с древним рассказом, на котором оно основано. Можно предположить, что именно этот рассказ, а не его переработанный вариант был известен как Луке, так и Матфею. Основываясь на этом предположении, Р. Линдсей (см. библиографию) предложил новый подход к синоптической проблеме и пришел к следующим выводам (в их пользу можно привести дополнительные аргументы). Кроме источника логий, Матфей и Лука непосредственно использовали древний рассказ. Редактор евангелия по Марку пользовался также текстом Луки, а Матфей, наряду с древним рассказом, довольно часто привлекал текст нынешнего Марка. Отсюда следует, что в тех случаях, когда Матфей и Марк почти дословно совпадают, первый евангелист исходил из текста нынешнего Марка, а не из древнего рассказа.

Евангелие от Марка было написано на разговорном, принятом в повседневном общении, греческом языке. С точки зрения евангелиста, Иисус был одаренной сверхъестественными способностями личностью, чудотворцем, святым и одиноким человеком, которого не понимали современники и даже собственные ученики. Находясь на кресте, этот человек чувствовал себя оставленным не только своим народом, но даже своим небесным Отцом. Свое понимание смерти Иисуса Марк выразил цитатой из псалма (22:2): «Бог мой, Бог мой! Почему ты меня оставил?» (Мк 15:34 и Мф 27:46).

Но даже не принимая гипотезы Линдсея и по-прежнему рассматривая дошедший до нас текст Марка как источник для Матфея и Луки, современный экзегет может без особого труда отделить в текстах евангелий работу редактора от более древнего традиционного материала. В этом немалая заслуга школы, разработавшей метод «анализа редакций». Представители этой школы, часто сами того не осознавая, подготовили почву для надежного исследования жизни Иисуса. В настоящей книге мы широко используем результаты метода «анализа редакций» и гипотезу Линдсея, чтобы идентифицировать оба древних документа — древний рассказ и источник логий.

Поэтому мы иногда не основываемся на отдельно взятом евангелии, но пытаемся отделить первичный материал от работы редактора, исходя из всех трех евангелий. В таких случаях перед первой ссылкой на текст ставится «ср.» («сравни»). Читатель может контролировать нашу работу, вооружившись синопсисом.

Чтобы понять Иисуса, необходимо знать иудаизм того времени. Еврейские источники не только помогут увидеть Иисуса в современном ему окружении, но также позволят правильно истолковать его высказывания. В тех случаях, когда сквозь греческий текст отчетливо проступает еврейский оборот речи, мы при переводе исходим из этого последнего, а не из буквально понятого греческого текста.

В данной книге я не ставлю задачи преодолеть расстояние между историческим Иисусом и христианской верой. Я просто пытаюсь помочь современному читателю увидеть Иисуса — человека, который говорил на языке своего народа и жил внутри еврейской традиции, который ни в коей мере не отменял еврейской веры в одного всемирного Бога и предание «учителя нашего Моисея», а, напротив, стремился выявить их глубочайший смысл. Мне кажется, что наше время особенно подходит для того, чтобы понять Иисуса и его дело. Глубокий страх перед будущим и настоящим пробуждает в нас небывалую чуткость. Переоценка Иисусом всех общепринятых ценностей находит в нас сегодня отклик еще и потому, что многие из нас ощущают ту проблематичность моральных норм, из которой в свое время исходил Иисус. Как и его, нас почему-то тянет к изгоям общества, грешникам. Он считал, что не следует отвечать злом на зло (Мф 5:38–39). Отказ от этого принципа в маленькой группе и в большом мире приводит к тому, что всегда блуждающие там силы, сами по себе нейтральные, непременно становятся разрушительными. И сегодня мы можем это понять. Мы можем также, освободившись от власти застарелых предрассудков, уверенно принять принцип неразделенной любви, который отстаивал Иисус, — и сделать это не в силу филантропической глупости, а просто принять его как правильную психологическую установку.

О многом нам сегодня также говорит и экстраординарность жизненного пути Иисуса. От призвания во время крещения и разрыва со ставшей чуждой ему семьей, затем открытия своего нового возвышенного сыновства он устремляется вниз, в толпу больных и одержимых, и далее — к смерти на кресте. В свете этого пути слова, которые, согласно Матфею (28:20), произносит Воскресший, приобретают для нас новый, непосредственный смысл: «И я буду с вами всегда, до конца мира».

Происхождение

Иисус — употребительная греческая форма имени Йошуа. Во времена Иисуса это имя произносилось Йешуа: так порой именуется Иисус из Назарета в древней еврейской литературе. Иногда там его называют также Йешу. Почти наверняка это галилейское произношение имени. Именно галилейским произношением выдал себя Петр после ареста Иисуса (Мф 26:73). Имя Иисус относится к наиболее распространенным в то время еврейским именам. Например, в сочинениях еврейского историка Иосифа Флавия упоминается двадцать человек с этим именем. Первый из них — библейский Йошуа, преемник Моисея, завоевавший Святую землю. Евреи того времени в силу религиозного благоговения избегали давать своим детям имена важнейших библейских персонажей — таких, как Давид и Соломон, Моисей и Аарон. Возможно, имя Йешуа-Иисус было тогда столь распространенным, поскольку как имя преемника оно употреблялось взамен имени Моисея.

Отец и братья Иисуса также носили широко распространенные имена. Братьев^[11] звали Иаков, Иосия, Иуда и Симон (Мк 6:3). Это имена библейского праотца Иакова и трех его сыновей, которые тогда встречались так же часто, как сейчас Ханс и Фриц. Иосия — это сокращенная форма имени Иосиф: именно так звали отца Иисуса. Сейчас у евреев не допускается называть ребенка именем живого отца; в древности же это был распространенный обычай. Мать Иисуса звали Марией, что соответствует древнееврейскому Мирьям. Это имя тогда тоже нередко встречалось. Из древности до нас дошло не так много женских имен (мы знаем, например, что у Иисуса были сестры, имена которых предание не сохранило). Однако Иосиф упоминает восемь женщин по имени Мирьям: первая из них — сестра Моисея, остальные были названы в ее честь.

История чудесного рождения Иисуса сохранилась в двух литературно независимых вариантах — у Матфея и Луки. У Марка и Иоанна эта история отсутствует, и больше нигде в Новом Завете мы не находим ни малейшего намека на ее существование. Вне Нового Завета первое упоминание о непорочном зачатии Иисуса мы встречаем у Игнатия Антиохийского (ум. в 107 г.).

Иисус Христос, как известно, означает Иисус Мессия. Согласно древней традиции, Мессия должен быть потомком («сыном») Давида. Матфей (1:2-16) и Лука (3:23-38) приводят генеалогическое древо Иисуса, которое ведет к Давиду. По обеим родословным именно Иосиф, а не Мария, происходит от царя Давида. Примечательно, что родословные приводятся как раз в тех евангелиях, которые содержат историю рождения Иисуса девственницей, т. е. у Матфея и Луки. Таким образом, создается впечатление, что оба евангелиста не ощущают противоречия между происхождением Иисуса от Давида через Иосифа и его рождением без земного отца. К тому же следует

отметить, что оба генеалогических списка совпадают только в той части, которая ведет от Авраама до Давида^[2]. Натяжки, имеющиеся в обоих списках, а также их значительное расхождение наводят на мысль, что обе родословные сконструированы, так сказать, ad hoc, чтобы доказать происхождение Иисуса от Давида.

Само по себе для того времени было вполне естественным объявить человека, которого почитали Мессией, «потомком Давида» и тем самым узаконить задним числом его мессианский статус. Так произошло с Бар Кохбой (ум. в 135 г.). Между тем выяснилось, что во времена Иисуса жило немало настоящих потомков Давида. В последние годы был даже обнаружен оссуарий, предназначенный для останков представителей дома Давидова^[3]. Правда, для обоснования мессианских притязаний одной принадлежности к роду Давидову было явно не достаточно. У нас, впрочем, нет, несмотря ни на что, твердой уверенности и в том, что Иисус был одним из потомков Давида.

Итак, Матфей и Лука приводят родословную Иисуса, которая ведет к Давиду. Согласно евангелиям, он родился в том же месте, что и Давид, в Вифлееме. Правда, в этом пункте между двумя рассказами существует важное различие: по Луке (2:4), семья Иисуса прибыла в Вифлеем из-за переписи. До рождения Иисуса они жили в Назарете, куда затем и вернулись. Напротив, согласно Матфею, семья Иисуса до рождения первенца обитала в Вифлееме и только после бегства в Египет обосновалась в Назарете (2:23)^[4]. Отсюда напрашивается вывод, что и предание, по которому Иисус родился в Вифлееме, и доказательство его происхождения из рода Давида возникли по очень простой причине: в то время многие верили, что Мессия должен родиться в Вифлееме и быть потомком Давида. Этот вывод подтверждает и евангелие по Иоанну (7:41–42). Против веры в мессианское достоинство Иисуса там приводится следующее возражение: «Разве может Мессия прийти из Галилеи? Разве не говорится в Писании, что Мессия произойдет из потомства Давидова, из деревни Вифлеем, откуда был родом Давид?» Следовательно, Иоанн ничего не знает ни о рождении Иисуса в Вифлееме, ни о его происхождении от Давида. Из этих слов ясно, что для признания Мессии требовалось выполнение обоих условий.

Таким образом, Иисус был галилейским евреем и, вероятно, родился в Назарете. Там он, несомненно, и прожил до крещения Иоанном Крестителем, т. е. примерно до тридцати лет (Лк 3:23). Его крещение можно отнести к 27/28 или 28/29 гг. н. э.^[5] Труднее ответить на вопрос о том, как долго продолжалась его публичная деятельность от крещения до смерти. По первым трем евангелиям получается, что это время занимает не более года. Однако, согласно евангелию по Иоанну, оно охватывает два, а может быть, и три года. В настоящее время мы хорошо понимаем, что Иоанн Богослов не ставил перед собой задачи историка, а потому используемые им указания времени и места требуют дополнительной проверки^[6]. Конечно, следует задать вопрос и о достоверности исторических и географических сведений,

сообщаемых синоптическими евангелиями, иными словами, об обусловленности этих сведений богословской задачей, которая ставилась евангелистами. Однако существуют достаточно серьезные соображения, которые позволяют в данном случае отнестись к синоптикам с доверием. Хотя Иисус еще до своего последнего путешествия, по-видимому, бывал в Иудее и в Иерусалиме, главный район его проповеди все-таки находился в Галилее, на северо-западном берегу Генисаретского озера. Кроме того, события жизни Иисуса естественнее всего объясняются, если допустить, что между его крещением и казнью прошло очень мало времени. Некоторые ученые считают, что Иисус был распят в Пасху 30-го или 33 года. Таким образом, его крещение, скорее всего, состоялось в 28/29 г., а погиб он в 30 г.

Как мы видели, у Иисуса было четыре брата и сестры. Стало быть, в этой семье было по меньшей мере семеро детей. Тот, кто рождение Иисуса девственницей считает историческим фактом и одновременно признает, что у Иисуса действительно были родные братья и сестры, должен прийти к выводу, что Иисус был у Марии первенцем. Но даже если не считать исторически достоверными рождественские рассказы Матфея и Луки, можно допустить, что Иисус и в самом деле был старшим ребенком в семье. Лука (2:22–24) сообщает, что после рождения Иисуса родители принесли его в Иерусалим, чтобы представить Господу, как это положено по Закону («всякое существо мужского пола, впервые выходящее из материнской утробы, должно быть посвящено Господу»). Правда, первенца можно было выкупить на месте, у священника^[7], но благочестивые люди пользовались всякой возможностью лишний раз совершить паломничество в Иерусалим, в Божий Храм. Таким образом, существуют две возможности: либо Лука (а может быть, его источник) сочинил эту историю, развивая тему непорочного зачатия, либо Иисус действительно был первым ребенком Марии.

Отец Иисуса почти наверняка умер до крещения сына. Возможно, его уже не было в живых, когда Иисус был еще мальчиком. Во время публичной деятельности Иисуса мы встречаем его мать, братьев и сестер, но отец уже не упоминается. Согласно Луке (2:41–51), Иосиф был еще жив, когда Иисусу исполнилось двенадцать лет. «Каждый год родители Иисуса ходили в Иерусалим на праздник Пасхи. Когда ему исполнилось двенадцать лет, они пошли на праздник, как обычно. После праздника они отправились домой, а мальчик Иисус остался в Иерусалиме. Родители об этом не знали, полагая, что он в толпе путников; они прошли день пути, а потом стали искать мальчика среди родственников и знакомых. Не найдя его, они вернулись в Иерусалим и стали искать его там. Через три дня они нашли его в Храме. Он сидел посреди учителей, слушая их и задавая вопросы. Все, кто слышал его, поражались его уму и ответам».

Этот эпизод из жизни мальчика Иисуса — по существу, рассказ о не по возрасту развитом ребенке с задатками ученого, хочется сказать — о юном талмудисте. Сейчас у евреев взрослым считается юноша, достигший тринадцати лет, а в то время считалось, что двенадцать лет для мальчика — уже зрелый возраст. Возможно, рассказанный Лукой эпизод отражает реальное событие. Я сам слышал нечто подобное от вдовы одного крупного исследователя Талмуда^[8], которая, безусловно, не читала Луку. Однажды, когда родители будущего ученого приехали на ярмарку, мальчик неожиданно потерялся. Родители нашли его лишь на следующее утро возле ешивы, где он горячо спорил с раввинами на ученые темы. Что-то похожее, если я не ошибаюсь, рассказывается и в автобиографии индийского философа Гупты.

Рассказ Луки о мальчике Иисусе не противоречит тому, что мы знаем о еврейском образовании Иисуса. Обычно утверждается (вероятно, с известной долей справедливости), что учениками Иисуса были «люди неученые и простые» (Деян 4:13). Отсюда делается вывод (который принадлежит наименее исторически достоверному Иоанну (7:15), что и сам Иисус был человеком необразованным, так как нигде не учился. Однако, внимательно присмотревшись к высказываниям Иисуса, нетрудно убедиться, что на фоне тогдашней еврейской образованности Иисус вовсе не выглядит невеждой. Он хорошо ориентируется как в Священных Писаниях, так и в устном учении и свободно владеет этим материалом. Уровень традиционного образования Иисуса несравненно выше, чем у того же Павла.

Ф Через несколько десятилетий после распятия Иисуса Иосиф Флавий характеризует его как «человека мудрого». Соответствующее место в сохранившихся рукописях «Иудейских древностей» (XVIII, 3:4) содержит признаки христианской переработки. Однако легко различимая переработка уже в начале интересующего нас места позволяет установить действительный текст Иосифа: «Около этого времени жил Иисус, человек мудрый — если его вообще можно назвать человеком». Именно эта вставка другой рукой (начиная с «если») гарантирует то, что в предшествующем предложении содержится подлинное суждение Иосифа. Иосиф, таким образом, включает Иисуса в череду еврейских мудрецов.

Греческое слово «мудрый» от того же корня, что и понятие софист, не имевшее в ту пору того негативного привкуса, которым это понятие обладает сегодня^[9]. Иосиф обычно употребляет это понятие, когда говорит о видных еврейских мудрецах^[10].

Компетентность Иисуса в вопросах еврейской традиции подтверждается еще и тем фактом, что, хотя он «официально» и не был книжником^[11], к нему обычно обращались «рабби» («мой учитель»)^[12]. «Обращение „рабби" в то время широко употреблялось прежде всего по отношению к знатокам и учителям Торы; однако оно не ограничивалось специально обученными и официально признанными учеными»^[13].

Только в следующем поколении после Иисуса титул «рабби» стал обозначать ученое звание. Иисус считал неуместным, что многие фарисеи допускают по отношению к себе обращение «рабби»: Но вас пусть не называют «рабби», ибо один у вас учитель, а вы все — братья друг другу. И еще Иисус сказал: И отцом не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец — Отец Небесный (Мф 23:8, 9). Слово «абба» («мой отец») было другим распространенным тогда обращением. Даже Бар Кохбу в одном недавно опубликованном письме называют «абба».

Нечто подобное говорил книжник, живший одним поколением раньше Иисуса: «Люби ремесло и ненавидь почетные звания»^[14]. Этот взгляд разделяли многие. Книжники если и бывали подчас высокомерны, то уж книжными червями их не назовешь. Они заставляли своих детей учиться ремеслу, и многие из них сами были ремесленниками. Среди таких ремесленников самыми образованными считались в то время столяры. Когда обсуждался сложный вопрос, обычно говорилось: «Нет ли здесь столяра, сына столяра, который объяснит нам это?»^[15]. Иисус был столяром или сыном столяра, а возможно, и тем, и другим. Само по себе это, конечно, не доказывает, что Иисус и даже его отец были образованными людьми. Но отсюда ясно, что сентиментально-идиллический образ Иисуса — образ скромного, обаятельного и наивного ремесленника — не выдерживает критики.

Уже Ницше справедливо отмечал: «Известные мне опыты вычитывания из евангелий самой настоящей истории „души“ доказывают, на мой взгляд, отвратительное психологическое легкомыслие»^{[16][2]}. Все же один психологический факт из жизни Иисуса нельзя пропустить: его негативное отношение к собственной семье. Этот факт проскальзывает даже у наименее исторически достоверного Иоанна. Когда во время свадьбы в Кане мать попросила Иисуса достать вина, он сказал ей: «Что у нас с тобой общего^[17], женщина?» (2:4)^[3]. Мотив напряженных отношений с семьей доведен почти до предела в одном недавно открытом апокрифическом тексте^[18]. В нем рассказывается, что, когда Иисуса распяли, его мать Мария с сыновьями Иаковом, Симоном и Иудой подошли к кресту и стали рядом. А Иисус, вися на древе, сказал ей: «Забирай своих сыновей и уходи!» Впрочем, о натянутых отношениях с родственниками мы узнаем и от синоптиков. Однажды к Иисусу пришли мать и братья и позвали его. Тогда, обращаясь к ученикам, он сказал: Вот здесь моя мать и мои братья! Всякий, кто исполняет волю Отца моего Небесного, тот мне и брат, и сестра, и мать (Мф 12:46–50; ср. также Лк 11:27–28). Ту же мысль Иисус распространил и на других людей: Истинно говорю вам, всякий, кто оставил дом, или жену, или братьев, или родителей, или детей ради Божьего Царства, тот во много раз больше получит уже сейчас, а в будущем мире еще и вечную жизнь (Лк 18:28–30). И еще одно изречение на ту же тему (на семитских языках оно звучит не так бесчеловечно, как в переводах): Кто приходит ко мне, не возненавидев своего отца, матери, детей, братьев, сестер... тот не станет моим учеником (Лк 14:26). Иисус знал простую истину:

решимость в вопросах веры неизбежно ведет к разрыву семейных уз. И он призывал к такой решимости, поскольку был уверен, что конец близок. «Одному человеку он сказал: Следуй за мной. А тот ответил: „Позволь мне сначала пойти похоронить отца“. Но Иисус ему сказал: Пусть мертвецы хоронят своих мертвецов... Другой человек сказал ему: „Я пойду за тобой, Господи. Только позволь мне сначала попрощаться с моими домашними“. Иисус ответил: Кто, положив руку на плуг, оглядывается назад, тот не годится для Божьего Царства» (Лк 9:59–62).

Как мы видели, между Иисусом и его родственниками установились весьма натянутые, вероятно, даже окрашенные аффектами, отношения. Этот психологический фактор (корни которого нам неизвестны), по-видимому, сыграл определенную роль при принятии им столь важного для судеб человечества решения. Евангелист Марк сводит психологическую подоплеку семейных отношений Иисуса к довольно простой схеме: как только Иисус бросил ремесло, чтобы возвещать о наступлении Царства, родственники сочли, что он спятил. Марк рассказывает, как близкие «пришли, чтобы силой увести его, поскольку люди говорили: „Он сошел с ума"» (Мк 3:21). Это место едва ли заслуживает доверия. Оно, несомненно, является вставкой (и довольно неуклюжей) самого евангелиста^[19]. К подлинному ядру рассказа, вероятно, относится лишь тот факт, что призвание Иисуса до самой его смерти считалось в семье просто опасной фантазией (ср. Ин 7:5). Иисус справедливо подозревал, что близкие в него не поверят. Поэтому после крещения он отправился не домой, а в Капернаум. Позднее, посетив свой родной город, он лишний раз убедился, что нет пророка в своем отечестве. Когда он учил в синагоге в Назарете, люди недоумевали, откуда такая мудрость у сына Иосифа. Из-за их неверия Иисус не мог там даже чуда совершить.

А какова судьба родственников Иисуса после его смерти? Согласно не вполне достоверному сообщению (Деян 1:14)^[20], мать Иисуса Мария вместе с сыновьями переселилась в Иерусалим к апостолам. Брат Иисуса Иаков поверил под влиянием явления Воскресшего^[21]. В 62 г. он умер за веру в брата, погубленный первосвященником- саддукеем^[22]. Впоследствии поверили также и другие братья Иисуса. Со своими женами они были приняты христианскими общинами (1 Кор 9:5). Признав своего казненного брата Мессией, братья Иисуса должны были прийти к выводу, что они и сами потомки Давида. Из одного древнего источника^[23] мы узнаем следующее. Цезарь Домициан заподозрил, что внуки Иуды, брата Иисуса, потомки еврейского царского рода. Он допросил их в Риме и отпустил, когда выяснилось, что они всего лишь бедные крестьяне. Впоследствии они стали во главе христианских общин, по-видимому, в Галилее, и прожили до времен Траяна. Руководителем иерусалимской общины после убийства Иакова стал двоюродный брат Иисуса Симеон. Таким образом, родственники Иисуса после его смерти, переступив через свой скептицизм, вошли в молодую иудео-христианскую общину, в которую были с честью приняты. Их можно понять: конечно, жить в организованной общине в качестве

родственников самого Спасителя было рискованно, но все же проще, чем видеть в брате и сыне нечто чуждое себе. Мать Иисуса, при всей ее неспособности понять сына, была по-своему права: катастрофа, которой она опасалась, разразилась, и меч прошел через ее собственную душу (Лк 2:35).

Быть может, со временем утешением для нее стала именно вера в воскресшего сына и надежда вновь увидеть его.

Крещение

В те дни в пустыне появился Иоанн Креститель^[24], который объявил о покаянии и крещении для прощения грехов. Именно об этом событии было сказано устами пророка Исаяи (40:3): «Голос взывает: приготовьте в пустыне дорогу Господу, путь прямой в степи проложите для Бога нашего»^[1] (ср. Мк 1:2–4). Для ессеев, тексты которых найдены в районе Мертвого моря, эти слова пророка также означали призыв «отделиться от местопребывания людей Неправды и идти в пустыню, чтобы проложить там дорогу Господу»^[25]. Иоанн столь близок к ессеям, что можно предположить: некогда он был членом их общины, а затем ее оставил, так как не одобрял сектантского сепаратизма ессеев. Иоанн хотел, чтобы покаяние во имя прощения грехов стало достоянием всего Израиля. К суровому пророку пустыни устремились толпы людей, которые внимали его исполненному угроз призыву, раскаивались в своих грехах и крестились в водах Иордана. Огромное влияние на народ послужило причиной убийства Иоанна Иродом Антипой, сыном царя Ирода Великого. Иосиф Флавий сообщает^[26]: «Вокруг Иоанна собирались люди, воодушевленные его словами. Ирод же боялся, как бы Иоанн, обладая такой силой убеждения, не поднял мятежа (казалось, что по его совету люди сделают все, что угодно). Поэтому он решил предупредить события и покончить с Иоанном, не дожидаясь восстания, чтобы не пришлось раскаиваться потом, когда уже будет поздно. Из-за этих опасений Ирода Иоанн был в оковах отправлен в крепость Махерон и там убит». Дальнейшие подробности о смерти Иоанна мы знаем из евангелий^[27].

По всей видимости, именно крещение больше всего привлекало народ к Иоанну. Многие надеялись с помощью этого ритуального омовения заглазить свои грехи и таким способом спастись от божественного гнева в день будущего Суда. Однако Креститель требовал перед омовением подлинного раскаяния. Согласно Иосифу, он был праведным человеком, который убеждал евреев «вести добродетельный образ жизни, быть справедливыми друг ко другу и благочестивыми перед Богом — и тогда приходить и креститься. Он считал, что креститься стоит не для того, чтобы вымолить прощение грехов, а ради очищения телесного, после того как душа уже была очищена праведными делами». Это в точности соответствует взглядам ессеев: погружение в воду, как традиционно считалось в Израиле, смывает ритуальную нечистоту тела; но именно содеянный грех, по мнению ессеев, делает человека ритуально нечистым; поэтому «пусть не входят в воду... не раскаявшись в своем зле, так как нечистота — на всех преступающих Его слово»^[28]. Только тот «очистит свою плоть, окропляя ее водой очищения и освящая водой чистоты, кто смирит свою душу перед всеми законами Бога»^[29]. Это почти дословно совпадает с только что приведенным взглядом Иоанна Крестителя: вода лишь тогда очищает тело, когда душа уже раньше была очищена праведными делами. Но что же очищает душу при раскаянии? «Святой Дух...

очищает от всех грехов»^[30]. Таким образом, покаяние в ессеиском крещении связывается с прощением грехов, а последнее — со Святым Духом. Поскольку, как нетрудно заметить, Иоанн думал по поводу крещения то же самое, что и ессеи, он, как и они, усматривал в крещении действие Святого Духа^[31]. Иоанново крещение, должно быть, протекало так. Люди, приходившие к Иоанну на Иордан — в ответ на его проповедь, — сходили перед ним в воду и погружались в нее в знак того, что они последовали призыву Крестителя возвратиться к Богу. Такая картина вытекает из семантики греческого слова, употребляемого при описании крещения^[32]. Истолкование крещения в новозаветных текстах навеяно главным образом более поздней христианской практикой: подлежащих крещению младенцев крестящий опускал в воду; если крестили взрослых, то вода выливалась им на голову из чаши. Эта практика нашла отражение в раннехристианских фресках, найденных в римских катакомбах.

Можно себе представить священный трепет толпы, слушавшей огненные слова Крестителя. Раскаиваясь в своих грехах и погружая свою оскверненную плоть в очистительные воды реки, люди ожидали дарования Святого Духа, который теперь очистит душу от скверны злодеяний. Разве не могли некоторые из присутствовавших в тот момент, когда действовал Божий Дух, пережить необычный экстатический опыт? «И вот, когда крестился весь народ, крестился также и Иисус... Небо разверзлось и Святой Дух спустился на него как голубь, и с неба был голос (Лк 3:21–22): Вот сын Мой единственный^[33] — он угоден Мне». Таковы слова небесного голоса, согласно Матфею (3:17) и Марку (1:11). Однако некоторые ученые^[34] не без основания считают, что в первоначальном варианте рассказа голос говорил Иисусу: «Вот слуга Мой — Я с ним, избранник Мой — тот, кто угоден Мне. Я ниспослал на него Мой дух, чтобы он явил народам суд справедливый» (Ис 42:1). Именно эти слова пророка, вероятно, и стояли в рассказе с самого начала, поскольку они хорошо подходят к ситуации. В те времена голос с Неба не был для евреев чем-то из ряда вон выходящим.

Часто этот голос говорил словами Библии. По-видимому, также и дарование Духа, которое сопровождалось экстатическими переживаниями, не было чем-то уникальным для крестившихся тогда в Иордане. И если Иисус действительно услышал слова из книги Исайи, то эти слова («Вот... Я ниспослал на него Мой дух») послужили чудесным подтверждением дарования Духа. Уникально здесь другое. Небесный голос (если принять его слова в дошедшем до нас виде) называет Иисуса «сын Мой». Но если с неба прозвучали слова пророка, то Иисус должен был их понять в том смысле, что он призван в качестве слуги Бога, Его избранника. Тогда дарование Святого Духа, связанное с Иоанновым крещением, приобретает иное, особенное значение для Иисуса: оно должно сыграть решающую роль в его последующей жизни. Заметим, что наименования «сын», «слуга», «избранник» не являются исключительно мессианскими титулами — два последних из них могут также указывать на призвание пророка. Но

сейчас эти титулы помогают Иисусу осознать, что он избран, призван и посвящен. Зная все это, мы едва ли имеем особые основания сомневаться в историчности рассказа о том, что произошло с Иисусом во время крещения в Иордане.

Согласно Марку (1:9) и Матфею (3:13), Иисус пришел к Иоанну из того места, где он жил, из Назарета. А если мы отнесемся с доверием к словам архангела у Луки (1:36), то Мария и мать Иоанна Крестителя были родственницами. Ничего больше о мотивах, заставивших Иисуса присоединиться к толпе, идущей креститься к Иоанну, нам неизвестно. Зато довольно внятно говорят наши источники (если их правильно прочесть) о том, что произошло с Иисусом после крещения и призвания. Некоторые реальные трудности, которые здесь возникают, обусловлены, по-видимому, тем обстоятельством, что мы не располагаем надежными сведениями о том, где протекала деятельность Крестителя^[35]. Весьма вероятно, что пророк пустыни к тому же часто менял место. Простейшей мне кажется гипотеза, согласно которой Иоанн крестил Иисуса в северной части Иордана, неподалеку от его впадения в Генисаретское озеро. Именно там расположена Вифсаида, родина братьев Андрея и Петра, которых, согласно евангелию по Иоанну (1:40–44), Иисус встретил сразу после крещения. Петр и Андрей (как и два других брата — Иаков и Иоанн, сыновья Зеведея, — также рыбачившие на Генисаретском озере) стали его первыми учениками. Петр был женат на женщине из близлежащего Капернаума; там он и жил у тещи^[36]. Последняя также присоединилась к кругу верующих, после того как Иисус исцелил ее от лихорадки. Ее дом стал вторым родным домом для Иисуса. Когда он позднее посещает свой родной Назарет и терпит там полный провал, он возвращается именно в район Капернаума.

Таким образом, географические границы публичной деятельности Иисуса, по всей вероятности, определяются местом его крещения и отчасти знакомством с Петром. Это — весьма конкретный факт, не несущий никакой богословской нагрузки. На тот же район указывают и слова самого Иисуса из так называемого источника логий. «Тогда он начал упрекать города, в которых больше всего совершил чудес, за то, что они не покаяться: Горе тебе, Хоразин! Горе тебе, Вифсаида! Гели бы в Тире и в Сидоне свершились те чудеса, какие свершились у вас, они давно бы в рубище и пепле раскаялись. И потому, говорю вам,

Тиру и Сидону будет легче в День Суда, чем вам! И ты, Капернаум, хотел вознестись на небо? Ты низвергнешься в ад! Если бы в Содоме свершились те чудеса, какие свершились у тебя, он бы стоял и поныне. И потому, говорю вам, земле содомской будет легче в День Суда, чем тебе!» (Мф 11:20–24; Лк 10:12–15). Расположенный неподалеку от Капернаума, Хоразин в других местах Нового Завета не упоминается. Несчастливая Мария Магдалина, «из которой он изгнал семь бесов» (Лк 8:2), пришла из соседней Магдалы. Северо-западная часть Галилейского (Генисаретского) озера

была густонаселенной местностью с развитым сельским хозяйством: Хоразин славился своей пшеницей. Здесь жило немало рыбаков, которые в поисках богатого улова часто переправлялись на лодках на восточный берег озера. Жители этой местности ни в коей мере не были малообразованными провинциалами.

Гораздо важнее географического района публичной деятельности Иисуса взаимоотношения, которые сложились между ним и Иоанном после крещения Иисуса. Подлинную картину этих взаимоотношений можно воссоздать, только избавившись от традиционных заблуждений в этом вопросе. Причина существующего искажения картины — хронологическая схема Марка, обусловленная концепцией «истории спасения»^{[37][2]}. Поскольку в глазах христиан (возможно, не без оснований) Иоанн Креститель был предшественником Иисуса и поскольку Иисус фактически появился вслед за Иоанном, евангелист Марк делает Крестителя предтечей Иисуса в собственном смысле слова^[3]. По этой причине в евангелии по Марку Иисус появляется на сцене только после ареста Иоанна: «А после того, как Иоанн был выдан, пришел Иисус в Галилею, возвещая о божественном Спасении»^[4] (Мк 1:14). Матфей делает следующий шаг: так как по Марку, которому он доверяет (см. Мф 4:12–13), Иоанн был арестован еще до первого появления Иисуса, то Креститель обращается с вопросом к Иисусу (тот ли он, кто должен прийти?), уже находясь в тюрьме. В этом пункте Матфей «улучшает» источник логий (Мф 11:2; ср. Лк 7:18). Далее, Матфей, у которого вообще прослеживается тенденция сближать слова Крестителя с высказываниями Иисуса^[38], дословно вкладывает в уста Иоанна проповедь Иисуса о Царстве (Мф 3:2; ср. 4:17). Эту картину, последовательно созданную усилиями Марка и Матфея, богословы затем пытались объяснить исторически и психологически. Псевдохронологию Марка они понимали главным образом в том смысле, что появление Иисуса должно было прежде всего заполнить пустоту, которая образовалась в Израиле после ареста Крестителя. Такое понимание как будто подтверждается и евангелием по Матфею, согласно которому Иисус вначале лишь повторяет проповедь Иоанна. Из этого понимания рождается литературный образ: Иоанн Креститель, всю жизнь ожидавший Мессию, незадолго до смерти, в тюрьме, узнает о появлении Иисуса и посылает к нему гонцов. Этот образ выражает подлинную человеческую трагедию.

Так исходный исторический материал был переработан сначала по богословским соображениям Марком и Матфеем, а затем, ради психологического истолкования, некоторыми учеными. То, что на самом деле в начальный период деятельности Иисуса «Иоанн еще не был брошен в тюрьму», известно не только не слишком надежному Иоанну (3:24). Лука и его источники также нигде не сообщают, что Иисус выступил лишь тогда, когда исчез Иоанн. Итак, освободив исторический материал евангелий от вторичных искажений, мы можем восстановить историю начального периода деятельности Иисуса после крещения.

У Иоанна Крестителя, несомненно, существовал круг учеников. Однако большинство из приходивших креститься в Иордане людей вскоре после крещения, естественно, отправлялись домой. Иоанн не собирался основывать секту. Он полагал, что лучше, чтобы каждый возвращался к своим профессиональным занятиям (Лк 3:10–14). Однако Иисус, которому голос во время крещения поведал об избрании, не вернулся к своей прежней жизни, но «с того времени Иисус стал возвещать: Вернитесь к Богу, ибо Царство Небесное близко!» (Мф 4:17). Он призывал учеников, учил в синагогах и исцелял народ «от всяких болезней и недугов» (Мф 4:17–25).

Сам Иоанн Креститель, должно быть, считал себя пророком последних времен. Народ видел в нем библейского пророка Илию, который должен появиться перед приходом Мессии. Услышав о движении, которое возникло около Иисуса в селах на Галилейском озере, Иоанн — так сообщают источники — посылает двух учеников^[39], чтобы спросить Иисуса: «Ты ли тот, кто должен прийти, или ждать нам другого?» (Лк 7:18–23; ср. Мф 11:2–6). В своей мессианской проповеди (Мф 3:4–12; Мк 1:7 и Лк 3:16) Иоанн Креститель, указывая на того, «кто идет» за ним, имел в виду текст Дан 7:13. В этом тексте изображается «некто — словно Сын Человеческий, идущий с облаками небесными». Креститель, несомненно, думал о скором приходе известной эсхатологической фигуры — Сына Человеческого (Мф 3:10; Лк 3:9), который «сильнее» его. «В руке у него лопата, чтобы расчистить гумно и собрать зерно в житницу, но мякину он сожжет огнем неугасимым» (Лк 3:16сл; Мф 3:11сл).

Согласно древнему рассказу, в ответ на запрос Крестителя Иисус сообщает его посланникам: Идите и расскажите Иоанну то, что слышите и видите: слепые прозревают, хромые ходят, прокажённые очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают, и бедным возвещается о Спасении. Это послание Иоанну Крестителю Иисус завершает предостережением: Счастлив тот, кто не ошибется во мне! (Мф 11:5, 6; Лк 7:22, 23)^[40].

В этих словах Иисуса звучит сомнение по поводу позиции Крестителя, и оно было, очевидно, оправданным. Возникает вопрос: как могли относиться друг к другу Иоанн Креститель и Иисус. На чем основывалась предубежденность Иоанна по отношению к Иисусу? После открытия в Кумране ессейских текстов стало ясно, что она могла основываться на различии представлений о ходе истории спасения и, соответственно, на различном видении ближайшего будущего.

Иоанн, как и Иисус, осознавал, что наступило новое время, однако верил, что это время — время Страшного Суда и конец человеческой истории, что вскоре начнется послеисторическая эра — «новое небо и новая земля». В этом толковании история спасения тесно связана с понятием Сына Человеческого как Судьи последних времен.

Такое толкование характерно для ессеев, да и для всех прочих апокалиптических течений.

Иисус, напротив, был уверен, что «Царство Небесное» наступит — при его содействии — еще до конца мира. На вопрос Иоанна, не имеет ли его деятельность эсхатологического смысла, Иисус отвечает в принципе утвердительно, но все-таки Мессией прямо себя не называет. Он только ссылается на совершенные им исцеления. В них Иисус видит недвусмысленный признак того, что новая эпоха уже наступила: Если я изгоняю бесов Божьим перстом, значит, дошло до вас Царство Божье (Лк 11:20). При освобождении из египетского рабства маги признали в деяниях Моисея «перст Божий» (Исх 8:19), а значит, то, что освобождение израильтян совершается самим Богом. Текст же Луки означает, что, хотя дьявол еще действует в этом мире, он уже побежден^[41]. Пришел «более сильный» и одолел «сильного». Он отобрал у него «оружие, на которое тот полагался», и добро его сделал «своей добычей» (Лк 11:21–22)^[42].

Иисус сообщает гонцам Иоанна также о втором факте, который свидетельствует о смысле его публичной деятельности: бедным возвещается о Спасении. Тем самым Иисус напоминает о словах пророка Исайи (61:1–2), которые с момента крещения были особенно значимы для Иисуса:

Дух Господа Бога — на мне, потому что Господь меня помазал.

Он отправил меня возвещать обездоленным о Спасении,

исцелять сокрушенных сердцем,

пленникам объявить свободу,

узникам — освобожденье,

провозгласить год Господней милости

и День отмщения Бога нашего,

утешить скорбящих.

Эти слова были прочитаны Иисусом в синагоге в самом начале его деятельности (об этом см. Лк 4:16–21).

Хотя Иисус и не сомневался в том, что «Царство Божье» наступило уже сейчас — в его провозвестии и в совершаемых им исцелениях, он осознавал также, что в этом веке праведники и грешники, добрые и злые неизбежно сосуществуют, живут рядом друг с другом. Он выразил это в притче о сорняках среди пшеницы (Мф 13:24–30) и в притче о неводе (Мф 13:47–52). Разделения и Суда еще нужно ждать — ждать до времени жатвы. Сейчас — время возвращения к Богу. Иисус призвал учеников и уполномочил их вместе с ним приобретать людей для Царства Божьего: он позволил им стать «ловцами людей» для Иисуса (Мф 4:19; Мк 1:17; Лк 5:10). Возникло движение, благодаря которому Божье Царство должно было стать реальностью уже сейчас и повсюду, среди этого мира. Своих учеников он убеждал: Жатва обильна, а работников мало. Молите же хозяина нивы> чтобы он послал на жатву работников (Мф 9:37–38).

Последний Суд — и поэтому начало «послеисторической эпохи», грядущих новых небес и новой земли, нового, совершенного мира (олам ха-ба) в этот период Царства Небесного — еще только впереди как третья и последняя фаза мирового времени. Как откликнется человек на призыв Иисуса, Божьего посланника, будет решающим фактом для приговора на Последнем Суде: Небо и земля исчезнут, а мои слова останутся (Мк 13:31; Мф 24:35).

В своем представлении о Царстве Небесном Иисус соединил раввинистическое понятие Небесного Царства и двухфазную эсхатологическую схему апокалиптиков, включив в последнюю период Царства Небесного в качестве промежуточной фазы и отождествив этот период с раввинистическими «Днями Мессии». О том, что Царство уже здесь, говорит одержанная Иисусом победа над Сатаной: Я видел Сатану падающим молнией с неба (Лк 10:18; см. также обсуждавшийся выше текст Лк 11:20) и свидетельство его последователей, исполняющих, как и он, Божью волю. Во всем этом уже сегодня предвосхищается то, что только еще в развитии, еще на пути к совершенству. Такое положение вещей называют «постепенно реализующейся эсхатологией».

«День Сына Человеческого» для Иисуса еще только предстоит. А тот день и час не знает никто, кроме Отца: ни ангелы на небе, ни Сын (Мк 13:32; Мф 24:36; Деян 1:7). Поэтому призыв к бдительности становится настоятельным требованием. Иисус, очевидно, не был, как часто предполагается, представителем «молниеносной эсхатологии». В этом он отличался от Иоанна Крестителя. Именно это различие стало причиной их разделения.

Чтобы понять всю глубину различий между Иисусом и Иоанном, нужно вникнуть в слова, с которыми Иисус обратился к народу после ухода посланников Крестителя: А когда они ушли, Иисус стал говорить народу об Иоанне: «На что вы ходили смотреть в пустыню? Не на тростник же колеблемый ветром! Тогда что вы хотели увидеть* Человека в тонкотканой одежде? Но людей в такой одежде надо искать во дворцах. Так кого же вы хотели увидеть? Пророка? Да, и это не просто пророк! Он тот, о ком в Писании сказано [Мал 3:1]: «Посылаю перед тобой вестника: он проложит тебе путь». Истинно говорю вам: еще не родился на земле человек, больший, чем Иоанн Креститель, но даже наименьший в Царстве Небесном — превосходит его. Со дней Иоанна Крестителя и поныне Царство Небесное прорывается [в мир], и те, кто прорываются, овладевают им! Все пророки и Закон ещё до Иоанна предсказали это. Если хотите знать, он и есть Илия, который должен прийти. Пусть имеющий уши услышит! (Мф 11:7-15).

Бубер в разговоре со мной как-то сказал: если вы способны прислушиваться, то и в поздних рассказах евангелий сможете уловить голос Иисуса. Думается, подлинный голос Иисуса можно распознать, читая его речь о Крестителе.

Иисус обращается к людям, совершающим паломничество в пустыню, к Иоанну. Там не место придворным, одетым в пышные одежды, — они обитают в царских дворцах, трепещут и склоняются, как тростник на ветру. Считали ли они Иоанна новым пророком?

Иисус считал Иоанна пророком и, если угодно, тем, кто в последние времена должен приготовить путь для Бога, — тем, кто прорывается. Приход Иоанна знаменует начало последних времен, решающий перелом мировой истории: все пророки до Иоанна только пророчествовали, отныне же Царство Небесное прорывается [в мир], и те, кто прорываются, овладевают им. Эти загадочные слова связаны с изречением библейского пророка Михея (2:13): «Перед ними идет тот, кто прорывается, прорываются и они вслед за ним: входят в ворота — и выходят в город. Царь их идет перед ними, Господь возглавляет их». Один средневековый комментатор^[43] приводит следующее древнее толкование на это место: «„Тот, кто прорывается" — это Илия, а „Царь их" — это потомок Давида». По этому толкованию (видимо, известному Иисусу), сначала Илия пробивает брешь, а за ним следуют те, кто прорывается вместе с царем-Мессией. Согласно Иисусу, Илия-Иоанн уже пришел, и поэтому Царство Небесное отныне может прорваться в мир, так что те, кто имеет мужество принять решение, уже сейчас способны им овладеть.

И еще несколько слов об этом речении Иисуса. Приход Иоанна означает, что Царство Небесное уже сюда прорвалось. И хотя сам Иоанн — величайший среди детей

человеческих, самый ничтожный в Царстве Небесном превосходит его. Иоанн Креститель пробил, так сказать, брешь, через которую вторгается Царство Божье, но хотя «еще не родился на земле человек, больший», чем он (ср. Втор 34:10), сам он Царству не принадлежит. Он все еще принадлежит старому поколению. Пророки и Закон предсказывали до Иоанна. С Иоанном кончается библейская эпоха. Он исполнил роль Илии — предвестника и открывателя новой эры, мессианского Царства Божьего, представителем которого был Иисус. Кто не со мной, тот против меня, кто не собирает со мной — расточает (Мф 12:30; Лк 11:23). В этом изречении повторяется настоятельное предостережение, которое содержится также в конце цитированного выше ответа гонцам Иоанна Крестителя: Счастлив тот, кто не ошибется во мне! Слово «ошибется» передает древнееврейский глагол, который в то время употреблялся в расширительном смысле: «склоняться ко греху, превратно понимать волю Бога», буквально же он означает: «спотыкаться, оступаться». Если выразиться словами одного позднего текста (1 Петр 2:7–8), Иисус — это пробный камень: для верующих — краеугольный камень, а для неверующих — камень преткновения и скала, о которую спотыкаются (ср. также Лк 20:18). Когда Креститель обратился к Иисусу с вопросом, Иисус уже догадывался (и эта догадка впоследствии подтвердилась), что их дороги должны разойтись. Движение последователей Крестителя продолжало существовать рядом с общиной Иисуса и позднее, рядом с юным христианством — и независимо от них.

Как мы видели, многие считали Иоанна вернувшимся Илией. Уже согласно еврейской Библии, Илия не умер, но был вознесен на небо. Тогда как же он, будучи бессмертным, после возвращения в конце времен под видом Иоанна мог безвозвратно погибнуть от руки Ирода? Что ж, нашлись люди, которые верили, что Иоанн Креститель воскрес (Мк 6:14), и узнавали его в Иисусе. Совершенно ясно, что некоторые ученики Иоанна разделяли веру в воскресшего учителя. Что сам Иоанн считал себя Мессией, исключено. Это ясно из смысла его проповеди: он ожидал более сильного, который еще только должен прийти (Лк 3:16). Однако среди учеников Иоанна, вероятно, уже при его жизни нашлись и такие, которые подумывали, что их господин и есть тот самый «более сильный». Так или иначе, после смерти Крестителя засвидетельствована вера в его мессианское достоинство. Поскольку Иоанн происходил из священнического рода, он определенно считался не Мессией-царем («сыном Давида»), но Мессией-священником^[5].

По евангельскому рассказу выходит, что Ирод довольно скоро стал считать Иоанна опасным и поэтому лишь самое непродолжительное время не обращал на него внимания. Деятельность Иисуса после ареста и убийства Иоанна Крестителя, очевидно, также продолжалась недолго. Лиса-Ирод не спал. Через некоторое время после того, как тетрарх обезглавил Иоанна, до него «дошли слухи об Иисусе; он сказал

своим придворным: „Это Иоанн Креститель — он воскрес из мертвых!“» (Мф 14:1). Позднее некоторые фарисеи предупреждали Иисуса, что Ирод замышляет убить и его. На это Иисус велел передать Ироду, что задерживается в этом краю еще дня на два — на три, а затем отправится в Иерусалим, потому что только в Иерусалиме подобает погибнуть пророку (Лк 13:31–33). Ниже будет показано, что Ирод Антипа причастен к казни Иисуса.

После смерти Иоанна Иисус в глубоких и полных трагизма словах указывал ученикам на горькое сходство между смертью Иоанна и своим надвигающимся концом. К сожалению, эти слова сохранились не совсем в своем первоначальном виде. «Ученики спросили его: „А почему книжники говорят, что сначала придёт Илия?“ Иисус ответил: Верно, должен прийти Илия и всё восстановить. Говорю вам: Илия уже пришел, но его не узнали и поступили с ним, как им хотелось. Так же пострадает от их рук и Сын Человеческий». И Матфей продолжает: «Тогда ученики поняли, что он говорит об Иоанне Крестителе» (Мф 17:10–13).

Ранее Иисус, когда его деятельность только начиналась и в пустыне еще звучала проповедь Крестителя, говорил о себе и Иоанне: С кем сравнить это поколение? Оно — словно дети на площади, которые говорят другим детям: «Мы играли на флейте, а вы не плясали! Мы пели печальное, а вы не скорбели!»^[44]. Примёл Иоанн, который не ест и не пьёт вина, и говорят: «В нём бес». Примёл Сын Человеческий, который ест и пьёт, — и говорят: «Это обжора и пьяница, приятель откупщиков и гремников». Но правота Мудрости доказана её делами (Мф 11:16–19).

Людам не угодишь. Про аскета Иоанна они говорят: «Он — помешанный». И про Иисуса они позднее скажут: «Ему помогает Вельзевул».

Закон

Пройдя через Фригию и галатийские земли», Павел со своей свитой не был допущен «Святым Духом возвещать Слово в Азии... Поэтому они пересекли Мисию и пришли в Троаду. Ночью Павлу было видение: перед ним предстал македонянин, просивший: „Приди в Македонию и помоги нам!“» (Деян 16:6-10).

В этом эпизоде Павловой миссии к язычникам заключен глубокий смысл: согласно божественной воле, христианство должно было распространиться внутри Европы, благодаря чему оно стало религией сначала греко-римского, а затем и всего европейского мира. Западная культура, в отличие от еврейской и восточноазиатских (начиная с персидской) культур, не включала в качестве своего органичного элемента ритуальных и церемониальных правил, которые касаются «еды, питья и разных очистительных обрядов» (Евр 9:10). Согласно европейскому взгляду на вещи, есть можно все, «что продается на рынке... со спокойной совестью, ибо Господня земля и все, что на ней» (1 Кор 10:25–26). Идеологическое обоснование такой «свободной от Закона» точки зрения было одной из задач павлинизма и других течений в первоначальном христианстве. Хотя в ходе истории идеология христианства менялась, эта точка зрения, в общем, сохранилась неизменной: «свободное от Закона» отношение к жизни — характерная черта европейской цивилизации. Если бы христианство вначале распространилось в восточном, азиатском регионе, то в нем на почве еврейского Закона, вероятно, в большей степени развивалась бы ритуально-церемониальная сторона. Иначе оно не могло бы стать естественной для этого региона религией.

Многочисленные христианские мыслители и ученые должны были как-то справиться с тем фактом, что основатель их религии был верным Закону евреем и перед ним не стояла задача приспособить еврейскую религию к европейскому образу жизни. Естественно, у Иисуса были свои проблемы в отношении к Закону и его заповедям. Однако такие проблемы могли возникнуть у всякого верующего еврея, который всерьез относился к своей вере. Ниже мы увидим, как искажает подчас до неузнаваемости позицию Иисуса по отношению к Закону чуждое ему видение евангелистов. И все же в синоптических евангелиях, если читать их в контексте своей эпохи, еще сохраняется образ Иисуса — законопослушного еврея.

Наверное, мало кому из читателей известно, что Иисус синоптических евангелий никогда не преступает Закон в рамках установившейся тогда практики. Единственное исключение — выдергивание колосьев в субботу. К первоначальному рассказу здесь ближе всего Лука (6:1–5). «Однажды в субботу он проходил колосащимся полем, а

ученики его срывали колосья и, растирая их руками, ели. Некоторые из фарисеев спросили: „Почему они делают то^[45], чего нельзя делать в субботу?“». Согласно общепринятой точке зрения, по субботам опавшие колосья можно растирать только пальцами. Но по мнению рабби Иехуды, который, как и Иисус, был галилеянином, это можно делать также и «руками»^[46]. Следовательно, некоторые фарисеи придирались к ученикам Иисуса, очевидно, за то, что те следовали своей галилейской традиции. Незнакомый с народным обычаем переводчик оригинального текста на греческий добавил в этом месте, вероятно, для наглядности, также и срывание колосьев, не подозревая, что тем самым он ввел в синоптическую традицию единственный случай нарушения Закона учениками Иисуса.

За недоразумение в случае омовения рук перед едой синоптическая традиция не несет ответственности. Заповедь об омовении рук не принадлежит, собственно, ни Писаниям, ни устному учению. Во времена Иисуса действовало правило: «Омовение перед едой не обязательно, а после еды обязательно»^[47]. Здесь речь идет о раввинском установлении, которое впервые появляется, вероятно, одним поколением раньше Иисуса. Даже самые «закоснелые» среди тогдашних фарисеев — деревенские фарисеи — с недоумением покачали бы головами, если бы кто-нибудь им сказал, что Иисус порвал с Моисеевым Законом, поскольку его ученики не всегда омывают руки перед едой. В разговоре с Иисусом фарисеи подкрепляют свою позицию лишь ссылкой на «предание предков» (Мк 7:5) — наименее авторитетное в иерархии еврейских авторитетов. Иисус отвечает фарисеям также в понятиях своего времени, называя раввинское установление об омовении рук (в ту пору необязательное) «преданием человеческим» (Мк 7:8) и противопоставляя ему божественные заповеди Писаний и устного учения.

Установление об омовении рук перед едой в те времена не было общеобязательным, поскольку оно относилось к тем предписаниям о ритуальной чистоте, которые не распространялись на всех евреев. Только определенные группы людей брали добровольно на себя обязательство выполнять эти предписания. Строгость и число подобных обязательств были различными. Правила ритуальной чистоты, которые принимались фарисейскими товариществами, были в целом гораздо мягче, чем правила есейских общин. Понятно, что в спорах об омовении рук Иисус в одинаковой степени имел в виду все категории очищения: Человека делает нечистым не то, что входит в уста, а то, что выходит из уст (Мф 15:11). Следовательно, слова Иисуса никоим образом не подразумевают отмену заповедей еврейской религии, но целиком относятся к критике фарисеев. Общая истина, что именно строгое соблюдение ритуальной чистоты способствует моральной беспринципности, была справедлива и в дни Иисуса. Живший в то время еврейский автор^[48] определенно имел в виду фарисеев, когда говорил о людях «развращенных и нечестивых», которые «представляют себя праведными... а на деле они обманщики: притворяясь во всем,

они лишь угождают себе... Их руки и сердце погрязнут в нечистом, их уста будут изрекать непомерное хвастовство, но при этом они будут говорить: „Не прикасайся ко мне, чтобы не осквернить меня"». В этом отрывке, как и в словах Иисуса, подчеркивается противоречие между нечистыми мыслями и словами и стремлением к ритуальной чистоте. О том же самом Иисус говорит и в другом месте: Горе вам, книжники и фарисеи! Лицемеры, вы очищаете чаши и блюда снаружи, а внутри них — сплошное стяжательство и невоздержанность. Фарисей, ты слеп! Очисти сначала чашу изнутри, тогда и снаружи она будет чиста (Мф 23:25–26). Он называет фарисеев также поводырями слепыми, которые отцеживают комара, но проглатывают верблюда (Мф 23:24). Эти слова напоминают пословицу; возможно, что Иисус не был также автором изречения о том, что оскверняет человека.

Поскольку этому изречению придается (и не напрасно) важное значение, попробуем выяснить, какой смысл вкладывал в него Иисус. По принятому обычаю Иисус произносил благословение над вином и хлебом. Мог ли он при этом считать, что вещи сами по себе в религиозном смысле нейтральны? Несколько десятилетий спустя раббан Иоханнан бен Заккай говорил своим ученикам: «При жизни вас и мертвый не оскверняет, и вода не очищает, но сказанное о них относится к предписаниям

Царя всех Царей; Бог сказал: „Правило Я установил, предписание Я определил, человек не должен нарушать Мои предписания", так как написано^[49]: „Вот правило, которое предписал Господь"»^[50]. Конечно, Иисус так бы не сказал — для него это было бы, по меньшей мере, слишком рационалистично. Предварительно можно только отметить, что в глазах Иисуса любое ритуальное правило совершенно меркнет перед ценностями морального порядка. Но это еще не вся истина. Да Иисусу и вовсе не свойственно мыслить на языке столь ясных теоретических категорий.

В спорах об омовении рук^[51] и о срывании колосьев обвиняются ученики, а не более строгий в отношении Закона учитель. Обычно этого не замечают. И когда учителю сообщают о небрежности учеников, он не просто берет их под защиту. Яростный напор его ответа едва ли объясним вызвавшим его незначительным поводом. Похоже, Иисус пользуется случаем, чтобы высказаться по некоторым принципиальным вопросам. При этом его ответы не столь революционны, как может показаться непосвященному читателю. Слова о чистом и нечистом — почти что популярная максима, а довольно меткие замечания Иисуса в споре о срывании колосьев в субботу несколько не выделяются на фоне умеренных высказываний книжников. Среди прочего Иисус тогда сказал: Суббота создана для человека, а не человек для субботы. Поэтому человек — господин над субботой (Мк 2:27–28). Книжники говорили так же: «Вам дана суббота, а не вы — субботе»^[52].

Иисус умел создавать подходящие ситуации, чтобы с назидательной целью обрушиться на косное благочестие. Так произошло во время исцеления в субботу.

Чтобы понять смысл происходящего, необходимо знать: в субботу допускались любые методы лечения, если были хоть малейшие основания считать, что человеческая жизнь в опасности. В других случаях «контактных» способов терапии применять было нельзя. Однако лечение с помощью слова недвусмысленно разрешалось по субботам даже в тех случаях, когда не было непосредственной угрозы для жизни больного. Этого порядка Иисус всегда и придерживался в исцелениях, о которых сообщается в синоптических евангелиях^[53]. Другую картину дает Иоанн, которого мало интересуют исторические детали. Так, Иоанн рассказывает об исцелении слепого (этот рассказ напоминает аналогичную историю из евангелия по Марку (8:22–26)). Исцеление происходит следующим образом: Иисус «плюнул на землю, смещал слюну с землей и этой грязью помазал глаза слепому» (Ин 9:6). И, в отличие от Марка, Иоанн добавляет: «А день, в который Иисус сделал грязь и открыл слепому глаза, был субботним... Тогда некоторые из фарисеев сказали: „Этот человек не от Бога, раз он не соблюдает субботу"» (Ин 9:14–16). Если бы Иисус действительно так поступал, то возражения фарисеев с их точки зрения были бы оправданны. Однако, как уже говорилось, Иисус не намеревался выступать против Моисеева Закона — он лишь стремился на конкретных примерах обнажить несостоятельность прямолинейно понимаемого благочестия. Для этой цели он нашел подходящий случай: «Однажды в субботу он пришел в синагогу и учил, а там был человек, у которого правая рука была сухая. Книжники и фарисеи следили, не совершит ли он исцеления в субботу, чтобы найти повод к обвинению против него... Иисус спросил их: Что, по-вашему, позволено делать в субботу — добро или зло, спасти человека или обречь на гибель? И, оглядев их всех, Иисус приказал человеку: Вытяни руку! Тот вытянул, и тотчас рука его стала здоровой. А они, придя в бешенство, начали совещаться, что предпринять против Иисуса» (ср. Лк 6:6-11).

Итак, Иисус, о способности которого исцелять уже было известно, однажды в субботу встречает в синагоге сухорукого. Болезнь была хронической и угрозы для жизни не представляла. Исцелит ли он сейчас этого человека? Иисус это делает, но с помощью слова, что допускалось. Своим поступком и пояснением к нему он показывает, в чем смысл субботы. Естественно, это приводит в раздражение святош, не сумевших поймать Иисуса на запрещенных действиях.

В риторическом вопросе Иисуса о субботе содержится мысль, что в духе Закона было бы спасти человека, а не дать ему погибнуть. Эта же мысль встречается в одном знаменитом, классическом раввинском высказывании: «Сотворен был только один человек, чтобы показать тебе: если кто погубит одного человека, он погубит, по Писанию, весь мир, а если кто спасет одного человека, он спасет, по Писанию, целый мир»^[54]. Кстати, в первоначальном рассказе фарисеи явно не упоминались^[55]. Эту очевидную ситуацию уже Марк представил в искаженном свете, а Матфей

использовал версию Марка. Так получилось, что эта история заканчивается не бессильной яростью святош, а следующим образом: «Выйдя из синагоги, фарисеи тотчас же, вместе с иродианами, приняли решение убить его» (Мк 3:6). В этих словах явный намек на будущую казнь Иисуса (ср. Мк 15:1). Для фарисеев такая реакция крайне неправдоподобна. Даже самым злобным из них не пришло бы в голову убить Иисуса из-за того, что он совершил в субботу исцеление (к тому же разрешенное). Поэтому здесь следует отдать предпочтение тексту Луки (6:11).

Таким образом, Иисус выделяет нравственную сторону поступков на фоне чисто формального выполнения Закона. Мы несколько углубим этот предварительный вывод, оставив в стороне проблему Закона и обратившись к двум другим текстам, которые относятся к жанру «споров». В первом из них, как и в словах Иисуса при исцелении сухорукого, звучат наступательные нотки. «И вот принесли к нему на носилках парализованного. Иисус, видя их веру, сказал паралитику: Дитя, твои грехи прощены. Тогда некоторые из книжников подумали: «Он кощунствует! Кто, кроме Бога, может прощать грехи?» Распознав их мысли, Иисус сказал: Почему у вас такие мысли? Что, по-вашему, легче: сказать «Твои грехи прощены» или сказать «Вставай и иди»? Но знайте, что человек^[56] имеет на земле власть прощать грехи. И он велел паралитику: Вставай, бери носилки и иди домой! Тот встал и пошел домой. А народ, увидев это, пришел в ужас и стал славить Бога за то, что Он дал человеку такую власть» (ср. Мф 9:2–8).

При исцелении парализованного, как и в истории с сухоруким, Иисус соединяет слово с действием. Исцеление не было самоцелью — оно было убедительным аргументом в пользу учения. Поскольку считалось, что болезни — следствие совершенных грехов, прощение грехов уже могло означать избавление от болезней. Исцелением парализованного Иисус доказывает, что Бог наделил человека властью прощать другому даже такие грехи, которые не имеют никакого отношения к прощающему! Важно также, что Иисус отпускает грехи больному после того, как он увидел веру присутствующих, а может быть, и самого больного. В оригинальных словах Иисуса речь всегда шла не о вере в Иисуса (что впоследствии в христианстве стало считаться само собой разумеющимся), но о силе веры самой по себе. Будь у вас веры хоть с горчичное семечко, вы приказали бы этой горе: «Перейди отсюда туда!» — и она перешла бы. И не было бы для вас ничего невозможного (Мф 17:20).

В другом споре речь также идет о прощении грехов. Иисуса заподозрили в том, что он изгоняет духов с помощью князя духов Вельзевула и этим объясняется успех его исцелений. На эти обвинения он отвечает, в частности, следующим образом: Если кто скажет злое слово про человека — будет прощён, но если про Духа Святого — не простится ему ни в этом, ни в будущем Веке (Мф 12:32). Эти слова, к которым существуют параллели в еврейской литературе^[57], значительны хотя бы потому, что

Иисус с момента крещения знает: им владеет Святой Дух. Эти слова важны также потому, что они еще раз показывают, на чем акцентирует Иисус внимание в спорах, даже если они не касаются вопросов соблюдения Закона. Мы видим: здесь речь идет о человеке, о его грехах и о границах его власти.

В процессе устной и письменной передачи текста оппоненты Иисуса в спорах вырисовываются все более четко и все дальше отходят от его реальных оппонентов. Если в первоначальном рассказе иногда фигурируют анонимные и самозванные местные блюстители «святости», то теперь их прямо называют книжниками и фарисеями^[58]. Стоит проследить за последовательным развитием текста, чтобы увидеть, как оппоненты Иисуса постепенно превращаются в его врагов, которыми владеет лютая злоба и единственная цель которых — низвергнуть и уничтожить Иисуса. Ф. Правда, некоторые основания считать оппонентов Иисуса фарисеями имеются. Однако в строгом смысле слова фарисеи — это члены общины, которая, как уже говорилось, добровольно брала на себя выполнение определенных правил ритуальной чистоты и другие обязательства. Во времена Иисуса фарисейская община насчитывала около 6000 членов. Ее появление восходит ко II в. до н. э. В тот бурный исторический период фарисеи выступили против господствующей маккавейской династии, которая была связана с религиозно-политическим движением саддукеев.

Жизненная позиция саддукеев нашла выражение в рисунках, найденных в Иерусалиме, в гробнице некоего Ясона. Имя у него греческое, как и надпись в гробнице, которая призывает живых наслаждаться земными радостями. Хозяин гробницы был, несомненно, саддукеем и не верил в жизнь после смерти.

На одном из рисунков в гробнице изображены три корабля, причем средний из них — то ли торговое, то ли рыболовецкое судно. Военный корабль в правой части рисунка преследует два других корабля. По всей видимости, это сцена нападения военного корабля на торговое судно. «Едва ли можно сомневаться, что картина морского сражения касается деятельности члена знаменитой семьи, который был здесь погребен... Это подтверждается тем, что умерший играет в этой сцене ведущую роль: мы отчетливо видим его на носу корабля»^[59].

Таким образом, человек, который гонится за торговым или рыболовецким судном и другим военным кораблем, не кто иной, как Ясон. Этот саддукей Ясон был, вероятно, пиратом времен Александра Янная (103-76 гг. до н. э.). О разбоях типа изображенных на рисунке в гробнице мы знаем из слов Помпея, в которых он выражал озабоченность по поводу нападений на Сирию с моря, совершавшихся арабами и евреями. Помпей не разрешил последнему из Селевкидов занять престол, поскольку «он не способен обороняться и снова отдал Сирию на разграбление (latrocinium) евреям и арабам»^[60].

Итак, фарисеи, появившись в конце II в. до н. э. как оппозиционная по отношению к саддукеям партия, были вовлечены в гражданскую войну. В результате всех событий

саддукеи ко времени Иисуса образовали вокруг иерусалимского Храма небольшую, но могущественную группу священнической аристократии, а фарисеи стали учителями всего народа. Удалось им это по той причине, что они сознательно отождествили себя с народной верой. Фарисеи, по существу, выражали мировоззрение несектантского, наиболее популярного варианта еврейской религии, тогда как саддукеи превратились в контрреволюционную, если так можно выразиться, группку. Они не признавали устного предания, а веру в вечную жизнь считали досужим домыслом. Хотя фарисеев нельзя отождествлять с книжниками и более поздними раввинами, на практике эти статусы часто совпадали. Ф В настоящее время нам известны два человека, которые сами себя называли фарисеями. Это историк Иосиф Флавий^[61] и апостол Павел^[62]. Однако оба они не были типичными фарисеями. В своей собственной литературе раввины никогда себя фарисеями не называют. К примеру, рабби Гамалиэл, учитель Павла, именуется фарисеем только в Деяниях Апостолов, написанных Лукой. В Деян 5:34 Лука говорит о «фарисее по имени Гамалиэл, учителе Закона, которого высоко чтили в народе». Сына Гамалиэла Шимона только Иосиф Флавий называет фарисеем^[63]. В обоих случаях мы имеем дело с текстами, написанными по-гречески. Однако в этих текстах слово «фарисей» не имело тех отрицательных коннотаций, которыми оно с самого начала обладало в еврейском языке.

Стоило в те времена произнести слово «фарисей», как тотчас же всплывал образ религиозного лицемера. Саддукейский царь Александр Яннай перед смертью предостерегал свою жену не собственно от фарисеев, но от «крашенных, чьи дела, как дела Зимри, и поэтому требуют отмщения Пинехаса^[64]»^[65]. Царь-саддукей говорит о «крашенных», ессеи называют фарисеев «белильщиками»^[66]^[1], а Иисус сказал: Горе вам, книжники и фарисеи! Лицемеры, вы — словно побелённые гробницы: они красивы снаружи, а внутри них — кости мертвецов и всякая мерзость. Так и вы снаружи кажетесь людям Праведными, а внутри вас — сплошной обман и злодеяния (Мф 23:27–28). Царь-саддукей видел противоречие между дурными делами «крашенных» и их претензией считаться праведниками. Осуждали дела фарисеев и ессеи: «Они Сворачивают народ Твой, говорят ему скользкие речи. Обольщенные толкователями обмана, они безрассудно Идут к гибели... ибо дела их — в обмане»^[67]. Иисус также усматривал лицемерие фарисеев в противоречии между их учением и делами, ибо они говорят, но не делают (Мф 23:3).

Поразительно, что такую же антифарисейскую полемику можно найти и в раввинистической литературе, которая является собственно фарисейской. Список семи типов фарисеев в Талмуде^[68] — это пятикратное повторение темы лицемерия; только в двух последних пунктах фигурируют положительные типы фарисеев. Таким образом, не случайно, что антифарисейская речь Иисуса (Мф 23:1-36) расчленяется семикратным «Горе вам...». Первый тип фарисеев в талмудическом списке — это «фарисей плеч, который заповедь взваливает на плечи»^[69]. Иисус говорит в таких же

выражениях: фарисеи готовят непосильную ношу и взваливают её людям на плечи, а сами, чтобы сдвинуть её, и пальцем не шевельнут (Мф 23:4).

Ессейская литература наполнена горькими упреками р адрес фарисеев, хотя прямо фарисеями они не названы. Фарисеи здесь именуются «толкователями скользкого», их поступки проникнуты лицемерием, им удается ввести в заблуждение почти весь народ «ложным учением, языком обмана и устами коварства»^[70]. При этом они «закрыли источник знания перед жаждущими, а жажду их утоляют уксусом»^[71]. Это напоминает слова Иисуса: Горе вам, законникам! Вы, похитивши ключ от знания, и сами не вошли, и тех, кто хочет войти, не впустили (Ак 11:52; ср. Мф 23:13). И все же разница между ессейскими выпадами против фарисеев и их критикой Иисусом, как правило, довольно значительна. Если ессеи категорически отвергают учение фарисеев, то Иисус говорит: Ныне Моисеево место занимают книжники и фарисеи. Поэтому все, что они вам скажут, делайте и соблюдайте, но как они поступают, не поступайте, ибо они говорят, но не делают (Мф 23:2–3).

Иисус видел в фарисеях живых наследников Моисея и потому говорил, что в жизни необходимо руководствоваться их учением. Это и понятно: хотя, как мы еще увидим, на Иисуса косвенное влияние, вероятно, оказало ессейское движение, он, в сущности, был укоренен в ортодоксальном, несектантском иудаизме, мировоззрение и практику которого представляли фарисеи. Конечно, было бы неверно считать Иисуса попросту фарисеем в широком смысле слова. Пусть критика фарисеев Иисусом не столь враждебна, как их критика ессеями, и не столь негативна, как в только что приведенных текстах, но он все же смотрит на фарисеев как бы извне, не отождествляя себя с ними. Мы еще будем говорить о напряженных отношениях, которые неизбежно должны были возникнуть между харизматическим чудотворцем Иисусом и институционализированной религией; мы также не должны забывать, что эту напряженность усиливал революционный элемент его проповеди о Царстве. Кроме того, как вскоре выяснится, само учение Иисуса ставило под вопрос устои общества как такового. Впрочем, всего этого еще недостаточно, чтобы довести отношения до непримиримого противоречия.

Если бы даже филологические методы не позволяли нам легко освободиться от наслоений на источниках, все равно трудно было бы себе представить, что «фарисеи и книжники» до такой степени были враждебно настроены против Иисуса, что содействовали его смерти. Естественно, среди фарисеев были ограниченные люди (а где их нет?), для которых в этом чуде было что-то сомнительное и которым очень хотелось поймать его на запрещенных действиях, чтобы предать суду раввинов. Однако Иисусу всегда удавалось высказываться таким способом, чтобы не давать повода для преследований. Всякий, кто изучал жизнь и учение книжников той эпохи,

знает, что хотя их лидеры и были безупречны, но мелочными их, во всяком случае, назвать нельзя.

Если бы Иисусу довелось жить в бурные дни последнего маккавейского царя, весьма возможно, что он, как глава мессианского движения, испытал бы на себе преследование со стороны фарисеев. Когда фарисеи в период правления вдовы Янная Саломеи Александры захватили власть, они отнюдь не пощадили своих противников саддукеев. Из свитков Мертвого моря мы теперь также знаем, что фарисеи развернули систематические преследования ессеев. Но в дни Иисуса это уже было далеким прошлым, которого новые поколения фарисеев стыдились. Об этом свидетельствуют и следующие слова Иисуса: Горе вам, книжники и фарисеи! Лицемеры, вы воздвигаете гробницы пророкам, украшаете надгробия праведников и говорите: «Если бы мы жили в дни наших отцов, мы бы не пролили с ними крови пророков». Значит, вы и сами подтверждаете, что вы — потомки убийц (Мф 23:29–31)^[72].

Невольное свидетельство Иисуса о фарисеях подтверждается рассказом о процессе над Иисусом. Очень часто не замечают, что фарисеи, постоянно фигурирующие в евангелиях как противники Иисуса, в истории так называемого процесса над Иисусом во всех синоптических евангелиях отсутствуют. Насколько легко было бы вставить слово «фарисеи» в эти довольно поздние сообщения, показывает пример евангелия по Иоанну. Последний, нимало не смущаясь, пишет об аресте Иисуса следующим образом: «И вот Иуда пришел туда с римской когортой и стражниками, которых ему дали первосвященники и фарисеи. Они были с факелами, фонарями и при оружии» (Ин 18:3).

Причины, по которым не только древние сообщения, но и три первых евангелия избегают упоминания фарисеев во время процесса над Иисусом, станут, возможно, яснее, если мы вспомним, какую роль играли фарисеи в истории христианской общины в первые десятилетия ее существования. Когда первосвященник-саддукей начал преследовать апостолов, фарисей раббан Гамалиэл заступился за них и спас их от расправы (Деян 5:17–42).

В другом случае, когда Павел предстал перед синедрионом в Иерусалиме, ему удалось спасти свою жизнь благодаря тому, что он обратился к фарисеям (Деян 22:30–23:10). Затем, когда в 62 г. брат Иисуса Иаков и, вероятно, еще несколько христиан были противозаконно казнены первосвященником-саддукеем, фарисеи обратились к царю — и первосвященник был отстранен^[73].

Если последний случай сопоставить с двумя первыми, трудно отделаться от впечатления, что фарисеи рассматривали преследование христиан священнической

аристократией как «противозаконное». Это позволяет объяснить то, по-видимому последовательное, сопротивление, которое встречала со стороны фарисеев проводимая первосвященниками-саддукеями политика преследования христиан. Причина, по которой первые христиане стали яблоком раздора для двух еврейских партий, состоит в том, что фарисеи считали выдачу еврея чужой власти смертным грехом. Таким образом, можно предположить: фарисеи не появляются в трех первых евангелиях в качестве обвинителей Иисуса, поскольку в то время (в 80-е гг. I в.) все еще хорошо помнили, что фарисеи осуждали выдачу Иисуса римлянам. Авторы синоптических евангелий, вероятно, не могли вписать фарисеев в рассказ о процессе над Иисусом, так как в противном случае их сообщению никто бы не поверил. С другой стороны, они не сочли уместным упоминать о факте протеста фарисеев, поскольку древним историям об Иисусе они уже придали антифарисейскую направленность.

Однако какие странные превращения претерпевают подчас те или иные движения в ходе своей истории! Уже во II в. христиане еврейского происхождения, которые продолжали жить по Моисееву Закону, были осуждены^[74], а позднее соблюдение заповедей Старого Завета было запрещено всем христианам, несмотря на то что Иисус говорил: Говорю вам истину: пока небо и земля не исчезнут, ни одна йота и ни одна черта не пропадет из Закона..[75]. Поэтому кто упразднит наименьшую заповедь и научит людей пренебрегать ею, того назовут наименьшим в Царстве Небесном, а кто утвердит и научит людей исполнять её, того назовут великим в Царстве Небесном (Мф 5:18–20).

Ф Отказ от еврейских заповедей в Церкви был связан с тем, что христианство к тому времени стало религией неевреев. Это смогло произойти по той причине, что очень многие люди в античном мире видели в Боге евреев единственного истинного Бога. Тогда было также много людей, которые отваживались и на последний шаг, чтобы полностью присоединиться к еврейской религии. Со стороны евреев отношение к такому переходу было неоднозначным: более мягкая школа Гиллеля смотрела на него доброжелательно; напротив, школа Шаммая стремилась по возможности затруднить переход в иудаизм. Следующие слова показывают, что Иисус разделял более строгую точку зрения школы Шаммая: Горе вам, книжники и фарисеи! Лицемеры, вы обходите моря и земли, чтобы приобрести хоть одного прозелита, а приобретя, делаете его достойным ада — вдвое худшим, чем вы (Мф 23:15). Если нееврей живет в соответствии с определенными моральными нормами, ничего не зная о Моисеевом Законе, он обретет свое место в грядущем мире. Но прозелит, т. е. нееврей, ставший евреем, как и всякий еврей, обязан соблюдать Закон. Если ему не удастся полностью выполнять Закон, которому он раньше как нееврей не был обязан подчиняться, то теперь, после перехода в иудаизм, он, легкомысленно утратив свою прежнюю возможность спасения, становится достойным ада. Ф Насколько мы можем судить по

источникам, Иисус был невысокого мнения о неевреях, или «народах»: они погружены в хозяйственную рутину и заботы о будущем, не ведая, что завтрашний день сам о себе позаботится (Мф 6:31–34). Они подолгу пустословят в своих молитвах, поскольку думают, что благодаря своему многословию они будут услышаны (Мф 6:7). Им неизвестна еврейская заповедь о любви к ближнему, и они приветливы лишь по отношению к друзьям (Мф 5:47). В первом и третьем случаях возникает ощущение, будто Иисус говорит о пороках современного европейского общества. Другие глубокие по смыслу слова, пожалуй, в первую очередь относятся к римлянам. После того как Иисус на тайной вечере предсказал, что один из учеников предаст его, среди учеников, согласно Луке, возник спор: кто будет у них — вместо Иисуса — главой. Лука пишет: «Между ними разгорелся спор, кто из них должен считаться старшим. Он сказал им: Народами правят цари и властители носят прозвище „Благодетель“. У вас же пусть будет не так! Пусть старший из вас держится как самый младший, и господин пусть будет подобен слуге. Кто главнее: тот, кто возлежит за столом, или тот, кто ему прислуживает? Разве не тот, кто возлежит за столом? Но я здесь среди вас как слуга» (Лк 22:24–27)[76].

Чтобы до конца понять эту речь Иисуса, нужно вникнуть в смысл лежащего в ее основе еврейского слова. В данном эпизоде ученики пытаются между собой решить: кто из них впоследствии станет руководителем {рае = старший, главный) общины. В речи Иисуса содержится аллюзия на Быт 25:23, где сказано, что старший (рае) Исав будет слугой младшего Иакова. Этот текст — пророчество о том, что старший из братьев Исав, потеряв свое главенствующее положение перед возвышающимся младшим братом, Иаковом, должен будет подчиниться последнему. Во времена Иисуса это пророчество неоднократно истолковывалось в том смысле, что великий и могущественный Рим (Исав) будет в конце концов служить ныне маленькому и слабому Иакову, т. е. Израилю.

Подобного рода толкования текста Быт 25:23 Иисус ставит под вопрос в самой их основе. Да, в них господин и подчиненный должны поменяться местами, но речь по-прежнему идет об отношениях господства и подчинения. Верно, что римские цезари господствуют над народами, но у вас пусть будет не так! Иисус выступает вообще против отношений господства и подчинения между людьми — отношений, которые властителями народов считаются нормой. Одновременно Иисус исключает всякий повод для оправдания националистического империализма. Для него этот библейский стих означает, что больший, т. е. глава {рае), должен служить меньшим. Иисус выразил это, собственноручно прислуживая на последней вечере возлежащим за столом ученикам^[77].

Из сказанного становится понятно, какими мотивами руководствовался Иисус, давая Двенадцати следующий наказ: На дороги, что ведут к народам, не выходите и самаритянских городов сторонитесь, а идите к потерянным овцам дома Израилева (Мф 10:5–6)^[78]. Эти слова Иисуса относятся, по-видимому, не только к проповеди, но и к исцелениям, которые также входили в круг обязанностей учеников. Во всяком случае, сам Иисус, как правило, не исцелял неевреев. Однажды его просила ханаанеянка вылечить свою больную дочь, и он тогда ответил то, что уже однажды говорил ученикам: Я послан только к потерянным овцам дома Израиля. Но женщина, бросившись ему в ноги, взмолилась: «Господин мой, помоги!» Он сказал: Нехорошо отбирать хлеб у детей и бросать его собакам. Она настаивала: «Да, господин мой, но ведь и собакам достаются крохи со стола хозяев». Слова женщины произвели впечатление на Иисуса, и ее дочь с того момента стала здоровой (Мф 15:21–28).

В евангелиях упоминается еще лишь один случай, когда Иисус вылечил нееврея. Это — исцеление слуги Центуриона, римского офицера из Капернаума (Мф 8:5-13;

Лк 7:1-10). Из евангелия по Луке мы узнаем, что центурион не был язычником, но принадлежал к категории «боящихся Господа»^[2]. Этот центурион сказал Иисусу: «Господин мой, я недостойн принять тебя под своим кровом. Скажи только слово, и мой слуга выздоровеет». Благочестивый римлянин, вероятно, заботился, чтобы Иисус прикосновением к нееврею не нарушил ритуальной чистоты, и поэтому просил его совершить исцеление на расстоянии. По его разумению, для такого необыкновенного рабби, каким был Иисус, это не составит труда. Он рассуждал, привлекая сравнение с собой: «Сам я человек подчиненный, но и у меня есть под началом воины, и одному я говорю: „Ступай“ — и он идет, а другому: „Иди сюда“ — и он приходит; слуге говорю: „Сделай то-то“ — и он делает». Услышав это, Иисус удивился и, обернувшись к сопровождавшей его толпе, сказал: Такой веры я не видел даже в Израиле... В тот же миг слуга выздоровел.

Этими двумя историями и ограничиваются случаи исцеления неевреев в евангелиях. В обеих историях решающие слова произносят «язычники», а не Иисус, слова, которые глубоко трогают Иисуса. Заметим, между прочим, что в раввинистических источниках вовсе не представлена точка зрения, согласно которой нельзя было бы исцелять неевреев.

Итак, образ, который сохранили три первых евангелия, предельно ясен: еврей Иисус действует среди евреев и только среди них и желает действовать. Это подтверждает и апостол язычников Павел: Иисус «был подвластен Закону» (Гал 4:4); он «стал слугой обрезанных, чтобы показать верность Божью и подтвердить, что Бог исполнил свое обещание праотцам» (Рим 15:8).

Стало быть, то, что Иисус действовал только среди детей Израилевых, не было признаком национальной ограниченности; это вытекало из миссии, которую поручил ему Небесный Отец. Он послал его только к потерянным овцам дома Израилева (Мф 15:24). Так же начинается и посланническая речь к ученикам: На дороги, что ведут к язычникам, не выходите и самаритянских городов сторонитесь... (Мф 10:5–6). Сначала нужно собрать тех, кто был рассеян, из народа Израилева. Затем все народы точно так же, как и евреи, должны услышать весть о Царстве Божьем и каждый будет поставлен перед выбором — принять или не принять божественное спасение (ср. Рим 1:16). Только апостол Павел в Послании к Римлянам (11:25–26) пришел к выводу, исходя из своих соображений, что в божественном плане спасения еврейский народ стоит в конце этой последовательности.

Впрочем, у отдельных представителей народов Иисус встречал и такую веру, какой он не видел даже в Израиле. Иисус — и не он один в Израиле^[79] — знал, что язычники, возможно, более готовы к покаянию, т. е. возвращению к Богу, чем дети Израилевы: Горе тебе, Хоразин! Горе тебе, Вифсаида! (Мф 11:20–24; Лк 10:13–15).

В плаче о Иерусалиме (Лк 13:34–35 и 19:41–44) вместе с глубокой озабоченностью Иисуса будущей участью своего народа выразилась и его нерасторжимая с ним связь: О если бы ты хоть сегодня понял, что могло принести тебе мир! Но это от тебя остается сокрытым (Лк 19:42). И когда он изрекал пророчества о разрушении Иерусалима и Храма (Лк 19:43, 44 и 21:20, 24, 28), на краю сознания у него оставалась мысль об освобождении собственного народа — когда кончится срок, отведенный язычникам (Лк 21:24). Имеется в виду период угнетения евреев другими народами. (Подробно об этом см. мои исследования «Prophetische Aussagen Jesu über Jerusalem» и «Jüdische Heilsgestalten und das Neue Testament».)

Представители различных иудео-христианских сект считали, что только они сберегли наследие своего учителя и что никто, кроме них, не постиг истинный смысл иудаизма. Как синагога, так и церковь заклеили этих людей как заблуждающихся. История прошла мимо них. Они жили в строгом соответствии с еврейским законом. Евангелие Иисуса постепенно превратилось у них в пустую апологетику и жалкую карикатуру на свой оригинал. Еще в X в. их можно было встретить где-нибудь возле Моссула^[80], страшно одиноких в своей нечеловеческой верности.

Любовь

Революционное, если угодно, начало в проповеди Иисуса не основывалось на критике еврейского Закона как такового; оно проистекало из критики отношения к этому Закону. В ней Иисус мог вполне опираться на уже существовавшую традицию. Позиция Иисуса наиболее ярко выразилась в радикальном истолковании заповеди о любви, призыве к новой нравственной установке и идее Царства Небесного.

Примерно за 175 лет до рождения Иисуса один еврейский книжник с греческим именем Антигон (Антигон из Сохо) имел обыкновение говорить: «Не будьте как рабы, работающие на господина ради награды, но будьте как рабы, служащие господину без корысти. И да будет страх небесный с вами!»^{[81][1]}. Это изречение^[82] характеризует изменение интеллектуального и морального климата в еврейском обществе, которое произошло со времен библейской древности. Оно свидетельствует об углублении и утончении нравственного сознания в иудаизме, которое было важным предварительным условием появления учения Иисуса.

Религия Израиля провозглашает единственного, справедливого Бога. Ее иконоборческая нетерпимость тесно связана с непреклонной этической волей. Библейская справедливость стремится осуществить себя в новом законе и новом справедливом общественном устройстве. Справедливость Бога — это одновременно и сострадание: Он особенно заботится о бедных и угнетенных, поскольку ждет от человека не проявления силы и власти, но благоговения перед Ним. Религия евреев — это этическая религия, в которой обязательным является принцип справедливости. Поэтому в этой религии столь важное значение приобретает разделение людей на праведников и грешников. Представление о том, что Бог награждает праведников и наказывает грешников, выражало в глазах евреев правду их религии. А как иначе может править в мире божественная справедливость?

Однако, как правило, судьба человека не соответствовала его моральному рвению, и слишком часто виновный оставался не наказанным, а добрый не получал вознаграждения: нередко жизнь праведника складывалась неудачно, а у преступника все шло хорошо. Очевидно, здесь что-то не так. Впрочем, решить проблему добра и зла до сих пор не удавалось ни одной религии и ни одной этической системе. В еврейской Библии горькому жребия праведника посвящена книга Иова. Но и языческой восточной литературе мудрых хорошо знакома эта проблема — в ней также звучит вопль отчаяния: «Идут дорогой успеха те, кто не ищет Бога, // ослабли и захирели молившиеся Богине»^{[83][2]}.

Однако не такая постановка вопроса послужила причиной переворота, который затем привел к моральному императиву Иисуса. Как уже говорилось, морально-религиозное

правило, согласно которому праведник должен процветать, а злодей плохо кончает, все снова и снова опровергалось самой жизнью. Но для тогдашних евреев это правило было сомнительным совсем с другой точки зрения: если бы даже оно подтверждалось повседневным опытом, нельзя было не задаться вопросом, насколько верна простая схема деления людей на праведников и грешников. Известно же, что ни один человек не является ни совершенным праведником, ни совершенным грешником, так как в его душе происходит борьба добрых и дурных побуждений. Спрашивается, где тот предел, до которого простираются сострадание и любовь Бога к человеку? Далее, предположим, что вознаграждение праведника и наказание грешника следуют с непосредственной для всех очевидностью. Но какова тогда нравственная ценность поступков, если человек делает добрые дела, ожидая вознаграждения? Как говорилось, уже Антигон из Сохо считал такой подход низменной моралью рабов: человек должен действовать нравственно, исключив всякую мысль о том, что ему гарантирована награда.

Поскольку евреям того времени было понятно, что уже не существует — как в старые времена библейской религии — отчетливой границы, разделяющей людей на праведников и грешников, постольку принцип «любить добрых и ненавидеть злодеев» становится слишком отвлеченным. А раз уж, помимо того, трудно судить о пределах любви и милосердия Бога, многие пришли к выводу, что необходимо по отношению к ближнему проявлять любовь и сострадание, тем самым подражая Богу. Слова об этом Лука (6:36) вкладывает в уста Иисуса: Будьте милосердны, как милосерден ваш Отец! Впрочем, это — старое раввинское изречение^[84]. Слова Лк 6:36 служат параллелью к Мф 5:48: А вы будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный. Этим изречением завершается короткая проповедь, в которой Иисус учит, что любовь Бога распространяется на всех людей независимо от их взглядов и поведения, ибо Он велит солнцу восходить над злыми и добрыми, посылает дождь на праведных и неправедных (Мф 5:45).

Рабби Аббаху говорил: «День, в который идет дождь, более значителен, чем день Воскресения. Ибо от последнего польза только праведникам, а от первого — и праведникам и грешникам»^[85]. Рабби Аббаху жил во II в.; он был современником Оригена. Однако подобное изречение существовало и во времена Иисуса^[86].

В тех кругах еврейского общества, где новое сознание нашло наиболее последовательное выражение, образ жизни, исполненный любви к ближнему, рассматривался как необходимое условие для примирения с Богом. «Грехи, совершенные человеком по отношению к ближнему, прощаются в Судный День лишь после того, как он примирился с ближним». Так сказал один раввин за несколько десятилетий до Иисуса^[87]. Иисус говорил нечто подобное: Если вы прощаете людям

проступки, то и Отец ваш Небесный простит вас, а если вы им не прощаете, то и Отец ваш Небесный не простит вам ваши проступки (Мф 6:14–15).

Самое древнее письменное свидетельство о новой еврейской этике — это Сир 27:30–28:7 (в син. пер. Сир 27:33–28:8). Автор этого текста Иешуа бен Сиры написал свою книгу примерно в [185 г]. до н. э.

Ярость и гнев — это тоже мерзость:

только грешник в себе их носит.

Мстящему другим отомстит Господь:

Он все его грехи будет помнить.

Оставь обиду на ближнего — и тогда молись —

и будут прощены тебе грехи.

Ты хранишь гнев на человека,

а у Господа просишь исцеления?

К себе подобному не имеешь сострадания,

а молишься о прощении грехов?

Сам, будучи плотью, лелеешь злобу?

(Кто расплатится за твои грехи?)

Помни о конце и прекрати вражду, о закате и смерти — и соблюдай Закон. Помни о заповедях и не злись на ближнего, о Завете Всевышнего — и снизойди к виновному.

Мысль, которую мы уже встречали, о том, что необходимо сначала примириться с братом, а уже потом просить о себе самом, переплетается у Бен Сиры с характерно для того времени трансформированной идеей воздаяния. Старый принцип справедливого воздаяния, согласно которому праведник награждается по мере своей праведности, а грешник наказывается по мере своей греховности, был для некоторых

уже непривлекательным. Теперь ход мысли таков: если ты любишь ближнего, Бог воздаст тебе добром, но если ты ближнего ненавидишь, то тем же отплатит тебе и Бог. Нечто в этом роде позднее говорил и Иисус: Не судите других, тогда и вас не осудят. Не признавайте виновными, тогда и вас не признают. Оправдывайте, тогда и вас оправдают. Давайте, тогда и вам дано будет. Мерой настоящей, умятой, утрясенной, переполненной вам отсыплют в одежду, ибо какой мерой вы отмеряете, такой и вам отмерено будет (Лк 6:37–38).

Начало этой сентенции напоминает слова знаменитого Гиллеля, который еще до Иисуса говорил: «Не суди товарища твоего, покуда не побываешь на его месте сам!»^{[88][91]}. Фраза «Какой мерой вы отмеряете, такой и вам отмерено будет» в то время у евреев вошла в поговорку^[89]. Существует важная параллель к только что приведенным словам Иисуса из евангелия по Луке. Это — логия, сохранившаяся в послании Климента Римского (ок. [96 г.]): Жалейте, чтобы вас пожалели; прощайте, чтобы вам прощали! Что делаете вы, то будут делать и вам; как даете, так будут вам давать; как судите, так будут вас судить; как делаете добро, так будут делать его и вам. Мерой, какой отмеряете вы, отмерят и вам (1 Клим 13:2). Эта логия восходит к протохристианской общине, а может быть, и к самому Иисусу^[90].

Темы, в разработке которых выразилось новое сознание еврейской религии, тесно переплетались между собой. Они соединяют многие высказывания Иисуса друг с другом и с высказываниями некоторых раввинов. Например, в приводимой Климентом логии есть слова: «Что делаете вы, то будут делать и вам», означающие: «Что вы сделаете ближнему, то Бог сделает вам». Это любопытный вариант так называемого золотого правила, на который ссылался также и Иисус: Как вы хотите, чтобы поступали с вами люди, так и вы поступайте с ними во всём: это и есть Закон и Пророки (Мф 7:12). Золотое правило в качестве морального императива встречается у многих народов. У евреев^[91] уже до Иисуса оно рассматривалось как квинтэссенция Закона в целом. Еще Гиллель сказал: «Не делай ближнему того, что ненавистно тебе. В этом весь Закон — все прочее только комментарий». Это изречение в тогдашнем иудаизме понималось, вероятно, в следующем смысле: Бог подходит к тебе с такой же меркой, с какой тыходишь к ближнему. Отсюда вытекает: «Что просит человек у Бога для своей души, то пусть он и делает всякой живой душе»^[92].

Иисус, как и до него Гиллель, видел в золотом правиле концентрированное выражение Моисеева Закона. Это и понятно, если принять во внимание, что библейские слова «Люби ближнего, как самого себя» (Лев 19:18) Иисус считал (как это обычно и считалось в иудаизме) важнейшей заповедью в Законе^[93]. В древнем арамейском переводе эти слова звучат так: «Люби ближнего, как самого себя, и не делай ему того, что не понравилось бы тебе на его месте». Таким образом, в этой парафразе оборот «как самого себя» заменяется отрицательной формой золотого

правила. Значит, слова «люби ближнего» понимаются как положительное требование, а слова «как самого себя» — как его отрицательная форма: ты не должен плохо обходиться с ближним, поскольку ты не хочешь, чтобы он плохо обходился с тобой. Итак, привлекая параллели из иудаизма, мы обнаруживаем тесную связь золотого правила (Мф 7:12) и заповеди о любви к ближнему (Мф 22:39) внутри учения Иисуса.

Существовало и другое толкование оборота «как самого себя» в тексте очень важной в то время библейской заповеди о любви к ближнему. Дело в том, что соответствующее древнееврейское выражение можно понимать также и в смысле «такого же, как ты сам» (т. е. «себе подобного»). При таком понимании заповедь звучала бы так: «Люби ближнего, потому что он такой же, как ты». Уже Бен Сира знает это толкование, раз он требует, чтобы ближнему прощались обиды, поскольку не иметь сострадания «к себе подобному» (= «такому же человеку, как ты») — это грех (Сир 28:3–5 / син. пер.

28:2–4). Рабби Ханина, который жил на одно поколение позже Иисуса, очевидно, имеет в виду заповедь о любви к ближнему, когда говорит: «Слово, на котором стоит весь мир, — великая клятва с горы Синай: Если ты ненавидишь ближнего, дела которого так же злы, как и твои, Я, Господь, буду судить и накажу тебя; а если ты любишь ближнего, дела которого так же добры, как и твои, Я, Господь, буду верным и пожалею тебя»^[94]. Таким образом, характер отношения человека к человеку определяется фактом солидарности одного с другим как в плохом, так и в хорошем. Это уже недалеко от Иисусовой заповеди о любви. Но Иисус идет еще дальше и снимает последнее ограничение со старой еврейской заповеди о любви к ближнему. Рабби Ханина считал, что нужно любить праведника и недопустимо ненавидеть грешника. Иисус сказал: А я говорю вам: любите своих врагов и молитесь за тех, кто вас преследует (Мф 5:44).

Ниже мы увидим, что к аналогичному выводу, но по другим соображениям, пришли некоторые представители околоесейских кругов и что эти круги оказали определенное влияние на моральное учение Иисуса. Одним только влиянием здесь, конечно, всего не объяснить: не будем забывать, что Иисус, сторонившийся отчего дома в Назарете и ставший другом откупщикам и грешникам, чувствовал себя посланником к потерянным овцам дома Израилева. Трогательная расположенность Иисуса именно к грешникам, безусловно, объясняется не только биографическими причинами: она тесно связана со смыслом его евангелия. А содержание проповеди Иисуса, в свою очередь, определяется всей его жизнью — от самого детства до смерти на кресте. Заповедь о любви к врагам столь безусловно принадлежит Иисусу, что в Новом Завете мы слышим ее только из его уст. В других случаях мы можем узнать лишь о необходимости взаимной любви и о том, что нужно благословлять преследователей. Очевидно, нелегко было достигнуть высоты Иисусовой заповеди.

Библейская заповедь о любви к ближнему упоминается Иисусом, когда он объясняет, в чем квинтэссенция Моисеева Закона: Первая и важнейшая заповедь — «Люби Господа., твоего Бога, всем сердцем, всей душой, всеми силами» (Втор 6:5). Столь же важна и вторая: «Люби ближнего, как самого себя» (Лев 19:18). Свою речь он завершает словами: На этих двух заповедях держится весь Закон^[95] (Мф 22:35–40).

Здесь Иисус, несомненно, использовал устно передаваемое изречение, которое он считал важным для собственной проповеди. Часто так и бывало: книжник, от которого исходило определенное изречение, по существу, лишь передавал то, что сам заимствовал из устной традиции. «Книжник...^[96] похож на хозяина, который выносит из своей кладовой и новое и старое» (Мф 13:52). Таким образом, сентенция с двумя заповедями о любви, видимо, возникла до Иисуса. Как мы уже знаем, библейские слова о любви к ближнему обычно называли важнейшей заповедью в Законе^[97], и эта заповедь в самом деле была подобна другой заповеди (заповеди о любви к Богу), поскольку соответствующие библейские стихи (Втор 6:5 и Лев 19:18) начинаются с одного и того же слова. А для раввинского подхода к тексту характерно усматривать между близкими по звучанию библейскими местами также и содержательную связь. То, что Иисус на первое место выдвинул заповедь о любви к Богу, было в духе учения тогдашних фарисеев^[98]. Перечень семи типов фарисеев, о котором мы уже упоминали^[99], завершается описанием двух положительных типов: фарисеев страха, подобных Иову, и фарисеев любви, подобных Аврааму. Многие раввинистические тексты, сравнивая страх и любовь по отношению к Богу, любовь ставят выше страха, поскольку с позиций нового нравственного сознания евреев служение Богу на основании безусловной любви к Нему имеет большую ценность, чем служение Ему из страха перед наказанием^[100].

Таким образом, выясняется, что двойная заповедь о любви существовала в раннем (протораввинистическом) иудаизме до Иисуса и параллельно с ним^[101]. То, что она не сохранилась в дошедших до нас раввинистических источниках, вероятно, чистая случайность. Ведь из текстов Марка (12:28–34) и Луки (10:25–28) видно, что в отношении «важнейшей заповеди» Иисус и фарисеи находились в полном согласии.

Конечно, такие слова Иисуса, как логия о «важнейшей заповеди», в целом играют существенную роль в его проповеди. Но можно было бы без особого труда составить целое евангелие из старинных еврейских текстов, не использовав при этом ни единого слова Иисуса. Однако эта задача разрешима только потому, что евангелие у нас уже фактически есть.

То же самое можно сказать и о той части Нагорной проповеди, в которой Иисус определяет свою личную позицию по отношению к Моисееву Закону (Мф 5:17–48). Здесь он, так сказать, выносит из своей кладовой новое вместе со старым.

В иудаизме того времени на фоне простого понимания поступков человека, отраженного в Писаниях, развивалась целая диалектика греха. Человек больше не рассматривался как простое существо, да и сам грех порождал сложные проблемы. Если не проявить должной осмотрительности, один грех влечет за собой другой; даже такие дела, которые не выглядят как греховные, могут вовлечь человека в действительный грех. Существовало даже изречение: «Избегай зла и того, что на него похоже». Если этот подход перенести на заповеди, то получится, что второстепенные заповеди так же важны, как и главные.

В этом смысле и следует понимать истолкование Иисусом Закона в евангелии по Матфею (Мф 5:17–48). Собственно, толкованию предпослана преамбула (Мф 5:17–20), в которой Иисус обосновывает свою точку зрения. Первая фраза этой преамбулы (5:17), по-видимому, утрирована. Иисус, должно быть, только сказал: Не думайте, что я пришел отменить Закон^[102]; я пришёл не отменить его, а утвердить. Так должна была звучать эта фраза в соответствии с тогдашним словоупотреблением^[103]. Этими словами Иисус отклоняет предполагаемый упрек в том, что следующее затем толкование Закона упраздняет первоначальный смысл библейского слова. Разумеется, он не мог такого даже помыслить, поскольку, по его убеждению, писанный Закон таинственно связан с существованием мира (Мф 5:18). Поэтому даже второстепенные заповеди требуют подобающего к себе отношения. Такая позиция означает усиление Закона, но не со стороны его ритуальной части, а со стороны отношения к человеку и, стало быть, к самому себе. Подобная установка существовала и в иудаизме того времени, о чем, например, свидетельствует следующее высказывание: «Всякий, кто публично позорит ближнего (и таким образом заставляет его бледнеть), тот проливает кровь»^[104]. По той же схеме (и формально, и в плане развития мысли) строятся две первые антитезы Нагорной проповеди (Иисусовы толкования заповедей): подсуден не только тот, кто убил, но даже тот, кто гневается на брата (Мф 5:21–22), и кто похотливо посмотрел на чужую жену, тот уже мысленно совершил прелюбодеяние (Мф 5:28). Согласно изречению, сохранившемуся в более поздних еврейских источниках^[105], три рода грешников обречены на вечные мучения: нарушители супружеской верности; те, кто публично позорит ближнего; и те, кто называет ближнего бранными словами. О последнем роде говорит также и Иисус: Кто назовёт брата глупцом, тот ответит перед синедрионом; кто назовёт его безумцем, тот заслужил адский огонь (Мф 5:22). Продолжение этого текста (Мф 5:29–30) также имеет интересную параллель в раввинистической литературе. В нем Иисус говорит (ср. Мк 9:43–48)^[106]: Если твой глаз побуждает тебя оступиться, вырви его и кинь прочь! Пусть лучше часть твоего тела пропадёт, чем всё тело попадет в ад. То же говорится о руке и ноге. Ранее (Мф 5:28) Иисус сказал, что всякий, кто... посмотрел на чужую жену, тот уже мысленно совершил прелюбодеяние. В раввинистической литературе приводится

мнение^[107], что еврейское слово, означающее «прелюбодействовать» (нарушать супружескую верность), состоит из четырех букв, чтобы служить предостережением не делать этого «ни рукой, ни ногой, ни глазом, ни сердцем».

Иисус начал свое толкование Писаний с того, что прямо указал на важность «второстепенных» заповедей, приравняв гнев убийству, и страстное желание — прелюбодеянию. В раннехристианском тексте «Дидахэ», где сохранилось иудаистское учение о «двух путях»^[108], можно прочесть следующее: «Дитя мое! Избегай всякого зла и всего, подобного ему. Не отдавайся гневу, так как гнев ведет к убийству... Дитя мое! Не будь похотлив, так как похоть ведет к распутству... и все это порождает супружеские измены»^[109]. Первая фраза нам уже знакома: это еврейская максима времен Иисуса; два случая ее применения соответствуют шестой и седьмой заповедям декалога. Это именно те заповеди, которые разъясняет Иисус (причем совершенно аналогичным образом) в Нагорной проповеди. И в толковании Иисуса, и еще яснее в «двух путях» чувствуется влияние второй пятерки заповедей декалога, касающейся отношения к ближнему. Именно поэтому Иисус заканчивает свое толкование Закона разъяснением «важнейшей заповеди»: Люби ближнего, как самого себя (Мф 5:43–48).

Мораль

Однажды некий человек сказал Иисусу: «Я последую за тобой, куда бы ты ни пошел». Иисус ему ответил: У лисиц есть норы, у птиц — гнёзда, а человеку^[110] и голову приклонить негде (Мф 8:19–20). В этих словах слышится социальный протест. Черные американские парии очень хорошо поняли, что хотел сказать Иисус, выразив это в своих песнях: «У лисиц есть норы в земле, у птиц — высокие гнезда, у всякой твари — свое убежище, лишь у нас, бедных грешников, нет ничего такого»^[111]. Ф У Иисуса социальные мотивы выражены сильнее, чем у раввинов. Они составляют ядро его евангелия. Однако Иисус не был борцом за социальную справедливость в обычном смысле слова. Скорее ими были ессеи. Первоначально они представляли собой апокалиптическое революционное движение. Ессеи соединили идеологию бедности с учением о двояком предопределении, которое сводится к следующему. Они, истинные Сыны света, избранные бедняки Господа, в последние дни, которые вот-вот наступят, силой оружия и с помощью небесных сил получат землю и завоюют весь мир. А Сыны тьмы, т. е. остальной Израиль и язычники, вместе с демоническими силами, господствующими в мире, будут уничтожены. И хотя во времена Иисуса идеология ессеев, вероятно, уже не носила столь агрессивного характера и не побуждала к активным действиям, а сами ессеи все больше склонялись к созерцательному мистицизму, они продолжали жить по-прежнему, сообща владели имуществом, высоко ценили бедность и строго отделяли себя от остальных евреев.

Сыны света — ессеи довели до минимума хозяйственные связи с внешним миром. Они требовали от членов общины, «чтобы никто не пил и не ел ничего из их добра и не брал от них ничего бесплатно... ибо... всех, презирающих Его Слово, Он истребит с земли, и все их дела — мерзость перед Ним, а во всем имуществе — нечистота»^[112]. Таким образом, есеевская община обязывала своих членов «отделяться от сынов погибели и отказываться от нечестивого богатства»^[113].

Иисус, естественно, не одобрял идеологического и экономического изоляционизма ессеев. Сыны этого мира в отношениях с себе подобными мудрее, чем Сыны света. Вот и я говорю вам: Делайте себе друзей из^[114] неправедного богатства^[115]... Если нечестным богатством вы не сумели распорядиться, то истинное богатство вам не доверят. Если чужим вы не сумели распорядиться, то ваше собственное вам не дадут (Лк 16:8-12). Значит, Иисус знал о ессеях и, используя их самоназвание, говорил о них, отчасти иронически, как о «Сынах света».

Иисус считал, как и ессеи этого периода, что всякая собственность может заслонить собой Бога. Человек не может служить двум хозяевам сразу. Он или возненавидит одного и полюбит другого, или будет верен одному, презирая другого. Невозможно служить и богатству, и Богу (Мф 6:24). Дуалистическая терминология этой сентенции восходит к ессеям. Они все свои помыслы направляли на то, «чтобы любить все, что Он избрал, и ненавидеть все, что Он отверг, и тем самым сторониться всякого зла и

держаться всех добрых дел»^[116]. Существует извечная борьба между добром и злом, а значит, между Сынами света и Сынами тьмы, между Богом и Велиалом, т. е. дьяволом. Иисус так не думал. Он заимствовал у ессеев не богословие, но лишь определенные социальные выводы из их мировоззрения. Поэтому два хозяина в логии Иисуса — не Бог и Велиал, а Бог и маммона (имущество, богатство).

Итак, согласно Иисусу, собственность служит препятствием для проявления высоких моральных качеств. Как трудно тем, кто богат, войти в Царство Божье! Легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем богатому войти в Царство Божье (Мк 10:24–25). Вот почему как для ессеев, так и для Иисуса бедность, безропотность, чистота сердца и неученая простота были важнейшими религиозными ценностями. Иисус вместе с ессеями считал, что отвергнутые ныне обществом и гонимые будут первыми в недалеком божественном будущем, ибо для них — Царство Небесное. Он верил, что тогда будут утешены плачущие. То, что эти слова Иисуса лишены какой бы то ни было сентиментальности, показывает следующее сразу же за макаризмами² предостережение богатым, сытым и тем, кто сейчас смеется: им предстоит горевать и плакать (Лк 6:24–25). Благодаря найденным в районе Мертвого моря текстам становится понятным оборот «бедные в духе»^[1], который иногда в этих текстах употребляется как почтительное наименование ессеев^[117]. Бедные в духе — это бедняки, которым дается Святой Дух. В одном месте есеевской Книги Гимнов (XVIII, 14–15) автор благодарит Бога за то, что Он назначил его глашатаем Своей доброты, который должен «возвестить кротким о Твоем великом милосердии, поведать сокрушенным духом о Спасении из вечного источника и плачущим — о вечной радости». Используемые здесь слова соответствуют кротким, бедным в духе и плачущим из первых трех макаризмов Нагорной проповеди.

Другую, вероятно даже более важную, параллель к макаризмам и предостережениям Иисуса мы находим в «Завещаниях двенадцати патриархов» — произведении еврейской литературы, которое уже к ессеям непосредственного отношения не имеет. Оно возникло на периферии есеевства^[118] и дошло до нас в христианской переработке, однако оригинальный текст источника идентифицировать нетрудно. По замыслу это произведение содержит последние наставления двенадцати сыновей Иакова. Один из них, Иуда, так говорит о Спасении в последние времена: «И останется один народ Господа и один язык. И уже не будет духа лжи Велиала, так как он будет брошен в вечный огонь. И умершие в печали восстанут в радости, и бедные^[119] станут богатыми, и голодные будут накормлены досыта, и слабые станут сильными, и принявшие смерть во имя Господа воскреснут для жизни. И олени Иакова будут скакать с ликованием, и орлы

Израиля воспарят в радостном полете. А нечестивые будут повергнуты в печаль, и грешники будут рыдать. И все народы будут славить Господа вовеки».

Очевидно сходство между макаризмами и предостережениями Иисуса, с одной стороны, и приведенным Текстом — с другой. Еврейский автор поэтически развивает общее предание и перерабатывает его, вводя мотив Воскресения мертвых. Он говорит, что погибшие во имя Господа воскреснут для жизни. Иисус же обещает Царство Небесное гонимым. Отсюда видно, что «Завещания двенадцати патриархов» связаны с ессеями лишь отчасти. Сами ессеи хотя и верили в рай и ад и вечную жизнь, но не разделяли с фарисеями, а затем и христианами, веру в воскресение мертвых. Довольно странно, что Иисус Также говорит о вечной жизни, прямо не упоминая о воскресении. Несколько исключений составляют спор с саддукеями, «которые считают, что нет воскресения» (Мк 12:18–27)^[120], и те места, по-видимому вторичные, где Иисус говорит о собственном воскресении. Случайно ли такое совпадение?

После всего, что было сказано о ессеях, необходимо объяснить, каким образом глубоко человеческие макаризмы Нагорной проповеди могли питаться духом ессеев, которые к тому времени, конечно, не были такими мизантропами, как прежде, но все-таки не отказывались от человеконенавистнической идеологии. По этому поводу можно заметить, что в самых радикальных сектах иногда наряду с ненавистью проявлялись и гуманные тенденции и что благочестивые ессейские тексты отличаются глубокой задушевностью. И если еврейский историк Иосиф Флавий и философ

Филон Александрийский изображали ессеев как неких толстовцев, то в чем-то они были правы. В самом деле, бывает, что в рамках бесчеловечной идеологии с течением времени появляются вполне человеческие идеи. В случае ессеев так и произошло. В еврейских кругах, соприкасавшихся с ессеями и одновременно подвергшихся глубокому влиянию со стороны нового нравственного сознания в иудаизме, это очеловечение было доведено до конца. Иисус был знаком с вызревавшими в этих кругах идеями. И он их использовал в своей переоценке всех ценностей.

Ф Ессеи считали, что их окончательная победа и уничтожение зла предрешены свыше. А пока конец времен еще не наступил, следует подчиняться злым властям этого мира, руководствуясь следующими «правилами пути»: «Вечная тайная ненависть к людям преисподней! Пусть оставляют им имущество и ручной труд, как раб своему хозяину

или бедняк своему правителю. И пусть каждый усердно размышляет о том, что предназначено, и о его сроках, о Дне мщения!»^[121]. В мировоззрении ессеев, стоявших на этих позициях, появилась своеобразная бесчеловечная человечность, так что член общины мог о себе сказать: «Я никому не воздам за зло, добром я буду преследовать человека, по тому что Бог будет судить все живое и каждому воздаст за его дела... Я не затею спора с людьми преисподней до Дня мщения, но моего гнева не отведу от людей неправды и не успокоюсь, пока Он не свершит правосудия»^[122].

Открытие ессеев (оно состояло в том, что зло можно одолеть добрыми делами) оказалось влиятельным фактором в мировой истории. Это открытие, как мы увидим, было далее развито Иисусом и, кроме того, воспринято христианством^[123] независимо от Иисусова учения о любви. В наше время принцип невоздаяния за зло (Мф 5:39) был воспринят Ганди, который познакомился с ним через христианство и «привил» его к традиционному индийскому мировоззрению. Эта, первоначально ессейская, идея легла в основу пассивного сопротивления, посредством которого Индия добилась независимости.

История показала, что врага можно победить добрыми делами, даже не любя его и не делая его лучше. Ессеи хотели одерживать такие победы, однако два последних условия оказались трудновыполнимыми. Того, кому ты делаешь добро, в силу человеческой природы ты начинаешь любить. Но, что еще важнее, если ты конкретному человеку делаешь подлинное добро (а подлинным оно может быть лишь тогда, когда ты этого человека хотя бы немного любишь), то своим поступком ты обычно делаешь его лучше. Те слои общества, которые, соприкасаясь с ессеями, одолели ессейскую идеологию ненависти, тем самым одобрили одно из ее следствий — принцип добрых поступков по отношению к врагам. В уже упоминавшихся «Завещаниях двенадцати патриархов», в особенности в «Завещании Вениамина», победа над грешниками силой любви становится важным моральным императивом. «Глаза доброго человека не слепы; он проявляет сострадание ко всем, даже к грешникам, даже если они замышляют зло против него. Делая добро, он побеждает зло, и Бог защищает его... Дети, если ваши мысли устремлены к добру, то и злые люди будут в мире с вами, и беспутные будут бояться вас и обратятся к добру, и корыстолюбцы не только умерят свою алчность, но отдадут угнетенным свои излишки... У расположенного к добру нет двух языков: одобрения и проклятия, оскорбления и почтения, печали и радости, умиротворения и раздора, бедности и богатства, но у него — лишь одно чистое чувство ко всем. У него не двоятся зрение и слух... Дела Велиала двусмысленны, и нет в них простоты»^[124]. Ф В том же духе говорил Иисус: Вы знаете, что сказано: «Глаз за глаз, зуб за зуб». А я говорю вам: не отвечай злом на зло, но тому, кто ударит тебя по правой щеке, подставь и левую (Мф 5:38–39). Матфей цитирует лишь начало текста Исх 21:23сл. Но Иисус комментирует как раз последние слова этого места. Далее он продолжает (Мф 5:40–43): Если кто хочет с тобой судиться, чтобы отобрать нижнюю одежду, отдай ему и верхнюю. И если кто принуждает тебя пройти милю, пройди с ним и две. Любому просящему у тебя давай и от получившего не требуй возврата^[125].

Вы знаете, что сказано: «Люби ближнего и ненавидь врага». Ф Этой фразой (ничего похожего на нее невозможно найти

в еврейской традиции) Иисус, очевидно, изображал вульгарную и довольно популярную мораль, с которой полемизировал еще Сократ. Подобная формулировка

отражала, скорее, взгляды саддукейских и, возможно, есеевских кругов: «Люби ближнего, поскольку он твой друг, и ненавись врага!» Саддукеи отстаивали принцип (также в связи с Исх 21): за всякое зло следует воздавать равным злом. Такую позицию Иисус и фарисеи решительно отвергали^[126]. Согласно Матфею, Иисус продолжал указанную фразу следующим образом: А я говорю вам: любите своих врагов и молитесь за тех, кто вас преследует, — чтобы вам стать сынами Отца Небесного, ибо Он велит солнцу восходить над злыми и добрыми, посылает дождь на праведных и неправедных... Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный (Мф 5:38–48).

Согласно «Завещанию Вениамина», человек «не должен говорить двумя языками — языком одобрения и языком проклятия... Только дела Велиала двусмысленны и нет в них простоты». Иисус требует от человека цельности в любви к ближнему, поскольку такая цельность присуща Богу. Слова «глаз за глаз», как известно, уже в еврейской Библии не понимались буквально^[2]. Иисус хотел радикально изменить понимание этих библейских слов, истолковав выражение «ушиб за ушиб» в том смысле, что следует подставить для пощечины также и другую щеку. Подобное истолкование было в духе пиелистских кругов, соприкасавшихся с ессеями. В «Завещаниях двенадцати патриархов» рассказывается^[127], как праотец Завулон, увидев зимой совершенно нагого нищего, похитил из дома одежду и отдал ее бедняге. Однажды, ничего не найдя, что можно было бы отдать бедному, он провожал его с плачем семь стадий, так как сердце его переполнилось состраданием к нуждающемуся.

С этими проникнутыми есеевскими идеями кругами Иисус разделял убеждение, что не следует отвечать злом на зло и что евангелие Спасения должно быть обращено непосредственно к бедным и изгоям. Принятый в этих кругах принцип, требующий одинакового отношения ко всем людям без каких бы то ни было различий, Иисус развил в заповедь о любви к врагам, в требование любви, в особенности по отношению к грешникам. Когда фарисеи упрекнули его за то, что он ест с откупщиками и грешниками, Иисус им ответил: Не здоровым нужен врач, а больным, и при этом добавил: Я пришел призвать не праведников, а грешников (Мк 2:16–17).

Парадоксальность своего отношения к общепринятой морали Иисус великолепно передал в притче о рабочих на винограднике (Мф 20:1–16). Один землевладелец, нанимая работников на свой виноградник, обещал каждому уплатить один денарий за работу в течение дня. Вечером он всем так и заплатил, независимо от того, какую часть дня каждый из работников фактически проработал. Это вызвало негодование тех, кто начал работу раньше других.

Тогда владелец виноградника сказал одному из недовольных: «Друг, я ведь не обманул тебя. Разве не за денарий ты согласился работать? Возьми то, что тебе причитается, и уходи. А если мне захотелось и последнему заплатить, как тебе, разве

я не вправе распоряжаться своими деньгами? Или ты завидуешь — из-за того, что я щедр?» Так Последние станут первыми, а первые — последними.

Принцип воздаяния, как обычно у Иисуса, здесь остается, однако все общепринятые мерки и представления о божественной справедливости теряют силу. Можно было бы подумать: так происходит по той причине, что все различия между людьми упраздняются перед лицом всеобъемлющей любви и милосердия Бога. Однако переоценка Иисусом всех ценностей не порождает идиллии: ре только любовь и милосердие, но и бедствие не отличает грешника от праведника. Однажды Иисусу сообщили о галилеянах, кровь которых Пилат смешал с кровью их жертв. Вероятно, можно было ожидать политической оценки события, но Иисус сказал: Вы думаете, это величайшие грешники во всей Галилее, раз они претерпели такое? Нет, уверяю вас. И если вы не раскаетесь, погибнете все, как они. А те восемнадцать, задавленных насмерть, когда обрушилась башня Шилоах? По-вашему, они были греховнее остальных жителей Иерусалима? Нет, уверяю вас. И если вы не раскаетесь, погибнете все, как они (Лк 13:1–5). В то время многие считали, что несчастья и болезни — это наказание за совершенные грехи, за которые пострадавший в конце концов и расплачивается. В упомянутом случае, должно быть, подразумевалось, что пострадавшие были «большими грешниками», чем все прочие люди. Иисус

это мнение отвергает и направляет внимание, казалось бы, не затронутых этой бедой слушателей на самих себя: Если вы не вернетесь к Богу, погибнете все, как они. (Свой призыв вернуться к Богу, обращенный ко всему народу, Иисус формулирует в наглядной форме — в виде притчи о бесплодной смоковнице, которая следует далее (Лк 13:6–9).)

Представление Иисуса о справедливости Бога несовместимо с обычными человеческими расчетами. Это представление выразилось в проповеди о Царстве, в котором последние станут первыми, а первые — последними. В рамках этого представления Нагорная проповедь неизбежно завершается Голгофой, где праведник погибает смертью преступника. Это представление содержит глубочайший нравственный смысл и одновременно находится по ту сторону добра и зла. А с такой «запредельной» позиции все «важное» — расхожие добродетели и «сделанные» личности, земные звания и гордая кичливость формальным соблюдением Закона — все это и многое другое становится непрочным и тщетным. Сократ поставил под вопрос интеллектуальное достоинство человека, Иисус — его нравственную состоятельность. Оба были приговорены к смерти. Случайно ли это?

Царство

Однажды к Иисусу подослали доносчиков, чтобы поймать его на слове. Они ему сказали: «Рабби, мы знаем, что ты говоришь и учишь откровенно, не сообразуясь с чьим бы то ни было мнением. Скажи, можно ли нам платить Цезарю подать или нет?» Иисус, угадав их умысел, ответил: Покажите денарий. Чье изображение и надпись на нем? Они ответили: «Цезаря». Тогда он сказал: Отдайте же Цезарю то, что причитается Цезарю, а Богу отдайте то, что причитается Богу (Лк 20:20–25).

И на этот раз Иисусу удается без обиняков высказать свое мнение и не попасться в ловушку. Нельзя служить двум хозяевам сразу... и Богу и маммоне. Деньги исходят от Цезаря и, следовательно, ему же должны возвращаться. Эти слова Иисуса отнюдь не выражают верноподданнической позиции по отношению к римской власти; они одновременно свидетельствуют о том, что Иисус не был сторонником антиримского сопротивления. Да это было и невозможно, поскольку противоречило его моральному учению. Общественная ситуация была ему достаточно хорошо известна; но суть — не в ней. Ведь если ты вовлечен в их игру, то поневоле будешь играть по их правилам. Спор с противником улаживай поскорей, ещё по дороге в суд\ иначе он передаст тебя судье, а судья — исполнителю, и тебя бросят в тюрьму. Истинно говорю тебе: не выйдешь оттуда, пока не вернёшь всё до последнего квадранта (Мф 5:25–26).

Трудно согласиться с теми, кто считает^[128], что Пилат имел все основания казнить Иисуса как политического мятежника или даже что Иисус был предводителем в освободительной борьбе евреев против Рима. Помимо процесса над Иисусом, в качестве основного аргумента в пользу этого мнения приводится тот факт, что Иисус возвещал о Царстве Небесном. «Небеса» — это эвфемизм, обозначающий «Бог». Существовало всеобщее убеждение, что, когда придет Царство Божье, Израиль освободится от римского ига. Тогда большинство евреев ненавидели оккупационный режим. А партия зелотов^[129] («ревностных») считала, что борьба с Римом отвечает божественной воле. Из-за зелотских террористических акций жизнь в стране стала небезопасной. Несомненно, что один из двенадцати апостолов некогда был зелотом^[130]. Ф Для зелотов единовластие Бога было элементарной аксиомой, а претензия на власть римского Цезаря находилась в вопиющем противоречии с этой аксиомой. Поэтому зелоты ожидали, что борьба против римских угнетателей ознаменует конец времен и станет началом эсхатологического освобождения Израиля^[131]. Возможно, что зелоты также употребляли термин «Царство Небесное», однако именно это словосочетание служило в то время своего рода антизелотским лозунгом. Поскольку существует также явное сходство между идеей Царства у Иисуса и у раввинов, можно предположить, что именно у последних Иисус заимствовал данное понятие и развил его. У ессеев эта идея вовсе отсутствует.

Господство Бога в иудаизме означает следующее: хотя единственный Бог Ве юре правит уже сейчас, только в будущем, в конце времей «Царство Божье над всеми живущими на земле»^[132] откроется Ве факто. Если сейчас Израиль находится под игом чужеземного владычества, то в конце концов только Бог будет царствовать в Сионе. Даже антизелотские круги питались этой надеждой, и ученики Иисуса также ее разделяли. Согласно рассказу, который приводится в Деяниях апостолов (1:6–8), ученики спрашивают Воскресшего: «Господи, не восстановишь ли ты теперь Царство в Израиле?» В Откровении Иоанна звучит ликование по поводу будущего падения Рима, однако «исторический Иисус» евангелий об этом не говорит ни слова. Не был ли друг бедных и гонимых сторонником Рима? Нетрудно понять, что, если бы даже Иисус и предсказывал падение Рима, евангелисты едва ли захотели бы об этом упоминать, чтобы не сделать фигуру основателя своей религии еще более сомнительной для властей.

Чужеземное владычество над Израилем — следствие его грехов. «Если дом Израиля будет нарушать Закон, то над ним будут господствовать народы, а если он будет исполнять Закон, то отступят от него горести, траур и печаль»^[133]. Или в других выражениях: «Если бы Израиль выполнял слова Закона, который дан ему, то ни один народ, ни одно царство не властвовали бы над ним. Ведь что говорит Закон? Возьмите на себя бремя Имени Моего и состязайтесь друг с другом в страхе перед Богом и делайте добро другим»^[134]. Поэтому уже сейчас отдельные люди могут стать, так сказать, гражданами Царства Небесного. «Кто берет на себя бремена Закона, — облегчаются ему несение царств земных и тяготы путей мира сего; но тот, кто облегчает себе бремена Закона, — усугубляются ему гнет царств земных и тяготы путей мира сего»^{[135][1]}.

Следовательно, Израиль должен лишь стремиться исполнять волю Бога, и тогда явится ему Царство Небесное.

«Если бы Израиль сказал у Тростникового моря: „Он — Царь вовеки“, то над ним бы не господствовал никакой народ и никакой язык, но он сказал (Исх 15:18): „Он будет Царем вовеки“»^[136]. Этот текст, по-видимому, направлен не только против футурологии апокалиптиков, но и против предпринимаемого зелотами штурма Небес. А когда зелоты, овладев ситуацией, подняли восстание, которое было жестоко подавлено Римом, один книжник сетовал на «начальников городов Иудеи, которые сложили с себя бремя Небес и взяли на себя бремя власти по плоти и крови»^[137]. Эти чувства разделял раббан Иоханан бен Закай^[138]. Однажды, когда после разрушения иерусалимского храма он увидел, как дочь Никодима, чтобы утолить голод, выбирала ячменные зерна из помета, оставленного лошадей араба, он заплакал и сказал: «Вы счастливы, о дети Израиля! Когда вы исполняете волю Бога, не властвует над вами ни один народ, ни один язык. Но когда вы не исполняете волю Бога, то предаетесь в руки народа неименитого»^[139].

Согласно раввинистической литературе, иго чужеземного господства будет снято с Израиля, когда придет Царство Небесное. Апокалиптики^[140] считали также, что тогда Сатана со злыми духами потеряет власть. Так же думал и Иисус. Кроме того, как уже говорилось, Иисус разделял представления раввинов о Царстве Небесном. По понятиям Иисуса, ожидание Царства Божьего и надежда на приход Спасителя в конце времен — это два различных аспекта эсхатологических чаяний, так что идея царства Божьего и идея Сына Человеческого у него не смешиваются^[141]. Иисус, как и раввины, считал, что наступление Царства Небесного целиком предопределяется решением Бога, однако, согласно Иисусу, оно уже сейчас начинает претворяться в жизнь среди людей на земле. Уже сейчас отдельные люди живут в Царстве Божьем. Человек может и должен содействовать воплощению в жизнь идеи Царства: Вернитесь к Богу, ибо Царство Небесное близко (Мф 4:17).

Первый, кто в Новое время связывал проповедь о Царстве Божьем с эсхатологической направленностью Иисусова провозвестия, был Герман Замуэль Реймарус (1694–1768). Фрагменты сочинения Реймаруса, как известно, были изданы Лессингом. Основываясь на этих фрагментах, Альберт Швейцер разработал свою концепцию «тотального эсхатологизма»: «Образ мыслей Иисуса можно считать либо всецело эсхатологическим, либо всецело неэсхатологическим»^[142]. Однако сам Реймарус, вероятно, с этим не согласился бы. В окончательном варианте своего сочинения, которое было полностью опубликовано лишь недавно^{[2][143]}, он проводит различие между неэсхатологическим, моральным призывом Иисуса к покаянию и его главным замыслом — «установить Царство»^[144]. Однако «эсхатологическое» направление современных реконструкций образа Иисуса идет по другому пути. Безрезультатным осталось предостережение замечательного человека, христианина и религиозного социалиста Леонгарда Рагаца: «Совершенно невозможно себе представить, что Иисус, так сказать, из надежды на скорый приход Царства Божьего построил этику и богословие. Нечто в этом роде, вероятно, произошло в кабинетах богословов и философов... Соотношение получилось в точности обратным тому соотношению, которое рассматривается исследователями эсхатологии. Понимание Иисусом Бога и человека... вовсе не определялось его эсхатологическими надеждами; напротив, его понимание Бога и человека определяло его эсхатологические ожидания... Нужно было надеть профессорские очки, чтобы уж совсем ничего не видеть»^[145].

Если у Швейцера мы еще встречаем мучительное переживание истины, то у более поздних сторонников эсхатологической теории часто речь идет о безответственном восхищении панэсхатологизмом, который они к тому же сами и приписывают Иисусу. Истолковав все слова Иисуса исключительно в эсхатологическом смысле, причем эсхатология понимается как «экзистенциальная», т. е. иллюзорная, они приходят к выводу, что обращенные к человеку требования Иисуса не накладывают на него никаких моральных обязательств. Один специалист по Новому Завету сказал, что

подставлять другому щеку допустимо лишь потому, что на это существует «мессианская лицензия», — иначе такое действие можно было бы расценивать как подрывную деятельность. Что ж, это верно. Ведь проповедь Иисуса действительно носила характер подрывной деятельности, и он сам осознавал это.

И раввины, и Иисус считали, что Царство Божье уже здесь и все-таки оно еще только придет. Однако между

Иисусом и раввинами было и определенное различие во взглядах. Когда Иисуса спросили, когда же придет Царство Божье, он ответил: Царство Божье приходит внезапно. Про него не скажешь: «Оно здесь» или «Оно там», ибо Царство Божье находится среди вас (Лк 17:20–21). Отдельные люди — уже в Царстве Небесном, но не потому, что это — всегда открытая возможность, как у раввинов, а потому, что начиная с определенного момента Царство пробивает себе дорогу на земле. Со дней Иоанна Крестителя и поныне Царство Небесное прорывается [в мир], и те, кто прорываются, овладевают им (Мф 11:12; см. выше с. 54сл).

Стало быть, у Иисуса речь идет о «постепенно реализующейся эсхатологии»^[146]. Иисус — единственный из известных нам евреев того времени, кто объявил не только то, что человечество стоит на пороге конца времен, но также и то, что новое время — время Спасения — уже пришло^[147]. Это новое время начинается с Иоанна Крестителя. Прорыв Царства Божьего означает также его распространение среди людей. Царство Небесное — как дрожжи. Женщина взяла горстку дрожжей на целых три меры муки — и получилось тесто (Мф 13:33); ср. логию Иисуса о соли земли и свете миру (Мф 5:13–16). Иисус говорил и о том, как вырастает Царство Небес: Царство Небесное похоже на горчичное семечко, которое человек посадил на своём поле, а оно выросло в целое дерево, в чьих ветвях укрываются птицы (ср. Лк 13:18–19).

Подобный образ есть в ессейской Книге Гимнов^[148]. Автор гимнов сравнивает общину с деревом: «У пышной его листвы будут пастись все лесные звери... его ветви — для всякой птицы. Но вознесутся над ним все деревья при водах». «Деревья при водах» — это символ нечестивого мира. Само дерево жизни скрыто: «незамеченной и неузнанной пребывает печать его тайны». Сам Бог укрыл Свою тайну, так что посторонний «смотрит, ие узнавая, и размышляет, не веря в источник жизни». Это напоминает слова Иисуса: Вам дано знать тайны Царства Небесного, а им не дано (Мф 13:11–15). Гораздо важнее, однако, сходство между притчей о горчичном семечке и ессейским символом общины. Для Иисуса Царство Небесное не только господство Бога в последние времена, которое уже сейчас начинает проникать в мир, но также отвечающее божественной воле движение, которое распространяется среди людей на земле. Оно не только (как обычно в иудаизме) царственная власть Бога, но также и Его империя: территория, которая разрастается и охватывает все больше и больше

людей, куда можно прийти и получить там свое наследство, на которой существуют большие и малые. Поэтому Иисус призывает Двенадцать, чтобы они стали ловцами людей^[149], сами исцеляли людей и возвещали им: Царство Небесное уже близко (Мф 10:5-16). Он требовал от своих приверженцев оставить все и следовать за ним. Мы не утверждаем, что Иисус хотел основать Церковь или хотя бы общину. Но создать сообщество последователей он, определенно, хотел.

Для тех, кто слышал Весть о Царстве и откликнулся на нее, сбывалось то, ради чего Иисус считал себя посланным. В этом Царстве станет зримой безусловная любовь Бога ко всем и границы между праведниками и грешниками будут стерты. Престиж среди людей превратится в ничто. Последние станут первыми, а первые — последними. Бедные и голодные, кроткие, плачущие и гонимые обретут Царство Небесное. Однако в Иисусовом евангелии Царства решающим было не изменение всех социальных рангов на противоположные: переворот Иисуса состоял в упразднении всех традиционных моральных ценностей. Его обещания относятся прежде всего к грешникам: Истинно говорю вам: скорее откупщики и проститутки войдут в Царство Божье, чем вы (Мф 21:31–32). Проповедь Иисуса находит отклик среди отверженных, среди тех, кого общество презирало. Так было, по его словам, и с Иоанном Крестителем: откупщики и проститутки поверили ему.

Евангелие Царства определяло, должно быть, и неэсхатологическое моральное учение Иисуса^[150]. Так как Сатана и его духи с приходом этого Царства будут лишены власти, а существующий мировой порядок будет разрушен, то и относиться к таковому следует с известным безразличием и уж, во всяком случае, его не нужно укреплять, оказывая ему сопротивление. Поэтому-то и не следует отвечать злом на зло, необходимо любить врагов и не объявлять войну Римской империи. Ведь со дней Иоанна — с прорывом Царства Божьего — на все это можно смотреть как на нечто мимолетное, преходящее.

Сын

Иисус появляется в евангелиях как чудотворец. Из раввинистической литературы мы знаем о четырех таких чудотворцах, действовавших еще до разрушения второго Храма. Два из них^[151] были галилеянами. Случайно сохранилось предание о крайней бедности именно этих двоих. Один из них — абба Хилкия — был батраком^[152]. Когда к нему были посланы однажды два книжника^[153], чтобы просить его помолиться о дожде, он держал себя с ними прямо-таки странно. Вероятно, отчасти это объясняется непростыми взаимоотношениями между чудотворцем и книжниками. Второй галилеянин, рабби Ханина бар Доса, принадлежал к следующему за Иисусом поколению и был знаменит чудесными исцелениями. О нем небесный голос сказал:

«Весь мир Я насыщаю ради Моего сына Ханины, а Мой сын Ханина довольствуется несколькими горстями рожков от субботы до субботы»^[154].

Небесный голос называет рабби Ханину сыном не случайно: чудотворец ближе к Богу, чем кто бы то ни было. Когда Ханина вылечил с помощью молитвы сына рабби Иоханана бен Заккая^[155], жена книжника спросила: «Разве Ханина больше, чем ты?» Иоханан ответил: «Нет, но он как слуга перед царем, а я — как князь перед царем».

Нечто подобное мы узнаем о Хони «кругочертителе»^[156], который умер весной [65 г]. до н. э. Однажды, когда он молился о том, чтобы пошел дождь, он начертил круг, встал в его середину и сказал: «Владыка мира! Твои дети обратились ко мне, потому что я у Тебя как домочадец. Клянусь Твоим великим именем, что я не двинусь отсюда, пока Ты не сжалишься над Своими детьми». Когда дождь наконец пошел, тогдашний глава фарисеев Шимеон бен Шетах стал порицать Хони за дерзкое поведение: «Если бы ты не был Хони, я бы объявил тебя отлученным. Но что я могу тебе сделать? Когда ты привередничаешь перед Богом, Он выполняет твою волю, подобно тому как отец выполняет волю своего капризного сына. Если сын ему говорит: „Отец [абба], искупай меня в теплой воде или полей меня холодной водой, дай мне орехов, миндаля, абрикосов, гранатов“, — он все это делает». Близкий к Богу чудотворец — словно Его домочадец, словно Его сын.

Хони погиб во время вооруженного конфликта между двумя сыновьями Александра Янная, Аристобулом и Гирканом. Иосиф Флавий^[157] рассказывает, что Хони, «видя эту жестокую распрю, скрывался», но его доставили в лагерь Гиркана, чтобы он проклял осажденного в Иерусалиме Аристобула и его приверженцев. Так как Хони отказался выполнить такую просьбу, он был убит. Как справедливо заметил средневековый еврейский автор^[158], Иосиф дополнил устное предание о смерти Хони, не поняв его. Потому-то он в своей книге и не приводит мотивов, по которым Хони скрывался. Очевидно, Хони прятался не из-за страха перед войной, но по обычаю благочестивых чудотворцев: он был скрытым праведником, каким позднее стал Ханан Сокровенный. «Когда мир нуждался в дожде, книжники обычно посылали к Ханану мальчишек-учеников, которые хватили его за края одежды и кричали: „Папочка, папочка (абба, абба^[159]), дай нам дождь!“ А он говорил Богу: „Владыка мира, сделай это ради тех, кто не понимает разницы между Отцом (аббой), который дает дождь, и аббой, который дождя дать не может“. Почему его называли Ханан Сокровенный? Потому что он имел обыкновение прятаться»^[160].

Итак, мы видим, что в то время существовала известная сдержанность в отношениях между чудотворцами-хазматиками и ученым сословием. Нет ничего удивительного и в том, что такие святые-чудотворцы обычно были бедны (в силу обстоятельств или принятого решения). То, что эти святые совершали чудеса втайне, — неотъемлемая особенность людей такого типа. Все это, говоря по-человечески, справедливо и в отношении Иисуса. Рассказывают, будто он также скрывался от толпы и запрещал своим выздоровевшим пациентам делать их исцеление достоянием гласности.

Очевидно, что, кроме всего прочего, он не хотел до конца раскрывать тайну своего божественного избрания.

Как мы уже знаем, о трех из четырех чудотворцев периода второго Храма рассказывается, что их отношение к Богу было отношением сына к Отцу. Самый старший из них, Хони, просит Бога так, словно он Его домочадец: его сравнивают с сыном, который имеет привычку капризничать в присутствии отца. Ханина чувствует себя перед Богом наподобие Его личного слуги, а небесный голос обращается к нему: «Мой сын». Ханан Сокровенный, которому мальчики-школьники кричали: «Абба, абба!», в молитве называл Бога «Отцом, который дает дождь». Иначе и быть не могло: если такой святой человек относился к Богу, как сын к отцу, то он и называл его Отцом (Аббой). Именно так обстояло дело с Иисусом. Религиозные, одержимые духом люди убеждаются на опыте, что их связь с Богом теснее и сильнее, чем у других людей. У Иисуса эта убежденность проявлялась, несомненно, более явно, чем у других харизматиков. Иисус синоптических евангелий проводит различие между Богом — Отцом всех верующих и Богом — своим собственным Отцом. Он говорит о Боге, «вашем Отце», и говорит о Боге, «моем Отце». («Отче наш» не является исключением: обращением «Отец наш небесный...» начинается молитва, сформулированная для других.)

В случае Иисуса его отношение к Богу как сына к отцу предполагает большую к Нему близость, чем близость чудотворцев. Для Иисуса это его отношение — следствие избрания, возвещенного небесным голосом во время крещения. Он, словно сын, знает своего Небесного Отца: Благодарю Тебя, Отец, Владыка неба и земли, за то, что Ты это скрыл от мудрых и разумных и открыл простодушным. Да, Отец, такова была Твоя благая воля! Все мне вверено моим Отцом. Никто не знает^[161], кто Сын, кроме Отца, и кто Отец, кроме Сына и того, кому Сын пожелает открыть (Мф 11:25–27).

До кумранских находок у нас не было примеров из древнего иудаизма столь сильной в себе уверенности. Но теперь мы знаем: вырвавшийся у Иисуса возглас ликования имеет аналоги в есеевской Книге Гимнов. Благодарение Иисуса начинается теми же самыми словами, что и большинство молитв в Книге Гимнов, и приближается к ним по своей ритмической структуре. Есеевский автор, подобно Иисусу, говорит, что он стал «мудростью для «простодушных»^[162]. Здесь мудрость, как и у Иисуса, Это знание о тайнах Бога:

Через меня Ты просветил лицо многих, показал Твою силу бесчисленное число раз: Ты открыл мне Свои чудесные тайны, укрепил меня Своим сокровенным чудом, совершил чудеса перед многими ради славы Твоей, чтобы возвестить всем живым о Своем могуществе.

(Гимны IV, 27–29)

В этих словах раскрывается исполненное откровениями сознание харизматика, который имеет доступ к божественным тайнам: зная их, он «просвещает лицо многих».

Согласно евангелиям, небесный голос называет Иисуса «сыном» уже при крещении, но существует обоснованное предположение, что Иисус тогда был назван только избранным слугой Бога^[163]. Лишь в сцене Преображения голос действительно назвал его сыном. Об этом рассказывается так. Иисус, взяв с собой Петра, Иоанна и Иакова, поднялся на гору. Там его вид изменился, одежда стала ослепительно белой, и говорили с ним Моисей и Илия. А когда те удалились, Петр сказал Иисусу: «Рабби, как хорошо нам здесь! Давай мы сделаем три шалаша — один тебе, один Моисею и один Илию». Тогда появилось облако и покрыло их своей тенью, а из облака раздался голос: «Это — Мой единственный^[164] сын, его слушайте!» И Иисус остался один (ср. Лк 9:28–36).

Э. Майер^[165] считал видение подлинным. Важен здесь небесный голос. Слова «его слушайте» становятся понятными, если вспомнить речение Моисея: «Господь, ваш Бог, даст вам пророка, подобного мне — это будет один из вас. Его и слушайте!» (Втор 18:15). Явление двух великих пророков древности, Моисея и Илию, также подчеркивает смысл сказанного голосом с Неба: Иисус — пророк-провозвестник, на которого указывает уже еврейская Библия. Кроме того, голос называет Иисуса единственным сыном, подобно тому как Бог говорил Аврааму: «Возьми своего сына — единственного, любимого — Исаака... и принеси его в жертву всежожения» (Быт 22:2). Эта аналогия — намек на будущее мученичество Иисуса. Лука (9:31) даже прямо указывает, что во время Преображения Моисей и Илия «говорили о его будущей кончине в Иерусалиме».

Сознание своего сыновства, убежденность в своем призвании пророка-провозвестника и предчувствие своего трагического конца Иисус соединяет в притче о злых виноградарях (ср. Лк 20:9-19). Он рассказал ее в храме в присутствии первосвященников незадолго до своего конца. Хозяин виноградника послал слугу к виноградарям, чтобы получить свой доход с виноградника. Но виноградары, избив его, отправили ни с чем. Тогда послал он другого слугу. И того, избив, с позором прогнали, не дав ничего. Он снова послал — уже третьего слугу. Того изранили и вышвырнули вон. В конце концов он отправил к ним сына, подумав, что уж сына-то они постыдятся. Но виноградары, увидев сына, стали говорить друг другу: «Это наследник! Давайте убьем его и завладеем наследством!» И, выбросив его из Виноградника, убили. Что же сделает с ними хозяин виноградника? Он придет и предаст тех виноградарей смерти, и виноградник отдаст другим. И они хотели его схватить, Так как поняли, что эта притча направлена против них, но побоялись народа.

Итак, мы — в самом центре конфликта между Иисусом и саддукейской храмовой аристократией, который приведет его к смерти. Первосвященники правильно поняли

Притчу: они — злые виноградари, которые, используя свое положение в культе, монополизировали власть над народом Бога (ведь виноградник — это народ Израиля^[166]); но они погибнут, и Бог отдаст виноградник другим. Так действительно и произошло после разрушения Храма, когда священническое сословие навсегда исчезло. Слуги, которые посылались к виноградарям, это пророки, вестники Бога: их преследовали и убивали. К ним относится и сын — Иисус. Существует еврейская притча^[167] о землевладельце и его злых и вороватых арендаторах.

Хозяин отнял у них свои владения и передал их сыновьям арендаторов, но те оказались еще хуже своих отцов. Тем временем у хозяина родился сын. Тогда он прогнал арендаторов и поставил над своими владениями сына. Иисус рассказал аналогичную притчу, но на этот раз она была с трагическим концом.

Таким образом, положение сына ведет Иисуса не к жизни, а к смерти. Так до него погибали некоторые пророки. После Преображения сознание божественного сыновства соединилось у Иисуса с догадкой, что он должен погибнуть. Значит, свою трагическую судьбу он предчувствовал еще до прихода в Иерусалим. Однако сознание сыновства у Иисуса не тождественно его мессианскому сознанию. Тогдашнему иудаизму образ мученика как искупительной жертвы был неведом. Однако потребовался весьма тщательный филологический анализ текста, чтобы прийти к освобождающему выводу: Иисус не собирался погибнуть, чтобы своими кратковременными страданиями искупить грехи людей. И он вовсе не считал себя страдающим слугой Бога и примирителем из Исайи. Такое понимание появилось в ранней церкви впоследствии, уже после распятия^[168]. Иисус не создавал сценария своей смерти по древним текстам, чтобы потом его разыграть. Он до самого конца боролся с самим собой за свою смерть.

Сын Человеческий

Однажды, когда он в уединенном месте молился, его ученики были с ним, и он спросил их: За кого люди меня принимают? Они ответили: „Одни — за Иоанна Крестителя, другие — за Илию, третьи говорят, что воскрес кто-то из древних пророков". Он спросил: Ну, а вы меня кем считаете? Петр ему ответил: „Мессией Божьим". Тогда Иисус им строго наказал никому об этом не говорить» (Лк 9:18–21; ср. Мк 8:27–30). По версии Матфея (16:17–19), Иисус в этом диалоге сказал Петру: Счастлив ты, Симон Бар-Иона, потому что тебе открыли это не люди из плоти и крови, но мой Небесный Отец (ст. 17)^[169].

Итак, согласно этому рассказу, люди считали Иисуса пророком. Крестителя народ отождествлял с возвратившимся Илией, а вера в возвращение Илии была конкретной формой надежды на возрождение пророчества с приходом пророка последних времен. Вера в возвращение Илии основывалась на предсказании в Мал 3:23–24 (син. пер. 4:5–6), а надежда на появление пророка последних времен связывалась с Втор 18:15–18^[170]. Ожидание пророка последних времен отражено в рассказе Луки, согласно которому были люди, верившие, что один из древних пророков воскрес и явился в образе Иисуса (Лк 9:19). Все перечисленные в этом стихе мнения воспроизводят, в конечном счете, одну и ту же идею: Иисус не кто иной, как эсхатологический пророк. Появления такого пророка ожидали многие — ведь череда библейских пророков прервалась и прийти может только он. Так думали представители и раввинистического иудаизма, и других его направлений, например ессеи.

В Новом Завете даже за пределами синоптических евангелий мы находим ясные признаки того, что для многих людей Иисус был пророком последних времен, например в Деян 3:17–22. (Возможно, правда, что Деян 3:17–21 — это лишь свидетельство о попытке раннехристианской общины перенести на Иисуса представления об Илии, который был взят на Небо и должен вернуться в конце дней^[171].) Иудео-христианские секты эбионитов и назареев единодушно считали Иисуса «истинным пророком»^[172].

Иисус, как уже говорилось, и сам считал себя пророком. Это показывает его фраза о том, что он отправляется в Иерусалим, потому что только в Иерусалиме подобает погибнуть пророку (Лк 13:33). И в притче о злых виноградарях (Лк 20:9–19) Иисус рассматривает себя как пророка и одновременно как сына) — пророка, который будет убит, как прежние пророки. Правда, по этой притче получается, будто цепочка пророков не прерывалась после Захарии. Эта точка зрения не соответствует ни учению раввинов, ни есеейской доктрине. Но, возможно, именно в этом пункте Иисус и расходился со стандартной раввинистической и есеейской позицией. В любом случае, в новозаветных евангелиях нет ни малейшего намека на то, что Иисус сам считал себя пророком последних времен. В словах Иисуса, обращенных к Петру, у Матфея

присутствует элемент подлинности. Не означает ли это, что, в согласии с верой раннехристианской общины, Иисус действительно считал себя Мессией? Или, напротив, правы те, кто считает, что в жизни Иисуса не было ничего «мессианского»^[173]? Последняя точка зрения основана на том, что сам Иисус, по видимому, слова «Мессия» никогда не употреблял, а о «Сыне Человеческом» говорил только в третьем лице, как будто не отождествляя себя с ним. Евангельские речения, в которых содержится словосочетание «Сын Человеческий», распадаются на три группы. В первой говорится о «Сыне Человеческом», который должен прийти, во второй речь идет о его страданиях и воскресении, а третья состоит из высказываний Иисуса, в которых этот «Сын Человеческий» действует в настоящее время. Например, он говорил: У лисиц есть норы, у птиц — гнёзда, а сыну человеческому^[174] и голову приклонить негде (Мф 8:19–20). В этом и других подобных речениях арамейское или древнееврейское выражение «сын человеческий» означает просто «человек». Следовательно, эта группа речений не имеет никакого отношения к эсхатологическим надеждам Иисуса. Вторая группа, вероятно, создана в протохристианской общине: представление о страдающем и воскресающем «Сыне Человеческом» в иудаизме отсутствует. Таким образом, для учения Иисуса о Спасителе важны только речения о «Сыне Человеческом», который должен прийти.

В еврейской Библии термин «Сын Человеческий» появляется в книге Даниила. Там (7:9-14) в форме видения рассказывается о будущем божественном Суде над царствами мира. «Я увидел: поставлены были престолы, и Древний Днями воссел на престол... И Судьи воссели, и раскрылись книги... И видел я в моем ночном видении: с облаками небесными приближается некто, словно бы Сын Человеческий; он приблизился — и подвели его к Древнему Днями. И даны ему были власть, честь и царство, и все народы, роды и племена ему покорились. Власть его — власть вечная, непреходящая, и царство его нерушимо».

Сын Человеческий у Даниила — это символ «святых Всевышнего» (7:7-27). Однако по другим источникам (главным образом по эфиопской версии книги Эноха) мы знаем, что эта символика носит вторичный характер. В первичном значении в литературе этого круга Сын Человеческий — это человекоподобный эсхатологический судья. Так же понимал этот термин Иисус: Когда Сын Человеческий придёт со славой в окружении всех ангелов, он воссядет на царском престоле. И перед ним будут собраны все народы. И он отделит одних людей от других, как пастух отделяет овец от козлов, и поставит овец по правую руку от себя, а козлов — по левую. И скажет Царь стоящим справа: «Идите ко мне! Вас благословил мой Отец. Владейте царством, приготовленным для вас еще при сотворении мира!..» Потом он скажет стоящим слева: «Прочь от меня! Вы прокляты. Ступайте в вечный огонь, приготовленный для Дьявола и ангелов его!..» И пойдут они в муку на века, а праведные — в жизнь на века (Мф 25:31–46).

Во всех источниках Сын Человеческий изображается одними и теми же скупыми, но резкими штрихами. В нем есть некое неземное, сверхчеловеческое величие: это — космический судья последних времен. Восседавая на троне в окружении небесных воинств, он будет судить все человечество. Свой приговор: праведникам — блаженство, а злодеям — преисподняя, он сам должен привести в исполнение. Иногда этот образ Сына Человеческого явно отождествляется с фигурой Мессии^[175], но в нем можно узнать и библейского Эноха, который был взят на Небо^[176]. Согласно Завещанию Авраама^[177], Сын Человеческий — это библейский Авель (древнееврейское бен адам, «сын человеческий», одновременно можно понимать как «сын Адама»), убитый Каином: ведь Бог желает, чтобы каждого человека судил человек. Второй суд над творением будут затем вершить двенадцать племен Израилевых, и только третий — сам Бог. Из этого апокалиптического предания становится ясно, почему Иисус оказал Двенадцати: Вы прошли вместе со мной через все испытания... Когда Сын Человеческий воссядет на престоле славы, тогда и вы... сядете на двенадцати престолах как правители и судьи двенадцати племен Израилевых (ср. Мф 19:28; Лк 22:28–30).

В одном эссе фрагменте^[178] в качестве эсхатологического судьи мира выступает царь-священник Иерусалима Мелхиседек, который жил во времена Авраама^[179]. Вместе с небесными ангелами он будет судить людей и злых духов Велиала. Именно на него намекают слова псалма: «Бог занял место Свое в божественном собрании, посреди богов Он вершит суд» (Пс 82:1 / син. пер. 81:1). Иногда в еврейской традиции слово «Бог» в отдельных библейских фразах истолковывается просто как «судья». Такое же толкование у есеевских комментаторов показывает, кроме всего прочего, какое величие приписывается «человекоподобному» эсхатологическому судье.

Представление о том, что исполнителем на Страшном Суде будет библейский Мелхиседек, основано на словах 110-го (в син. пер. 109-го) псалма: «Решение Господа для моего господина: Сиди по правую руку Мою... Ты навеки священник наподобие Мелхиседека...» Древнееврейское слово, которое здесь переводится как «наподобие», можно понять и так, что получится, будто в этом псалме Бог обращается к самому Мелхиседеку. Есеевский автор именно так его и понимает. Однако, согласно обычному толкованию этого текста, сидящий на Суде по правую руку Бога — не сам Мелхиседек, но кто-то вроде Мелхиседека. Так этот псалом понимает Иисус. Однажды он приводит начальные слова 110-го псалма в связи с дискуссией о Мессии (см. Мк 12:35–36). В другой раз, перед тем как

выдать Иисуса римлянам, первосвященник спросил его, не Мессия ли он. Иисус ответил, пользуясь словами того же псалма. Буквально он сказал следующее: Отныне Сын Человеческий будет сидеть по правую руку Всемогущего Бога (Лк 22:69). Присутствующие справедливо восприняли эти слова как косвенное признание Иисусом своего мессианского достоинства.

Несомненно, не один Петр считал Иисуса Мессией уже при его жизни. Иначе Пилат не приказал бы напирать на кресте: «Царь евреев»^[180]. С другой стороны, как видно из некоторых речений, о Сыне Человеческом, который должен прийти, Иисус говорил как о другом Лице не всегда только потому, что хотел остаться тайным Мессией. Вначале он и в самом деле ожидал другого, но с течением времени все больше и больше убеждался, что он сам и есть Сын Человеческий, который должен прийти. Иначе беседа у Кесарии Филипповой, реакция Иисуса на слова Петра (по Матфею) и, наконец, его ответ первосвященнику были бы непонятны. Согласно Лк 22:67–69, судьи потребовали, чтобы Иисус ответил им, не Мессия ли он. Его ответ прозвучал так: Если я вам отвечу, вы не поверите, а если сам задам вам вопрос, не ответите. Но отныне Сын Человеческий будет сидеть по правую руку Всемогущего Бога^[181]. То, что титул «Сын Человеческий» едва ли изобретение общины, особенно ясно из того, что евангелисты всякими способами пытались дополнить приведенные слова: этот титул казался им не вполне однозначным указанием Иисуса на свое мессианское достоинство^[182].

Человекоподобный и величественный, восседающий на престоле божественной славы эсхатологический судья — самое возвышенное представление о Спасителе, которое когда-либо рождалось в недрах еврейской религии. Только один художник смог это передать. Этот художник — Ван Эйк, изобразивший Сына Человеческого в Гентском алтаре. Его образ — это образ человеческого и одновременно божественного существа^[183]. Но мог ли Иисус из Назарета вообразить себя кем-нибудь подобным? Не будем забывать, что он ощущал себя избранником Бога, Его слугой, единственным сыном, которому открыты тайны Небесного Отца. Именно ощущение своего величия в конце концов могло побудить Иисуса открыто и прямо отождествлять себя с Сыном Человеческим, как в иудаизме Сын Человеческий порой отождествлялся с Мессией.

В Новом Завете смерть Иисуса рассматривается как признак его мессианского достоинства. Но у самого Иисуса предчувствие смерти едва ли связано с идеей Сына Человеческого (см. с. 132сл и 141).

Просто тот, кто призывал не отвечать злом на зло, безропотно шел навстречу собственной гибели. Понял ли он перед смертью, что его казнь станет венцом переоценки всех общепринятых ценностей? Ведь именно эта казнь сделала высшее низшим, а низшее высшим, «потому что и Христос пострадал за грехи — раз и навсегда, праведник за неправедных, чтобы привести вас к Богу» (1 Петр 3:18).

Иерусалим

В это время подошли к нему фарисеи и сказали: „Уходи отсюда и постарайся скрыться: Ирод хочет тебя убить!“ Он ответил: Передайте этой лисе, что изгонять бесов и исцелять больных я буду сегодня, и завтра, и на третий день, пока не достигну цели. Продолжать свой путь я должен и сегодня, и завтра, и на следующий день, ибо только в Иерусалиме подобает погибнуть пророку» (Лк 13:31–33).

Литургия при вхождении паломников в Иерусалим (Пс 118:25–26 / син. пер. 1Ш5-26);

Жители Иерусалима: «О Господи, помоги (хошианна)!»

Паломники: «О Господи, пошли удачу!» Жители Иерусалима: «Благословен входящий во имя Его»

Паломники: «Благословляем вас из Дома Господня!»

Для Ирода Антипы Иисус — это обезглавленный им Креститель, который воскрес из мертвых. Потому-то Ирод и замыслил убийство Иисуса. Стало быть, Иисус знал об угрожавшей ему опасности (небо, с высоты которого раздавался божественный голос, было отнюдь не безоблачным). Но он умрет не здесь, на Галилейском озере, где он возвещал о Царстве Небесном, а в Иерусалиме, который убивает пророков и побивает камнями тех, кто послан к нему (Лк 13:34). Впрочем, для путешествия в Иерусалим был другой повод: близился праздник Пасхи, во время которого евреи обычно совершали паломничество в святой город, чтобы принести там в жертву барашка и отпраздновать освобождение из египетского рабства. В этот раз Иисусу в особенности хотелось есть Пасху в Иерусалиме со своими учениками (Лк 22:15). Так для него началась дорога страданий.

Когда они были уже неподалеку от Иерусалима, Иисус послал двух учеников за ослом, на котором он и въехал в город. Как только он появился в столице, его встретили криками «Осанна!» и словами псалма (118:26 / син. пер. 117:26): «Благословен входящий во имя Господа!» В те времена эти слова пелись в дни праздничного паломничества; ими же встречали идущих в Иерусалим пилигримов^[184]. Что же касается расстилаемой на пути Иисуса одежды^[185], это была, вероятно, особая почать, которой удостоился пророк из Галилеи (Мф 21:11). Иисус вошел в город, посетил Храм и затем ушел в Вифанию, деревушку в окрестностях Иерусалима. Там, в

кругу друзей, он проводил свои последние ночи^[186]. Днем он ходил в город и учил в Храме. Начальство при Храме поинтересовалось, какие у него на это полномочия; он ответил вопросом на вопрос. И я вам задам один вопрос: Кре щение Иоанна было от Неба или от людей? Ответьте! Этот вопрос привел их в замешательство: саддукейское начальство при Храме не любило Крестителя и поэтому щс хотело признавать, что Иоанн уполномочен Небом. Не отваживались они и сказать во всеуслышание, что право крестить Иоанн получил от людей, так как боялись народа, в глазах которого Иоанн был пророком Божьим. *Не знаем» — вот и все, что они могли сказать. Тогда Иисус им ответил: Вот и я не скажу вам, по какому праву так поступаю. И продолжал действовать по-прежнему (ср. Мк 11:27–33).

Этой стычкой открывается ряд столкновений Иисуса с культовой иерархией, в которых он, действуя вполне осознанно, привлекает на свою сторону ненавидевшие первосвященников массы. Его негодование — негодование пророка — было подлинным. Однако чего же он добивался? Рассчитывал ли он с божественной или человеческой помощью выполнить свою миссию, оставшись при этом в живых? Или он понимал, что должен умереть смертью пророка? Согласно древнему рассказу, первый выпад Иисус делает сразу же после разговора об Иоанновом крещении: в притче о злых виноградарях (Мк 12:1-12) он говорит о своей будущей смерти от рук первосвященников и предвещает их собственную гибель. «Они поняли, что притча направлена против них, и хотели было схватить его, но побоялись народа».

Итак, Иисус ежедневно проповедовал в Храме, а первосвященники обдумывали, как бы с ним покончить; однако действовать открыто они опасались, поскольку «весь

народ» находился под сильным влиянием Иисуса^[187]. Однажды, когда люди восхищались Храмом («Какие камни, какие здания!»), он сказал: Придет время, когда от всего, что вы видите, не останется камня на камне. Все будет разрушено! (ср. Лк 21:5–6). И действительно, через сорок лет Храм был сожжен римлянами. Невыносимый гнет Рима породил повстанческое движение и терроризм «ревностных», а Иерусалимский Храм был оплотом ненавистных саддукеев, сотрудничавших с Римом. Всеобщая неприязнь выразилась в пророчествах, в которых многие ясновидцы предсказывали разрушение Храма. Так, в [62 г]., в Праздник Шалашей (Суккот), Иешуа, сын Анании, простой крестьянин, был в Храме охвачен Духом и внезапно начал выкрикивать проклятия, в которых предрекалось разрушение Храма. Потом, словно одержимый, он день и ночь бродил по иерусалимским улицам, повторяя грозные слова. Саддукейское начальство доставило его к римскому наместнику Альбину, и тот приказал бить его плетьюми. И хотя это бичевание продолжалось, пока у несчастного не выступили кости, Иешуа только повторял свое ужасающее пророчество. Тогда наместник понял, что этот человек не в своем уме, и отпустил его^[188].

Тому, что творилось в Храме, Иисус противодействовал не только словами, но и действиями. Как часто бывает у священных мест, около Иерусалимского Храма в то время процветала бойкая торговля. Столы менял и скамейки продавцов голубей у святого места вызвали негодование не только у Иисуса^[189]. Лишь после смерти Иисуса книжники приняли определенные меры — и торговля, необходимая для совершения жертвоприношений, была вынесена за территорию Храма. Но в то время, когда Храм посещал Иисус, решение еще не было найдено.) *Войдя в Храм, он начал выгонять торговцев, говоря им: В Писании сказано^[190]: „Дом Мой будет домом молитвы“, а вы превратили его в разбойничье логово»^[191](рр. Лк 19:45–46). Версия Луки определенно воспроизводит древний рассказ. Марк (11:15–17) расширяет рассказ деталями, о которых он знает понаслышке. Вопрос о том, действительно ли Иисус опрокинул столы каких-нибудь торговцев, остается открытым. Матфей (21:12–13) пересказывает Марка, однако попытку Иисуса прогнать торговцев он превращает в совершившееся действие. Иоанн (2:13–17) переносит событие в начало деятельности Иисуса; он усиливает эту сцену, добавляя в нее большее число конкретных деталей и гиперболизируя некоторые ее элементы. Согласно Иоанну, Иисус при этом также сказал: Я разрушу этот рукотворный Храм и в три дня вострою другой, нерукотворный (Ин 2:18, 19; Мк 14:58; ср. Мф 26:61). Лишь у Марка (14:57–59) принадлежность этих слов Иисусу отрицается.

Если Иисус и в самом деле говорил, что разрушит Храм и снова его воздвигнет, то его слова не были для Кайафы всего лишь бессмысленной фантазией. В пророчестве Захарии (6:12): «Человек, чье имя Побег... построит Храм Господень» слово «Побег» (= «Отрасль») всеми понималось как обозначение Мессии. Если бы Иисус сказал буквально то, что ему приписывают, то для его слушателей это было бы притязанием на мессианское достоинство и вопрос первосвященника: «Скажи, ты и в самом деле Мессия?»^[192], был бы вполне уместен.

Первоначальная форма логики была, по-видимому, иной: «три дня» здесь обусловлены убеждением, что Иисус воскрес на третий день. Однако эти слова, должно быть, и на самом деле были произнесены от первого лица, как их передают евангелисты. В духе творцов еврейской апокалиптической литературы^[193] Иисус говорил от имени Бога^[194]: существующий Храм будет разрушен и вместо него рукой Бога будет сооружен другой. Таким образом, эта логика относится к пророчествам о разрушении Храма. Еще при расставании с Галилеей Иисус, сожалея о судьбе Иерусалима, говорил: И вот ваш Дом оставлен (Лк 13:35). Собственно, он и в Иерусалим был послан, чтобы объявить об этом. Потому-то и состоялась демонстративная акция изгнания торговцев из Храма, а слова о Храме, очевидно сказанные во время этого эпизода, стали апогеем его пророческой миссии в Иерусалиме. Эта акция и повлекла за собой катастрофу. Храм был последним прибежищем всеми презираемого саддукейского священства, а галилейский пророк в этом Храме во всеуслышание, перед собравшимся на праздник народом, предсказал не только гибель священства,

но и разрушение Храма. К тому же, разгневанный фактом торговли на святом месте, он вмешался в финансовые дела Храма. Как мы видели, тридцать лет спустя саддукейское начальство Храма выдало римскому наместнику Иешуа, сына Анании, который также пророчествовал о конце Храма. Римляне ревностно заботились об охране культовых учреждений на территории империи. Стало быть, в их задачу входило и избавлять первосвященников от назойливых возмутителей спокойствия.

По древнему рассказу, Иисус только начал удалять торговцев из Храма, однако довести свой замысел до конца он, по всей видимости, не смог. Мы не знаем, сколь многие торговцы подчинились его распоряжению; нам также ничего не известно о том, как отнеслись к действиям Иисуса присутствовавшие паломники. Пожалуй, можно не сомневаться, что в конце концов вмешалась храмовая стража. Можно предполагать, что «очищение Храма» произошло незадолго до ареста Иисуса, избежать которого на этот раз ему не удалось.

Согласно трем первым евангелиям, которым мы здесь следуем, последний ужин (Тайная вечеря) был пасхальной трапезой. Значит, накануне Иисус принес в жертву пасхального барашка. Поскольку существовало предписание съедать зажаренного барашка в самом городе, Иисус в последнюю ночь не пошел в Вифанию, а остался в Иерусалиме^[195]. Предание не сохранило имени хозяина дома, это и понятно: в то время паломников повсюду охотно и безвозмездно принимали. Когда настал вечер, он возлег за стол с двенадцатью учениками и сказал им: Как мне хотелось есть эту Пасху вместе с вами до моей смерти^[196]. Говорю вам, я не буду есть ее, пока не будут есть новую Пасху^[197] в Царстве Божьем. Взяв чашу с вином и произнеся над ней благодарственную молитву, он сказал: Возьмите и разделите ее между собой. Говорю вам, отныне я не буду пить от плода виноградной лозы, пока не смогу пить новое вино в Царстве Божьем^[198]. Взяв хлеб и произнеся над ним благодарственную молитву, он сказал: Это мое тело^[199].

Итак, катастрофа была, по-видимому, неотвратимой. Иисус не скрывал этого от учеников: когда он говорил над преломляемым хлебом: Это мое тело, он намекал на свою мученическую смерть. Он предвидел, что все его ученики отступятся от него и разбегутся (Мк 14:27 и пар). А когда Петр выразил готовность умереть вместе со своим Наставником, Иисус ответил: Говорю тебе, Петр, еще не прокричит сегодня петух, как ты трижды скажешь, что не знаешь меня (Лк 22:33–34) За праздничной трапезой, на которую уже упала тень смерти, он сказал: Рука того, кто предает меня, на одном столе с моей! (Лк 22:21). Угадал ли он предателя? Несколько раньше, вероятно, после столкновения в Храме, один из Двенадцати — Иуда Искариот — пошел к первосвященникам, чтобы выдать им Иисуса; они же обещали дать Иуде деньги (Мк 14:10–11). Почему он так поступил, мы не знаем. А то, что рассказывается о его смерти, противоречиво. Скорее всего после предательства он скрылся, так как в те

времена нашлось бы достаточно людей, которые жестоко бы отомстили за выдачу еврея римлянам.

Начатый уже евангелистами процесс приукрашивания легендарными деталями рассказа о предательстве Иуды продолжался в средневековом христианском предании, которое к тому же Иуду Искариота приравнило Иуде (= племени Иуды), т. е. иудеям. Этот процесс, однако, не может служить поводом для того, чтобы полностью отрицать историческое ядро этой истории, а именно то, что один из учеников Иисуса перешел на сторону врагов и оказал им определенную услугу. Евангелист Лука свидетельствует в пользу того, что в основе этой легенды лежит историческое ядро. В Деян 1:15–16 Петр в обычных для того времени выражениях говорит о жутком конце предателя, ставшего на сторону противников Бога. При этом Лука сообщает о возникшей необходимости выбрать нового апостола, чтобы сохранилось их первоначальное число — двенадцать. Выбор падает на Матфия. Нет никаких оснований причислять этот факт к разряду вымыслов.

После праздничной трапезы, спев хвалебный гимн, Иисус и ученики удалились из города на расположенную неподалеку Масличную гору. И пришли они на земельный участок под названием «Гефсимания», и он просил учеников оставаться там и не спать. И, немного отойдя, он пал на землю и стал молиться: Отец! Если можно, да минует меня эта чаша! Но пусть будет не так, как я хочу, а как Ты. И подошел он к ученикам и застал их спящими и сказал им: Что вы спите? Вставайте, молитесь, чтобы, вам выдержать испытание^[200]. Дух действует, а плоть слаба (ср. Лк 22:39–46). Чуть было не предал он голос, возвестивший ему об избрании и о его божественном сыновстве. Ему явилось искушение бежать в ночной тьме из Гефсимании, где-нибудь скрыться и вести тихую жизнь в безвестности. Он поборол это искушение, подчинившись воле Небесного Отца. И теперь он должен выпить чашу, которая, как он раньше догадывался, ему предназначена.

Но вот появилась храмовая стража, а по Иоанну (18:3), и римская когорта, и с ними Иуда Искариот, который, приблизившись к Иисусу, поцеловал его, чтобы охранники смогли опознать его в темноте. То, что в этом приветствии заключалось коварство, становится очевидным из реакции Иисуса: Иуда, ты выдаешь Сына Человеческого [или просто: человека] поцелуем? (Лк 22:48). Кто-то взмахнул мечом и отсек ухо слуге первосвященника, но Иисус сказал: Хватит, прекратите! А пришедшим за ним сказал: Разве я разбойник, что вы пришли за мной с мечами и кольями? Каждый день я был у вас в Храме, и вы не трогали меня. И все, покинув его, убежали, а Иисуса отвели к первосвященнику (ср. Лк 22:47–53; Мк 14:50 и пар).

Смерть

В [62 г.] саддукейский первосвященник Анна созвал синедрион, перед судом которого предстали брат Иисуса Иаков и другие христиане. По настоянию первосвященника христиане были осуждены и побиты камнями. Фарисеи добились отстранения первосвященника: синедрион был созван без их ведома и, по их мнению, проводился в нарушение закона^[201]. Синедрион, включавший 71 члена, был верховным судом у евреев. Для вынесения смертного приговора было достаточно присутствия 23 членов синедриона^[202]. Можно предположить, что первосвященник собрал-таки нужное количество членов синедриона, однако все они были из числа его единомышленников саддукеев, поскольку никто, кроме них, не был извещен о предстоящем заседании высокого Совета.

Как уже говорилось, три первых евангелия не упоминают фарисеев в связи с процессом над Иисусом. Основываясь на других источниках, я высказывался в пользу точки зрения, согласно которой фарисеи и на самом деле не одобряли выдачи Иисуса римлянам. В таком случае, если перед казнью Иисуса и состоялось заседание синедриона, оно, по существу, носило тот же характер, что и заседание саддукейской верхушки подобранного состава, на котором был вынесен смертный приговор Иакову.

Однако уместно спросить, состоялось ли вообще заседание высокого Совета, приговорившего Иисуса к смерти. Иоанн об этом ничего не знает, а Лука ни единым словом не упоминает о приговоре синедриона не только в повествовании о страстях, но и во всем евангелии^[203]. При этом сам Лука, очевидно, считает, что за смерть Иисуса ответственность несут евреи (Деян 3:12–15). Лишь Марк вносит изменение в древний рассказ: на судебном заседании приговор все-таки был вынесен. Он пытается изобразить судебное разбирательство. Версию Марка воспроизводит Матфей. По Луке (22:66), слушание дела состоялось лишь после мучительной ночи, проведенной в доме первосвященника: Иисуса отвели в «их синедрион» только утром.

По Марку (14:53–65) и Матфею (26:57–68), слушание дела проходило ночью: в доме первосвященника собрались «все первосвященники, старейшины и книжники» (Мк 14:53; ср. Мф 26:57). Чуть ниже в обоих евангелиях (Мк 14:55; Мф 26:59) собравшиеся неожиданно названы «первосвященниками и всем синедрионом». На следующее утро (так по Марку (15:1)!) «первосвященники со старейшинами и книжниками и весь синедрион, поспешно собравшись и приняв решение, велели тотчас надеть на Иисуса оковы, увести его и передать Пилату». Матфей (27:1–2) в этом месте опускает пояснение «весь синедрион», поскольку оно кажется ему излишним. Таким образом, синедрион прямо упоминается по одному разу Лукой (22:66) и Матфеем (26:59) и дважды — Марком (14:55; 15:1).

<§> Итак, для историка существуют две возможности: либо принять версию Луки, либо, исходя из сравнительного анализа текстов, вообще поставить под вопрос историческую достоверность одного или двух заседаний высокого Совета. В самом деле, можно ли считать синедрионом группу лиц, спешно явившихся в дом первосвященника после ареста Иисуса? Группа того же состава у Луки (20:1) появлялась и раньше, в Храме, чтобы спросить у Иисуса, по какому праву он учит. Значит, можно предположить, что «первосвященники, старейшины и книжники» — общепринятое наименование храмовой бюрократии: старейшины — это старейшины в правлении Храма, а книжники — делопроизводители при том же правлении. Таким образом, можно прийти к выводу, что заседаний синедриона не было. Судебное разбирательство в доме первосвященника — это литературный вымысел Марка, как и идея о том, что Иисус был приговорен к смерти собравшимся по установленному правилу высшим еврейским судом. Этот вывод подтверждается и Лукой: ночное заседание высокого Совета у него не упоминается. Лука также ни разу не утверждает, что Иисус был официально приговорен к смерти синедрионом. Это согласуется с его вариантом «предсказаний о страданиях, смерти и воскресении» (Лк 9:22, 44; 18:31–34). Поэтому есть определенные основания в данном вопросе принять версию Луки^[204].

Существует и еще одно соображение. Для погребения казненных по приговору синедриона отводилось два места^[205]. Иисус не был похоронен ни на одном из них. Это — дополнительный аргумент в пользу предположения, что он не был осужден высоким Советом. Отдать тело Иисуса уговорил Пилата Иосиф из Аримафеи. Он снял тело с креста, завернул его в полотняное покрывало и положил в гробницу, высеченную в скале; до того гробница была пустой (Лк 23:50–56). Нужно сказать, что это — весьма щедрый поступок: едва ли вы найдете в Палестине древнюю еврейскую могилу, в которой не было бы похоронено несколько человек. Иосиф из Аримафеи был членом иерусалимского городского совета и, должно быть, богатым человеком: он занимался благотворительной деятельностью, к которой можно отнести и погребение Иисуса. Согласно Иоанну (19:39), на похороны пришел также Никодим, который раньше знал Иисуса; он принес смесь мирры и алоэ. Вдвоем они похоронили Иисуса. Никодим, как Иисус, происходил из Галилеи (Ин 7:52). Из раввинистической литературы известно о некоем Никодиме (Накдимоне), сыне Гориона, который состоял в иерусалимском совете и был одним из трех самых богатых аристократов города. Позднее, во время еврейско-римской войны, повстанцы-зелоты сожгли его хлебные хранилища^[206]. Сам Никодим, вероятно, погиб во время войны, поскольку в послевоенное время — его дочь жила в глубокой нищете (см. с. 117). Ее брачный контракт был подписан миролюбивым учеником Гиллея раббаном Иохананом бен Заккаем^[207]. По-видимому, упоминаемый Иосифом Флавием сын Никодима Горион^[208] — участник переговоров в начале восстания, с помощью которых удалось добиться капитуляции римского гарнизона в Иерусалиме, — был сыном этого самого I Никодима. Когда повстанцы навязали людям войну, на должности двух комендантов Иерусалима избрали Ио-

сифа, сына Гориона, вместе с саддукейским первосвященником Анной (который был противником zelотов и, как \ уже говорилось, инициатором расправы с братом Иисуса Иаковом)^[209]. Почти несомненно, что отцом этого Ц Иосифа был упоминаемый Иосифом Флавием Горион, человек благородного происхождения, пользовавшийся 4' большим почетом и позднее казненный в Иерусалиме во время террора zelотов^[210]. Ранее человек по имени Горион, сын Иосифа, вместе с фарисеем Шимоном, сыном Гамалиэла (того самого, который заступился за апостолов и был учителем Павла), безуспешно пытался дать отпор zelотам^[211]. Все перечисленные лица, скорее всего, принадлежали к одному и тому же состоятельному аристократическому семейству из Иерусалима, известному своим отрицательным отношением к воюющим экстремистам zelотам и близостью к более умеренным фарисеям. Таким образом, Никодим из этого семейства, член городского совета, возможно, и есть тот самый Никодим, который, согласно Иоанну, был знаком с Иисусом и принимал участие в его погребении. Итак, последнюю услугу Иисусу оказали два члена иерусалимского городского совета. Этот факт свидетельствует о несостоятельности мнения, будто римлянам Иисуса выдали высшие еврейские власти.

Как теперь мы могли бы представить себе ход событий от ареста Иисуса до его выдачи Пилату^[212]?

По Иоанну (18:12–14, 24), из Гефсимании Иисуса сначала отвели к Анне, тестю Кайафы, который был тогда первосвященником. (В этом мы можем вполне полагаться на Иоанна.) Анна, не будучи уже первосвященником, все еще оставался весьма влиятельным лицом. Однако свою последнюю ночь Иисус провел под охраной в доме действующего первосвященника Кайафы. Люди, охранявшие Иисуса, чтобы скоротать время и развлечься, «издевались над ним и избивали его». «Завязав ему глаза, они спрашивали: Пророк, скажи-ка, кто тебя ударил?» (Лк 22:63–65 и пар). Стражники играли в жестокую игру, которая в ходу еще и сегодня. Саддукеи не верили ни в ангела, ни в Дух пророчества (Деян 23:8). Охранники первосвященника думали так же, как их хозяева.

«Когда наступил день, собрались старейшины народа — первосвященники и книжники — и приказали доставить Иисуса к себе в синедрион» (Лк 22:66). Другими словами, Иисуса доставили в помещение, в котором обычно заседал синедрион. Итак, в данном случае «синедрион» обозначает скорее помещение, чем собрание совета. Но исключается ли при этом возможность, что в то утро действительно собрался санхедрин? Ранее (см. Лк 20:1) «еврейская тройка» из «первосвященников, книжников и старейшин» появлялась в Храме — там, где Иисус учил народ, — чтобы спросить его, кто уполномочил его учить людей. Из сопоставления этих двух мест вытекает, что эта «тройка» служит формальным обозначением правления Храма: старейшины были храмовыми старейшинами, а книжники — храмовыми писцами (см. выше, с. 151).

Таким образом, в то роковое утро Иисус был доставлен из-под стражи в доме первосвященника в помещение для заседаний синедриона в Храме. Там он должен был предстать перед правлением Храма, т. е. перед теми же самыми людьми, которые ранее решили с ним расправиться (Лк 22:2 и пар) и которые фактически и отдали приказ о его аресте (Лк 22:50, 52, 53). Их целью было не вынесение приговора; они хотели, опросив Иисуса, собрать из его же слов доказательства, которых было бы достаточно, чтобы оправдать следующий шаг: выдачу Иисуса римскому наместнику.

Такой замысел они пытались осуществить еще раньше, до ареста Иисуса, однако успеха не добились. Они подсылали к нему людей, которые своими вопросами расставляли Иисусу ловушки, в одну из которых он должен был попасться, — и тогда они смогли бы выдать его римским властям. Эти люди спрашивали: «Скажи, можно ли нам платить Цезарю подать или нет?» Иисус, угадав их умысел, ответил: Покажите денарий. Чье изображение и надпись на нем? Они ответили: «Цезаря». Тогда он сказал: Отдайте же Цезарю то, что причитается Цезарю, а Богу отдайте то, что причитается Богу (Лк 20:20–26). Но эта победа Иисуса нисколько не помогла ему позднее, когда он предстал перед Пилатом, осыпаясь потоком обвинений: «Мы установили, что этот человек сбивает с пути наш народ, запрещает платить подати Цезарю и даже объявляет себя Мессией, то есть царем» (Лк 23:1–2).

Однако вопрос о подати не был темой на этом собрании правления. Первым делом участники собрания пытались выяснить, не было ли у Иисуса мессианских претензий. Вначале они пытались найти достоверные доказательства тому, что Иисус допускал рискованные высказывания о разрушении и восстановлении Храма. В результате им удалось найти двух человек^[213], прямо подтвердивших, что Иисус действительно говорил, будто может разрушить Божий Храм и за три дня восстановить его (Мф 26:57–61). Тогда встал первосвященник и сказал Иисусу: «Молчишь? Тебе нечего возразить на обвинения?» Но Иисус молчал. Открытого заявления о будущем разрушении Храма (Иисус, вероятно, сделал его во время столкновения с торговцами на территории Храма), разумеется, было вполне достаточно, чтобы передать дело Иисуса римским властям, которым было выгодно стоять на страже традиционных святынь. Однако первосвященник решил «проработать» еще и другой вариант. До него доходили сведения, что кое-кто считал этого Иисуса Мессией. А мессианские движения римляне подавляли, поскольку Мессия как-никак считался еврейским царем.

И первосвященник прямо его спросил: «Скажи, не Мессия ли ты?» А Иисус ответил: Отныне Сын Человеческий будет восседать по правую руку Всемогущего Бога (Лк 22:69).

Как же Иисус мог сказать такое, если он прекрасно понимал, что находится на пороге смерти? Уже в 4 Цар 2 рассказывается, что пророк Илия не умер, но был взят на Небо.

То же самое говорится в Быт 5:22–24 об Энохе. Во времена Иисуса эти предания были весьма популярны: они давали богатую пищу для народной фантазии. Считалось, что и Моисей не умер, хотя в Библии говорится о его кончине. А о библейском Мелхиседеке рассказывали не только то, что он рожден Словом Бога без участия земного отца, но и то, что в конце времен он явится в роли Судьи^[214]. Похоже, существовала вера в бессмертие пророка Иеремии^[215]. Кроме того, как уже говорилось, некоторые люди были убеждены, что казненный Иродом Иоанн Креститель воскрес. Согласно Откровению Иоанна (11:3-12), в конце времен придут два пророка, но «зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, победит и убьет их». И их трупы будут лежать в течение трех с половиной дней на одной из иерусалимских улиц. Но Затем они воскреснут и на облаке взойдут на Небо. Лет через двадцать после смерти Иисуса в Иудее появился египетский еврей, который заявил, что освободит Иерусалим от римского ига. Римский наместник Феликс с вооруженным отрядом выступил ему навстречу и рассеял собравшихся было повстанцев. Сам пророк-египтянин, инициатор восстания, исчез. В народе верили, что его прячет сам Бог, и ждали возвращения египтянина. Когда

Павел пришел в Иерусалим, его спрашивали, не тот ли он египтянин^[216]. В связи со сказанным можно не сомневаться, что распятый явился Петру, «потом двенадцати, а затем более чем пятистам братьям одновременно... потом он явился Иакову, а также всем апостолам» и, наконец, Павлу по пути в Дамаск (1 Кор 15:3–8). Так что человек Иисус, должно быть, верил, что избежит роковой участи или, скорее, что воскреснет из мертвых, когда, отвечая на вопрос первосвященника, сказал: Отныне Сын Человеческий будет восседать по правую руку Всемогущего Бога. Во всяком случае, первосвященник правильно понял, что эти слова Иисуса можно расценивать как положительный ответ на вопрос о его мессианском достоинстве. Поэтому он и сказал: «Зачем нам еще свидетельства? Вы сами все слышали из его собственных уст» (ср. Лк 22:71).

После этого было окончательно решено передать дело Иисуса римским властям, и Иисуса немедленно отвели к Пилату.

Прежде чем перейти к изложению событий от этого момента до казни Иисуса римскими солдатами, выясним поподробнее, что представлял собой этот Пилат^[217].

То, что в апостольском символе веры Пилат упоминается в связи с распятием Иисуса, не случайно. В двух еврейских источниках Пилат изображен как жестокий деспот. Мы уже говорили об одном кровавом инциденте, о котором сообщает Лука (13:1): «В это время пришли к Иисусу и рассказали о галилеянах, чью кровь Пилат смешал с кровью жертвенных животных». Филон, еврейский философ из Александрии, писал, что Пилат «был от природы жесток, самоуверен и неумолим»^[218]. Далее Филон перечисляет семь «смертных грехов», которыми ознаменовалось правление Пилата; он говорит: «о взятках, оскорблениях, лихоимстве, бесчинствах, злобе, непрерывных

казнях без суда, ужасной и бессмысленной жестокости»^[1]. Негативная характеристика этого римского виновника у Филона вполне согласуется с тем, что сообщает о нем Иосиф Флавий^[219].

В евангелиях, напротив, Пилат предстает первым делом как человек справедливый и пронзительный. Только (увы!) он становится слепым орудием в руках еврейских вождей. Однако конкретные поступки этого человека даже по евангелиям не меняют, по существу, тот образ, который складывается на основе других источников. Возникающий при обобщении источников портрет Пилата особенно лестным не назовешь. Хотя не всякое зло «банально», но в случае злодеяний Пилата можно говорить о «банальности зла»^[220].

Тацит называет Понтия Пилата «прокуратором». В действительности Пилат, как и другие наместники Иудеи до Клавдия, именовался «префектом Иудеи». С учетом надписи, найденной в Кесарии, об этом можно говорить совершенно определенно. Надпись гласит:

[Dis Augustus Tiberieum [Po]ntius Pilatus [praefectus Iuda[ea]e [fecit, d]efecit] ^[221].

«Tiberieum» — это храм, в данном случае, очевидно, маленький храм, посвященный Тиберию. Этот храм Пилат построил в Кесарии, где была обнаружена надпись. В то время Кесария была резиденцией наместников Иудеи (см., например, Деян 23:23, 33). Во время сооружения храма Тиберий был правящим римским Цезарем. Обычно римский Цезарь причислялся к богам лишь после смерти, но местным правителям провинций и государств-сателлитов разрешалось сооружать святилища еще живым римским императорам. В Риме это рассматривалось как знак покорности и верности по отношению к Цезарю. Понтий Пилат — единственный римский чиновник, о котором известно, что он построил храм живому Цезарю.

Первый серьезный конфликт между Пилатом и еврейским населением разразился, когда тот внес в Иерусалим воинские штандарты с изображением Цезаря^[222]. Этот случай показал, с одной стороны, преданность Пилата Цезарю, с другой — его беспомощность перед решительным сопротивлением евреев.

И то и другое сыграло важную роль при его роковом решении по делу Иисуса. По Иоанну (19:12), которого в данном случае мы можем считать исторически достоверным, Пилат собирался было освободить Иисуса, но его еврейские противники стали кричать: «Если ты его отпустишь, ты не друг Цезарю! Кто выдает себя за царя, тот восстает против Цезаря!» Услышав эти слова, Пилат решил казнить Иисуса.

Проявлению этих личных качеств Пилата немало способствовали непростые внешние обстоятельства, сопровождавшие его правление. Наместники провинций зависели от влиятельных групп среди местного населения, в особенности от местной аристократии, которая выступала в качестве связующего звена между провинцией и

империей. В случае Иисуса роль такой аристократии играла храмовая иерархия, которую возглавлял еврейский Первосвященник. Наместник зависел также от расположения Цезаря, который был верховным судьей в тех случаях, когда ему подавали жалобу на наместника. Эти политические интриги в сочетании со слабохарактерностью Пилата послужили причиной его отставки.

Когда наместник Сирии Вителлий посетил Иерусалим в [36 г.] н. э. во время Пасхи, поступила жалоба от совета самаритян, в которой Пилат обвинялся в неоправданном применении политики «сильной руки» по отношению к самаритянам. Пилат был отстранен и отправлен в Рим, чтобы отчитаться за ведение дел перед Цезарем. Чем закончилась его история, неизвестно. Так или иначе, отставка Пилата привела также к смещению первосвященника Кайафы, который был верным союзником Пилата^[223].

Теперь продолжим изложение событий, которое мы прервали в момент выдачи Иисуса Пилату. Вопрос о том, куда отвели Иисуса его обвинители и где он, соответственно, предстал перед Пилатом, остается до сих пор без

Ⓜ Загадка Христа ответа. Был ли он передан Пилату в крепости Антония, которая непосредственно примыкала к территории Храма и в которую Иисус был, возможно, заключен? Или его привели к Пилату во дворец Ирода? Дворец был одновременно крепостью; там размещалась штаб-квартира наместника, когда он временно останавливался в Иерусалиме. (Дворец Ирода находился в нынешнем армянском квартале Иерусалима.)

Итак, римский префект Пилат спросил Иисуса: «Ты действительно царь евреев?», и тот, согласно источникам, ответил: Это ты так говоришь. Вот, собственно, и все, что сохранило предание. У Иоанна (18:29–38) этот двусмысленный ответ трактуется как отрицательный: ты говоришь, что я царь. Ты сам это решил или тебе рассказали обо мне другие? Возможно, что в действительности Иисус вовсе не отвечал римлянину. Поскольку Пилат узнал, что Иисус был галилеянином и, стало быть, подданным Ирода Антипы, он отправил арестованного к Ироду, который во время Пасхи бывал в Иерусалиме. Тетрарх стал обстоятельно расспрашивать Иисуса, но тот молчал, и Ирод отослал его обратно к Пилату (Лк 23:6-12). На историчность этого эпизода указывает текст Деян 4:25–28, где в связи со смертью Иисуса Ирод упоминается вместе с Пилатом^[224]. Ирод-Ирод, который покушался на жизнь Иисуса еще в Галилее, получил возможность увидеть его в Иерусалиме и совершенно спокойно доверил его римскому наместнику. Формальности были соблюдены. Предупредительность Пилата способствовала сближению двух властителей: Ирод Антипа и Пилат, которые раньше ^недолюбливали друг друга, стали друзьями.

В римской тюрьме в Иерусалиме с Иисусом сидело до меньшей мере еще трое евреев. Эти трое были антиримскими террористами; самого главного из них звали

Вараввой. Он принимал участие в акции, которая обошлась в несколько человеческих жизней. Варавва (возможно, с двумя другими) был схвачен и помещен в тюрьму. Римский наместник считал своим долгом отправить на крест террористов и прежде всего их главаря — Варавву. Если казнь свершится в день еврейского праздника на глазах у многочисленных паломников, тем лучше: пусть воочию убедятся, как тверда рука Рима. Конечно, казнь народного героя может привести к беспорядкам — атмосфера праздничного возбуждения, особенно в Пасху, немало тому благоприятствует^[225]. Еврейские «бандиты», должно быть, захотят отомстить за смерть Вараввы — и тогда этот строптивый народ узнает, что такое острый римский кеч. Ненавидимые всеми первосвященники испытывали другие чувства. Они, по-видимому, испугались, что во время праздника в народе начнутся волнения (см. Мф 26:5). Но волнения можно предотвратить, если сохранить жизнь Варавве.

> И вот представился удобный случай. Римский наместник в честь Пасхи обычно амнистировал одного заключенного-еврея. По раввинистической литературе^[226] ты знаем, что такая амнистия чаще всего не сваливалась с неба: ей предшествовали продолжительные хлопоты. На этот раз и первосвященники, и Пилат пытались использовать право амнистии в собственных интересах. Народ уже собрался перед резиденцией префекта и просил о традиционном помиловании одного узника. Пилат, воспользовавшись случаем, сказал: «Хотите, освобожу вам царя евреев?» (Мк 15:6-10). Он и в самом деле не усматривал никакой опасности для империи в титуле «Царь евреев» и надеялся, что и евреи поймут, что нет серьезных оснований казнить Иисуса. Только отпустив этого человека, он сможет распять Варавву. Но тут вмешались первосвященники. Толпа не питала никакой неприязни к Иисусу, но обожала борца за свободу Варавву. Поэтому когда первосвященники стали подстрекать собравшуюся толпу просить Пилата, чтобы он лучше отпустил Варавву (Мк 15:11), им нетрудно было добиться успеха. Тогда Пилат спросил: «Что же мне сделать с тем, кого вы называете царем евреев?» Последовал ответ: «Распни его». По Иоанну (19:6), этот выкрик прозвучал вначале из уст первосвященников и их приспешников. (Эту деталь читатель обычно не замечает.) С учетом этого получается, что «народный гнев» был организован первосвященниками и их подручными. Согласно древнему рассказу, клич «Распни!» прозвучал дважды (Мк 15:13, 14). В принципе это возможно. Читатель может проверить, как усиливает этот клич каждый из евангелистов. Убеждение, что это конкретное «человекоубийство» вытекало из замысла «богоубийства», принадлежит более позднему времени. Впрочем, призыв был совершенно излишним: римский наместник, конечно, понимал, что, если Варавва от него ускользнет, он должен будет распять Иисуса. Пилат сделал еще одну попытку. Он сказал, что не находит за Иисусом столь серьезного преступления, которое заслуживало бы казни; поэтому он накажет его плетями, а затем отпустит (Лк 23:22). Но и это не подействовало. В конце концов он был вынужден освободить Варавву, а Иисуса приказал бичевать и затем распять (Мф 27:26). В соответствии с римским правопорядком «зачинщики мятежей и

беспорядков или подстрекатели либо распинаются, либо отдаются диким зверям, либо ссылаются на остров в зависимости от звания»^[227]. Освободив Варавву, Пилат волея-неволей должен был более серьезно, чем до сих пор, рассмотреть дело Иисуса. Он мог, если бы захотел, распять его как подстрекателя из-за выступлений в Храме И слов о гибели Храма. К тому же ходили слухи, будто этот Иисус — Мессия.

Иисус был передан Пилату, видимо, без приговора. Нигде в источниках не упоминается также и смертный приговор, вынесенный Пилатом. Таким образом, создается впечатление, что трагическая смерть Иисуса последовала без приговора, вынесенного человеческим судом. Она была только ставкой в жестокой игре сторон, чьи корыстные интересы не оставляют сомнений, игре, которая, если посмотреть на события извне, не имела никакого отношения ни к человеку Иисусу, ни к его делу^[228].

Теперь Иисусом занялись римские солдаты. Они отвели его во внутренний двор крепости и созвали вею когорту. На Иисуса надели пурпурную мантию, на его голову возложили венок, который солдаты тут же сплели из колючки, а в правую руку вложили ему трость. Когда «царь» этого шутовского представления был снабжен всеми подобающими регалиями, солдаты начали вставать на колени и падать перед ним ниц, как перед восточным деспотом, восклицая: «Да здравствует царь евреев!» Потом они плевали в него и, взяв трость у него из руки, били его по голове (ср. Мк 15:16–20). Таким образом разыгрывали свою жестокую шутку с Иисусом римские солдаты. Как чуть раньше издевались над Иисусом саддукейские охранники, доказывая бессилие Духа пророчеств, так теперь римские солдаты в лице этого Иисуса высмеивали еврейскую надежду на освобождение. Не исключено, что в этом издевательском спектакле принимал участие и Пилат. Если это так, то знаменитое выражение *Esse homo* («Вот этот человек») могло бы означать «Это он, ваш царь» (выражение, также засвидетельствованное)^[229]. Это — не единственный случай, когда язычники глумились над мессианской надеждой евреев. Через несколько лет после смерти Иисуса, когда еврейский царь Агриппа посетил Александрию, местные жители схватили ничего не подозревавшего душевнобольного по имени Карабас, «пригнали этого несчастного к гимнасию, поставили на возвышение, чтобы всем было видно, соорудили из папируса нечто вроде диадемы, тело обернули подстилкой, как будто плащом, а вместо скипетра сунули в руку обрубок папирусного стебля, подобранного на дороге. И вот он, словно мимический актер, обряжен царем и снабжен всеми знаками царского достоинства, а молодежь с палками на плечах стоит по обе стороны, изображая телохранителей. Потом к нему подходят: одни — как бы с изъявлениями любви, другие — как будто с просьбой разобрать их дело, третьи — словно прося совета в государственных делах. Потом в толпе, стоящей вокруг него кольцом, поднимаются крики: „Мари“^[230] (так у сирийцев зовется царь)»^[3]^[231]. В одном плохо сохранившемся папирусе рассказывается о подобном шутовском спектакле, который имел место несколько позже, после восстания евреев в 115–117 гг. в той же Александрии. В этом спектакле, по всей видимости, принимал участие даже римский наместник Египта^[232].

Наглумившись над Иисусом, солдаты повели его к месту казни. Пилат еще раз внес свою лепту: он приказал прикрепить на кресте табличку с надписью «Царь евреев».

Ф По пути к месту казни римские солдаты остановили проходившего мимо еврея по имени Симон, который был из Кирены^[233], и заставили его нести крест (Мк 15:21). Ничего необычного в том, что римские оккупационные войска принуждали паломн еврейские праздники, к выполнению трудовой повинности, не было^[234].

Процессия вышла из города и направилась в сторону Голгофы — лобного места. Кто-то из сострадательных евреев по обычаю предложил Иисусу вина, смешанного с миррой (обезболивающее средство), чтобы облегчить предстоящую ему мучительную смерть, но он отказался (Мк 15:23)^[235].

И вот на крестах трое: два «бандита» — один справа, другой слева, — а в центре Иисус: ведь его казнили как «царя евреев». Иисус сказал: Отец! Прости их — они не понимают, что делают!^[236] Как уже отмечалось, Иисус, по всей вероятности, ходатайствовал за неевреев — римских солдат, которые его распяли, а вовсе не за тех евреев, которые выдали его римским оккупационным властям и которые поэтому несли ответственность за его казнь.

Солдаты поделили между собой его одежду. Рядом стояли любопытные, которые пришли посмотреть на казнь. Простые люди жалели эту последнюю жертву римских оккупантов^[237]. Враги Иисуса в высшей степени были довольны данным исходом дела этого галилеянина. «Начальники», в первую очередь аристократы, потешались и цинично подтрунивали над ним: «Он спасал других, так пусть спасет и себя, если он — избранник и Помазанник Божий». Измывались над ним и солдаты. Они подходили, предлагали ему кислое питье и говорили: «Если ты царь евреев, спаси себя!» (Лк 23:33–38; ср. Мк 15:22–32, 36; Мф 27:33–44, 48). Над распятым насмеха лись также первосвященники и даже казнимые с ним преступники (согласно Луке, только один из них). Второй преступник в рассказе Луки урезонивал первого: «Побойся Бога! Ты ведь сам на кресте. Мы-то терпим казнь по заслугам, а за ним нет ни малейшей вины...» (Лк 23:39–43). Потом Иисус громко вскрикнул и умер.

Ф «И люди, собравшиеся посмотреть на зрелище, увидев, что произошло, возвращались домой, ударяя себя в грудь» (Лк 23:48).

Послесловие автора ко второму изданию

Эта биография Иисуса была написана более тридцати лет назад. За это время появились дополнительные данные по нашей теме. В частности, были опубликованы новые кумранские рукописи, были найдены гробница первосвященника Кайафы и оссуарий для костей потомков Давидовых.

Текст этой книжечки был полностью переработан, некоторые его части я заменил новым текстом. По возможности я также расширил первоначальный текст. Без участия Вольфа-Дитмара Примера и его жены Анны-Розы новое издание этой близкой моему сердцу книги об Иисусе не могло бы осуществиться. Мы постарались включить в эту крошечную монографию все новое и, по сути, важное из моих исследований за прошедший после первого издания книги период.

Новый вариант моей монографии об Иисусе должен появиться в 2000 году. С этой датой, к сожалению, связывают весьма экстравагантные ожидания, смущающие доверчивые души. Магия чисел берет свое. По этому поводу я должен, однако, заметить, что сам Иисус избегал явно связывать «грядущий мир» с какой-нибудь конкретной датой (см. Лк 17:22–37 и Мф 24:26–28, 37–41).

Более того, в моих новых исследованиях показано, что конец времен для Иисуса находится за пределами истории; он, так сказать, «трансисторичен». Согласно Откр 21:4, «смерти больше не будет». Это значит, что, когда этот конец настанет, всякий вид бренности будет преодолен. Надо полагать, с приходом конца времен — с появлением действительности последней и окончательной — придет и абсолютный конец нашей, материально обусловленной, мировой истории. Этот конец придет для всех совершенно внезапно, как «вор среди ночи» (Мф 24:43) или «как вспышка молнии, что, сверкнув, озаряет все небо от края до края» (Лк 17:24).

Но до того момента мы, люди, несем ответственность за то, что случается на земле. Как минимум мы должны, несмотря ни на что, пытаться сделать так, чтобы все происходящее в нашем мире было достойно человека. Именно это спросит «Сын Человеческий» с народов на Суде, который и по еврейскому, и по христианскому преданию предшествует началу нового, грядущего мира (Мф 25:31–46). В сущности, это очень старый вопрос: «Каин, где брат твой Авель?»

Иерусалим, Ром Хашана [5760 г]. = 12 сентября [1999 г].

Давид Флуссер

ВОЗВРАЩЕНИЕ ИИСУСА В ЕВРЕЙСКИЙ НАРОД (ПОСЛЕСЛОВИЕ)

Пожалуй, нет другого такого образа, который бы так бесповоротно, так всеобъемлюще вошел в плоть и кровь современной европейской культуры, в сознание сегодняшнего европейца (русского, американца), как образ Иисуса Христа. Этот образ восходит к словам, делам и судьбе Иисуса, как о них повествуют евангелия, к той истории, которую непрерывно рассказывают вот уже вторую тысячу лет. И эта история стала формативным мифом¹, который определил содержание религиозного сознания европейского человека, его смысловой горизонт, его нравственные установки, его надежды. Существенное отличие этого мифа от других мифов состоит в том, что он вырастает из рассказа об исторической личности, о человеке, который жил в начале I в. в Палестине, был оригинальным религиозным учителем и казнен римскими властями по не совсем понятным причинам. Затем в раннехристианских общинах этот человек стал средоточием веры, культовым героем и центром интерпретации жизни и истории. В этих общинах был создан Новый Завет — Священное Писание христиан. Все, что говорилось в Новом Завете об Иисусе, более чем полторы тысячи лет рассматривалось как непосредственное описание исторических событий и фактов.

Однако в эпоху, когда началась секуляризация, т. е. процесс освобождения от тотального контроля церкви над всеми проявлениями мысли и духа, процесс, который сопровождался развитием научного метода, появились попытки создать внецерковный образ Иисуса. В XIX в. эти попытки породили целый поток литературы. Исследование жизни Иисуса из Назарета мотивировалось главным образом критикой церковной догматики, а в его основе лежала убежденность в том, что земной Иисус — это просто человек. Все утверждения церкви и Нового Завета о нем, выходявшие за рамки этого представления, рассматривались как мифологические, наподобие, скажем, античных мифов. По мере развития методов критического анализа текстов, а также вовлечения в орбиту подобных изысканий обширных данных о палестинском иудаизме времен Иисуса «поиски исторического Иисуса», казалось, были поставлены на надежный исторический и научный фундамент. Однако одновременно стало ясно, что евангелия содержат крайне мало исторических данных, которые можно было бы положить в основу исторической реконструкции жизни Иисуса. Евангелия — это главным образом документы веры протохристианской общины, образ Иисуса в них — это Иисус Христос раннехристианской проповеди, а не земной человек Иисус. Вскоре последовала и богословская реакция на созданный с помощью историко-критических методов образ Иисуса (Иисус как «очень, очень хороший человек»), который в либеральной теологии заменил Христа догматики. Р. Бультман, который сам внес существенный вклад в разработку историко-критического метода, весьма скептически относился к

значимости этого метода для теологии. «Вера, — считал Бультман, — не может зависеть от результатов исторического исследования».

В этой реакции, конечно, есть свои резоны. Вера в самом деле не поддается верификации (или фальсификации) на основе исторических фактов, поскольку она не находится в пространстве истории, а относится к области смысловых и ценностных установок. Однако она выражает себя в исторически сложившихся символах, которые можно исследовать с точки зрения их исторически обусловленного содержания. Следовательно, их можно интерпретировать, оценивать, критиковать. В этом смысле историко-критическое исследование евангелий может затрагивать веру, служить для нее вызовом.

Попытка выйти из кризиса, в котором оказалось исследование жизни Иисуса, была предпринята уже после Второй мировой войны. Немецкие и англо-американские исследователи предложили концепцию «нового поиска» земного Иисуса. В рамках этой концепции в качестве исторического материала использовалась сама протохристианская проповедь (керигма). Участники «нового поиска» исходили из того, что существует содержательная связь между тем, что говорил сам Иисус (в том числе и о самом себе), и интерпретацией Иисуса в керигме. Таким образом, здесь допускается преемственность между верой учеников Иисуса до и после пасхальных событий, а значит, и то, что в послепасхальной керигме содержится определенная историческая правда об учении и проповеди земного Иисуса. Этот подход несколько расширяет базу возможной исторической реконструкции, однако центр тяжести в нем лежит на «керигматическом» аспекте жизни Иисуса, и таким образом земной Иисус неизбежно приспособляется к христианской вере.

Поиски земного Иисуса велись и за рамками протестантской теологии. Систематические попытки написать биографию Иисуса как еврея своей эпохи предпринимались, начиная с И. Клаузнера ([1922 г.]). Еврейские исследователи основываются на материале еврейской религиозной традиции и исторических исследованиях по палестинскому иудаизму конца периода Второго Храма. Впоследствии в их методику реконструкции были привнесены также методы исследования новозаветных текстов, разработанные в рамках христианской экзегезы (прежде всего методы «анализа форм» и «анализа редакций»). Это относится и к книге профессора Флуссера. За этими исследованиями и реконструкциями стоит тенденция, прослеживаемая в новой еврейской историографии, — стремление вернуть Иисуса в еврейскую религиозную и национальную историю. Таким образом, Иисус заново открывается еврейской традицией как великий собрат по вере (М. Бубер), как один из учителей веры, который не только органично вписывается в традицию, но сообщает ей нечто новое. Для этих попыток реконструкции жизни Иисуса характерна полная

независимость от христианской догматики (в явной или неявной форме). И, вероятно, в этом их особенная ценность как для нехристиан, так и для христиан.

Книга Давида Флуссера служит наглядной иллюстрацией того, сколь убедительной может быть реконструкция жизни Иисуса с этих позиций. Следует отметить, что Д. Флуссер (как и другие еврейские ученые, занимающиеся жизнью Иисуса) относится с большим доверием к Новому Завету как историческому источнику, чем современные христианские экзегеты. Д. Флуссер далее упоминает о чрезмерном, по его мнению, историческом скептицизме христианских исследователей. Видимо, с более доверчивым отношением к непосредственной исторической ценности евангелий связано у Флуссера и менее последовательное применение метода «анализа редакций», созданного протестантскими учеными. Однако как раз «анализ редакций» предлагает, в частности, критерии для выделения наиболее раннего слоя синоптической традиции, возникновение которого можно отнести ко времени публичной деятельности Иисуса.

А для христиан принципиальная важность современного еврейского исследования жизни Иисуса заключается в том, что оно служит серьезным вызовом христианской вере. В самом деле, практически любое, даже самое смелое исследование жизни Иисуса с позиций христианского богословия содержит скрытые апологетические мотивы — оно всегда оставляет пространство для христианской веры (пусть и модифицированной). Флуссер, естественно, не ставит своей целью сохранить такое пространство.

Как же относиться к этому христианам? Отвергнуть эту позицию и определяющие ее предпосылки как неприемлемые? Или, может быть, все-таки всерьез принять находящийся в пространстве истории и потому доказуемый факт, что Иисус не знал, что он станет основателем христианской религии? Что он был великим религиозным реформатором, оставаясь внутри еврейской религиозной традиции, но история распорядилась так, что христианское движение вышло за рамки этой традиции? И опять-таки, лишь благодаря историческому стечению обстоятельств христианство стало мировой религией, сформировавшей неповторимый облик западной цивилизации? На наш взгляд, область, очерченная этими вопросами, может стать местом наиболее важной встречи между еврейской и христианской верами, другими словами, предметом самого серьезного и ответственного разговора, глубоко затрагивающего обоих участников.

Но не окажется ли такая встреча, которая должна быть одновременно и встречей со своим собственным Я, угрозой для христианской веры? Если вера — это «захваченность тем, что касается меня безусловно» (П. Тиллих), то разрушить ее можно

лишь вместе с самим человеком. Не исключено, что обе стороны в диалоге расстанутся с традиционным для них обликом веры. Но если мы решаемся подойти к последним вопросам веры, то трудно рассчитывать на то, что ее символы не подвергнутся радикальному изменению.

Москва, [1992 г].

С.В. Лёзов, С.В. Тищенко

Свидетельства

Послание Евреям

Множественно и многообразно говоривший некогда с нашими отцами через пророков, Бог в эти последние дни говорил с нами через Сына. Ему Он отдал в наследие весь мир, через Него сотворил вселенную (1:1–2).

Ему надлежало во всем уподобиться братьям, чтобы стать милосердным и верным Первосвященником на службе у Бога и принести себя в жертву для искупления грехов народа. И так как Он сам прошел через испытание страданиями, то теперь может помочь тем, кто подвергся испытаниям (2:17–18).

Пер. В.Н. Кузнецовой

Герман Замуэль Реймарус

В самом деле, достойно сожаления, что Иисус не поставил своей единственной целью и не сделал своим единственным делом миссию обращения людей: ведь он умел так возвышенно, так великолепно об этом говорить и, несомненно, многое еще мог бы сказать. Однако обращение людей было только подготовительным этапом для осуществления его главного замысла — установить Царство. Из-за этого замысла сильно пострадала прекрасная характеристика, которую он получил бы, ограничившись лишь чисто миссионерской деятельностью.

Апология, Часть II, Книга II, 2

Георг Бюхнер

Есть только эпикурейцы — одни поглубже, другие поумнее, и самый умный из них был Христос; другого различия между людьми я при всем желании не вижу. Каждый живет так, как требует его естество, то есть делает то, что ему приятно...

Тот, на кресте, нашел удобный выход! Ибо надобно прийти соблазнам, но горе тому человеку, через которого соблазн приходит!.. Надобно! Вот и у нас было это «надобно»! Кто осмелится проклясть руку, на которую уже пало проклятие этого долга? А кто сказал это «надобно»? — Кто? Что это такое в нас прелюбодействует, убивает, крадет, лжет? Марионетки... Марионетки, подвешенные на веревках неведомых сил... Нигде, ни в чем мы не бываем самими собой!

Смерть Дантона. Драма, I, 6 и II, 5, 1835 г.

(пер. А.Н. Толстого)

Генрих Гейне

Я знаю в Гамбурге доброго христианина, который никак не мог примириться с тем, что наш господь и спаситель был по происхождению еврей. Глубокое негодование овладевало им всякий раз, когда он представлял себе, что человек, заслуживающий величайшего поклонения, образец совершенства, принадлежит тем не менее к племени тех долгоносых, которые торгуют на улицах всяким старьем, которых он столь основательно презирает и которые кажутся ему еще отвратительнее, когда они вдобавок, подобно ему самому, принимаются за оптовую торговлю пряностями и москательным товаром, нанося ущерб его собственным интересам.

Девушки и женщины Шекспира, 1838 г (пер. Е. Лундберга)

Предутренний туман исчез, И в дымке розовой У самой дороги возник предо мной Муж, на кресте распятый.

Мой скорбный родич, мне грустно до слез Глядеть на тебя, бедняга! Грехи людей ты хотел искупить — Глупец! — для людского блага.

Плохую шутку сыграли с тобой Влиятельные персоны. Кой дьявол тянул тебя рассуждать Про церковь и законы?

Германия. Зимняя сказка, глава XIII, 1844 г.

(пер. В. Левика)

Серен Киркегор

Правда, протекло восемнадцать веков со дней земного существования Иисуса Христа, но событие это нельзя приравнять к другим событиям, которые сначала как минувшие переходят в историю, а затем как давно минувшие предаются забвению. Нет, пребывание Иисуса Христа на земле никогда не станет чем-то минувшим, не говоря уже о том, чтобы стать чем-то все более и более отходящим в глубь времен и теряющим свое значение; этого не может быть, раз только на земле живет вера в Него; если же она исчезнет, тогда в ту же минуту Его земная жизнь становится давно минувшей. Напротив, пока жив хоть один верующий, этот последний... должен стать и оставаться таким же современником Иисуса, как заправские современники Его. Такая современность Иисусу — условие веры, вернее сказать — и есть вера.

Упражнение в христианстве, 1850 г. (использован перев. 77. Ганзена)

Альберт Швейцер

Если попытаться мировоззрение Иисуса как можно больше приблизить к нашему (а до сих пор так чаще всего и случалось), то это можно сделать, лишь ослабляя в нем характерное. Этим способом «размывается» и его воля, которая обнаруживает себя именно через это мировоззрение; она теряет свою первожданность и уже не способна непосредственно на нас воздействовать. Поэтому Иисус современного богословия представляет собой такой безжизненный образ. В своем эсхатологическом мире он остается величественным и действует, при всей его чужеродности, более непосредственно и могущественно, чем другие. Заслуга Иисуса состоит в том, что в свое понятие морали он включил позднеиудейский эсхатологизм и таким образом выразил этические надежды и чаяния мира на языке своей эпохи.

История исследований жизни Иисуса, 1913 г.

Зигмунд Фрейд

Ее [христианской религии] основным содержанием явилось примирение с Богом Отцом и искупление совершенного против него злодеяния; но другая сторона эмоционального отношения проявляется в том, что сын, принявший это искупление на себя, сам стал богом рядом с отцом и фактически занял его место. Христианство, возникшее из религии отца, стало религией сына. Оно не избежало судьбы вынужденного избавления от отца.

Это новое учение приняла лишь часть еврейского народа. Те, кто от него отказался, называются евреями и сегодня. Вследствие этого раскола они даже еще резче отделились от других людей, чем прежде. Они были вынуждены выслушивать упреки новой религиозной общности... в том, что они убили Бога. В целом этот упрек должен звучать следующим образом: «Они не хотят принимать как правду то, что они убили Бога, тогда как мы признаем это и получили очищение от этой вины». В этом легко можно увидеть, сколько правды заключено в этом упреке. Потребовалось бы специальное исследование, чтобы выяснить, почему евреи не могли присоединиться к этому прогрессивному шагу, который был иницирован, несмотря на все его искажения, знанием об убийстве Бога. В некотором смысле они таким образом взяли на себя весь прискорбный груз вины; и им пришлось дорого заплатить за это.

Этот человек Моисей, 1939 г.

(пер. Р. Нудельмана)

Дитрих Бонхёффер

«Неужели вы не можете пободрствовать час со Мной?» — спрашивал Иисус в Гефсиманском саду. Это отречение от всего, что религиозный человек ожидает от Бога. Человек призывается к соучастию в страданиях Бога в обезображенном мире...

То, что Иисус «существует только для других», есть трансцендентный опыт!.. Наше отношение к Богу не есть религиозное отношение... Наше отношение к Богу есть новая жизнь в «существовании для других», в причастности к бытию Иисуса. Не бесконечные, невыполнимые задачи, но ближний, причем всякий раз тот, кто рядом, — это и есть трансцендентность. Бог в обличье человека!

Сопrotивление и покорность, 1944 г.

(пер. А. Григорьева)

Мартин Бубер

Иисуса я с молодых лет воспринимал как своего великого брата... Мое собственное братски открытое отношение к Иисусу становилось все крепче и чище, и сейчас я смотрю на него более твердым и чистым взглядом, чем когда-либо раньше.

Сейчас мне яснее, чем раньше, что ему подобает важное место в истории веры Израиля и что это место не может быть определено с помощью обычных категорий.

Два образа веры, 1950 г. (пер. С.В. Лёзова и А.Ю. Миронова)

Мартин Лютер Кинг

Иисус... не пытался одолеть зло с помощью зла. Он побеждал зло добром. Слепая ненависть пригвоздила его к кресту, а его ответом была любовь...

Чем глубже я погружался в учение Ганди, тем меньше становился мой скептицизм по поводу силы любви. В ту пору я впервые осознал, что христианское учение о любви, как оно воплотилось в принципе непротivления у Ганди, это самое действенное оружие, доступное угнетенному народу в борьбе за свободу.

Сила любить, 1963 г.

Библиография

1. История и литература конца эпохи Второго Храма

W. Bacher: Die Agada der Tannaiten. StraEburg: I, 1903; II, 1890.

H.L. Strack und J. Billerbeck (zit: Billerbeck): Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Miinchen, 1922–1961.

C. H. Dodd: The Fall of Jerusalem and the Abomination of Desolation. In: Journal of Roman Studies 37(1997), S. 41–54.

D. Flusser: Neue Sensibilitat im Judentum. In: Bemerkungen eines Juden zur christl. Theologie. Miinchen, 1984, S. 35–53.

-: Entdeckungen im Neuen Testament, Band 2; Jesus — Qumran — Urchristentum. Neukirchen-Vluyn 1999: Familien vom «Haus David» in der Zeit Jesu, S. 179–184; Der Hohepriester Hannas und sein Geschlecht, S. 185–192.

-: Judaism and the Origins of Christianity, Jerusalem 1988: Two Notes on the Midrash on 2. Sam. VII: The temple, <not made with Hands>, S. 88–98; Melchizedek and the Son of Man, S. 186–192; Johanan Ben Zakkai and Matthew, S. 490–493.

-: Pharisaer, Sadduzaer und Essener im Peshet Nahum. In: Qumran. Wege der Forschung, Bd. CDX/1981, S. 121–166.

-: The Ossuary of Yehohanah Granddaughter of the High Priest Theophilus. In: The Israel Exploration Journal, Vol. 36, 1986, S. 40–46; zus. mit Dan Barag.

-: Das essenische Abenteuer. Winterthur, 1994. M. Hengel: Die Zeloten, Institutum Judaicum Tubingen. Leiden, 1961.

J. Jeremias: zur Zeit Jesu., 1962. Josephus Flavius: Jiidische Altertiimer. Obers, von H. Cle- mentz. Berlin-Wien, 1923.

-: Der jiidische Krieg. Hg. von O. Michel und O. Bau- ernfeind.: Bd. I, 1959; Bd. II, 1963, Bd. 112, 1969; Bd. III, 1969.

E. Kautzsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tubingen, 1900.

D. Hanns Lilje: Die Lehre der zwölf Apostel. Hamburg, 1955.

E. Lohse: Die Texte aus Qumran, hebraisch und deutsch. f, 1964.

I R. Mayer: Der Babylonische Talmud. Miinchen, 1963. | S. Mowinkel: He That Cometh. Oxford, 1956.

Philon von Alexandrien: Von den Machterweisen Gottes. Übers., bearbeitet und eingel. von Hans Lewy. Berlin, 1935.

P. Riessler: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel., 1928.

S. Safrai: Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels. Neukirchen-Vluyn, 1981.

-: Jesus and the Hassidim. In: Jerusalem Perspektive № 42–44, Jerusalem 1994, S. 3-22.

K. Schlesinger: Die Gesetzeslehre. Berlin, 1934.

E. Schiirer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu. Leipzig: Bd. I, 1901; Bd. II, 1907; Bd. III, 1909.

-: The History of the Jewish People in the Age of Jesus. A new English Version. Verb, und hg. von G. Vermes u. a. Edinburgh: Bd. I, 1973; Bd. II, 1979; Bd. III1, 1986; Bd. III2, 1987.

E. Sjöberg: Der Menschensohn in dem äthiopischen Henochbuch. Lund, 1946.

M. Stern (Hg.): Greek and Latin authors on Jews and Judaism. Jerusalem: Vol. I, 1974; Vol. 2, 1980; Vol. 3, 1984.

P. Volz: Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen. 1934. -: Der Geist Gottes. Tübingen, 1910. M. Zobel: Gottes Gesalbter in Talmud und Midrasch. Berlin, 1938.

2. Евангелия

Raymond E. Brown: The Gospel According to John, I–XII. The Anchor Bible. New York 1966. XIII–XXI, 1970.

R. Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen, 1957.

W. Bussmann: Synoptische Studien. Bd. I–III., 1925–1931.

M. Dibelius: Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen, 1961.

C.H. Dodd: Historical Tradition in the Fourth Gospel. Cambridge, 1963.

W.F. Farmer: The Synoptic Problem. New York, 1964.

D. Flusser: Wie in den Psalmen über mich geschrieben | steht (Lk. 24,44). In: Judaica 48. Basel 1992, S. 40–42.

R.T. Fortna: The Fourth Gospel and its Predecessor. Edinburgh, 1989.

A. von Harnack: Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas. Leipzig, 1907.

J. Jeremias: Unbekannte Jesusworte. Göttersloh, 1963.

E. Klostermann: Das Markusevangelium, HNT. Tübingen, 1950.

-: Das Mattheusevangelium, HNT. Tübingen, 1927. -: Das Lukasevangelium, HNT. Tübingen, 1929. R.L. Lindsey: A. Hebrew Translation of the Gospel of f Mark. Jerusalem, 1973.

-(Hg.): Greek Concordance of the Synoptic Gospels, I–III. Jerusalem 1985–1989, Vol. I.

E. Lohmeyer: Das Evangelium des Markus. Göttingen, 1963.

-: Das Evangelium des Matthäus. Göttingen, 1962. H.M. Reimarus: Apologie oder Schutzschrift. Bd. 2, Frankfurt a. M., 1771.

A. Resch: Agrapha. Darmstadt, 1967. A. Schlatter: Der Evangelist Matthäus., 1959. -: Das Evangelium des Lukas. Stuttgart, 1960. K.L. Schmidt: Der Rahmen der Geschichte Jesu. Berlin 1919 [Neudruck: Darmstadt, 1964].

R. Schnackenburg: Das Johannesevangelium. Freiburg: Bd. I, 1972; Bd. II, 1976; Bd. III, 1977.

W. Schneemelcher: Neutestamentliche Apokryphen. Bd. 1: Evangelien, 1987; Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen, 1989.

Kr. Stendahl: The School of St. Matthew. Uppsala, 1954.

G. Strecker: Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus., 1966.

W.D. Stroker: Extracanonical Sayings of Jesus. At Pamta, 1989.

A. Suhl: Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium. Gutersloh, 1965.

V. Taylor: The Gospel According to St. Mark. London, 1957.

3. Исус

Leo Baeck: Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament, S. 99-196: Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte. Frankfurt a. M., 1961.

W. Bauer: Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen, 1909. [Neudruck: Darmstadt, 1967].

J. Blinzler: Die Brüder und Schwestern Jesu. Stuttgart, 1967.

-: Der Prozess Jesu. Regensburg, 1955.

R. Bultmann: Jesus. Hamburg, 1967.

G. Dalman: Jesus-Jeschua. Leipzig, 1922.

-: Orte und Wege Jesu. Gutersloh, 1924.

-: Die Worte Jesu. Leipzig, 1930.

C.H. Dodd: The Parables of the Kingdom., 1961.

— D. Flusser: Jesus und die Synagoge. In: Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie. München, 1984, S. 10–34.

-: Entdeckungen im Neuen Testament. Band 1, Jesusworte und ihre Überlieferung, Neukirchen-Vluyn, 1992: Die Tora in der Bergpredigt, S. 21–31; Jesu Prozess und Tod, S. 130–163; «Ecce homo», S. 164–175; «Sie wissen nicht, was sie tun», S. 179–196; Der Gekreuzigte und die Juden, S. 197–209.

-: Entdeckungen im Neuen Testament. Band 2, Jesus — Qumran — Urchristentum, Neukirchen-Vluyn, 1999: Seligsind die geistlich Armen, S. 56–69; Einige Anmerkungen zu den Seligspreisungen, S. 70–82; Die Essener und das Abendmahl, S. 89–93; Es wurde zu

den Alten gesagt, S. 83–88; Sitzend zur Rechten der Kraft, S. 105–109; Prophetische Aussagen Jesu über Jerusalem, S. 152–178; Jüdische Heilsgestalten und das Neue Testament, S. 212–252.

-: Judaism and the Origins of Christianity. Jerusalem 1988: Jesus' Opinion about the Essenes, S. 150–168; Qumran und die Zwölf, S. 173–185; «Who is it that Struck You?», S. 604–609.

-: Die jüdische Messiaserwartung Jesu. In: Das Christentum — eine jüdische Religion? München, 1990.

-: Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus., 1981.

-: Jesus. ²1998, engl. Ausgabe, um einen 2. Teil erweitert.

F. Hahn: Christologische Hoheitstitel. Göttingen, 1964.

W. Hengel: Jesus, der Messias Israels. In: Messias und Christus. Tübingen, 1992, S. 155–176.

Morna D. Hooker: Jesus and the Servant., 1959.

B.M.F. Van Iersel: Der Sohn (Nov. Test. Suppl. III). Leiden, 1961.

J. Jeremias: Die Gleichnisse Jesu. Göttingen, 1962. -: Jesu Verheißung für die Völker. Stuttgart, 1956. -: Neutestamentliche Theologie, I. Teil: Die Verkündigung Jesu. Gütersloh, 1971.

A. Jülicher: Die Gleichnisse Jesu. Tübingen 1910 [Neuausg.: Darmstadt, 1963].

Carl. H. Kraeling: John the Baptist. New York, 1951. E. Lohmeyer: Das Urchristentum. Johannes der Täufer. Göttingen, 1932.

J. Maier: Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung. Darmstadt, 1978.

L. Ragaz: Die Gleichnisse Jesu. Seine soziale Botschaft. Hamburg, 1971.

-: Die Botschaft vom Reiche Gottes. Bern, 1942. -: Die Geschichte der Sache Christi. Bern, 1945. R. Riesner: Jesus als Lehrer. Tübingen, 1981. A. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen, ⁶1951.

Paul Winter: On the Trial of Jesus. Berlin, 1961. W. Wrede: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien., ³1963.

4. Новый Завет

O. Bauernfeind: Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte. Tübingen, 1980.

Martin Buber: Zwei Glaubensweisen. Gerlingen, 1994.

R. Bultmann: Die Theologie des Neuen Testaments. 1958.

Feine — Behm — Kiimmel: Einleitung in das Neue Testament., ¹³1964.

D. Flusser: The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity. In: Aspects of the Dead Sea Scrolls, Scripta Hierosolymitana IV., 1958, S. 215–266.

E. Haenchen: Die Apostelgeschichte. Göttingen, ²1959. A. von Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums., 1924.

J. Jeremias: Theologie des Christentums, Bd. I. Tübingen, 1986.

M. de Jonge und A.S. Van der Woude: Melchizedek and the New Testament. In: New Testament Studies 1966, S. 301–326.

W.G. Kiimmel: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme. Freiburg, München, ²1970. E. Lohse: Martyrer und Gottesknecht., 1955. E. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums. Stuttgart-Berlin, 1921–1924.

St. Neill: The Interpretation of the New Testament, 1861–1961. Oxford, 1966.

R. Otto: Sünde und Urschuld. München, 1932. S. Pin[^]s: The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source. In: The Israel Academy of Sciences and Humanities Proceedings. Bd. II, Nr. 13., 1966.

H.J. Schoeps. Das Judenchristentum. Bern, 1964. G. Strecker: Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen. Berlin, 1980.

Ph. Vielhauer. Aufsätze zum Neuen Testament. München, 1965.

Источники в русских переводах

Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М., 1989.

Книга Еноха: Апокрифы. Пер. протоиерея А. Смирнова. СПб., 2000.

Наставления отцов (Пиркей авот). Пер. Е.Б. Рашковско-го; комм. А.В. Медведева и Е.Б. Рашковского // Народы Азии и Африки, 1990, №№ 2, 3.

Переферкович Н. Талмуд. Авот рабби Натана в обеих версиях. СПб., 1903.

Переферкович Н. Талмуд. Мишна и Тосефта. Критический перевод. Изд. 2-е, пересмотренное. Т. 1–6. СПб., 1900–1904.

Раннехристианские Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1978.

Соколов М.И. Славянская книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследования. М., 1910.

Тексты Кумрана. Вып.1. Пер. с древнеевр. и арам., введение и комментарий И.Д. Амосина. М., 1971.

Тексты Кумрана. Вып. 2. Введение, пер. с др. — евр. и арам., комм. А.М. Газова-Гинзберга, М.М. Елизаровой и К.Б. Старковой. СПб., 1996.

Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа:

Против Апиона. Пер. с др. — греч., комм. О.Л. Левинской и А. Вдовиченко. Москва — Иерусалим, 1994.

Флавий Иосиф. Иудейская война. Пер. с др. — греч. М. Финкельберг и А. Вдовиченко под ред. А. Ковельмана. Москва — Иерусалим, 1993.

Флавий Иосиф. Иудейские древности. Перевод с греческого Г.Г. Генкель. Тт. 1–2. СПб., 190

Хронологическая таблица

330 г. до н. э. — Александр Великий завоевывает Персидскую империю и, в ее составе, Палестину.

[301 г.] до н. э. — Египетская династия Птолемеев: Птолемей завоевывает Палестину.

[198 г.] до н. э. — Сирийская династии Селевкидов: Антиох III (Великий) завоевывает Палестину.

После 200 г. до н. э. — Шимон Праведный — первосвященник в Иерусалимском Храме.

187-176 гг. до н. э. — Сирийский царь Селевк IV Филопатор. Иешуа бен Сира пишет книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова.

[176 г.] до н. э. — Антиох IV Эпифан.

Ок. 175 г. до н. э. — Книжник Антигон из Сохо.

[175 г.] до н. э. — Начало эллинизации Иерусалима при первосвященниках Ясоне и Менелая.

[168 г.] до н. э. — Рим завоевывает Македонию и создает всемирную империю.

[167 г.] до н. э. — В конце года греки оскверняют Храм. Начало преследования еврейской религии.

[166 г.] до н. э. — Соппротивление евреев, инициированное священником Маттатией.

165 г. до н. э. — После смерти Маттатии сопротивлением евреев руководит его сын Иуда (Маккавей). Составление книги Даниила.

164 г. до н. э. (весна) — Конец преследования еврейской религии.

164 г. до н. э. (конец) — Иуда Маккавей завоевывает Иерусалимский Храм. Обновление Храма.

161 г. до н. э. — Иуда Маккавей заключает союз с римлянами.

160 г. до н. э. — Гибель Иуды Маккавея. Его преемником становится брат Иуды Ионатан.

152 г. до н. э. (осень) — Ионатан становится первосвященником.

146 г. до н. э. — Римляне разрушают Карфаген.

142 г. до н. э. (конец) — Смерть Ионатана. Преемником Ионатана становится его брат Симон Маккавей.

141 г. до н. э. — Независимое Маккавейское государство. Хасмонеи.

141–134 гг. до н. э. — Симон утвержден в наследственном звании первосвященника и «правителя народа».

134–104 гг. до н. э. — Преемником Симона становится его сын, Иоанн Гиркан I. К концу своего правления Иоанн Гиркан перестает поддерживать фарисеев и переходит на сторону саддукеев. Появление ессеев.

104–103 гг. до н. э. — Сын Гиркана Аристокбул I становится его преемником и присваивает себе титул царя.

103–76 гг. до н. э. — Первосвященником и царем становится брат Аристокбула Александр Яннай. Он разворачивает жестокое преследование фарисеев.

76–67 гг. до н. э. — Вдова Янная, Саломея Александра, становится царицей; она делает фарисеев господствующей партией и преследует саддукеев. Сын Александры Гиркан II становится первосвященником.

67–63 гг. до н. э. — Гражданская война: Гиркана II свергает его брат Аристокбул II, который после смерти матери становится первосвященником и царем. Гиркана поддерживают фарисеи, а Аристокбула — саддукеи.

65 г. до н. э. — Гиркан со своими союзниками арабами осаждают Аристокбула на Храмовой горе. Гибель Хони-кругочертителя.

64 г. до н. э. — Римский полководец Помпей завоевывает сирийское царство Селевкидов.

63 г. до н. э. — Весной Помпей, находясь в Дамаске, становится на сторону Гиркана и берет в плен Аристокбула.

63 г. до н. э. — Осенью Помпей завоевывает Иерусалим. Иудея становится вассальным княжеством Рима. Гиркан II как первосвященник становится управляющим Иудеи.

47 г. до н. э. — Цезарь назначает управляющим Иудеей иду-мея Антипатра, отца Ирода.

44 г. до н. э. — Убит Цезарь.

43 г. до н. э. — Убит Антипатр.

40 г. до н. э. — Антигон, племянник Гиркана, при поддержке парфян свергает Гиркана II и высылает его в Вавилон.

37 г. до н. э. — Римляне побеждают Антигона. Царем Иудеи Антоний назначает идумея Ирода, сына Антипатра.

37-4 гг. до н. э. — Ирод Великий, царь Иудеи.

31 г. до н. э. — 14 г. н. э. — Цезарь Август.

Ок. 20 г. до н. э. — 40 г. н. э. — Еврейский философ Филон Александрийский.

Ок. 20 г. до н. э. — Два крупнейших фарисейских книжника Гиллель и Шаммай.

4 г. до н. э. — Смерть Ирода Великого. Раздел царства между четырьмя сыновьями Ирода: Архелай становится этнархом Иудеи, Самарии и Идумеи, Ирод Антипа — тетрархом Галилеи и Переи, Филипп — Гавланитиды и Трахона, а Лисаний — Антиливана.

Ок. 2 г. до н. э. — Рождение Иисуса в Назарете.

6 г. — Архелай из-за некомпетентности сослан Цезарем в Галлию. Иудеей отныне управляет римский наместник. Возникает движение зелотов под руководством Иуды Галилеянина.

6-15 гг. — Саддукей Анна (Ханан), тесть Кайафы, — в должности первосвященника.

14-37 гг. — Цезарь Тиберий.

Ок. 18–37 гг. — Кайафа, зять Анны, — первосвященник.

26–36 гг. — Понтий Пилат — префект Иудеи.

28/29 гг. — Появление Иоанна Крестителя. Крещение Иисуса и начало его публичной деятельности.

30 г. — Песах: Иисуса распинают на кресте.

Ок. 30 г. — Книжник Гамалиэл, учитель Павла.

Ок 35 г. — Мученическая смерть Стефана в Иерусалиме.

37–41 гг. — Цезарь Гай Калигула.

Ок. 37-100 гг. — Еврейский историк Иосиф Флавий.

39 г. — Отстранение Ирода Антипы от должности тетрарха.

41–44 гг. — Еврейский царь — Агриппа I.

41–44 гг. — Цезарь Клавдий.

44 г. — Иудея вновь под властью римского наместника.

50-100 гг. — Агриппа II — этнарх. После 53 г. он становится царем северной части Палестины.

54–68 гг. — Цезарь Нерон.

62 г. — Первосвященником становится Анна (Ханан) II, сын Анны I и зять Кайафы. Он настоял на казни Иакова, брата Иисуса.

64 г. — Пожар в Риме. Первое массовое преследование христиан в Римской империи. Казнь Павла и Петра в Риме.

66–70 гг. — Иудейско-римская война.

68–69 гг. — Четыре римских Цезаря: Гальба, Отон, Вителлий и, в конце концов, Веспасиан.