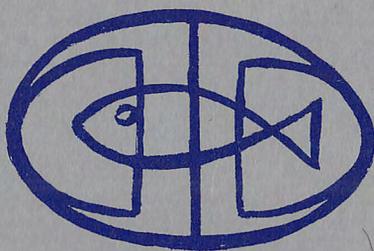


СИМВОЛ



9

ИЮНЬ 1983

ISSN 0222 – 1292

SIMVOL

Revue semestrielle
publiée par la Bibliothèque Slave de Paris

Rédaction – Administration
14 bis, rue d'Assas F – 75006 PARIS

Abonnement d'un an: F 70
Le numéro : F 37

Compte postal : «Simvol»
22 288 60 E – Paris

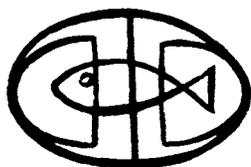
СИМВОЛ

Журнал христианской культуры
при Славянской Библиотеке в Париже

Выходит 2 раза в год

Подписная плата на 1983 г.: 70 фр. фр.
Цена отдельного номера: 37 фр. фр.

СИМВОЛ



9
ИЮНЬ 1983

Слово "символ" происходит от греческого *σύμβαλλω*, что значит "составляю", "соединяю".

В Древней Греции существовал такой обычай: друзья, расставаясь, брали какой-нибудь предмет (глиняную лампадку, статуэтку или навощенную дощечку с какой-либо надписью) и разламывали его пополам. Каждый брал себе половину. По прошествии многих лет эти друзья или же их потомки при встрече узнавали друг друга, убедившись, что обе части, соединяясь, образуют единое целое — *символ*.

Этот номер "Символа"
посвящается памяти
кардинала Жана Даниелю.

ОТ РЕДАКЦИИ

ОБРАЩАЯСЬ к "малому стаду" Своих учеников, Иисус сказал: "Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; к а к Я возлюбил вас, т а к и вы любите друг друга; по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою". Эта новая, евангельская, заповедь содержит в себе призыв к единству. Но в действительности уже с самого начала это единство с трудом удерживалось среди последователей и учеников Христа. Первоначальная христианская община была образована почти исключительно из обращенных иудеев. Все они испытывали чувство глубокой привязанности и любви к своему народу – народу Израиля. Вместе с тем многие из них, прежде всего апостолы Петр и Павел, понимали, что Благая Весть Христова обращена не только к избранному народу, но также и к другим, языческим, народам. Необходимо было выйти за национальные пределы, ибо иначе только что родившаяся Церковь так и осталась бы одной из многочисленных в ту эпоху иудейских сект. Таким образом, история становления Первенствующей Церкви – это история ее выхода из иудейской среды и укоренения в ином культурно-этническом мире. Надо сказать, что этот процесс оказался связанным с первым кризисом, разразившимся внутри первой иудеохристианской общины. Не все смогли проникнуть в смысл слов апостола Павла: "Нет более ни иудея, ни эллина, но новая тварь во Иисусе Христе". И у таких христиан ревность по Богу обратилась, как говорили в старину, в "зависть по Богу", а это привело к расколу – первому расколу внутри христианской Церкви. Первые мученики, свидетели истины, любви и единства, пали жертвой зависти со стороны тех иудеохристиан, которые не смогли духовно преобразовать свою любовь к Израилю, обнять этой любовью

другие – языческие – народы. Единственный путь, приводящий к единству, – самосовлечение, самоумаление во всем, что касается частных культурно-этнических особенностей, присущих тому или иному народу, вошедшему в лоно единой Вселенской Церкви. На заре христианства иерусалимская община была единственной общиной в Церкви. Если бы иудеохристиане смогли преодолеть первое разделение, первую схизму, то, как пишет Ж. Даниелю, "не было бы и второй схизмы". Действительно, последствия первоначального раскола мы чувствуем и поныне и невольно задаемся вопросом, не лежит ли в основе сегодняшнего разделения между Церквями Запада и Востока то первое, изначальное разделение... Поэтому все, что связано с иудеохристианством, интересно и важно не только с исторической точки зрения. Мы видим, в частности, с какими трудностями сопряжен путь к православию, то есть к истинному исповеданию веры, борьба за истину, иными словами, за единство всех во Христе. Православие это вера всей Церкви, вера в то, что Иисус есть Христос. Сегодня, как и в древности, путь к подлинному православию лежит через самосовлечение, которое подобно Божественному кенозису Господа Христа.

Неизменное желание редакции "Символа" – так или иначе помочь русским читателям выйти за пределы конфессиональных перегородок, увидеть за ними живого человека, таким каков он есть на самом деле, увидеть его веру, его стремление к единству. На Втором Ватиканском Соборе было сказано: "Воистину Церковь Христова присутствует во всех законных поместных собраниях верных, объединенных вокруг своих пастырей... В силу проповеди Евангелия Христова верные собираются, и тогда совершается тайна Вечери Господней, чтобы чрез вкушение Тела и Крови Господа все братство Тела тесно скреплялось. Во всякой общине, собранной вокруг престола... проявляется символ той любви и единства мистического Тела, без которого не может быть спасения. В этих общинах... присутствует Христос, силою которого объединяется единая, святая, соборная и апостольская Церковь". Отдельная поместная Церковь – живой организм, неразрывно связанный с телом Великой Вселенской Церкви. Если же духовно-вселенское начало подменяется в местной Церкви началом культурно-этническим, она становится подверженной тлению и смерти. Недаром на Востоке прилагали столько усилий, чтобы победить ересь филиетизма, которая была осуждена на Константинопольском Соборе в 1872 г. И опять-таки путь к духовному исцелению лежит через самосовлечение, через признание того, что католик не сможет оставаться католиком, не будучи при этом православным; также и православный не сможет оставаться православным, не будучи католиком.

Девятый номер "Символа" редакция посвящает памяти кардинала Ж. Даниелю. Трудно переоценить значение той огромной исследовательской работы, какую он проделал в области иудеохристианства. Большинство помещенных в номере статей принадлежит его перу.

К главной теме номера тесно примыкает и интервью кардинала Люстиже. Этот яркий, неожиданный документ доказывает, что дух иудеохристианства жив и поныне. И в этом одна из примет нашего времени.

В разделе "Из истории русской общественной и религиозной мысли" мы публикуем материал, также непосредственно связанный с основной темой номера, – две малоизвестные статьи крупного русского философа С. Н. Трубецкого о верованиях древних евреев. Здесь же мы помещаем статью "О Святейшем Синоде". Ее автор – епископ Никодим, близко стоявший к знаменитому Филарету, митрополиту Московскому. Эта статья как бы продолжает труд И. С. Гагарина "О примирении Русской Церкви с Римскою", дополняет нарисованную им картину бедственного положения Русской Церкви во второй половине XIX века. Таким образом, свидетельство русского католика, члена Общины Иисусовой (Ордена иезуитов) дополняется свидетельством русского православного епископа.

В разделе "Патристика" дается перевод одного из ценнейших памятников иудеохристианской письменности – "Послания к Диогнету".

В разделе "Архив Славянской библиотеки" мы публикуем переписку М. И. Жихарева с И. С. Гагариным. Она представляет интерес для истории издания "Философических писем" П. Я. Чаадаева, которое впервые осуществил И. С. Гагарин в 1860-1862 гг. Письма И. С. Гагарина – еще одно доказательство его глубокого уважения к Чаадаеву, которого он называет "одним из самых замечательных людей и мыслителей России".

Один из русских церковных иерархов прошлого века как-то сказал, что "конфессиональные перегородки не достигают неба". И свой труд "Символ" совершает в надежде, что когда-нибудь можно будет в подражание святому Павлу сказать: "Нет больше ни католика, ни православного, но новая тварь во Иисусе Христе!"

ЖАН ДАНИЕЛЮ

ЖАН Даниелю — богослов, специалист в области патристики, духовный учитель, иезуит, епископ и кардинал. Родился 14 мая 1905 г. в Нейи (неподалеку от Парижа). Умер 20 мая 1974 г. в Париже.

Его отец Шарль Даниелю, выходец из Дуарнене (Бретань), был депутатом и министром в эпоху Третьей республики. Жан Даниелю унаследовал от отца глубокую любовь к Бретани и никогда не затухавший интерес к политике. Его мать Мадлен Кламорман, женщина глубочайшей религиозной и интеллектуальной жизни, была в духовном послушании у знаменитых иезуитов Л. де Гранмезона и Ж. Лебретона. Она получила высшее философское образование. По своему призванию она была педагогом, и в эпоху, когда антиклерикальное законодательство в корне расшатало католическую систему образования, основала католический педагогический институт и несколько католических средних школ для девушек. От матери Жан Даниелю унаследовал замечательный педагогический дар. Своему сыну Мадлен Кламорман дала глубоко продуманное христианское воспитание, в основе которого лежало духовное учение Игнатия Лойолы.

Сначала Жан учился в иезуитском колледже (средняя школа) на острове Джерси, а затем в колледже святого Креста в Нейи. Здесь он получил высшее филологическое образование и в 1927 г. выдержал конкурс на должность преподавателя французского языка и литературы.

В эти годы он активно участвовал в парижской литературной жизни (именно он перевел на латинский либретто "Царя Эдипа", которое Жан Кокто написал для Игоря Стравинского). В то же время Жан Даниелю приобщился к политической жизни, став личным

секретарем своего отца (1927-1928). Некоторое время он посещал кружок, который вел в Медоне Ж. Маритен. Однако всему этому он отдавался как любитель.

В 1928 г., отвечая призыванию, которое он почувствовал еще в детстве, он становится членом весьма современной по духу религиозной общины, основанной кардиналом Феррари, — мы имеем в виду Общество святого Павла. Сразу же ему было поручено руководство Домом молодежи (студенческое общежитие в Латинском квартале Парижа). Здесь Жан подружился с Е. Мунье, будущим основателем журнала "Эспри" ("Esprit"). Очень быстро Даниелю почувствовал, что пошел не по тому пути, и 20 июля 1929 г., в Лавале, он становится новоначальным послушником Братства Иисуса (Ордена иезуитов). 21 ноября 1931 г. он произносит свои первые обеты. Затем он уезжает на Джерси, где изучает философию (1931-1934), далее преподает в выпускном классе колледжа святого Иосифа в Пуатье (1934-1936) и наконец проводит три года в иезуитской семинарии в Лионе (Фурьер), где изучает богословие (1936-1939). В это время здесь жили его старший собрат Анри де Любак и его ровесник Ганс-Урс фон Бальтазар. Они помогли ему сделать первые шаги в патрологии.

24 августа 1938 г. Жан Даниелю становится священником. Призванный в армию, он в 1939-1940 гг. служил в авиации. Третий год своего послушничества он завершил в Монгре (1940-1941). 2 февраля 1946 г., в Париже, Жан Даниелю произнес свои окончательные обеты.

О глубине его духовной подготовки свидетельствуют дневниковые записи, сделанные им в это время. В 1941 г. он начал работать в Париже. Здесь он провел всю свою жизнь, напряженно трудясь. Преподаватель, ученый с международной репутацией, он занимался священнической работой среди студентов, нес слово Божье в интеллектуальные круги, где его принимали как "своего". В это же время он начал помогать самым разным людям, всем тем, кто прибегал к его совету; и наконец в эпоху кризиса, который потряс Церковь по окончании Второго Ватиканского Собора, он выступил на защиту христианской веры.

Уже в 1942 г. Жан Даниелю опубликовал труд под названием "Знамение Храма, или присутствие Бога". Сам он постоянно говорил, что в этой небольшой книге содержится *in puse* все его мировоззрение, вся его мысль. Действительно, в этой книге отразились черты, характерные для личности автора: любовь к созерцанию, к богословию символов, к экзегетическим методам Отцов Церкви, а также стремление простым и наглядным способом донести до широкой публики все богатство своего духовного опыта и своих научных трудов. Эллинист и человек насыщенной духовной жизни, Жан Даниелю избрал темой своей докторской диссертации учение Григория Нисского.

Он защитил диссертацию по этой теме сначала в Католическом институте в Париже (1943), а затем в Сорбонне (1944). В качестве дополнительной научной работы (как требовалось тогда в Сорбонне) он представил французский перевод "Жизни Моисея" Григория Нисского. Эта работа стала первым томом серии "Христианские источники" (1944) – собрания патристических текстов, снабженных переводом на французский язык, введением и комментариями; идея этого издания принадлежит иезуитам из Лиона. Своим быстрым развертыванием и высоким научным уровнем это издание во многом обязано личным усилиям Жана Даниелю, который вместе с Анри де Любаком осуществлял руководство им.

В 1943 г. Ж. Даниелю становится главным редактором очень широкого по профилю журнала "Этюды" ("Etudes")*. В это же время он заменил Ж. Лебретона на кафедре истории раннего христианства богословского факультета Католического института в Париже, а в 1961 г. стал деканом этого факультета. Он проработал в Католическом институте вплоть до 1969 г. и вместе со своим другом, известным историком культуры Анри Мару, в течение многих лет преподававшим в Сорбонне историю раннего христианства, воспитал несколько поколений молодых французских (и не только французских) клириков. Подобно Мару, Даниелю считался бесспорным "лидером" в области патрологических исследований.

Своими обширными трудами Даниелю оказал решающее влияние на ход исследований во многих, тогда еще совершенно новых областях. Вместе с В.Фолькером и Г.-У. фон Бальтазаром Даниелю стал одним из инициаторов "возвращения" к Григорию Нисскому. Помимо своей докторской работы "Платонизм и мистическое богословие. Духовное учение Григория Нисского" (1944), он посвятил этому Отцу Церкви множество статей – наиболее важные из них были помещены в сборнике "Бытие и время у Григория Нисского" (1970).

Склонный к созерцанию, Даниелю изучал прежде всего мистические тексты Григория Нисского, его духовную экзегезу. В 1967 г. он опубликовал антологию мистических творений Григория Нисского "Голубица и тьма". Интеллектуально чуткий к проблемам нехристианской культуры, Даниелю особенно тщательно изучал творческий метод Григория Нисского, христианизировавшего философские понятия своего времени. Совместно с де Любаком Даниелю как бы заново открыл святоотеческую экзегезу. Подобно богослужению, с которым она тесно связана, экзегеза раскрывает символику

*) Журнал основан И. С. Гагариным. (Прим. ред.)

Писания и тем духовно насыщает верующих. Особенно глубоко Даниелю раскрыл понятие типологии; это понятие неким особым образом сопрягает христианский символизм и историю: история спасения — это история периодического вмешательства Бога в земную жизнь. Таким образом, события Ветхого Завета возвещают события Нового Завета, которые в свою очередь раскрываются в истории Церкви, в чьей тайнодейственной и мистической жизни христиане предвосхищают полноту эсхатологического завершения времен. ("Sacramentum futuri. Происхождение библейской типологии" /1950/. "Библия и богослужение: библейское богословие таинств и праздников по учению Отцов Церкви" /1951/.) Фундаментальный труд Даниелю "История христианских учений до Никейского Собора" (1. "Богословие иудеохристианства" /1950/, 2. "Евангельская весть и эллинская культура II и III века" /1960/, 3. "Происхождение латинского христианства" /1978/) — не просто традиционное изложение истории догматики, но скорее очерк христианской культуры, которая созидалась, многое заимствуя из окружающих нехристианских культур. Эти заимствованные элементы, так сказать, испытывались на прочность, очищались и усваивались, невзирая на то, что при этом возникали побочные явления — ереси. Даниелю собрал воедино многие древнейшие христианские тексты и документы, которые на первый взгляд кажутся ошеломляющими. Но, как всегда, опираясь на конкретные данные той или иной исторической эпохи, он предоставляет в наше распоряжение великолепный ключ и показывает, что истинная вера выражалась тогда в рамках семитической мысли. Даниелю стал одним из самых блестящих специалистов в области этого заново открытого "иудеохристианства". В монографиях, посвященных двум александрийцам — Оригену (1948) и Филону Александрийскому (1958), а также в первой части первого тома "Новой истории Церкви" (1963) в очередной раз отразилось неизменное внимание Даниелю к культурным особенностям той или иной исторической эпохи, к специфике веры, которая может воплощаться по-разному. Как критик Даниелю также внес значительный вклад в науку своего времени. В этом направлении он плодотворно работал в журнале "История происхождения христианства" ("Bulletin d'histoire des origines chrétiennes"), а начиная с 1946 г., на протяжении четверти века, в "Религиозных исследованиях" ("Recherches de science religieuse"). В статьях, опубликованных в этих журналах, отразилась безграничная любознательность, доброжелательство и проницательность Даниелю.

По профессии Жан Даниелю был историком древней Церкви. Однако полученное в семье воспитание, темперамент и энергия, направляемая в русло апостолической деятельности, — все это заставляло его активно участвовать в жизни своего времени, интересоваться

разными направлениями мысли, встречаться с самыми разными людьми. Таким образом, Жан Даниелю был одним из главных вдохновителей журнала "Бог живой. Религиозные и философские горизонты" ("Dieu vivant. Perspectives religieuses et philosophiques" /1945-1955/). В этом журнале велся весьма открытый и доброжелательный диалог между мыслителями разных конфессий и разных философских школ. Кардинал Даниелю придавал большое значение экуменизму. На этой ниве он много потрудился. Его собственные патристические изыскания послужили ему здесь хорошей основой. У Даниелю завязались прочные дружеские связи и с православными, и с протестантами, и с англиканами, и с иудеями. Вся его деятельность носила вселенский характер. Жан Даниелю был одним из основателей и духовных руководителей кружка святого Иоанна Крестителя; этот кружок представлял собой группу молодежи с миссионерскими устремлениями. Там по-настоящему глубоко изучалась проблема духовного завершения, созревания нехристианских культур. По мысли устроителей кружка, христианизация — это не вырывание обращенного из его культуры, из его естественного окружения; наоборот, христианизироваться должны сами культуры, как это происходило с культурой семитской (иудеохристианство) и греко-римской.

Развивая свой богословский поиск, Даниелю пытался придти к синтезу, и прежде всего выявить правильное духовное отношение к разным нехристианским культурам и цивилизациям (это имело для него первенствующее значение): непрестанная молитва о наступлении Царствия Божьего, молитва за и вместо нехристиан, сознательное, связанное с крестными муками выполнение разнородных требований, созерцание Троицы и служение язычникам; следование в этом Самому Христу, посланнику Отца, Христу, жившему в томительном напряжении, — Божественная жизнь и принятая на себя грешная человеческая природа, которую Он пришел спасти. Деятельность кружка святого Иоанна Крестителя в основном отразилась в книгах Даниелю "Тайна спасения народов" (1945), "Тайна ожидания" (1948), "Размышления о тайне истории" (1953), "Святые язычники Ветхого Завета" (1956), "Иоанн Креститель, свидетель Агнца" (1964), "Церковь апостолов" (1970). Также для членов кружка святого Иоанна Крестителя, среди которых Даниелю проводил богословскую и духовную воспитательную работу, были созданы книги "В начале" (1963), "Евангелия детства" (1967), "Воскресение" (1969). Они написаны в жанре популярной экзегетики. Два духовных собеседования из числа тех, что Даниелю время от времени проводил в кружке, легли в основу книг "Троица и тайна существования" (1968) и "Созерцание и возрастание Церкви" (1977). Эти книги дают представление о Даниелю — духовном учителе.

Отец Жан вел священническую работу среди студентов-католиков Сорбонны, и особенно (начиная с 1941 г.) среди студенток Высшей педагогической школы в Севре. В этой области влияние Даниелю оказалось весьма значительным и продолжительным. Косвенным результатом этой работы стали книги "Бог и мы" (1956) и "В поисках за Христом" (1960).

До конца жизни Даниелю сохранял живую связь с молодежью, старался непосредственно ответить на все ее запросы, которые чувствовал очень тонко. Настоящий оратор, он поистине умел воздействовать на слушателей своим проникновенным, исполненным сердечной теплоты словом. И уже очень быстро его стали приглашать на разные выступления, так что ему все чаще и чаще приходилось выступать перед самой разной публикой (приходы, различные католические группы и профессиональные клубы), публиковать статьи в прессе, выступать по радио и телевидению. Многие по достоинству оценивали непосредственный живой стиль его выступлений, где всегда ярко проявлялась присущая ему вера, умение войти в прямой контакт с аудиторией, его простота и сердечность. Чуждый всякому интеллектуальному снобизму, проникнутый великим пасторским рвением, он никогда не отказывался выступать и выступал повсюду, сознательно жертвуя временем, столь необходимым ему для продолжения научной работы.

С большой пронизательностью он почувствовал наступление кризиса веры, который стал все сильнее проявляться в Церкви, и заговорил об опасности в книге "Смущающая истина" (1961). Он не потерял своей веры в сверхъестественное, но, начиная с этого времени, стал прилагать усилия, чтобы обнажить, выявить интеллектуальное "двурушничество" эпохи, указать на его неизбежные последствия: отказ от реальности, разобщение между религией и верой, потеря чувства священного... В 1962 г. Иоанн XXIII призвал его в качестве эксперта на Второй Ватиканский Собор. Здесь он много потрудился над конституцией "Радость и надежда". В 1969 г. Павел VI назначил его кардиналом. 21 апреля того же года Жан Даниелю был хиротонисован во епископы, а 28 апреля в Ватиканской консистории был торжественно утвержден в звании кардинала-диакона. В это время он слагает с себя обязанности профессора и декана, однако нового назначения не получает.

Он продолжает свою научную деятельность, но вместе с тем, в полной мере сознавая всю весомость своего епископского служения и кардинальского достоинства, все чаще и чаще выступает как в рамках Французской епископской конференции, так и перед широкой публикой, призывая всех к верности Евангелию, к борьбе с угрожающим Церкви духом секуляризации, к верности Второму Ватиканскому Собору, который на практике зачастую предавали. Эта борьба, где

проявилась вся его бескомпромиссность, любовь к истине и настоящий талант полемиста, восстановила против него наиболее влиятельную часть французской католической интеллигенции и клира. Того, кто раньше считался символом всего передового, теперь упрекают за измену, за переход в лагерь реакции. (Здесь стоит напомнить, что программная статья Даниелю "Современные направления религиозной мысли", опубликованная в 1946 г. в журнале "Этюд", вызвала недовольство в Риме и нападки так называемых "интегрисов" на "новое богословие". Это стало началом ограничительных мер, которым подверглись наиболее влиятельные иезуиты.) Даниелю не соглашался с упреками, говоря, что, как и раньше, он защищается от давления разных школ и мод и старается сохранить верность Евангелию. Все же он тяжело переживал эту враждебность по отношению к себе, но, невзирая на нее, стойко нес бремя непопулярности, убежденный, что самое главное – это служение Церкви и ближнему.

В эпоху этой борьбы он написал следующие книги: "Молитва как политическая проблема" (1965), "Будущее религии" (1968), "Христианство – религия для масс или для элиты?" (1968), "Тесты" (1968), "Непреходящая вера и сегодняшний человек" (1968), "Новые тесты" (1970), "Культура, преданная своими" (1972).

До конца жизни Жан Даниелю направлял всю свою неумную энергию на служение Церкви и ближнему, – служение, которое он осуществлял, не имея помощников, не занимая официальной церковной должности. Смерть настгла его внезапно, когда он находился еще в полном расцвете сил.

Он умер, выполняя свой священнический долг. И в самой смерти Жана Даниелю осуществилось его давнишнее желание – умереть, подобно Христу, в презрении, оклеветанным. Об этом желании свидетельствуют строки его "Духовного дневника".



ИУДЕОХРИСТИАНСТВО

БОГОСЛОВИЕ ИУДЕОХРИСТИАНСТВА (Аспекты исторические и непреходящие)

Ж. Даниелю

НЕСОМНЕННО, есть нечто общее между христианством и иудаизмом. У этой проблемы много разных аспектов. Здесь мы рассмотрим лишь один из них, в заключение же постараемся раскрыть некоторые общие перспективы.

Совершенно очевидно, что между народом Израиля и христианской Церковью есть некая богословская преемственность. Действительно, все данные по Божественному Откровению истины Ветхого Завета образуют для христиан неотъемлемую часть их достояния. Так же очевидно, что в непосредственном плане веры есть очень много общего между иудейством и христианством. Кроме того, мы знаем, что эти данные по Откровению истины были выражены посредством категорий, выработанных семитским гением, а сами эти истины мы воспринимаем при помощи того или иного семитского же способа выражения. Так что в христианстве есть нечто принадлежащее иудейской религиозной мысли — в плане не только догматическом, но также и культурном.

Однако здесь мы собираемся говорить о другом. Мы полностью оставляем в стороне проблему Ветхого Завета, ибо она требует специального изучения. Сейчас нас интересует другое. Христианство возникло в иудейской среде. Со стороны матери, Девы Марии — дочери Давида, дочери Авраама, Христос был иудеем. Христос был воспитан в религиозных традициях Израиля, говорил на языке своего народа, воспринял культуру Израиля. Он был в полном смысле слова иудеем. В результате последних научных исследований (я имею в виду, в частности, те новые сведения, какими мы располагаем благодаря находкам в районе Мертвого моря и некоторым другим) мы начинаем все лучше и лучше понимать, чем был иудаизм в эпоху Иисуса Христа.

Теперь мы знаем, что при своем зарождении христианство было иудео-христианством, то есть представляло собой, с одной стороны, нечто радикально отличное от иудаизма, ибо во Христе явилось новое Откровение, а с другой — нечто весьма близкое иудаизму, поскольку в нем, христианстве, вначале отразились чисто иудейские формы мышления. Иные, неиудейские, формы мышления появились в христианстве позже.

Необходимо прежде всего уточнить смысл вынесенного в заглавие термина: под иудеохристианством мы подразумеваем христианство, которое возникло в семитской среде и было по своей структуре и образу мышления чисто иудейским. Сказанное касается не только самого Иисуса, но и того иудеохристианства, которое продолжало существовать после Христа, в христианской общине (об этом мы скажем несколько позже). Мы проследим судьбу этого иудеохристианства, а также постараемся выделить то иудейское наследие, которое стало общим достоянием вселенского христианства. После этого мы сможем задать вопрос: имеются ли в этом наследии такие непреходящие ценности, которые еще и сегодня не потеряли своего значения?

Новый взгляд на происхождение христианства

Прежде всего мы набросаем некую историческую картину, что поможет нам понять судьбу первоначального христианства, возникшего в иудейской среде. Так нам легче будет уяснить фундаментальный факт: вначале, по своей структуре и по духу, христианство было иудейским. Мы увидим, что это обстоятельство обладало куда более важным значением, чем мы можем представить себе сегодня. Действительно, иудеохристианство почти полностью исчезло, практически не оставив после себя никаких памятников культуры, никаких сочинений, документов и т. п. И лишь изыскания последних лет позволили восстановить некоторые из этих документов. Благодаря этим новым открытиям мы сегодня начинаем видеть, каким был иудеохристианский период истории Церкви, понимать все его богатство. Первопроходцами в этой области стали некоторые крупные ученые, такие как немцы Гоппельт и Шепс, англичанин Брандон. Я сам написал труд, посвященный этой проблеме ("Богословие иудеохристианства", 1957). Кроме того, в настоящее время есть ученые, в частности иудаисты и протестанты, которые прилагают много усилий, стараясь выявить все то общее, что было у первоначального христианства и раввинистического иудаизма. Я имею в виду, в частности, Давида Даубе, крупного юриста, специалиста по гражданскому праву. В свое время он начал заниматься исследованиями в области права; поэтому

ему пришлось обратиться к иудейскому праву, следовательно к Талмуду. А изучение Талмуда привело его к изучению Нового Завета. Не так давно он опубликовал очень яркий труд "Новый Завет и раввинистический иудаизм". В этой книге он проводит ряд параллелей, которые как-то по-особому освещают некоторые слова Христа. Американец Дэвис, профессор Принстонского университета, опубликовал интересную книгу: "Павел и раввинистический иудаизм". В этой книге профессор Дэвис показывает, что святой Павел с детства воспринял иудейские нравственные традиции и получил иудейскую богословскую подготовку. (Не забудем, что Павел был учеником великого Гамалиила и принадлежал к фарисеям.) На пути в Дамаск Павел обратился в христианство; тем не менее он сохранил некоторые элементы того воспитания, какое получил вначале; мы ощущаем это на каждой странице его посланий.

Иудейские элементы Евангелия

Таким образом, исследования в этой области привели к реконструкции, к настоящему, так сказать, "переоткрытию" целого периода в истории христианства, когда оно было более глубоко погружено в иудейскую среду, чем в последующие периоды.

Прежде всего, Христос был иудеем по происхождению, иудеем по языку, Он говорил на арамейском. Все это совершенно очевидно. Следовательно, в плане человеческого становления он полностью сформировался в иудейской среде.

Рукописи Мертвого моря позволяют достаточно точно восстановить облик иудаизма эпохи Христа, того иудаизма, отклик которого мы находим в Евангелии.

Так, например, мы видим Христа, который задает фарисеям вопрос: если ваш осел свалится в колодец в субботу, нужно ли его вытаскивать? Весьма примечательно, что тот же вопрос задается и в Дамасском документе, найденном близ Мертвого моря. Следовательно, здесь мы сталкиваемся с одним из тех случаев, которыми занималась именно казуистика — своего рода иудейское нравственное богословие эпохи Христа. И случай этот был связан с необходимостью соблюдать субботу. Этот пример показывает, что мы можем понять некоторые черты Евангелия, лишь сопоставляя их с внутренними проблемами иудаизма той эпохи. Приведем другой пример. Всем нам известно то место в Евангелии, где описывается последняя трапеза нашего Господа с апостолами, когда Он произносит слова: "Это Мое тело, это Моя кровь". Это место для нас бесконечно ценно, ибо слова произносятся Самим Христом. И поистине удивительно читать в одной

из рукописей Мертвого моря: "Когда они соберутся за общим столом, возглавляющий собрание священник да благословит вначале хлеб, затем, если есть вино, да благословит и вино". И все это в начале трапезы. Таким образом, мы видим, что трапеза Христа с апостолами была сходна с тем, что в ту эпоху называли "шабунот", то есть с общинными трапезами иудейских религиозных братств.

Произнеся слова: "Это Мое тело..." Христос придал такому благословению новый смысл. Благодарственное моление, возносимое священником каждое утро во время литургии, есть как бы продолжение того благодарственного моления, каким в эпоху иудаизма начиналась всякая трапеза. Моление это совершалось возглавляющим собрание священником.

Первые христианские общины и общины иудейские

Установления Христа коренятся не только в Ветхом Завете, но и в иудаизме той эпохи, так как для того, чтобы выразить новое Откровение и новые реальности, которые Христос раскрыл перед людьми, Он воспользовался привычными формами выражения мысли, свойственными той среде. И конечно, в первой христианской общине — иерусалимской — продолжали делать то же самое.

Когда первые христиане постепенно налаживали жизнь своей общины, они многое заимствовали у иудейских общин той эпохи. Приведу два достаточно ярких примера. В Деяниях Апостолов рассказывается о том, что у первых христиан все было общее. И это даже сегодня нас глубоко трогает. С другой стороны, мы теперь знаем, что в ту эпоху существовали такие иудейские общины, у членов которых также все было общее. Одна из наиболее характерных черт братской общины Мертвого моря — отказ от личной собственности.

Замечу вскользь, что открытия, сделанные в районе Мертвого моря, помогли нам освободиться от часто встречающегося ошибочного мнения, согласно которому иудаизм эпохи нашего Господа находился в состоянии упадка. Именно новые открытия показывают нам, что в иудаизме той эпохи, при всех его различных аспектах, проявлялась высочайшая по своему уровню религиозная жизнь. Поэтому было бы ошибочным полагать, что по сравнению с иудаизмом времен пророков или последующих эпох иудаизм времен Иисуса находился в состоянии упадка. Я думаю, что Учитель праведности, о котором мы узнаем из рукописей Мертвого моря, был иудеем высочайшей по своему уровню религиозной жизни. Мне кажется, что Дюпон-Соммер несколько перебарщивает, когда ставит Учителя праведности на ту же высоту, что и Иисуса. Тем не менее мы можем считать Учителя

одной из наиболее ярких фигур иудаизма, одним из тех, кто таинственным образом подготавливал пришествие Христа. В Деяниях Апостолов мы находим иную связанную с той же темой деталь, которая сближает рассказы об апостольских деяниях с рукописями Мертвого моря.

Всем нам известна рассказанная в Деяниях Апостолов история об Анании и Сапфире, муже и жене, которые продали принадлежавшее им поле и отдали общине лишь часть вырученных от продажи денег. Святой Петр стал тогда орудием ужасающего суда Божьего: земля разверзлась и поглотила солгавших супругов. И подумать только, в рукописях Мертвого моря, все в том же Дамасском документе, содержится целое разработанное законодательство, касающееся проблемы нестяжания. В частности, в нем имеется статья, предписывающая подвергать наказанию тех членов общины, которые утаивают часть своего заработка. Наказание, конечно, более легкое, но случай тот же самый и связан все с той же проблемой совести.

От одной цивилизации к другой

Повторим еще раз: первичная христианская община была глубоко погружена в иудейскую среду, и так продолжалось в течение всего начального периода развития Церкви, даже вне Палестины. А это очень быстро породило трудности.

Дело в том, что первые обращенные из иудеев оставались социально привязанными к иудейскому миру, и не только в плане культурном, но также и в плане политическом. Сама же политическая иудейская община в это время оказалась в очень драматическом положении, так как Палестина была оккупирована римскими войсками. Повсюду царили мятежные настроения.

Благодаря исследованиям последних лет, мы поняли, что было бы крайне ошибочно считать, будто жизнь Христа и начальное развитие Церкви протекали, так сказать, в идеальной Галилее, в мире, как бы исполненном райской благодати в духе некоторых страниц Ренана или слащавых литографий. В действительности проповедь нашего Господа и первичное христианство развивались в мире, который пребывал в состоянии бурного политического брожения. Поразителен вопрос, который святой Петр задал Христу в Гефсиманском саду: "У меня два меча. Достаточно ли этого?" Иисус ответил: "Этого достаточно". Это место часто вызывает удивление и недоумение. Но мы не должны забывать, что речь идет об элементарных мерах предосторожности, необходимых в мире, который буквально кишел сторонниками разных вооруженных группировок. Такое положение породило некую

драматическую проблему, представляющую собой один из аспектов конфликта, возникшего между христианством и иудаизмом. И действительно, хотя христианство родилось внутри иудейской среды, оно все же было призвано утвердиться и в других средах, в других народах.

Весть Христа — вселенская, ибо обращена также к другим народам и к другим цивилизациям. И в этом — важнейшая сторона благовестия Христа. Все учение святого Павла можно свести к словам: "Нет больше ни иудея, ни эллина". А ведь апостол Павел был глубоко привязан к своему народу, к своей родине, к Израилю, который был его народом. Для Павла Израиль всегда оставался избранным народом. Вспомним те глубоко трогательные страницы, где он говорит об избрании неверных, — Бог избрал их для того, чтобы пробудить ревность в Израиле, чтобы сам он, Израиль, признал в личности Иисуса чаемого Мессию. Следовательно, ни у Павла, ни у Христа нет никакой неблагодарности по отношению к еврейскому народу, к которому они были столь глубоко привязаны. Но они должны были идти и к неиудеям, дабы сохранить верность благовестию, вся суть которого — обращенность ко всем людям, ко всему человечеству.

В этот период Церковь пережила один из наиболее тяжелых кризисов, во многих отношениях напоминающий современный. (Ибо сегодня, как и тогда, христианство вновь столкнулось с трудностями, вызванными, по-моему, переходом, от одной цивилизации к другой.) Тогда, в древности, христианству необходимо было выйти, политически и социально, из еврейской среды, чтобы утвердиться среди языческих народов. Это стало делом всей жизни апостола Павла — иудея, фарисея, глубоко, всем сердцем, привязанного к своему, израильскому, народу. Он должен был принести слово Божье другим народам. Но мы знаем, что сделать это было нелегко. Уже давно заметили, что послания святого апостола Павла созданы в атмосфере непрерывной борьбы. Павел постоянно сталкивался с одними и теми же противниками, то есть с иудеохристианами, о которых здесь идет речь. О богатстве иудеохристианской традиции мы еще будем говорить. Однако основной ошибкой иудеохристианства было отождествление судьбы христианства с судьбой еврейского народа. Апостол же Павел, наоборот, очень хорошо понимал всю необходимость отделиться от "первородного древа", дабы Благая Весть смогла утвердиться среди других народов, других культур. Таким образом возник известный спор между святым Петром и святым Павлом — Антиохийский спор.

Это был спор о том, можно ли разделять трапезу с необрезанными. (Сегодня такой вопрос нас бы очень удивил, но не будем забывать

об обычаях того времени.) Читая рукописи Мертвого моря, мы узнаем, что в ессейской общине вновь поступившие выдерживали двухлетний искус, прежде чем их допускали к общей трапезе. Это считалось необходимым, ибо общая трапеза была выражением истинной общинной жизни. Так что сидеть за одним столом с необрезанными считалось делом недостойным, оскверняющим человека. Таковы были установления древнего Израиля. Иисус же ел с мытарями и грешниками, что явилось величайшим соблазном для ветхого Израиля. Но, как совершенно верно отмечалось, такой соблазн обладал истинно мессианским значением. Ибо, разделяя трапезу с отверженными — мытарями и грешниками, Христос показывал тем самым, что все древние запрещения потеряли свою силу, а Царство Божие раскрылось перед всеми. Отныне требуется лишь одно: вера во Христа. Однако унаследованные от предков обычаи оставались еще столь живучими, что, вне всякого сомнения, перешедшие в христианство иудеи продолжали испытывать глубокое отвращение от трапезы, разделяемой с христианами, которые в прошлом были язычниками. Все это как раз и стало центром спора, в котором Павел упрекал Петра за то, что тот не имел смелости пойти до конца, разделить общинную трапезу с бывшими язычниками, даже если это и смущало иудеохристиан.

Как мы видим, иудеохристианство представляло внутри Церкви огромную силу, а победа святого Павла оказалась, по словам Брандона, посмертным триумфом. На протяжении всей своей жизни апостолу Павлу приходилось преодолевать колоссальное сопротивление со стороны иудеохристиан. Необходимо ясно понимать, что в тот первоначальный период иудейская форма христианства казалась вполне естественной. Именно в этом и была огромная сила иудеохристианства.

В действительности развязка наступила тогда, когда возник драматический кризис, значение которого для истории первоначального христианства невозможно переоценить, — мы имеем в виду войну 70 г. Тогда иерусалимская иудейская община, поднявшаяся против римских захватчиков, была раздавлена, Иерусалим занят римскими войсками, а тысячи иудеев после героической борьбы в условиях тяжелой осады были уничтожены. Эта война означала конец существования Израиля как независимой, самостоятельной общины. А это, в свою очередь, привело к тому, что христианство повернулось к другим народам — к народам Греции и Рима.

Пережитки иудеохристианства

И все же эти христиане, иудеи по происхождению, оставались привязанными к внешней, обрядовой стороне иудаизма (я имею

в виду обрезание, разные очищения и т. п.), и так продолжалось даже после разрушения Иерусалима. Очень вероятно, что иудеохристиане нашли убежище в Иордании, где на протяжении многих лет продолжали существование как бы в стороне от общего развития всей Церкви, которая тогда начала утверждаться в Римской империи. Тем не менее иудеохристиане пребывали в единстве с Церковью, хотя и продолжали сохранять свои особенности.

Иногда иудеохристиан называют назарейми, указывая на их иудейское происхождение. У них было особое Евангелие, так называемое Евангелие от евреев. Сейчас трудно сказать, было ли оно какой-то версией канонических Евангелий или же представляло собой "сколок" чисто арамейской традиции. В общем, иудеохристиане образовали своего рода небольшую общину, существовавшую как бы в стороне от общего развития Церкви.

Не так давно в Египте было найдено так называемое Евангелие от Фомы – собрание шестидесяти речений Христа. Очень интересный документ. Некоторые из них очень напоминают речения Христа в наших Евангелиях, но обладают ярко выраженным арамейским характером.

Евангелие от Фомы написано по-коптски. Однако вполне возможно, что это перевод с арамейского. В таком случае перед нами документ, вышедший из первых христианских, арамейских по своей структуре, общин. Такие первичные общины продолжали существовать в Заиорданье и в Аравии. Некоторые из них были вполне ортодоксальными, но сохраняли при этом особые обычаи и традиции. Другие же подобные общины были по своему направлению неортодоксальными. На них стоит задержаться, поскольку элементы их вероучения продолжают бытовать и сегодня. Действительно, были иудеи, прославлявшие Христа как великого пророка Израиля, но не признававшие в нем Сына Божьего, ставшего человеком. Они последовали за Христом, привязались к нему, относились к нему как к истинному, подлинному посланнику Бога, хотя и не разделяли полностью христианскую веру во всем, что касается Божества личности Иисуса. Их называли эбионитами, то есть нищенствующими. Они значились во всех списках ересей первых веков христианства. Их постоянно приводили в пример как людей, которые, хотя и глубоко почитали Христа, все же относились к нему как к простому человеку. Церковные авторы полагали, что эбиониты стояли где-то посредине между иудеями и христианами. Они не были полностью иудеями, поскольку примыкали ко Христу, почитали в нем подлинного пророка, но не были и полностью христианами, ибо не разделяли всей христианской веры, то есть не признавали Воскресения Иисуса. Подобное отношение представляет интерес и сегодня, ибо Воскресение

Иисуса Христа было и остается камнем преткновения для многих людей.

От эбионитов сохранились очень ценные документы, в частности два весьма странных произведения: "Беседы" Климента и "Воспоминания" Климента. В "Воспоминаниях" содержится рассказ о путешествиях святого Петра. Это как бы апокрифические "Деяния апостолов". В них описывается борьба, столкновения и споры апостола Петра с Симоном Магом. Но этот Симон, которого Петр часто встречает на своем пути, очень напоминает апостола Павла. Это означает, что эбиониты относились к святому Павлу как к предателю иудаизма, как к величайшему отступнику. Ведь он отбросил иудейский патриотизм, покинул иудейскую общину и ушел к неверным. Все это показывает, каким сложным могло быть положение в ту эпоху.

Сказанное помогает оценить все значение одного не всегда правильно оцениваемого явления — невероятного брожения внутри иудаизма той эпохи. Это брожение принимало самые разные формы. Тут и фарисеи, и саддукеи, и иродиане, и ессеи... Но картина этим не исчерпывается, ибо кумранские рукописи показали, что в это время рядом с официальным иудаизмом существовали разные неортодоксальные группы. Тогдашний мир находился в состоянии брожения — как политического, так и религиозного и умственного. Читая Евангелие, трудно почувствовать, насколько бурной была жизнь той среды. Поэтому мы часто упрощаем положение вещей. И новые открытия помогают нам увидеть те реальные условия, в которых возникла раннехристианская проблематика. Чтобы завершить картину, нужно отметить, что в Заиорданье существовали разные иудеохристианские общины — как ортодоксальные, так и неортодоксальные. Еще в третьем веке Ориген обсуждал с одним иудеохристианским епископом проблему нахождения души в крови. Но ведь это чисто семитская проблема. Святой Иероним, который был очень любопытным человеком, однажды отправился в Пеллу, в Заиорданье, к тамошним иудеохристианам. Здесь он нашел Евангелие на древнееврейском языке.

Теперь мы знаем: на протяжении всего того периода в Заиорданье и в Аравии, на обочине греко-римского мира, в стороне от общего развития христианства, продолжало существовать христианство несколько более узкое по своим взглядам и почти не развивавшееся. Оно просуществовало вплоть до шестого века. Но начиная с этого времени оно практически растворилось в ином религиозном движении — исламе. Теперь мы начинаем понимать, что между исламом и неортодоксальным иудеохристианством были очень тесные связи.

Меня очень удивил интерес, проявленный историками, исследующими происхождение ислама, к моей работе "Богословие

иудеохристианства”. Весьма вероятно, что Магомет — человек очень насыщенной внутренней, религиозной жизни — заимствовал многие концепции у иудеохристиан. Действительно, иудеохристианские общины находились именно в Заиорданье и в Аравии, то есть как раз там, где развивалась проповедь Магомета. Вообще говоря, это не новая идея. Великий историк христианства Гарнак уже поднимал этот вопрос, шведский ученый Тур Андре опубликовал несколько книг, в которых содержится много сведений о влиянии иудеохристианства на ислам. Стоит хотя бы мимоходом отметить, что этот факт — связь иудеохристианства с исламом — свидетельствует о наличии теснейшей связи, которая, несмотря на все фундаментальные различия, существует между тремя великими монотеистическими религиями. В известном смысле они исходят из одного корня, обладают общими устремлениями.

Резюмируем: первоначальное христианство было иудеохристианством. Оно сохранялось довольно долго. Иначе говоря, существовало христианство, в культурном, социологическом и политическом отношении глубоко связанное с иудейским миром. Во многом оно оказалось отрезанным от вселенского христианства. В наше время были сделаны открытия, проливающие новый свет на это явление.

Влияние иудаизма на раннюю христианскую литературу

Иудеохристианство можно рассматривать в плане более глубоком и более широком. С христианской точки зрения это куда интереснее. Не вызывает сомнений, что первые христиане, вышедшие из древнего сирийского мира, были евреями, сформировавшимися в лоне иудаизма и, следовательно, глубоко пропитанными иудейской культурой. Их образ мышления, мировоззрение, оценочные категории были еще чисто иудейскими. Этим объясняется тот факт, что первоначальная христианская литература, даже греческая, римская и сирийская, несла ярко выраженные иудейские черты. Все это совершенно очевидно, поскольку христианство распространялось иудеохристианскими миссионерами. Иными словами, всегда сохраняется значительная дистанция между моментом, когда Евангелие проповедуется в какой-либо стране, и моментом, когда оно выливается в культурные и мировоззренческие формы, присущие данной стране. Чаще всего на это обращают внимание, когда речь идет о христианстве на Дальнем Востоке. Или вот, например, — уже долгое время в Индии есть христиане. Однако лишь очень постепенно вырабатываются чисто индийские формы христианства. В настоящее время христианство в этой стране еще во многом сохраняет чисто западные черты.

Это как раз соответствует тому, что происходило вначале, когда христианство проповедовалось в Греции и Риме. Действительно, прошло очень много времени, прежде чем христианство смогло выразиться в формах, характерных для этих двух культурных миров. Возникшая здесь раннехристианская литература была глубоко проникнута чисто иудейскими идеями. Мы постепенно начинаем открывать эту столь непривычную нам литературу. Перечислю несколько произведений, относящихся к этому жанру. Прежде всего, эта литература включает апокрифы, написанные в духе Ветхого Завета. В них присутствуют специфические христианские черты. Следовательно, эти апокрифы были составлены христианами. Например, Вознесение Исаии принадлежит к жанру, весьма распространенному в литературе иудаизма той эпохи. В этом произведении повествуется об ангеле, который ведет человека Божьего в глубины мира небесного. Там праведник сможет созерцать тайны неба. В Новом Завете имеется несколько эпизодов, напоминающих некоторые места из Вознесения Исаии. Когда святой Павел говорит о том, что он был возведен на третье небо, где увидел то, что невозможно выразить словами, он использует выражения, обычные для апокалипсисов того времени. В Вознесении Исаии мы видим пророка Исаию, которого ангел вводит в небесный мир, где человек Божий созерцает будущее сошествие Глагола. По мере прохождения ангельских чинов Глагол Божий принимает образ ангела, дабы не быть узнанным Силами Небесными. Ибо сохождение Глагола — это сокровенная тайна. После Воскресения Он проходит через все ангельские сферы, но на этот раз Его слава проявляется явно. Изумленные ангелы спрашивают: как же это могло случиться, что мы Его не увидели в то время, когда Он спускался на землю? Они как бы сожалеют о том, что не заметили этого момента, и прославляют возносящееся Слово. В смысле жанра это очень типичный пример иудейской литературы того времени, но, конечно, содержание здесь чисто христианское. Есть другое произведение, так называемое Завещание двенадцати патриархов. Некоторые исследователи полагают, что это иудейское произведение, обработанное христианами, другие же считают его чисто христианским. Речь здесь идет о двенадцати сыновьях Иакова, которые перед смертью составили завещание, предписывающее потомкам выполнение особого благого закона. Совершенно очевидно, что здесь наличествуют чисто христианские элементы. Автором мог быть благочестивый иудей той эпохи, обратившийся в христианство и внесший христианскую ноту в произведение, которое изначально было иудейским. Среди кумранских рукописей оказалось несколько иудейских завещаний. Они не вполне тождественны Завещанию двенадцати патриархов. Тем не менее все они принадлежат к одному литературному жанру,

распространенному в ту эпоху. В Апокалипсисе Иоанна Богослова также содержится много элементов, характерных для этого литературного жанра.

Есть очень много других произведений того же порядка: апокрифические Деяния апостолов, Деяния Иоанна, Деяния Петра, Деяния Иакова, Деяния Варфоломея. Существует также Евангелие Петра, Евангелие от евреев, Евангелие Фомы... О чем все это говорит? В действительности это иудеохристианская народная литература. Некоторые принадлежащие к ней произведения достойны внимания. Например, Евангелие Петра, очень древнее по своему происхождению. Действительно, в нем содержится свидетельство о схождении Христа в ад, которое Христос совершает, дабы принести освобождение святым Ветхого Завета. Мы видим, что в этом тексте отразились чувства обращенных иудеев, по-христиански глубоко озабоченных судьбой своих предков. Есть также апокалипсисы, относящиеся к тому же жанру. В них описывается Страшный суд, рай, чистилище, ад, вообще весь потусторонний мир. Цель всех подобных произведений — рассказать о тайнах мира небесного, о таинственном конце истории. Такое устремление весьма знаменательно для иудаизма той эпохи. И такие чисто иудейские интересы отразились во многих произведениях, созданных христианскими авторами.

Семитская форма христианства

Таким образом, перед нами литература, которая, будучи глубоко семитской с точки зрения жанра, самого способа изложения материала, все же, по своему содержанию, остается вполне христианской. Таким христианским произведениям свойственны чисто семитские формы выражения. Обычно Сына Божьего мы называем Глаголом или Мудростью. Но в той иудейской среде Христа называли по-другому. Говоря об Иисусе, иудеи часто пользовались словом, которое в данной ситуации кажется нам немного странным, но которое для семита было вполне естественным: "Шем" (Имя); Глагол это имя Бога. Для семита имя не есть нечто абстрактное; имя это прежде всего выражение или проявление присутствия. В молитве "Отче наш" говорится: "Да святится имя Твое". В этом проявляется чисто семитский дух. Святить, почитать имя — такая идея кажется нам несколько странной. Мы бы сказали: "Да святится Лицо, Личность". В Ветхом Завете Бог поселяет Свое Имя в Храме... утверждает Свое Имя посреди верных. Бог живет на земле среди своих — это глубоко библейское представление, связанное прежде всего с Именем. Приведем другой пример: святой Иероним говорит, что по-еврейски

Первый стих Бытия означает: "В Сыне Бог сотворил небо и землю". То есть еврейское "Берешит" переводится словами "в Сыне". А вот что пишет Тертуллиан. "Некоторые говорят, что по-еврейски Бытие начинается словами: "В начале Бог соделал себе Сына". Также и Иларий Пиктавийский говорит: "Берешит" – еврейское слово, в котором заключено три смысла – в Принципе, в Главе или в Сыне". Все это хорошо показывает, каким было иудейское понимание слова "Берешит": для иудеев "решит" это Сын. Так что здесь можно усмотреть некое толкование начальных стихов Бытия еврейской Библии, толкование, из которого иудеохристиане почерпнули некоторые элементы для богословия Личности Сына Божьего. Не будем долго распространяться на эту тему и отметим лишь, что такое толкование начала Бытия обладало для иудеохристиан той эпохи огромным смыслом, оно оказало значительное влияние на раннее христианское богословие, в частности на первого христианского богослова, святого апостола Иоанна. Святой Иоанн говорит: "В начале было Слово", но это "в начале" как раз и есть "Берешит" Бытия, выражение, которое апостол заимствовал из Ветхого Завета. Иоанн по-своему истолковал это понятие, но мы чувствуем здесь несомненное влияние иудейской традиции. Другим именем Христа было "Тора" – Закон. Для нас Закон – это нечто юридическое, но в иудаизме понятие Закона-Торы толковалось совершенно по-иному. Закон – это Заповедь, данная непосредственно Самим Богом, Слово, исходящее от Бога. Таким образом, мы видим, что Тора, или Закон – это настоящий синоним Глагола. С другой стороны, иудеохристианские богословы той эпохи создали, быть может, самые прекрасные произведения, посвященные Церкви. Основная идея этих богословов та, что Церковь предсуществовала в мысли Бога... Например, в книге Германа Церковь предстает в образе старицы. Почему она изображается таким образом? Потому, отвечает ангел, что она есть первое творение, и самый мир был создан ради нее, ибо она предсуществовала в мысли Божьей. Невозможно не вспомнить в связи с этим апостольское чтение, которое мы слышим за литургией "Непорочного зачатия". По мысли апостола, Мудрость существовала еще до создания мира. Несомненно, здесь начаток нашего христианского богословия, в котором проводится некая параллель между тайной Церкви и тайной Марии. Подобно тому как первичное христианское богословие учило о предсуществовании Церкви в замысле Бога, современное богословие учит о Марии, ибо она есть совершенный образ Церкви. Ради нее Бог создал мир. А согласно иудейскому Откровению, именно ради Израиля Бог сотворил мир: это значит, что избранный народ предсуществовал в мысли Бога. Такого рода документы обладают очень интересными особенностями, касающимися нашей богослужебной практики. Может

быть, отзвуки иудеохристианства лучше всего сохранились именно в этой области, ибо литургия традиционна по преимуществу. Еще в четвертом веке святой Василий Великий говорил о том, что крещальный обряд отречения от Сатаны, как и обычай поворачиваться во время молитвы лицом к востоку, восходит к апостолам. Его подвергли осмеянию, однако благодаря нынешнему исследовательскому прогрессу, мы видим, насколько тесно наши основные литургические обычаи связаны с апостольской средой. Я вовсе не утверждаю, что все наши богослужебные обычаи установлены самими апостолами, это другой вопрос. В иудеохристианской литературе имеется произведение, которое, с литургической точки зрения, представляет совершенно особый интерес. Я говорю о "Дидахе". Хотя относительно даты происхождения этого небольшого, но знаменитого литургического трактата было много споров, в конце концов все согласилось, что он восходит к первохристианской общине и написан до 70 г. И ничего не меняет тот факт, что впоследствии в Сирии к этому документу были сделаны некоторые прибавления. В "Дидахе" излагается катехизис для готовящихся к крещению. Этот катехизис основан на учении о двух духовных силах. Есть два духа, или два ангела, и каждый из них указывает на определенный путь. Один — ангел Добра, другой — ангел Зла. Ангел Добра внушает добрые помышления, ангел Зла — нечестивые, скверные. Теперь мы знаем, что такая концепция — один из существеннейших аспектов учения, содержащегося в рукописях Мертвого моря: учения о двух духовных силах, двух ангелах — духе Добра и духе Зла. Все это ясно доказывает, что в "Дидахе" содержатся элементы, которые восходят к первоначальной, иудеохристианской, среде. По-моему, отречение от Сатаны и присоединение к Христу, которыми завершается этот катехизис, восходят к самой первой форме крещального богослужения, следовательно, к иудеохристианской среде. Затем, согласно "Дидахе", крещение должно совершаться в живой воде. Здесь мы опять сталкиваемся с системой образов, свойственных Ветхому Завету; эти образы были восприняты первоначальной христианской средой. Первые христиане придавали большое значение тому, что крещение — это погружение в живую воду, ибо, как учит Церковь, в таинствах совершается то, что они обозначают. Но каков смысл крещения? Крещение — это именно бурно изливающийся поток воды живой, о чем было возведено в Ветхом Завете. Сам Господь наш говорит: "Потоки воды живой истекут из моего чрева". Здесь перед нами именно образ бурно текущего водного потока. Среди текстов Ветхого Завета, в которых встречается символика живой воды, важнейший — это Книга пророка Иезекииля. В ней рассказывается, что в конце времен живая вода истечет из Иерусалима и потечет на восток, к Мертвому

мору. Тогда оно наполнится жизнью, то есть рыбами — ибо только в живой воде могут жить живые существа. Это был чрезвычайно впечатляющий образ для тогдашних иудеев, прекрасно знавших Мертвое море, то есть воду, которая не дает жизни. Очень интересно, что этот символ — чисто иудейский по своему происхождению, чего раньше мы не понимали. Благодаря этой символике живой воды, мы понимаем, почему принимавшего крещение человека сравнивали с рыбой... Мы знаем также, что в катакомбной живописи рыба — наиболее традиционный и древний христианский символ. Вплоть до недавнего времени утверждалось, что иудаизм не признавал изобразительного искусства. Однако недавние открытия (иудейские фрески Доуры-Европоса) опровергли это мнение. Выяснилось, что изображение рыбы имело два символических значения, и оба коренятся в Ветхом Завете. Первое — рыба как символ крещения. Рыба это человек, погружающийся в живую воду. Именно поэтому святой Амвросий сравнивает христиан с малыми рыбами, ибо они родились в живой воде. Зато символика рыбы, которую вкушают, встречающаяся в некоторых евхаристических символах и, возможно, имеющая связь с древним христианским обычаем есть по пятницам рыбу, — другого происхождения. Современные ученые объясняют, что, согласно иудейской эсхатологии, по окончании времен будет пир, на котором, в частности, будут вкушать Левиафана и Бегемота — двух мифических животных, которые символизируют силы зла. На последнем эсхатологическом пиру избранные съедят их; это и станет частью эсхатологической трапезы. Таким образом, пятничное вкушение рыбы это как бы прообраз эсхатологического пира. Признаем, что такое объяснение очень глубоко, с его помощью мы как-то по-новому можем взглянуть на пятничное рыбоядение, увидеть в нем пророчество о небесном пире. И не поняв смысла этой символики, нельзя увидеть всю эту красоту.

Возьмем еще один, последний, пример. Он показывает, насколько полезно изучение иудаизма для понимания смысла христианских обрядов и символов. В христианстве нет более древнего обычая, чем крестное знамение, осенение себя крестом. Вначале крестом осеялся лоб; обычай осеять крестом также плечи и грудь (великое крестное знамение) — более поздний. У нас (на Западе) малое крестное знамение совершается на литургии, перед евангельским чтением. Ясное дело, мы связываем малое крестное знамение с Крестом Христовым. Но вполне вероятно, что обычай осеять себя малым крестным знаменем перешел в христианство из иудаизма. Действительно, согласно книге Иезекииля, избранные будут иметь на лбу букву Тав, последнюю букву древнееврейского алфавита. Для нас это то же самое что омега, то есть знак Бога. С другой стороны, в Апокалипсисе Иоанна Богослова говорится, что избранные будут

отмечены знаком Ягве, но знак Ягве это и есть Тав. К тому же изучение рукописей той эпохи показало, что в тогдашней иудейской письменности Тав имело форму маленького креста. Этот маленький крест, в сущности, обозначал имя Ягве, то есть личность, лик Слова. По сути, для христианина той эпохи крестное знамение означало посвящение своей жизни Христу. И лишь в греческий период христианства Тав потеряло свое первоначальное значение и составной частью вошло в символику Креста Христова. Так что более чем вероятно — этот знак восходит к иудеохристианству. Все это показывает ту важную роль, какую иудеохристианство играло в жизни первичной христианской общины, в которую оно внесло столь много иудейских элементов. Общехристианская традиция сохранила эти элементы. Мы часто не понимаем их изначального смысла, потому что ключ к пониманию лежит в семитском образе мышления. Забыв о первом значении, мы наполнили их новым смыслом, и все же какая это радость — вновь отыскать присущий им первоначальный смысл. Все, о чем мы говорили, представляет собой не только описание некоей отвлеченной исторической проблемы. Это важно также и в смысле нашего сближения с иудеями, с точки зрения конкретных шагов, которые можно сделать в этом направлении.

Непреходящее

Какие элементы, перешедшие к нам от первоначального иудеохристианства — христианства по своей форме совершенно особого, — сохраняют непреходящее значение и, наоборот, от каких элементов можно отказаться? Это очень важный вопрос. Мне кажется, что существуют элементы, порожденные иудейским образом мышления, которые стали неотъемлемой частью христианства. Например, некоторые обряды, связанные с таинствами. Часто говорят: вот если бы христианство укрепилось в Китае, то за литургией вместо хлеба освящался бы рис. Но все же Христос появился в Израиле, и очень многое заимствованное им у Израиля стало неотъемлемой частью христианства. И наоборот, многие иудейские элементы подверглись изменениям в соответствии с требованиями иных, неиудейских цивилизаций. Все это представляет собой общее правило. И слишком упрощают, когда говорят, что христианство должно освободиться от своих западных или греческих элементов, чтобы облечься, например, в индийские одежды. Ибо подобно тому как христианство заимствовало у современного ему иудаизма отдельные формы, которые стали его — христианства — неотъемлемой частью, точно таким же образом оно

заимствовало и отдельные западные формы, которые до сих пор сохраняют свое непреходящее значение.

Ценность иудаизма

Несколько выше мы говорили об эбионитах. Мне кажется, что связанная с ними проблема интересна с точки зрения возможных попыток сближения между иудеями и христианами. Теперь многие христиане открыли для себя многие подлинные и глубокие ценности иудейской традиции. Это произошло во многом благодаря новому изучению Ветхого Завета и той среды, откуда вышло первоначальное христианство. Антисемитизм есть плод незнания иудаизма. Сегодня для образованного христианина антисемитизм выглядит как покушение на нечто священное. С другой стороны, в наши дни у многих иудеев можно встретить некое новое отношение к личности Христа. Разумеется, не в плане веры, ибо такой иудей стал бы просто христианином, но в плане, так сказать, историческом, то есть многие иудеи стали относиться к Христу как к великому представителю израильского народа. Как не вспомнить тут о Шоломе Аше, написавшем книгу "Иисус из Назарета", или об Эдмоне Флеге, авторе потрясающей книги "Иисус, каким увидел его Вечный жид". Читая Евангелия, Флег чувствует себя полностью на стороне Иисуса, он против фарисеев, хотя и не верит в Воскресение Христа. Так что у многих современных иудеев есть явное тяготение к определенным христианским ценностям, которые к тому же представляют собой плод развития всего наиболее истинного в ветхом Израиле, — пусть даже такие иудеи и не идут до конца и не признают, что идея Божества Христа замечательна уже потому, что в полной мере содержится в Ветхом Завете.

Общее достояние

Развитие современного мира, современной цивилизации принимает новые направления, которые надолго определят его судьбу. Поэтому необходимо, чтобы иудеи, мусульмане, христиане, несмотря на все коренные расхождения (которые мы вовсе не собираемся нивелировать), как можно быстрее поняли, что у них общее наследие и они все несут за него ответственность. Сегодня чрезвычайно важно как можно скорее осознать, что мы все ответственны за это наследие, над которым ныне нависла страшная опасность. Есть нечто объединяющее наши религии: обличение идолов. Такое обличение является

самой сущностью свидетельства Израиля, а также первым из всех христианских требований; обличение идолов есть также сущность проповеди пророка ислама. Нет Бога кроме Бога, и никто не может вознестись, подняться на ту высоту, где пребывает Бог. Из признания трансцендентности Бога вытекает также и другое: человек не может распоряжаться добром и злом по своему усмотрению, но добро и зло поистине направляют жизнь человека. Следовательно, в плане общественно-культурных проблем наши позиции нередко сходны.

Несомненно, одной из важнейших задач современности должно стать установление более тесных контактов между нами, с тем чтобы общее понимание угроз, нависших над нашими общими ценностями, вылилось в настоящую историческую силу, стало базой для создания цивилизации завтрашнего дня.



НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ХРИСТИАНСКИЕ ИСТОКИ

Ж. Даниелю

ОФИЦИАЛЬНЫЕ документы, в которых содержатся сведения о происхождении христианства, — книги Нового Завета написаны по-гречески и связаны с эллинистическим христианством. И как раз это обстоятельство долгое время мешало понять, что христианство, зародившееся в семитской среде, вначале было, в социальном и культурном отношении, теснейшими узами связано с иудейским миром. Поиски последних лет позволили как бы заново открыть иудеохристианство. Это стало возможным благодаря многим, как бы в одну точку бьющим открытиям, касающимся как иудейской среды той эпохи (рукописи Мертвого моря), так и иудеохристианской (рукописи Наг-Хаммади и, наконец, найденные в Палестине иудеохристианские могильные надписи). Работа по изучению всего этого нового материала сразу же выявила различные аспекты проблемы иудеохристианства. Одни исследователи показали, что раннее христианство было как-то связано с антиримскими выступлениями zelotes. Другие связывают раннее христианство с движением ессеев, третьи — с эбионизмом. Для М. Симона иудеохристианство — это, в частности, соблюдение предписаний иудейского Закона. Для меня же иудеохристианство — плод культуры, излюбленным литературным жанром которой был апокалипсис. Г. Киспель, в свою очередь, показывает важное значение энкратизма в истории иудеохристианства. В действительности каждый из этих подходов по-своему правилен. Все это теперь помогает нам увидеть иудеохристианство во всей его многогранности, которая как раз и была присуща иудаизму той эпохи.

Иудаизм эпохи Христа

Раннее христианство было связано с иудейской средой начала нашей эры хотя бы уже потому, что сам его основатель, Иисус, вышел именно из этой среды. У Иисуса была мать иудейка, и, подобно всем иудеям того времени, он говорил на древнееврейском и арамейском языках. Когда Иисусу исполнилось восемь дней, над ним был совершен обряд обрезания. Иисус соблюдал субботу и посещал Храм. Он был сведущ в иудейской священной письменности и, как показывает Герхардсон, свое учение излагал так же, как это делали раввины той эпохи. Какую же позицию занимал Иисус по отношению к сложным течениям внутри иудаизма того времени? Согласно ясному свидетельству Евангелий, Иисус столкнулся с сопротивлением саддукейской аристократии, стремившейся к соглашению с римскими захватчиками. Но Иисус также встретил сопротивление и со стороны фарисеев, которых он обличал в казуистике и лицемерии. Возникшее вокруг него движение напоминало радикальные реформистские движения зелотов и ессеев, хотя было вполне независимым от них.

Существеннейшей чертой зелотов, секты, проникнутой духом одновременно религиозным и военным, было страстное желание очистить Святую Землю от языческих захватчиков. И, вопреки свидетельству Иосифа Флавия, это движение было достаточно глубоким, а намерения его участников — искренними. Есть некоторые косвенные указания на то, что Иисусу, быть может, не были чужды устремления зелотов. Среди его учеников были зелоты. Некоторые деяния Иисуса, о которых повествуют Евангелия, изгнание торговцев из Храма, торжественный вход в Иерусалим заставляют вспомнить о зелотах.

И, вероятно, Брандон прав, когда говорит, что Марк, а за ним и другие (поскольку они писали для римлян) старались скорее замаскировать, чем подчеркнуть, сочувственное отношение Иисуса к восстанию против Рима. Во всяком случае, даже если Иисус и разделял те или иные чаяния зелотов, все же его деятельность была лишена каких бы то ни было элементов насилия, перед которыми не останавливались зелоты. Еще более поразительно другое — близость Иисуса к ессеям. Подобно им, Иисус считал, что последние времена уже наступили. Соответствующие пророчества Ветхого Завета он толковал таким же образом, как ессеи. Как бы там ни было, даже если общее содержание проповеди Иисуса и приближалось к ессейской, стремления Иисуса и ессеев были различны. Ессейская община стремилась к религиозной реформе, то есть к более строгому исполнению Закона; Иисус же понимал такую реформу как творческое преодоление буквы Закона. Ессеи образовали своего рода сепаратистское движение, ибо считали Храм оскверненным. Иисус же обращался с вестью

ко всем людям и, подобно большинству иудеев, посещал Храм. Ессеи толковали эсхатологические события (события, которые должны произойти в конце времен. — Прим. ред.) в духе пророка Иезекииля: по окончании земной истории народ Израиля окончательно утвердится в состоянии законнической святости, соберется в лоне земного, очищенного, Иерусалима. Для Иисуса же последние, эсхатологические события — это установление вечного Царствия Божьего, чему будет предшествовать всеобщее воскресение из мертвых.

Во всяком случае, одно совершенно ясно — учение и деяние Иисуса осуществлялись в лоне многообразных реформистских движений той эпохи. Конечно, деятельность Иисуса по своему характеру неизмеримо более универсальна и радикальна, чем все эти реформистские движения, но, тем не менее, каким-то образом она была обусловлена ими. Этим объясняется тот факт, что, с одной стороны, Евангелие не нападает на ессеев, как, скажем, на саддукеев или фарисеев; ессеи в нем даже не упоминаются. Кроме того, это объясняет, почему раннему христианству было так трудно высвободиться из политико-религиозного контекста той эпохи и полностью реализовать все последствия учения Иисуса.

История иудеохристианской общины

Исторически процесс и смерть Иисуса обусловлены конфликтом между официальным иудаизмом и реформистскими течениями того времени. Со смертью Иисуса заканчивается первичный этап истории иудеохристианства, тот период, когда проповедовал сам Иисус.

После Воскресения Христова небольшая группа апостолов, которых он собрал вокруг себя, начинает превращаться в упорядоченную общину. Для апостолов Воскресение Иисуса — это то эсхатологическое событие, о котором возвестили пророки Израиля. Поэтому ученики Христа призвали всех иудеев признать, что это событие и есть осуществление ветхозаветных пророчеств. Апостолы глубоко верили в то, что они и есть истинный Израиль — община Нового Завета. На деле же они столкнулись с упорной, непрекращающейся враждой официального иудаизма, представленного саддукеями и фарисеями. Так что апостолы образовали особую группу, существовавшую параллельно другим иудейским сектам. Тем не менее эта иудейская секта оставалась верной предписаниям Закона, храмовому богослужению.

В этом нет ничего удивительного, ведь христианская община той эпохи состояла исключительно из обращенных иудеев. Но очень скоро возникли трудности, связанные с тем, что в христианство стали обращаться и язычники. В 49 г. на Иерусалимском Соборе был узаконен

обычай, согласно которому христиане — обращенные из язычников, "языкохристиане", должны были соблюдать лишь заповеди, данные Ною; они не обязаны были совершать обряд обрезания и выполнять другие предписания иудейского Закона. Однако многие иудеохристиане не были согласны с таким решением. К тому же внутри иудеохристианской общины существовало более радикальное течение, представленное Павлом, который считал, что и сами иудеохристиане не обязаны придерживаться правил законнического очищения и могут, в частности, разделять трапезу с христианами из необрезанных. Это как раз и стало причиной спора, возникшего в Антиохии в том же 49 г. По мысли апостола Павла, обрезание, суббота, храмовое богослужение отныне упразднены даже для иудеев. Христианство должно, по мысли Павла, высвободиться из иудейской политико-религиозной среды, дабы раскрыться навстречу другим народам.

Конечно, иудеохристиане, жившие в среде, проникнутой духом восстания против римлян и остававшиеся верными израильтянами, расценивали позицию апостола Павла как предательство. Отголоски всего этого мы находим в последующей иудеохристианской литературе. Для авторов "Псевдоклиментин" Павел это "человек-враг". В одном из иудеохристианских документов его обвиняют в двурушнической политике. С этого времени начинает шириться трещина между иудеохристианами и христианами из язычников, языкохристианами. И трещина эта никогда не была заделана. Все же существенно подчеркнуть, что вплоть до 70 г. иудеохристианство представляло большинство Церкви, а Павел находился как бы в изоляции.

Сказанное относится прежде всего к Иерусалиму. Уже очень рано внутри Иерусалимской Церкви проявились разнородные стремления. Так, начиная с 35-36 г. группа христиан-эллинистов, по отношению к которым Деяния не скрывают своей симпатии, вступила в конфликт с иудействующими, то есть с иудеохристианами, старавшимися соблюдать предписания Закона.

Для "эллиниствующих" христиан был характерен, в частности, отказ от ветхозаветного храмового богослужения. В этом они были похожи на ессеев; тем самым они как бы предвосхищали грядущий Павлов радикализм. Но они столкнулись с враждебным отношением иудейских властей. После "побиения камнями" вождя "эллиниствующих" — диакона Стефана они покинули Иерусалим и осели в Самарии и Антиохии. Таким образом, в Иерусалиме остались лишь иудеохристиане, чья лояльность по отношению к Закону вызывала чувство симпатии у иудейских властей. Бесспорным вождем общины иудействующих был Иаков, "брат" (то есть родственник) Господа. Наряду с апостолами он был одной из важнейших фигур в Иерусалиме. Когда в 41 г. Павел появился в Иерусалиме, он прежде всего встретился

с Петром и Иаковом. На Соборе 49 г. лишь Иаков обратился со словом к Петру. Стоит запомнить слова историка Евсевия, который утверждает, что "апостолы Петр, Иаков и Иоанн не стали удерживать за собой руководство Иерусалимской поместной Церковью, но выбрали в епископы Иакова Праведного". Апостолы считали себя ответственными за всю Вселенскую Церковь; руководство поместными Церквами они поручали видным христианам, которые действовали властью апостолов. Согласно Руфину, так же действовал Петр во время своей жизни в Риме, когда у кормила местной Церкви он поставил сначала Лина, а потом Анаклета.

Иакова вполне можно считать "столпом" иудеохристианства, которое, по сравнению с христианством апостола Павла, сознательно придерживалось древних традиций иудаизма. Согласно всем источникам иудеохристианской письменности, первенствующее положение Иакова очевидно. Евангелие от евреев, употреблявшееся иудеохристианской общиной, свидетельствует, что ему, Иакову, первому явился воскресший Христос. В своих "Кратких объяснениях", Климент, излагая египетское иудеохристианское предание, причисляет Иакова, вместе с Иоанном и Петром, к тем, кто получил некое тайное знание — гнозис — о Христе Воскресшем.

"Воспоминания" Климента Римского, второй Апокалипсис Иакова, найденный в Наг-Хаммади, краткое свидетельство Егезиппа, сохраненное Евсевием, Евангелие Фомы, ессейское по своему характеру, — все эти документы согласно свидетельствуют о том, что главной фигурой иудеохристианской Церкви был Иаков. Но Иаков — это как раз типичный иудеохристианин, исправно посещающий Храм, проводящий жизнь в соответствии с обетом назаряе... Отметим, что Иаков — "брат Господень". Одна из наиболее любопытных черт Иерусалимской Церкви — то место, какое занимали в ней родственники Иисуса. Наследником Иакова стал Симеон сын Клеопы, двоюродного брата Господа. Евсевий, приводя свидетельство Егезиппа, говорит, что "те, кого называли братьями Спасителя, руководили всей Церковью, будучи мучениками и родственниками Господа". В том, что родственники Иисуса заняли в иерархии общины столь значительное место, проявился, как нам кажется, коренной семитский обычай. Подобный "династизм" мы встречаем у zelотов, а позднее в исламе.

Важное значение круга родственников Иисуса часто недооценивалось многими экзегетами, для которых единственным источником Евангелий была апостольская проповедь, тогда как "архивы" семейного круга Иисуса, в частности, сведения о его детстве и его родословных, — это другой источник Нового Завета. Именно к иудеохристианству, соединившему иудейскую и христианскую ортодоксии, восходили самые древние памятники христианской литературы,

представлявшие собой пока еще только начальное христианское толкование иудейской Библии. У Варнавы, у Иустина, у Климента Александрийского, у Иринея мы находим фрагменты "мидрашей" – толкований на Исход, Ездру, Исаию, Иеремию и Иезекииля. Эти отрывки почти ничем не отличаются от "мидрашей", составленных раввинами той эпохи. До нас дошли также и "таргумы" – труды, в которых текст Писания одновременно переводится и толкуется; в них толкование Писания еще никак не отделено от живой иудейской традиции той эпохи.

Рассмотрение того или иного пророческого стиха через призму современных событий – это и есть "пешер", прием, свойственный раввинистической экзегезе. Особенно яркие примеры такой экзегезы были найдены в кумранских рукописях. Некоторые "пешеры" такого рода восходят к самому Иисусу.

География иудеохристианства

Иудеохристианство сохраняло первенствующее положение в Иерусалиме и в Палестине вплоть до подавления, при Адриане, последнего иудейского восстания. Вот что пишет Евсевий: "Я дознался из рукописных свидетельств, что в Иерусалиме (до осады города при Адриане) было последовательно пятнадцать епископов, и говорят, что все они были иудеями старой закваски. Ведь вся Церковь Иерусалима состояла тогда из верных иудеев". Евсевий не боится даже назвать иерусалимских епископов "епископами обрезания". Начиная с эпохи Адриана Иерусалим становится греческим городом, отныне его Церковь управляется греками. Но иудеохристианство продолжало существовать, например, в Хевроне и Назарете. Эти иудеохристиане особенно почитали те места, где протекала земная жизнь Иисуса, его жизнь внутри семейной общины. Лишь в четвертом веке христиане из язычников как бы заново открыли эти святые места.

Иудеохристианство потеряло связь с официальной Иерусалимской Церковью, на иудеохристиан стали смотреть как на собрание жидовствующих, и в конце концов иудеохристианство угасло.

В первый век существования Церкви иудеохристианство преобладало не только в Иерусалиме и в Палестине. Оно развивалось повсюду, причем еще до начала проповеди апостола Павла. Именно этим объясняются постоянно встречающиеся в посланиях Павла намеки на какой-то конфликт. Повсюду – в Галатии, в Коринфе, в Колоссах, в Риме, в Антиохии – Павел сталкивается с одними и теми же противниками. Если к Павловым посланиям мы прибавим данные, содержащиеся в архаических неканонических христианских писаниях,

то сможем по достоинству оценить размах иудеохристианства той эпохи. И действительно, христианские миссионеры (сами послания Павла свидетельствуют об этом) проповедовали прежде всего в синагогах, перед иудеями. Следовательно, повсюду первые христианские общины состояли из иудеохристиан. И лишь позже возникли общины, образованные из христиан-неевреев. Одна из главнейших проблем, связанных с христианством, существовавшим в эпоху до разрушения Иерусалима (70), – наличие в нем двух типов общин. Где же находились главные центры иудеохристианской Церкви? По свидетельству Деяний Апостолов и "Псевдоклиментин", Петр вначале проповедовал на сирийско-палестинском берегу – от Газы до Антиохии включительно. В Деяниях имеются данные, указывающие на связь этой книги с антиохийской иудеохристианской общиной. Согласно Посланию к Галатам и Посланию к Колоссянам, в Малой Азии были иудеохристиане, соблюдающие предписания Закона. К тому же, по свидетельству Папия, во Фригии существовало иудеохристианство, проникнутое хилиастическим духом. Оно сохранялось вплоть до конца второго столетия. Как свидетельствует Первое послание к Коринфянам, в Греции, наряду с Павловой общиной и общиной, связанной с Петром, существовала также иудеохристианская община. Она была связана с Аполлосом и вполне сознательно придерживалась предписаний Закона. Рим также был важным центром иудеохристианства. Об этом свидетельствует очень древняя литургия, содержащаяся в "Послании" Климента, и катехизическая традиция, переданная в "Пастыре" Гермы.

Светоний и Тацит видели в христианской общине одну из иудейских сект. О. Кульман полагает, что Павел стал жертвой римских иудеохристиан. Мы не располагаем прямыми свидетельствами относительно происхождения африканского христианства, но та важная роль, какую играла в Африке иудейская община, наводит на мысль, что первая христианская община была там именно иудеохристианской. И возможно, что местные христиане пользовались латинским переводом Библии, сделанным иудеями. По всей вероятности, христианство в Африке представляло собой некий синтез семитского и латинского духа. Этот синтез придал африканскому христианству своеобразную суровость, которая отличала его от христианства римского, по своему характеру эллинистического.

Также не вполне ясно происхождение Египетской Церкви. Лишь об одном можно говорить с определенностью – эта Церковь оказалась вне орбиты деятельности апостола Павла. Евангелие от евреев, как и предания, сообщенные нам Климентом Александрийским, связано с тем первоначальным иудеохристианством, которое появилось раньше христианства александрийского, формировавшегося под

влиянием эллинистической культуры. Эти иудеохристианские общины Средиземного моря представляли собой основную часть Церкви вплоть до 70 г. На протяжении этого периода языкохристианство было в Церкви меньшинством, на которое смотрели с сомнением. Иудейская война и падение Иерусалима (70) в корне изменили положение. Иудеи лишились всякого доверия в империи, а христиане стали всячески отмежевываться от них. С этого момента первенствующее положение заняло эллинистическое христианство. Павлово дело восторжествовало, хотя и после смерти апостола. Социологически и политически христианство освободилось от иудаизма. В ту эпоху оно образовало как бы третий культурный мир. (Иудаизм — язычество — христианство.) Все же вплоть до последнего иудейского восстания (140) в культурном отношении преобладало иудеохристианство. Эта эпоха стала как бы золотым веком иудеохристианской литературы. Вместе с тем, в Иерусалиме среди христиан всеми делами продолжали заправлять родственники Иисуса. До сих пор мы говорили о распространении иудеохристианства в Средиземноморье. Но мы не затронули ту ветвь иудеохристианства, которая впоследствии оказалась в особом положении, так как столкнулась с деятельностью апостола Павла. Я имею в виду области на восток от Палестины. Иудеохристианское происхождение местной Церкви тем более вероятно, что общим языком здесь был арамейский — язык, на котором говорили иерусалимские иудеохристиане. Отсюда ясно, почему в Деяниях Апостолов ничего не говорится об евангелизации этих районов. (Повествование о крещении араба-евнуха — исключение.) Впрочем, мы можем почерпнуть кое-какие сведения из появившихся позже текстов; эти тексты, хотя и требуют проверки, все же сохраняют некоторые точные исторические данные (несмотря на искажения, которые внесли неевреи). Большой интерес представляет прежде всего Заиорданье (нынешняя Иордания). Вначале здесь жили иудеохристиане из Иерусалима, укрывавшиеся в Пелле еще до 70 г. Эта эмиграция резко возросла в связи с эллинизацией Палестины, начавшейся после 140 г. Местные иудеохристианские общины очень быстро оказались отрезанными от Великой Церкви. Это их Епифаний называет назареями. По его словам, они совершали обрезание и хранили субботу. У них было Евангелие на еврейском языке. Некоторые фрагменты этого Евангелия дошли до нас в сочинениях Иеронима. Появившееся в третьем веке Учение двенадцати апостолов свидетельствует о том, что эти иудеохристиане жили в Босре, в местной иудейской общине, отдельно от христианской общины, отбросившей предписание Закона. В Заиорданье и Сирии существовали иудеохристианские общины еще более любопытные. Иринея упоминает об эбонитах. Эти иудеохристиане не только выполняли предписания Закона, но

также совершали ежедневные очистительные омовения, за Евхаристией пользовались вместо вина опресноками и водой. Эбиониты исповедовали дуалистическое учение, видели во Христе истинного пророка, уподобляли Его архангелу. Так что перед нами иудеохристианство, вышедшее из иудаизма, родственного ессеизму. Эбионитов нельзя отождествлять с иерусалимскими иудеохристианами, как это делает Х. И. Шепс, но столь же ошибочно видеть в них каких-то гностиков.

У Евсевия содержится легенда о том, что Сам Христос послал миссионеров к царю Эдессы Абгару, жившему в конце второго столетия. Тем не менее предание, согласно которому апостол Фома благовествовал в этом районе, подтверждается историческими данными. Дошедшие до нас наиболее древние документы, касающиеся Эдесской Церкви, — Евангелие Фомы, содержащаяся в Деяниях Фомы Жемчужная песнь, затем Песнопения Соломона частично восходят к первому столетию и свидетельствуют о существовании ярко выраженного иудеохристианства, в частности, о присущем ему аскетизме. Такого рода иудеохристианство просуществовало в Эдессе вплоть до четвертого века. Странное творение Бардесана, появившееся в конце второго столетия, свидетельствует о многообразии форм эдесского иудеохристианства. Помимо Эдессы, христианство проникло в Адиабену, где была большая иудейская община, и затем, вероятно очень быстро, достигло Индии. В середине второго столетия Пантен, как он утверждает, нашел здесь Евангелие на еврейском языке.

Окидывая общим взглядом иудеохристианство на протяжении первого-второго столетий нашей эры, между 40 и 140 г., невозможно не поразиться присущему ему разнообразию. Отметим, что это разнообразие в общем соответствует разнообразию иудаизма того времени. Перед нами иерусалимское раввинистическое христианство, привязанное к Храму, к своим "таргумам" и "мидрашам"; рядом с ним мы видим проникнутое хилиастическим духом фригийское иудеохристианство, далее окрашенное эллинизмом иудеохристианство Климента Римского, затем аскетический иудаизм Эдессы и наконец иудеохристианство эбионитов с их ежедневными очистительными омовениями.

Нередко такое разнообразие встречалось в одном районе. Мы уже говорили об Иерусалиме "иудейском" и одновременно "эллинском". В Риме были как иудеохристиане, "пропитанные" греческой культурой, так и иудеохристиане, проникнутые культурой семитской, а это, в свою очередь, соответствует тому, что происходило в чисто иудейской среде того времени, как мы это знаем по археологическим данным захоронений той эпохи. То же мы видим и в Эдессе, где уживались вместе столь разные по своему характеру общины: рядом с общиной Евангелия Фомы мы видим общину, почитавшую Песнопения Соломона, общину Татиана и общину Бардесана.

Западные ересиологи, начиная с Иустина и Иринея, не смогли правильно оценить все эти разные течения, поскольку рассматривали их через призму ортодоксии победившего паулинистского христианства. Хилиазм, энкратизм, эбионизм считались ересями, ибо их рассматривали с точки зрения последующей эпохи. Но это не означает, что в иудеохристианстве не было элементов гетеродоксии (инославия) в строгом смысле слова: здесь мы затрагиваем проблему гностицизма. Относительно происхождения этого течения, которое получило широкий размах в период между вторым и четвертым веком, высказывались самые разные предположения. Очень часто его отождествляли с тем гнозисом, который был свойственен всему иудеохристианству (к этому вопросу мы еще вернемся).

Отличительные особенности иудеохристианства

Только что мы рассмотрели иудеохристианство с исторической и географической точек зрения. Постараемся теперь выявить характерные черты иудеохристианства.

Сразу же отметим, что термином "иудеохристианство" покрывается довольно широкое понятие. Так что было бы неправильным относить этот термин лишь к Иерусалимской Церкви, которая состояла из обрезанных христиан и управлялась родственниками Иисуса. Очевидно, такой подход был бы слишком узким.

С другой стороны, вполне возможно называть иудеохристианами тех христиан, которые продолжали сохранять верность иудейским обычаям. (Мы имеем в виду субботу, обрезание, культ Храма.) В этом случае может показаться, что словом "иудеохристианство" обозначается наиболее существенное в первоначальном иудеохристианстве, которое соперничало с апостолом Павлом и просуществовало вплоть до 140 г. Однако уже очень скоро, даже в семитской среде, выполнение предписаний иудейского Закона стало считаться несовместимым с христианской верой. Послание Варнавы, послания Игнатия Антиохийского, писания Иустина направлены не только против иудеев, но также и против, так сказать, иудействующих христиан.

Третий критерий связан с географией и лингвистикой. Под иудеохристианством можно понимать восточное христианство, языком которого был арамейский либо сирийский или арабский. Но в этом случае термин теряет точность, поскольку речь здесь идет скорее о христианстве древнесирийском.

Остается последняя возможность, которая не исключает других, но обнимает собою их все. Иудеохристианством можно называть христианство, заимствовавшее свои богословские, литургические

и аскетические обычаи из той иудейской среды, внутри которой как раз и возникло христианство. И в этом смысле вполне возможно говорить об иудеохристианстве, отказавшемся от соблюдения предписаний иудейского Закона. Это и есть основной критерий, которым я пользовался в своем труде "Богословие иудеохристианства". Здесь же я стараюсь объяснить смысл этого критерия.

Сегодня в нашем распоряжении находится достаточное количество иудеохристианских произведений — как ортодоксальных, так и неортодоксальных, — достаточное для того, чтобы составить представление об иудеохристианской культуре. Я имею в виду или христианские переделки чисто иудейских писаний, таких, например, как Завещание двенадцати патриархов, или же отрывки экзегетических писаний, сохранившихся, в частности, в Послании Варнавы, — в них (как мы уже видели) используются экзегетические приемы, заимствованные из раввинистической традиции, или же цитируются гимны, такие как Песнопения Соломона, подобные кумранским "Благодарениям" ("Ходайот"), апокалипсисы, как, например, Апокалипсис Петра или Иакова. Некоторые из этих произведений по своему характеру разнородны. Так, в Вознесении Исаии содержится рассказ о мученичестве, апокалипсис и видения. Послание одиннадцати апостолов включает завещание, катехизис и апокалипсис; Послание Варнавы это одновременно экзегетический трактат и нравственный катехизис; в "Пастыре" Гермы содержатся видения, нравственный катехизис и апокалипсис. Жанр некоторых произведений вполне христианский — это евангелия, деяния, послания. Но в них чувствуется явный иудейский привкус.

Что наиболее характерно для иудеохристианской культуры? Она прежде всего связана с апокалипсисом. Апокалипсис — это не только литературный жанр. Духом апокалипсиса проникнута вся иудеохристианская мысль. В частности, мы сталкиваемся с этим в иудеохристианских толкованиях начала Книги Бытия. Жанр апокалипсиса это прежде всего откровение тайн небесного мира, его обителей и насельников. Значительное место отводится ангеологии. И в этом смысле перед нами некий гнозис, с присущим этому понятию эзотерическим характером. (Существовал иудейский гнозис, в частности у ессеев, а также иудеохристианский гнозис, неортодоксальной формой которого стал гностицизм.) Кроме того, жанр апокалипсиса это также и некое богословие истории, для которого характерен строгий "предопределенионизм": от начала времен все события написаны в небесных книгах и могут быть заранее познаны тайнозрителями. Такое видение охватывает всю полноту истории, но основной интерес направлен на события эсхатологические. Именно в рамках жанра апокалипсиса, вообще свойственного иудаизму того

времени, развивалось иудеохристианское богословие. Например, учение о Троице излагали с помощью категорий, заимствованных из ангеологии, а Воплощение изображали в виде тайного схождения Возлюбленного, проходящего через семь небес, населенных ангелами; схождение во ад и Вознесение раскрывают тайну спасения с помощью категорий священной космологии; крест, по своей материи, есть знак мощи — скипетр или посох, по своей форме он есть символ космического измерения делания Христа; также, согласно иудеохристианскому богословию, Церковь предсуществовала в мысли Бога (это видно уже в Послании к Ефесянам и в Апокалипсисе Иоанна). И наконец, земное тысячелетнее Царство Христа будет предшествовать последнему Суду и сотворению Новой Земли и Нового Неба. Есть отличительные черты и в структуре Церкви. Она управляется собранием двенадцати пресвитеров, один из них занимает первенствующее положение. Об этом прямо говорится в писаниях Климента и, косвенно, в посланиях Игнатия Антиохийского, который сравнивает собрание пресвитеров с собором апостолов. Очень вероятно, что Египетская Церковь долгое время сохраняла подобную структуру.

Посвящение включало три степени. Крещение огнем, или изгнание нечистых духов, затем крещение водой и наконец крещение Святым Духом, во время которого совершали помазание мирром и возлагали венцы на головы посвященных. Как свидетельствуют рукописи, найденные в старинных захоронениях, похоронные обряды были очень развиты. Смерть и Воскресение Христа поминались 14 нисана, то есть в день иудейской Пасхи.

Наконец, отметим аскетическую настроенность иудеохристианской Церкви, особенно в Сирии, где аскеты и вообще люди, проводящие строгую подвижническую жизнь, занимали в церковной общине особое положение.

Вначале иудеохристиане представляли собой всю Церковь и сохраняли большую силу. Это длилось вплоть до 140 г. Начиная с этого времени иудеохристианство очень быстро уступает первенство паулинистскому христианству. С конца второго столетия на иудеохристиан стали смотреть как на еретиков. Их стали называть эбионитами, энкратистами, хилястами, а чаще — просто жидовствующими. Отрезанное от Великой Церкви, энергично освобождавшейся от иудейского наследия, иудеохристианство быстро угасло на Востоке, в частности в Палестине, Аравии, Иордании, Сирии и Месопотамии. Некоторые иудеохристианские общины были поглощены исламом, который отчасти стал наследником иудеохристианства, другие соединились с Великой Церковью, но при этом сохранили остатки семитской культуры (некоторые ее элементы еще и сегодня свойственны Эфиопской и Халдейской Церквам).

Последний вопрос. Есть ли у иудеохристианства будущее? Обладавший даром прозорливости апостол Павел понял, что христианство должно высвободиться из иудейской оболочки, ибо без этого оно не сможет стать вселенским. Не выполнив этого условия, оно осталось бы лишь одной из иудейских сект. Теперь же, когда христианство обладает этой вселенскостью, проблема иудеохристианства выявилась по-иному: исчезновение иудаистской формы христианства — не есть ли это своего рода пробел, который стоило бы восполнить? И здесь также диалектика Павла являет свою пророческую глубину.

С тех пор как народы "вошли", не представляется ли возрождение иудеохристианской ветви Церкви, по крайней мере, желательным? Нет никаких препятствий для создания христианских общин, которые состояли бы из обращенных иудеев, общин, где литургическим языком будет древнееврейский. Нет также никаких препятствий для того, чтобы обрезанные иудеи исповедовали веру во Христа. Ведь и сами апостолы были обрезанными. Это лишь перспектива на будущее, но она показывает, что проблема иудеохристианства имеет не только историческую ценность. В наши дни она стала актуальной.



ИЗРАИЛЬ ПО ЗАМЫСЛУ БОГА

Ж. Даниелю

СВЯЩЕННАЯ история — это история великих деяний Бога. Какое же место занимает в ней древний народ Израиля? Здесь центральная ось христианского видения истории. Действительно, в Ветхом Завете народ Израиля предстает перед нами как народ — хранитель даров Божиих, народ, в котором совершаются великие деяния Божии. Для Израиля Христос — это узел, драма, решающий момент иудейской истории. С тех пор судьба Израиля связана с тайной, а сама эта тайна представляет собой некий аспект тайны мировой истории. Вопреки всем политическим, экономическим и прочим превратностям человеческой жизни, замысел Божий продолжает осуществляться среди нас. Священная история — это не только история Ветхого и Нового Заветов, Священная история продолжается и сегодня. Мы живем в самый разгар Священной истории, и лишь ограниченность нашего взора, который не может проникнуть сквозь видимую оболочку явлений, мешает нам осознать, что Священная история непрерывно продолжается. Она завершится лишь Парусией (пришествием Господним). А само это благословенное возвращение станет Откровением последней Христовой тайны.

Но в невыразимо огромном замысле Божьем какое место следует отвести народу Израиля? Какая роль принадлежит ему во всем этом, в чем смысл этой роли? За недостатком времени и места мы можем коснуться здесь лишь одной проблемы: какое значение имеет для нас Израиль сегодня? Какое место занимает он в общем плане домостроительства нашего спасения?

Место Израиля среди других народов

Каждый, кто способен окинуть взглядом историю человечества, те две тысячи лет, что протекли до Рождества Христова, видит, что весь этот период изобилует более великими, более важными по значению цивилизациями, чем израильская. То было время великих империй – Шумерской, Аккадской, Эламской, Ассирийской, Вавилонской... За ними последовало могущество Персии, мощное развитие Греции после Александра Македонского и, в конечном счете, образование Римской империи. Это был решающий период общечеловеческой истории, ибо примерно к пятому веку в Греции человечество достигло, быть может, своей глубинной зрелости. И кажется, что в сравнении с этим все происходившее в маленьком уголке земли между Иорданом и Средиземноморьем не имеет почти никакого значения.

Надо сказать, что, с точки зрения культуры и цивилизации, роль Израиля представляется очень незначительной. Так что, как мы видим, величие Израиля не есть плод каких-то, так сказать, "расовых" преимуществ. Подчеркнем это сразу же, ибо, как мне кажется, это весьма существенный момент. Бывают разные виды расизма, в том числе и расизм израильский. Он столь же ложен, как и любой другой. Не существует каких-то привилегированных рас, расизм в любой форме неприемлем для христианства. У всех людей одна и та же природа. Тот или иной народ в определенный момент достигает своего зенита, затем может наступить период заката, полного забвения... Однако привилегированных народов не существует. И можно даже сказать, что с точки зрения человеческого вклада в историю культуры Израиль внес в общую копилку человечества гораздо меньше, чем великие народы Востока – Вавилон, Египет, и уж несравненно меньше, чем Греция и Рим. Но тогда где истоки исключительного величия Израиля, которое пришлось именно на ту эпоху? Почему еще и сегодня история Израиля, такая какой она представлена в Ветхом Завете, для нас более интересна, чем, например, история римская, греческая, египетская или вавилонская? Да уже потому, что история Израиля есть, по сути, не только история людей, но прежде всего история Бога. Это история великих деяний Бога, совершенных в Израиле, и в этом основной интерес древней еврейской истории. Случилось так, что на протяжении двух тысячелетий именно народ Израиля был тем "полем", на котором совершались деяния Божии. В этом причина единственного в своем роде исторического величия Израиля, отличающая его от всех других народов Востока. В плане же культурном Израиль – должник всех других восточных цивилизаций. Не составило бы труда нарисовать красочную картину,

изображающую, как на всем протяжении своей истории Израиль последовательно воспринимал различные влияния: Вавилон — во времена патриархов, Египта — при жизни Моисея, Финикии — во времена царей, Персии — по возвращении из Вавилонского плена, Греции — в эпоху, непосредственно примыкающую ко времени жизни Христа.

Установим, прежде всего, истоки ни с чем не сравнимого величия Израиля. В Послании к Римлянам дается краткое описание этих истоков, всего того, что поставило Израиль лицом к лицу со Христом: "Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных моих по плоти, то есть израильтян, которым принадлежат усыновление и слава, и заветы и законоположения, и богослужение и обетования; их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный вовеки, аминь" (Рим 9.3-5). Вот замечательное, всего в нескольких словах, перечисление истоков величия Израиля: усыновление, слава, заветы, законоположения, богослужение, обетования. Так что в этом тексте святой Павел выразил все. Он обо всем сказал в нескольких словах. Но эти слова настолько кратки, что требуют истолкования.

Избрание

Прежде всего, Израиль — это народ, избранный Богом, народ, который был выбран Самим Богом, народ Бога. Вспомним то место во Второзаконии, где описывается священнический народ: "Ибо ты народ святой у Господа, Бога твоего; тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле. Не потому, чтобы вы были многочисленнее всех народов..." (Втор 6.6,7). Эти слова подтверждают то, о чем я только что говорил: Ягве выбрал вас не потому, что вы великий народ; вы самый малый народ среди других народов. Это справедливо не только с точки зрения численности народа Божьего, но также и с точки зрения человеческих заслуг. Вы народ, у которого нет великих заслуг, но Ягве вас возлюбил, и эта любовь родила вашу славу. Бескорыстная любовь Ягве — единственная причина избрания.

С этой мыслью мы постоянно сталкиваемся во всех библейских текстах, касающихся избрания. Позднее раввины, с присущим им несколько фарисейским образом мышления, старались доказать, что Ягве избрал Израиль именно потому, что Израиль заслужил великую милость Ягве. В Агаде (иудейской устной традиции. — Прим. ред.) имеется, среди прочих, известный рассказ о народах земли, собранных на горе Синай. Туда пришли все народы земли — семьдесят

народов. (Ибо именно о семидесяти народах говорится в Книге Бытия — число это символическое, всегда обозначающее всю совокупность народов мира. Может быть, именно поэтому сказано, что Христос отправил двенадцать апостолов и семьдесят учеников, — чтобы таким образом указать как на евангелизацию Израиля, так и на евангелизацию язычников.) Итак, раввины рассказывают, что все народы мира были призваны на Синай. Тогда Ягве сошел на землю со своими ангелами и потребовал, чтобы каждый народ выбрал себе защитника. Каждый народ выбрал себе одного из ангелов, и лишь Израиль выбрал Ягве. И тогда Ягве избрал Израиль, потому что Израиль выбрал Ягве. Такое объяснение, есть, конечно, настоящее пелагианство или, еще точнее, фарисейство, так как представляет собой попытку объяснить Божественное избрание Израиля заслугами самого Израиля. Но это полностью противоречит тому, что говорит весь Ветхий Завет. Напомним здесь лишь об известной главе из Книги Иезекииля (16), в которой пророк показывает народ Израиля в образе несчастной сироты; по рождении ее сразу же бросили в ручей, никто не захотел ею заниматься... Проходил мимо Ягве, увидел ее лежащей в крови, сжалился над ней и накрыл ее своими одеждами. Постепенно дитя выросло, и тогда были сказаны эти удивительные слова: "Ты выросла и стала большая и достигла превосходной красоты" (Иез 16.7). Иными словами, вся красота Израиля — это красота, какой наделил его Бог. Что значат по сравнению с этим человеческие привилегии! И действительно, насколько прекраснее Божественная благодать, излучаемая ликом Моисея, чем вся мудрость великих мудрецов Востока или Древней Греции.

Завет

Затем Израиль удостоился Завета, это означает, что Ягве соединился с Израилем неразрывными узами, ибо, в сущности, Завет — это делание, посредством которого Бог вручает, окончательно и навсегда, Свои блага народу, который Он Сам же избрал. Писание постоянно сравнивает союз между Ягве и Израилем с брачным союзом. Подобно тому как в браке все общее, так и Ягве передает все Свои блага Своему народу. С особой настойчивостью подчеркнем: Ягве соединился с Израилем неким окончательным образом; этот Завет никогда не отменялся. И хотя на протяжении столетий Израиль не раз нарушал свою верность Завету, все же Завет не был разорван, ибо Бог Израиля — Бог верный... Ветхий Завет — это история верности Бога и неверности Израиля, история, которая еще продолжается среди нас.

Ягве даровал Своему народу несравненное благо, то есть Свое присутствие, шехину — неизглаголанное таинство, Свое обитание посреди избранного народа. Это слово — шехина — восприняло в Новом Завете именно такой смысл: "Слово стало плотью и обитало посреди нас". Следовательно, такое присутствие, такая близость Бога, вначале, на протяжении двух тысяч лет, было уделом Израиля, а затем сопряглось с человеческой природой Христа Иисуса. Ягве обитал в народе во времена Исхода, когда израильтяне несли на своих плечах ковчег Завета, постепенно перенося его через Синайскую пустыню. Затем, когда Израиль утвердился на земле Ханаана, Ягве поселился в Иерусалимском Храме и таким образом придал Иерусалиму некое вечное достоинство. Некоторое время назад я побывал в Иерусалиме. Больше всего меня поразил Храм, то есть место, на котором он стоял. Это место сохранилось. Ибо, согласно самой этимологии слова, Храм это именно место, ограниченное пространство, посвященное Богу, предназначенное именно для Него. И как раз та скала, что служила опорой для Святого Святых, по-прежнему там! Все это еще существует! Именно там поселился Ягве, именно там проповедовал во время своего служения Христос. Мы поклоняемся этому месту, где две тысячи лет обитал Господь, хотя ныне Его там уже нет и ничто не может вернуть Его обратно, ибо Господь поселился в другом храме, — другой храм это человеческая природа Христа, храм Нового Завета.

Закон

Этому же народу Ягве даровал Свой Закон, Свое Откровение, ибо "Закон" не есть нечто юридическое. Тора — это учение, слово Божие. Одновременно с первыми таинствами (присутствие Бога в Храме) Израиль получил и первое положительное, непосредственное, Откровение, через которое Бог Живой дал познать Себя по-иному, не так, как через общее Откровение, данное через космос, мироздание, всем народам мира. Именно Израиль удостоился единственного в своем роде Откровения. Ягве непосредственно общался с ним: Он говорил к Аврааму, Он говорил к Моисею, Он говорил к пророкам. Он раскрыл им неизглаголанные тайны Своего замысла, передал им некоторое познание той таинственной жизни, которая принадлежит лишь Ему. Народу, который на протяжении двух тысячелетий неким неизменным образом обладал столь высочайшими дарами, принадлежит особое место в религиозной истории человечества, в истории воплощения Бога в тело человечества. В этом ни один народ не может сравниться с Израилем. Добавим, что на протяжении двух тысяч лет Израиль был тем "полем", где Бог совершал Свои

великие деяния, а сама история Израиля одновременно была Священной историей.

Повторим еще раз: история Израиля интересует нас не с археологической или историко-культурной точки зрения. Для нас это история великих деяний Божьих, совершенных в Израиле. Упомянем здесь лишь об освобождении иудеев из египетского рабства, ибо оно, это освобождение, носит имя, которое и сегодня находится в самом центре нашей жизни: имя это – Пасха. Первая Пасха – историческое событие. Оно произошло, когда Израиль был пленником Египта. Тогда Ангел-истребитель, пройдя над домами (вероятно, "Пасха" означает "проход"), пощадил первенцев Израиля. Пасха это знак Божьего покровительства избранному народу, ибо дома детей Израиля были отмечены кровью агнца. С тех пор кровь агнца для нас знак, без которого нельзя рассчитывать на пощаду со стороны Ангела-истребителя.

Во Христе Иисусе произошло полное осуществление обетования

А приход Христа – какие изменения принес он находившемуся в особом, привилегированном, положении ветхому Израилю? Пришествие Христа совсем не означало, что Бог пожелал отобрать у Израиля Свои дары; наоборот, пришествие Христово стало знаменем того, что обетование, единственным обладателем которого до сих пор был Израиль (носить имя народа Божьего – исключительная привилегия ветхого Израиля), отныне должно быть разделено со всеми другими народами земли. Теперь Израиль должен был смириться с мыслью о том, что он более не единственный святой народ, смотрящий на другие народы как на народы непосвященные. Отныне он должен был разделить свои преимущества с другими народами, которые до этого не имели своей части в обетовании. Во многих евангельских притчах, как, например, в притче о блудном сыне, где старший сын противопоставляет себя младшему, содержится намек на эту драму. Совершенно очевидно, что в большинстве подобных притч отразилась глубинная мысль Христа, то вопрошание, с которым Он обратился к Израилю: Бог потребовал, чтобы Израиль – старший народ – разделил обетование с блудным сыном – другими народами, народами грешными, дабы они приобщились к избранию Израиля. От Израиля, который был работником первого часа, совершавшим свой труд от начала времен, потребовалось согласие на то, чтобы работники последнего часа, до этого ничего не совершившие, получили ту же плату и отныне имели те же права, что и он. Иными словами, Израиль должен был, так сказать, "вернуться в строй". Он выполнил свою миссию, и миссия эта была исключительной. Но он не

должен был более удерживать свое положение, ибо пробил час и миссия завершилась. Отныне Израиль должен был согласиться с расширением замысла Божьего: по прошествии двух тысяч лет, на протяжении которых Израиль оставался как бы центром Обетования, Бог пожелал охватить Своим замыслом всю совокупность земных народов, приобщить их к тем дарам, которые были предназначены для всех, а не только для какого-то одного, пускай и избранного народа.

Очень возможно, что именно это поставило Израиль перед необходимостью тяжелейшего нравственного выбора. Суть не в том, что он лишился своих преимуществ — они оставались неизменными, — но в том, что он должен был поделиться с другими, а это означало потерю той уникальности, "единственности", какой он до этого обладал. Все это повлекло за собой и некоторые другие последствия. Например, вся совокупность древнеиудейских установлений была связана с подготовительной фазой осуществления замысла Божьего; отныне же Храм, суббота, обрезание и другие подобные установления обречены были на исчезновение, а на их месте должны были возникнуть другие. Но Израилю все это показалось неприемлемым. Это, как мы полагаем, и стало центром драмы. Когда Христос сказал: "Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его" (Ин 2.19), иудеи пришли в смятение. И мы знаем, что эти слова послужили единственным обвинением во время суда над Христом, а когда один из свидетелей повторил их перед первосвященником, тот разодрал свои одежды и воскликнул: "Это богохульство!" Следовательно, иудеи не пожелали согласиться с тем, что Храм может исчезнуть, а совокупность установлений, образующих ветхий Израиль, может быть заменена чем-то другим. Скорее всего, именно этим объясняется отказ Израиля принять Христа. Вопреки довольно распространенному мнению, отказ Израиля от Христа представляет собой нечто очень глубокое, драматическое и сущностное... Поэтому я совершенно не согласен с Жюлем Исааком, хотя и глубоко уважаю его. Жюль Исаак строит свою книгу "Иисус и Израиль" на предпосылке, которая кажется мне весьма и весьма спорной. Страстно желая обелить еврейский народ, снять с него ответственность за смерть Христа, он пытается свести смерть Христа к простому эпизоду политической истории той эпохи. И подумать только, как он это делает! В тот момент Израиль был занят римлянами. Следовательно, это было время оккупации, и, значит, иудейские власти (синедрион) нельзя рассматривать в качестве подлинных представителей народа. Это были "коллорабационисты". Стало быть, Иисуса осудили люди, которые не были настоящими представителями иудейского народа, и, таким образом, этот народ не несет ответственности за смерть Христа. Такое объяснение кажется мне очень неубедительным. Ведь с формальной точки зрения Христос

был осужден совершенно законно. И осужден он был не за политическое преступление, а за богохульство. О чем это говорит? Это говорит о том, что Христос, по свидетельству Евангелия, вел себя как некто обладающий исключительными Божественными правами. Он притязал на власть, равную той, какой обладал Установивший Закон. Вот что говорит Иисус в Нагорной проповеди: "Вам сказано — поступайте так-то и так-то. Я же вам говорю — поступайте так-то и так-то". Но кто может сказать: "Поступайте так-то и так-то"? Только Ягве. Но Христос говорит: "Я же говорю вам — поступайте так-то". Тем самым Он притязает на власть, равную власти Ягве, который на Синае установил Свой Закон. Христос отпускал грехи. Следовательно, Он притязал на чисто Божественную власть. Именно поэтому и говорили иудеи: "Кто этот человек, который даже грехи отпускает?" Он, конечно, "богохульник", то есть человек, который притязает на права, принадлежащие Богу. Христос воскрешал из мертвых — вещь неслыханная! Иными словами, Он представал в образе того, кто господствует над жизнью и смертью. А это иудеи очень хорошо понимали; так что иудейскому народу пришлось сделать непосредственный нравственный выбор. Следовательно, всякий, кто сводит конфронтацию иудейского народа и Христа к какому-то банальному эпизоду политической истории Израиля, тем самым лишает драму иудейского народа всякого смысла и величия. В действительности положение Израиля, ставшего лицом к лицу со Христом, было трагическим, ибо Христос притязал на исключительные Божественные права. Поэтому, что самое существенное, иудеи должны были или исповедовать Его Божество, уверовать в Него, или предать Его на смерть, так как если Он не Бог и в то же время притязает на исключительные Божественные права, то Он — богохульник; по закону же богохульник должен быть предан смерти. Поистине, положение иудеев оказалось трагически: им уже некуда было отступать и они должны были сделать выбор. Именно в этом вся завязка драмы, это все тот же вопрос, который на протяжении столетий стоит перед иудейской душой: Христос, кто Он — Бог или человек? Почему на этот вопрос Израиль ответил отрицательно, не признал Христа Богом? А мог ли вообще Израиль принять Христа, обратиться? Гуардини в своей книге "Господь" высказывает мнение, что это было возможно. Он полагает, что в начале служения Христос верил в возможность обращения Израиля, и лишь тогда, когда Его уверенность в этом стала исчезать, Он пошел по другому пути. Но в таком случае Христовых Страстей могло бы и не быть. Однако, как мне кажется, такое представление очень трудно совместить не только с Евангелием, но даже с Ветхим Заветом. Ибо отказ Израиля от Христа лежит, так сказать, в русле Ветхого Завета. Действительно, на протяжении всего Ветхого Завета — и Сам Христос часто повторял

это — Израиль предавал своих пророков, гнал посланников Божьих. Страсти Христовы — это лишь как бы окончательное завершение того внутреннего состояния, которое было присуще Израилю на протяжении всей его истории.

Основная тема израильской истории — тема виноградника. Для Ветхого Завета виноград это и есть сам народ Божий. Этот виноградник насадил Ягве. Об этом, например, говорится в Книге пророка Исаии (5.1-5). Ягве ожидал добрых плодов от Израиля, а тот принес лишь дикие ягоды. Поэтому Ягве наказал Израиль. В известной притче о виноградарах Господь Иисус Христос воспользовался Книгой Исаии. В этой притче Христос рассказывает о том, как Ягве посылал Своих слугителей в виноградник и всякий раз виноградари убивали их. Тогда, не зная, что делать, отец семьи посылает в виноградник собственного сына, но даже его предают смерти. Что делает Господин виноградника? Он отдает виноградник другим.

Итак, дело Божье в Израиле не увенчалось успехом. В этом суть Страстей Христовых, смысл которых определяется всей предыдущей историей Израиля. В Послании к Римлянам апостол Павел говорит, что вся история Израиля свидетельствует о том, что человек не может спасти себя сам. Лишь во Христе может возрасти истинный виноградник, который принесет добрые плоды, станет успехом дела Божьего. Израиль не стал успехом дела Божьего. Израиль — это неудача. Самое таинственное здесь то, что этот неуспех, по удивительному слову апостола Павла, составлял часть замысла Божьего: "Но от их падения спасение язычникам" (Рим 11.11). Так что и отвержение Израиля, и его избрание — все это тайна. И благословение и проклятие отмечены знаком тайны. Можно ли хоть как-то понять эту тайну? Следуя за апостолом Павлом, можно было бы сказать, что, возвышенный, Израиль должен был подвергнуться унижению, дабы другие могли войти, а сам он в конце концов будет восстановлен вместе с ними. Будучи одним из аспектов спасительного замысла Бога, особое избрание Израиля в определенный момент стало препятствием. Необходим был первенец, но также необходимо было, чтобы он потерял свое первородство. Это один из тех таинственных законов, о которых мы узнаем через Писание. Исаак занимает место Измаила, Иаков — Исава, Давид — Саула, блудный сын — старшего брата. Можно ли сказать, что весь Израиль был отвержен? Разве Ягве не выполнил своего обещания, разве Он изменил Завету? Не клялся ли Он Израилю в Своей вечной верности? Необходимо подчеркнуть, что самое главное в том, что весь Израиль не был отвержен, что, согласно фундаментальному закону библейского богословия, существует "остаток Израиля", который будет спасен (Рим 11.5). Остаток Израиля — та непривитая маслина, которая стала виноградной лозой,

древом, самым корнем Церкви, — это прежде всего сам Иисус. Иисус, сын Авраама, отверженный своим народом, становится первенцем нового Израиля. И тогда Израиль принесет спелые плоды, а Господин виноградника наконец сможет насладиться ими. Новый Израиль — это не только сам Иисус, но и все первые ученики, обращенные иудеи. Иерусалимская христианская община — это община иудеев. Первоначальное христианство — это христианство, целиком и полностью вышедшее из иудаизма. Есть, следовательно, некая основополагающая преемственность между ветхим и новым Израилем. (На это часто не обращают должного внимания.) Неся благовестие всем народам, создавая Вселенскую Церковь, Христос заимствовал необходимые элементы у ветхого Израиля, как бы перекидывая, таким образом, мост от ветхого Израиля к новому. Апостол Павел говорит: "Если же некоторые из ветвей отломались, а ты, дикая маслина, привился на место их и стал общником корня и сока маслины, то не превозносишься перед ветвями. Если же превозносишься, то вспомни, что не ты корень держишь, но корень — тебя. Скажешь: "Ветви отломались, чтобы мне привиться". Хорошо. Они отломались неверием, а ты держишься верою: не гордись, но бойся" (Рим 11.17-20). Действительно, многие ветви ветхого Израиля были отсечены, но христианство утверждалось именно как продолжение Ветхого Завета. А это имеет основополагающее значение, ибо у нас есть полное право сказать, что Христос есть законный наследник Израиля. Верность Ветхому Завету приводит ко Христу, к новому Израилю, в котором осуществились данные в Ветхом Завете обетования Божии.

Подчеркнем еще раз: первоначальное христианство это прежде всего иудеохристианство. Невозможно переоценить роль иудеохристианской общины в процессе становления первоначального христианства. Об этом настойчиво говорят многие современные историки Церкви. Теперь нам трудно представить, до какой степени первоначальное христианство было по своей форме иудейским. О множестве обращенных в христианство иудеев рассказывается в Деяниях Апостолов. Иерусалимская иудеохристианская община некоторое время обнимала собой всю Церковь. Она долго оставалась одной из самых важных христианских общин; Иаков, брат Господень, был ее первым главой, первым епископом Иерусалима. О значительности места, занимаемого иерусалимской общиной в Церкви, свидетельствует, например, организованный Павлом сбор денег в пользу бедняков Иерусалима. Место, отводимое Павлом иерусалимской общине, доказывает, что Иерусалимская Церковь в ту эпоху являлась как бы Церковью-матерью, с которой все остальные были связаны прочными узами. И лишь постепенно иерусалимская община утратила свое первоначальное значение.

Отречение Израиля

До сих пор мы говорили о том, что представлял собой Израиль эпохи Ветхого Завета, о противостоянии Израиля и Христа. Теперь поговорим о судьбе Израиля, который не принял, не признал Христа. Остаток Израиля признал Христа и стал основой Церкви. Но рядом мы видим тот Израиль, который не признал Христа. Какова судьба этого Израиля? Существует целая литература, в которой несчастья иудейского народа объясняются проклятием, наложенным на него за смерть Христа, за грех богоубийства. Жюль Исаак, исследовавший истоки антисемитизма, собрал коллекцию текстов – от разных катехизисов до народных духовных песнопений – и на основе этого материала пришел к совершенно правильному выводу, что подобная литература вполне способна вызвать у детей религиозный антисемитизм, а это, в свою очередь, становится началом расового антисемитизма, полностью противоречащего христианству. Так что здесь перед нами вопрос, на который необходимо дать правильный ответ. Можно ли рассматривать религиозную историю иудейского народа – от Христа до наших дней – как следствие некоего наказания? Необходимо различать здесь несколько разных проблем. С одной стороны, утверждают, что рассеяние иудеев есть следствие их заблуждений. Но при этом забывают о том, что иудейская диаспора возникла за десять веков до Христа. Иудеи всегда были народом странствующим, переселяющимся с места на место. Иудеев всегда можно было встретить в любом конце цивилизованного мира. Следовательно, иудейское рассеяние не есть следствие проклятия. Суть в том, что иудейские купцы всегда были чрезвычайно активны; по всему миру они создавали иудейские колонии. Такие колонии существовали в Вавилоне уже в восьмом-девятом веках до Рождества Христова. Иудеи добрались до Северной Африки одновременно со своими двоюродными братьями финикийцами. Иудаизм в Северной Африке – явление отнюдь не новое. Он появился там за шесть или семь веков до Рождества Христова. Таким образом, бесспорно, что вселенское рассеяние иудеев никак не связано со смертью Христа. Но, с другой стороны, у нас есть тексты, несомненно имеющие определенное значение для религиозной истории Израиля. Разрушение Храма в 70 г. постоянно воспринималось как решающее событие иудейской истории. Христиане же полагали, что разрушение Храма – это наказание Божье, наложенное на иудеев. Однако более верным мне представляется иное толкование: разрушение Храма есть видимое проявление того, что невидимо уже свершилось в момент смерти и Воскресения Христа, – Бог навсегда покинул ковчег Завета. (Такое обитание Бога в ковчеге Завета было, как мы уже говорили, одним из тех исключительных даров, что Израиль получил от Бога.)

Невозможно не поразиться словам Христа: "Разрушьте храм сей, и Я в три дня восстановлю его", и тому, что через несколько лет Иерусалимский Храм был разрушен и так и остался невозстановленным. Перед нами историческое, реальное свидетельство о Божественном делании, осуществленном во Христе. Любопытно сравнить суждения по этому поводу иудейского историка Иосифа Флавия и евангелиста Матфея. Согласно Иосифу, ангелы покинули Храм в момент его разрушения в 70 г., и это служит знаком того, что Храм утратил свое назначение. Для евангелиста же Матфея, Храм утратил свое назначение тогда, когда умер Христос и Завеса разодралась надвое. Таким образом, очевидно, что разрушение Храма — событие огромного значения. Могут сказать: "А что если Храм будет восстановлен?" Несомненно, такое может произойти, очень возможно, что однажды иудеи восстановят Иерусалимский Храм. Однако это ничего не изменит, ибо Храм — не только прекрасное здание, подобное тому, какое было, например, построено Иродом, но прежде всего место обитания Бога, что и делало эту постройку Храмом. Но сегодня место обитания Бога находится не в Иерусалиме, а в теле Христа — месте вечного пребывания Бога. Можно сколько угодно заново отстраивать Храм, все равно он останется лишь опустелым зданием.

Восстановление государства Израиль — создает ли оно, в плане религиозной истории, какую-либо новую проблему? Отцы Церкви часто говорили, что исчезновение Израиля как государства и, следовательно, рассеяние иудеев — понимаемое не в смысле их рассеяния по всему миру, но в смысле упразднения их родины — есть своего рода наказание Божье. Таким образом, восстановление израильского государства — не служит ли оно своего рода опровержением такого мнения? Не возникает ли в связи с этим некая новая проблема? Некоторые иудеи придают восстановлению израильского государства чуть ли не мессианское значение. Правда, большинство мечтавших о собственном государстве желали прежде всего обеспечить народу Израиля убежище, надежное место, где можно было бы укрыться от ужасных преследований. Но все же можно ли считать, что восстановление государства Израиль имеет значение и в плане религиозном? Однажды в Иерусалиме я разговорился с одним местным жителем. Он сказал нечто глубоко меня поразившее. По его словам, отсутствие родины породило в еврейском народе горестное состояние, ощущение, что ты изгой, проклятый народ, обреченный на вечные скитания. Поэтому восстановление израильского государства означает для моего собеседника прежде всего возвращение Израиля в общину земных народов. Когда-то Израиль был самым великим среди других народов. Затем он превратился в самый малый народ земли, а теперь восстановился и согласился стать народом среди других народов.

Но такое возвращение Израиля в земную общину народов есть, может быть, своего рода шаг на пути, ведущем в духовную общину народов, в ту общину, что пребывает в Церкви.

Особый интерес представляет для нас реакция Израиля на христианство. Отношение Израиля к христианству несколько раз менялось, в разные времена оно было разным. В эпоху возникновения христианства были иудеи, которые, сохраняя свою религию, все же относились ко Христу как к великому пророку, хотя и не признавали его за Сына Божьего. Мы уже говорили о них: это эбиониты. Однако в целом иудаизм первых веков христианства враждебно смотрел на христианскую Церковь. И если позднее, особенно начиная с четвертого и пятого веков, в христианской среде возник антисемитизм, не следует забывать, что ему предшествовал весьма сильный и даже злобный иудейский "антихристианизм". История свидетельствует, что очень часто христиане были предаваемы на мучения по доносам иудеев. А это доказывает, что иудаизм той эпохи был куда сильнее, чем мы можем представить сегодня. Оценить все значение этого факта, зачастую плохо известного, помогают последние исторические исследования. Марсель Симон в одной из своих книг показывает, что иудаизм первых веков нашей эры был весьма активен в миссионерском плане, он был грозным соперником христианства в деле духовного завоевания Римской империи. Как и христианство, иудаизм стремился духовно завоевать, покорить двор римского императора. И он бывал весьма близок к цели, ибо несколько раз иудейские женщины оказывали решающее влияние на жизнь римских императоров. Среди прочих упомянем знаменитую Беренику, иудейскую принцессу, возлюбленную Тита. Эта исключительно умная женщина вначале была женой племянника прославленного иудейского философа Филона, затем была замужем за одним из своих идумейских двоюродных братьев, после чего стала возлюбленной Тита и должна была поэтому присутствовать при осаде Иерусалима. Затем она чуть было не стала императрицей, и тогда иудеи оказались бы на римском троне. Князья из рода Ирода занимали важное положение при дворе Тиберия и Клавдия. А еще позднее, при Нероне, Пoppея, которая была иудейкой, играла важную роль при дворе. Иудеи пользовались своим влиянием, борясь с христианством. Однако при Константине, и особенно после Феодосия, христианство окончательно победило. Начиная с этого времени христианские князья стали ограничивать деятельность иудеев. Эти официальные ограничения, хотя и не доходили до тех крайностей, о которых нередко можно услышать, все же были проявлением антисемитизма и сохранялись на протяжении всего средневековья. Иудеям отводились специальные кварталы; всякий иудейский прозелитизм был запрещен; несомненно, во многом

права иудеев ущемлялись. Отметим все же, что на протяжении веков Церковь постоянно защищала иудеев от преследований светских властей; она стремилась предоставить еврейскому населению легальный статус, который обеспечивал бы определенные социальные гарантии... В наше время многие иудеи относятся к Иисусу совершенно иначе, чем столетия назад. Сегодня многие из них тянутся к личности Иисуса, в котором видят великого пророка Израиля. Читая Нагорную проповедь, слыша призыв Христа к чистоте помыслов, к братской любви, к нестяжанию, они, несомненно, чувствуют, что в этом есть нечто духовно близкое им. Для таких иудеев Христос — это новое, дальнейшее развитие традиции Израиля; но, конечно, они не признают Его Божества.

И наконец, скажем несколько слов о будущем еврейского народа. Апостол Павел в Послании к Римлянам, которое мы уже цитировали, объясняет, что падение иудеев было ко спасению народов. Затем он говорит, что после обращения язычников в свою очередь обратятся и иудеи, дабы осуществилась полнота: "Итак, спрашиваю: неужели они преткнулись, чтобы совсем пасть? Никак. Но от их падения спасение язычникам, чтобы возбудить в них ревность. Если же падение их — богатство миру и оскудение их — богатство язычникам, то тем более полнота их. Вам говорю, язычникам" (11.11-13). Это место Послания к Римлянам истолковывалось по-разному. Для одних (и это самое древнее, традиционное толкование) обращение иудеев — событие, которое произойдет в конце времен, когда мы станем свидетелями массового перехода иудеев в христианство. Для других же обращение иудеев это процесс, совершающийся на протяжении всей истории, и поэтому трудно установить точный момент обращения всего народа Израиля. По-моему, такое толкование ослабляет силу слов апостола Павла, различающего некие последовательные моменты: вначале отвержение иудеев, а Церковь полностью состоит из языческих народов; затем апостол предсказывает наступление новой эпохи, когда иудеи обратятся и тем самым завершат созидание "полноты" Церкви. Но как понимать эту полноту? Безусловно, Церковь ни в ком не нуждается в смысле обладания, во Иисусе Христе, полнотой истины и полнотой освящения. Но, с другой стороны, поскольку к этой полноте могут приобщаться разные народы, сама она может выражаться по-разному. Так что первоначальная схизма (раскол между иудаизмом и христианством это и есть первая схизма) привела к очень тяжким последствиям для Церкви, так как если бы не было иудейской схизмы, то, может быть, не появилась бы и восточная схизма, не возникла бы протестантская ересь. Почему? Иудаизм внес в Церковь два элемента — Восток и Библию. Мы уже говорили, что первоначальное христианство было семитским, арамейским по

языку. Сейчас нам трудно прочувствовать всю глубину того кризиса, который происходил на протяжении первых двух столетий нашей эры, когда христианство переходило из мира семитского в мир западный, греко-римский. И очень вероятно, что в ту эпоху развитие христианства могло пойти одновременно по двум линиям — семитской (иудейской) и западной (греко-римской). Но в действительности иудеохристианство практически исчезло, а вместе с ним и семитская ветвь христианства. Сохранилась лишь западная форма христианства. А это, несомненно, затрудняет восточным народам доступ к христианству. Первым трагическим следствием этого и стала восточная схизма. Если бы не появилась первая трещина, через которую проник раскол, то и второй было бы куда труднее возникнуть. Восток не имел бы причин отделяться от Церкви, от христианства, если бы Церковь оставалась более глубоко укорененной в семитской культуре. Вместе с тем иудейский народ — это по преимуществу народ Библии. Так что протестантизм есть, так сказать, насильственное возвращение к Библии. Но возвращение к Библии протекало бы куда более спокойно внутри единой Церкви, если бы иудеи были представлены в ней. Ибо основное призвание иудеев быть свидетелями Библии, с которой они соединены особыми узами. Поэтому отсутствие в Церкви иудейского народа ощущается христианами как некий изъян, который исчезнет лишь с возвращением Израиля в Церковь, а это, в свою очередь, станет завершением полноты.



ХРИСТИАНСКОЕ МИССИОНЕРСТВО

Ж. Даниелю

ПЕРЕХОД религии Христа из иудейского мира, внутри которого она зародилась, в мир языческий стал великой революцией, продолжавшейся на протяжении первых двух веков нашей эры. Эта революция была естественным следствием самой сути христианской вести, ибо евангельская весть представляет собой не религиозное воплощение той или иной культуры, как это было с великими языческими религиями, не совершенное Богом избрание одного народа ради определенной исторической миссии, как это было с иудаизмом, но провозглашение перед всем человечеством некоего эсхатологического события. Однако осознание этой вселенской стороны, выход из иудейской социально-культурной среды, принятие новых форм, заимствованных у эллинистической культуры, — все это происходило лишь постепенно.

Вначале мы очертим эти первые этапы развития христианства, затем поговорим о том, насколько распространена была христианская религия в греко-романском мире, до того момента когда при Константине она стала государственной, имперской религией.

Служение Иисуса протекало на территории Израиля; проповедь Иисуса была обращена, в общем, лишь к иудеям. Религия Иисуса — это созидание основ миссии-посланничества, сам же Иисус миссионером не был. Посланничество Церкви началось именно с Пятидесятницы. Чудо Языков ознаменовало вселенский смысл христианского благовестия. Перечисление народов, содержащееся в Деяниях (2.8-11), напоминает список народов в гл. 10 Бытия. Здесь иудеи — это народ среди других народов. Очевидно также, что неиудеи, приходившие с паломничеством в Иерусалим, были из числа "страшащихся Господа". Следовательно, первичная христианская проповедь была

обращена не к язычникам, а к неиудеям, уже уверовавшим в Бога Израилева. Важно напомнить здесь, что христианскому посланничеству предшествовало посланничество иудейское. Но иудейская миссия скорее стремилась распространять среди неиудеев свет своей религии, нежели, посредством обрезания, присоединять их к избранному народу.

Могут ли язычники стать христианами?

В действительности задача обращения в христианство язычников выявилась не сразу. По-видимому, в первое десятилетие существования Церкви эта задача оставалась еще очень ограниченной. Вначале христианские миссионеры обращались главным образом к иудеям и иудейским прозелитам.

Лишь после того, как Павел и Варнава в 48 г. были посланы в Малую Азию, эта проблема начинает приобретать большое значение. Павел и Варнава делали то же самое, что и другие иудеохристианские миссионеры: проповедовали в синагогах. Но скоро выяснилось, что их проповедь пользуется бóльшим успехом у язычников, чем у иудеев. Так было в Антиохии Писидийской, в Листрии и Иконии. Павел и Варнава обращали язычников и иудеев в христианство. Это пробудило зависть у иудеев, и они стали настраивать местные власти и народ против апостолов (Деян 13.50; 14.2,19). В Листрии Павел начал проповедовать по-новому. Он стал говорить о том, что не только иудеи, но и языческие народы призваны к спасению во Иисусе Христе. Однако вхождение язычников в Церковь породило серьезную проблему. Павел не налагал на обращенных язычников обязательства выполнять иудейские предписания, прежде всего обрезание. В Антиохии все это выглядело вполне естественным. Но иерусалимские иудеохристиане начали протестовать. В 49 г. этот вопрос обсуждался в Иерусалиме апостолами и пресвитерами ("старцами"). Решение, к которому пришли, на деле оказалось компромиссом. Обратившиеся в христианство язычники не обязаны были совершать обрезание; для евреев же это оставалось обязательным. Но все же язычники должны были выполнять заповеди Ноя: не есть идоложертвенного и удавленины, хранить телесную чистоту. Однако напряженность не исчезла. В конце того же года Петр и Павел оказались в Антиохии. Петр полагал, что нельзя разделять трапезу с языкохристианами, на которых лежала скверна ритуальной нечистоты. За это Павел резко упрекал его. По-видимому, Петр строго придерживался решений Иерусалимского Собора. Павел же считал их недостаточными, компромиссными. Это видно по его отношению к идоложертвенному (см. 1 Кор 10.

18,30), резко отличавшемуся от позиции Иоанна (см. Откр 2.14,20). До самого конца жизни Павел оставался в конфликте с иудеохристианами — об этом свидетельствуют все его послания. Победа Павла была посмертной.

Свою позицию Павел объясняет в разных посланиях. Бог есть Бог не только иудеев, но и язычников (Рим 3.29). Все согрешили и спасаются лишь верой (Рим 3.23). Обрезание или не обрезание, это не имеет никакого значения. "Нет уже иудея, ни язычника" (Гал 3.28). Это не означает, что закон не сыграл своей роли. Смысл закона — в подготовке. "Закон был для нас детоводителем ко Христу" (Гал 3.24). Отныне начинаются новые времена, старое прошло. Утверждения Павла носят прежде всего богословский характер: лишь вера спасает, а вера открыта для всех. Это и составляет жизненную основу христианской вселенскости, в этом суть христианского миссионерского долга. Поэтому христианство должно было освободиться от иудейской оболочки. Христианство в сути своей никак не связано с семитской культурой. Иудеохристианство лишь одна из ветвей. Христианство должно было войти в эллинскую цивилизацию, как и в другие неиудейские культуры.

Христианство и эллинизм

Этот второй, аспект уже содержится в благовестии Павла. Но насколько он сам успел в этом деле? Было бы ошибочным считать, что через Павла осуществилась встреча с греческой философией и риторикой. Эта встреча произошла в эпоху апологетов. Но не менее ошибочным было бы рассматривать Павла лишь в плане древнееврейской культуры. Основа культуры Павла — эллинистический иудаизм. Септуагинта — вот его Библия. К тому же эллинистический иудаизм уже осуществил встречу между иудейским Откровением и греческой культурой. Септуагинта представляет собой богословскую интерпретацию древнееврейской Библии, и Павел продолжает ту же линию. Греческий же христианский язык — наследник греческого библейского языка. Следовательно, именно через эллинистическое иудейство христианство соприкоснулось с эллинизмом. Лишь очень постепенно, по мере того как христианское благовестие стало восприниматься обращенными, которые по своей культуре принадлежали к эллинизму, христианский греческий освобождался от своих семитских элементов, с тем чтобы в конце концов войти в непосредственный контакт с эллинизмом.

Так что у апостола Павла было стремление освободить христианство от иудаизма. По-видимому, до 70 г. такое направление не

получило широкого распространения. Мы знаем, что Павел обращал язычников еще во время своего первого путешествия по Малой Азии. По окончании Иерусалимского Собора Павел совершил второе миссионерское путешествие, которое привело его в Грецию. В Верии "многие... уверовали, и из эллинских почетных женщин и из мужчин немало" (Деян 17.12).

В Деяниях упоминается, что в Афинах Павел обратил Дионисия Ареопагита, женщину по имени Дамарь и других (см. Деян 17.34). В Коринфе Павел столкнулся с сопротивлением иудеев, поэтому он полностью посвятил себя евангелизации язычников. "Но как они противились и злословили, то он, отрясши одежды свои, сказал к ним: "Кровь ваша на главах ваших; я чист; отныне иду к язычникам" (Деян 18.6). Во время третьего путешествия Павел столкнулся в Эфесе с сильным сопротивлением ремесленников, изготовлявших идолов (см. Деян 19.23). Это первое упоминание об антихристианской реакции язычников и, следовательно, указание на то, что дело обращения язычников приобрело широкий размах. Упоминание о святых "из кесарева дома" (Флп 4.22) доказывает, что языкохристиане были и в Риме.

Тем не менее Павловы послания показывают, что при жизни Павла иудеохристианство было господствующим направлением в Церкви. Необходимо добавить следующее: миссионерское дело апостола Павла достигло лишь Сирии, Малой Азии, Греции и Рима. Теперь трудно установить, существовала ли до 70 г. языкохристианская миссия в других местах. Мы знаем, что в Египте, Осроэне и Адиабене тогда встречались лишь иудеохристиане.

Разрыв с иудаизмом

В период между 70 и 135 гг. произошел разрыв между христианством и его иудейскими корнями; это была эпоха широкого распространения языкохристианства. В это время христианская община страдала от антиеврейских настроений, возникших при Домициане. Но, по свидетельству Тацита и Плиния, именно в это время христианская община начинает приобретать самосознание. Ее существование вызывает беспокойство у римских властей. В ту эпоху основу христианской миссии составляли Евангелия, они раскрывали перед греко-римским миром образ Христа. Уже в Евангелии от Марка ощущается желание отделить Христа от иудейского восстания, подчеркнуть лояльность по отношению к Риму. Еще сильнее это проявляется в Евангелии от Луки. В Деяниях Апостолов, где изображается движение Евангелия из Иерусалима к Риму, обращается внимание на

переход язычников в христианство (эпизод с евнухом царицы Кандакии (Деян 8.27) и сотником Корнилием (Деян 10)). Евангелие от Иоанна еще сильнее обличает сопротивление иудеев Христу, восстает против мессианизма, частично сохранившегося в азиатских иудеохристианских общинах. Евангелия оказались очень мощным орудием в деле распространения христианства. В Египте были найдены фрагменты Евангелия от Иоанна, относящиеся к началу второго века. Писавший в середине второго века язычник Цельс знал о существовании этого Евангелия. Характерный для этого периода разрыв христианства с иудаизмом отразился в таких произведениях, как Послание Варнавы или послания Игнатия Антиохийского. Зачастую этот разрыв принимал крайние формы – вплоть до полного отвержения Ветхого Завета. Именно это мы находим в гностицизме, который мощно развился в тот период. Самое главное в гностицизме – это отказ от Бога Израилева, рассматриваемого в качестве низшего демиурга, а вместе с ним и от его дела: творения и Закона – его хартии. Гностицизм – это крайнее извращение линии апостола Павла. Основные гностические направления можно найти в писаниях Саторнила и Карпократа (Сирия), Маркиона (Малая Азия) и Василида (Египет). Гностицизм есть окончательный отказ от Бога Израилева и полный разрыв с иудаизмом. Такой гностицизм следует отличать от гнозиса, рассматриваемого в качестве пути, ведущего к высшему религиозному знанию. В эту эпоху к гнозису стремились как иудеохристиане, так и языкохристиане. О важности гностицизма и связанной с ним литературы, многие памятники которой были найдены в Наг-Хаммади, свидетельствует также сопротивление, оказанное ему Иустином, Иринеем и Тертуллианом. Отметим, что христианские писатели той эпохи – ортодоксальные или гностики – в большинстве своем были иудеохристианами. Их идеологическая позиция была антииудейской, хотя их культура оставалась еще семитской.

При Антонине (138-161), Марке Аврелии (161-180) и Коммодe (180-192) христианство высвободилось из своей первоначальной иудейской среды и начало настоящий диалог с эллинистической культурой. Обстоятельства этому весьма благоприятствовали. В ту эпоху греко-римский мир был особенно открытым и свободным. Люди с большим интересом относились к различным религиозным и философским доктринам. В философских школах ученикам передавалась традиция великих учителей. Платонизм был представлен Гаем и Альбином, Тавром и Атикком, аристотелизм – Александром Афродизийским, а стоики – Фронто. В моде были философские собеседования вроде тех, какие устраивались Максимом Тирским или Дионом из Прузы. Медицина получает развитие в трудах Галена, астрономия – в трудах Птолемея.

Вместе с тем в империи распространяются восточные религии. То было время мистагогов, подобных Аполлонию Тианскому, халдейских оракулов и герметических писаний. А некоторые, подобно Нумению, пытались соединить философскую традицию с разными мистическими течениями. Повсюду веял дух интеллектуальной свободы. Лукиан из Самосаты — один из свидетелей этой свободы, столь отличающейся от строгости и суровости, характерных для предыдущего периода — периода Плутарха и Сенеки. Лукиан подвергал беспощадной критике как традиционные мифы, так и новые религии, как философов, так и риторов.

Раскрытие христианства перед языческим миром

Именно перед лицом этого мира пришлось определиться христианству. Заслуга в этом принадлежит апологетам. Так называют авторов различных писаний, общая цель которых — раскрытие христианства перед языческим миром. Апологетическая литература по своему характеру чисто миссионерская. Основные составляющие этой литературы — первоначальная христианская проповедь, иудейская миссионерская литература и обращенные к язычникам философские увещания. До нас дошла часть "Апологии" Аристотеля. Наиболее важным представителем апологетов был Иустин. Ему принадлежат трактаты "О монархии" и "О душе", "Речь к эллинам", две "Апологии" и "Разговор с Трифоном иудеем". Есть также еще "Послание к Автолику", написанное Феофилом, епископом Антиохийским, "Речь против эллинов" Татиана, "Апология" Афинагора, "Послание к Диогнету", "Увещание к язычникам" Климента Александрийского. До нас дошел лишь один фрагмент "Апологии" Мелитона из Сард. Церковный историк Евсевий упоминает "Речь против эллинов" Аполлинария Иерапольского и "Апологию" Мильтиада.

Несмотря на некоторые различия, у всех этих сочинений есть нечто общее. Теперь попробуем, хотя бы кратко, охарактеризовать все это. Прежде всего апологеты обличали эллинизм — то есть язычество простого народа и язычество ученых философов. В первом случае критике подвергались прежде всего мифы. Здесь христианским апологетам оставалось лишь продолжить то, что уже делали языческие писатели, например Лукиан. И они успешно справились с этой задачей. Иустин, Феофил, Афинагор, Климент и, прежде всего, Татиан — все они без конца обличали все, что было нелепого и безнравственного в греческой мифологии. К тому же они хорошо владели искусством аллегорического толкования. Критике подвергались также идолопоклонничество, изготовление идолов, жертвоприношения, цветочные венки, благовония. Такая критика затрагивала саму

структуру античного общества, основанного на религии семьи (то есть культе предков) и на религии города. Иустин и Татиан считали, что эти культы — поклонение демонам, которые обманывают людей, с тем чтобы те прославляли их. Особой критике подвергался культ императора, ибо для апологетов было важно показать, что этот культ не является необходимым с точки зрения гражданской лояльности, а христиане суть наилучшие из граждан. Климент обличал не только официальную религию, но также и обряды мистериальных братств. И наконец, сурово обличались нравы языческого мира: проституция, аборт, театры, цирки, социальная несправедливость. В этом апологеты продолжили дело апостола Павла.

Не только народное язычество, но также и философы того времени подвергались критике со стороны апологетов.

Во-первых, эта критика носила, так сказать, личный характер. Татиан собрал все, какие мог, скандальные анекдоты из жизни философов. Апологеты выявляли противоречия в их трудах, дабы подчеркнуть несостоятельность их мнений. По мнению апологетов, философы больше заботились об оригинальности, чем об истине. Помимо этого, критиковались также частные ошибки каждой философской системы: Платон верил в перевоплощение душ; Аристотель сомневался в бессмертии души и в Промысле; эпикурейцы признавали лишь случай; у стоиков было материалистическое представление о Боге. Критике подвергались прежде всего традиционные философские системы, рассматривавшиеся в той форме, в какой они излагались в школах. Отчасти критиковались также и современные апологетам философские системы. Платонизм, на который напал Иустин, был платонизмом Альбина. В начале своего "Разговора" Иустин излагает учение аристотелизма своей эпохи. Обличая заблуждения и ошибки язычества, апологеты говорили о христианстве не как о новой религии, но как об истинной религии. Иустин обращался к разуму (логосу) тех, кто любит мудрость: "И если это кажется вам согласным с разумом и истиной, отнеситесь к этому с уважением".

Содержание христианской вести — это прежде всего Бог истинный, единый, вечный, невидимый, как пишет Афинагор. Бог трансцендентен по отношению ко всей вселенной, которая есть Его творение. Он недоступен разуму человека. Своим Глаголом и Своим Духом Он действует в мире. Он сотворил людей, дабы через Воскресение приобрести их к Своей жизни. Но лишь праведники достигнут жизни вечной. Такая религия была дана человеку от начала. Но обольщенный демонами, он отвернулся от нее. Поэтому Сын Божий пришел на землю, дабы разрушить демонскую силу и окончательно утвердить истинную религию.

Христианство и философия

Главные усилия апологетов были направлены на то, чтобы показать соответствие христианской вести разуму и истине. Иустин, колеблясь, пользуется свидетельствами философов, а Тертуллиан опирается на здравый смысл, присущий всякому человеку. Ибо в действительности, по мнению апологетов, истина, несмотря на усилия демонов, не была целиком изгнана из сердец язычников. Но они знали ее лишь частично и в искаженном виде; христианство же явило ее во всей полноте. Следовательно, нет каких-то разных религий, истина всегда была только одна. "Учение Платона не чуждо учению Христа, хотя и не во всем сходно с ним, и принадлежит нам, христианам". Стало быть, изначально в одном и том же сражении участвуют — с одной стороны Глагол, а с другой — демоны. Никогда не было иной истины, кроме христианской. Христианство — не что иное, как истина, а вне его — заблуждение. Почему Бог попустил действовать демонам? Потому, отвечает Иустин, что свобода человека должна быть испытана: "Ибо такова природа всякой твари — быть способной к пороку и добродетели, и ни одна из них не была бы достойна похвалы, если бы не имела возможности склоняться в ту или другую сторону".

Отсюда видно соотношение, какое апологеты устанавливают между христианством, религией и философией. Не существует каких-то разных реальностей. Христианство — это истинная религия и истинная философия. Хотя бы отчасти, язычникам была известна эта религия и эта философия. Есть два источника познания истины. С одной стороны, истинная религия это и есть первоначальная религия. История философии и религии представляет собой некий процесс упадка. Иустин и Климент заимствуют эту идею у Антиоха из Аскалона и Посидония из Апамеи, по мнению которых, современная философия это искаженная мудрость основателей религий — Орфея, Зороастра и Будды. Но Иустин и Климент идут еще дальше: религия иудеев — самая древняя. Поэтому апологетам важно было доказать хронологически, что Моисей жил до Орфея и Зороастра. Именно иудейские пророки лучше всех сохранили содержание истинной религии. Однако современный апологетам иудаизм есть фальсификация религии пророков, подобно тому как философия есть фальсификация религии мудрых. Иудейские же пророки и греческие мудрецы — свидетели первоначальной религии.

Есть и другое объяснение, которое, впрочем, не исключает первого. Вопреки сопротивлению демонов, пока оно не было побеждено Христом, делание Божественного Глагола непрерывно осуществлялось на протяжении всей истории человечества. Божественный Глагол насаждал в человеческих душах семена истины. Иустин пишет: "Мы

научены, что Христос есть перворожденный Бога, и мы выше объявили, что Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы язычники и считали их за безбожников: таковы между эллинами Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров — Авраам, Анания, Азария, и Мисаил, и Илия и многие другие...” Причина тому следующая: ”Семена Логоса насаждены во всем роде человеческом”. Борьба между добром и злом, происходящая внутри каждого человека, — это, в конечном счете, борьба между Логосом и демонами.

Апологеты рассматривали проблему борьбы за христианскую истину и весть как в плане объективном — философия и исторические религии, так и в плане субъективном — совесть, сознание каждого человека.

И наконец, если апологеты каким-то образом отождествляли христианское Откровение и истинную философию, то в каком смысле здесь можно говорить об отождествлении? Некоторые ученые, например Гарнак, полагали, что апологеты сводят Откровение к рациональной истине, превращают его в философию. Другие же считали (и справедливо), что дело обстоит совершенно наоборот.

Для Иустина и Климента истина едина и единственна. Именно эта истина была полностью явлена в христианстве. Она была дана изначально. Философии и религии суть истощание этой истины, искажение, причина которого — усилия демонов. Благодаря Воплощению и Воскресению Христа эта истина была восстановлена. Сам человек не может ее постичь. Именно Глагол и Дух приобщили первоначальное человечество к этой истине, именно Они вновь приобщат к ней язычников, уверовавших во Христа, принявших Его благовест.

Языкохристианство

В середине второго века начинает меняться состав людей, принимающих христианство. До сих пор Церковь состояла главным образом из иудеев и из обращенных в христианство иудейских прозелитов. Этот поток все более и более иссякал. Отныне христианами по большей части становятся выходцы из языческой среды. Об этом свидетельствует как Иустин, так и псевдо-Климент; в проповеди, относящейся к середине второго века, он писал: ”Народ наш, по-видимому, был оставлен Богом; а ныне, когда уверовали, мы сделались многочисленнее тех, которые считались имеющими Бога” (то есть иудеев. — Прим. ред.). Иустин говорит также, что отныне верующие есть среди всех народов — греков и варваров, кочевников и тех, кто живет

в шатрах, каким бы именем их ни называли. Христианами становятся люди, принадлежащие к самым разным общественным слоям. Так, Плиний пишет, что в Вифинии христианство уже при Траяне было распространено в городах и деревнях, а среди обращенных в христианство имелись люди "всех возрастов и всех рангов". Иустин утверждает то же самое. Христиане были как среди высшего общества, так и среди простого народа — "не только философы и ученые, но и ремесленники и вовсе необразованные..." Именно в это время в языческих интеллектуальных кругах начинают с опасением смотреть на развитие христианства и противодействовать ему. Христиан обвиняют в разрушении традиционных верований — ведь ставится под угрозу основанное на этих верованиях политическое общество. Кроме того, христиан упрекают за то, что они якобы практикуют безнравственные обряды, употребляют в пищу человеческую плоть, вступают в кровосмесительные связи, поклоняются ослиной голове, — все это представляет собой карикатуру на христианское богослужение. Обвинения эти мы находим у Фронта, учителя истории Антонина и Марка Аврелия, у Лукиана ("О кончине Перегрини"), у Кресцента, философа-циника, обличавшего Лукиана, у Цельса, который первым попытался полностью опровергнуть христианство, и даже у самого императора Марка Аврелия. В эту эпоху христианство пробилось в языческий мир. И языческий мир, усматривая в христианстве некую угрозу себе, начинает организованную борьбу с ним.

Эллинизация христианства

В конце этого периода и в начале третьего века зарождается новый тип христианина. Его внутренние устои, его культура, мышление — чисто греческие. В ту эпоху христианина воспитывает греческий грамматик, который учит его читать; грамматик посвящает его в тайны литературы, ритор — в тайны ораторского искусства, а философ формирует его мысль. Но при этом христианин остается христианином. Его христианство начинает облекаться в эллинистические формы восприятия и мышления. По сравнению с веком апологетов перед нами новый этап распространения христианства и его миссии. Все это показывает, что христианство как мировоззрение есть некое самобытное учение, противопоставляющее себя эллинизму. Вместе с тем, эллинизм содержал в себе определенные ценности, и у христианства не было никакой причины отказываться от них. И мы видим, как Ориген, рожденный в христианской семье, поступает в школу платоника Аммония, поскольку считает, что христианство нуждается в интеллектуальных орудиях греческой культуры,

ибо без них не может противостоять языческим эрудитам. Именно на этом уровне происходит встреча между христианством и эллинизмом. Это не было проявлением некоего синкретизма, просто христианская вера облекалась в греческие формы. Христианство проникало в самые разные цивилизации и культуры, и это было нормальным развитием его миссии.

Мифология

Все это происходило в самых разных областях. Прежде всего на уровне образов. Духовной пищей греческим детям служили "Илиада" и "Одиссея", подобно тому как еврейским детям – Бытие и Исход. Греки становились христианами, но их воображение оставалось греческим. Христианские темы вызывали в памяти привычные картины, отливались в привычные образы. Много примеров тому мы находим у Климента Александрийского: дочери Иофора у мадианского колодца напоминают стирающую белье Навсикаю; обратившаяся в соляной столб жена Лота заставляет вспомнить о превращенной в камень Ниобее; Моисей похож на Миноса; Давид-музыкант напоминает Орфея с его арфой; привязанный к мачте Одиссей становится символом распятого на кресте Иисуса; корабль Одиссея – это Церковь, дуновением Святого Духа движимая к пристани спасения. Начинают развиваться все эти чуждые еврейской культуре "морские" образы. Геракл – победитель чудовища – напоминает Христа – победителя сил зла; писания псевдо-Иустина, "Пир" Мефодия Олимпийского весьма типичны с точки зрения подобных транспозиций. И конечно, такого рода транспозиции присутствуют в самых ранних памятниках христианского искусства, которое зарождается в эту эпоху: спящий Иона наделен чертами Эндимиона, а Давид – чертами Орфея; на голове Христа, изображенного в капелле Манцони, – веноч Гермеса. Параллелизм между греческой мифологией и библейской историей вызывает к жизни важную проблему. Мы имеем в виду аллегоризм. Для образованных греков второго века писания Гомера не были повествованием о реальных событиях. Жившие в ту эпоху греки наделяли гомеровские рассказы символическим смыслом. Для одних гомеровские боги были символами мира физического: Гефест олицетворял огонь, Гера – воздух, Посейдон – море. Другие находили здесь аллегория порока и добродетели. Аллегорией пользовались прежде всего пифагорейцы и стоики. "Пещера нимф" неоплатоника Порфирия – один из замечательнейших памятников литературы третьего века. Христианская символика была совершенно иной. С точки зрения христианской типологии исторические события

Ветхого Завета суть исторические прообразы того, что произойдет с Церковью. "Разговор" Иустина, "Против ересей" Иринея — ценные христианские документы, отражающие эту типологию. Однако у александрийцев, Климента и Оригена, христианская типология пронизана аллегорией. Отчасти в этом сказалось влияние Филона Александрийского, который подражал стоикам, аллегорически истолковывая Ветхий Завет. Христианская аллегория — одна из эллинистических форм христианства.

Философия

Философия — вот второй аспект эллинизации христианства. Здесь необходимо уточнить вопрос, который мы разбираем. С одной стороны, мы уже видели, что апологеты раскрывали христианское учение как истинную философию; в этом смысле они противопоставляли его разным направлениям греческой философии. Но здесь перед нами проблема иного порядка: христианский опыт раскрывался с помощью категорий, заимствованных из греческой философии и, так сказать, приспособленных к христианской тайне. В этом отношении греческая философия предоставила в распоряжение христианства замечательный инструмент, который позволил с большей ясностью изложить библейские данные. Таким образом, уже апологеты пользовались излюбленными выражениями "средне-платоников", определяя Бога как нерожденного, неизреченного, всегда тождественного Самому Себе. Раскрывая богословие Глагола, Иустин противопоставлял слово внутреннее слову изреченному. Многосмысловое слово "разграниченность" служило для обозначения того, что позднее стали называть "лицом". Именно в это время начали входить в обиход те понятия, что легли в основу классического богословия: "сущность", "ипостась", "лицо".

Вместе с тем зарождающееся христианское богословие начинает предпринимать усилия, с тем чтобы придать истинам веры законченную форму. Это отвечало духу времени, одной из характерных черт которого было стремление к синтезу. У апологетов такая тенденция выражена еще довольно слабо. По-настоящему тяготение к синтезу проявилось у Валентина и его учеников, в частности у Птолея и Гераклеона. Найденный в Наг-Хаммади "Трактат о трех природах", вышедший из школы Валентина, представляет собой одну из первых известных нам попыток богословского синтеза. Для богословия школы Валентина характерен был гностический радикализм. Подобную же устремленность к синтезу мы находим и у Климента Александрийского... Он не оставил после себя систематического изложения

своей богословской системы. Однако в трудах Климента ясно виден определенный метод: постоянный переход от простой веры к гнозису, с тем чтобы показать связь любой истины с основополагающими принципами Откровения.

Но первый великий христианский синтез был осуществлен Оригеном. Синтез этот представляет собой некую целостную попытку объяснить все домостроительство спасения, исходя из любви Бога и свободы человека. Души всех людей предсуществовали в Боге, пребывая в некоем целокупном равенстве. Иерархичность творения есть следствие выбора, сделанного каждым разумным существом в силу присущей ему свободы. Любовь Божья восстановит изначальное совершенство каждого, преображая свойственную ему свободу.

Мораль

И наконец третий аспект эллинизации христианства — мораль. Мораль эта — чисто христианская, с присущей ей надеждой и любовью, смирением и целомудренной чистотой. Но выражается она в нравах, свойственных эллинистическому миру. Существовал христианский стиль одеваться и принимать пищу, выполнять физические упражнения и ходить в театр. Христиане-эллины вели в общем ту же жизнь, что их современники-язычники, но христианский образ жизни отличался от языческого. Об этом хорошо сказано в "Послании к Диогнету": "Христиане не различаются от прочих людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особенных городов, не употребляют какого-либо необыкновенного наречия и ведут жизнь ничем не отличную от других... Они вступают в брак, как и все, рожают детей, только не бросают их". В этом одно из проявлений вселенскости христиан, столь отличной от обособленности иудеев. У иудеев были свои морально-нравственные установления: обрезание, запрещение вкушать нечистое, соблюдение субботы. Ничего похожего нет у христиан. Они принимают все обычаи той страны, где живут, если только эти обычаи не противоречат христианскому учению. Более того, уже благодаря своему образу жизни христиане евангелизируют те страны, в которых живут. Это не означает, что в ту эпоху все было гладко. На протяжении всего этого периода возникали конфликты между христианами, чья позиция отличалась непримиримостью, непреклонностью, и христианами, придерживающимися взглядов, так сказать, более либеральных. В иудеохристианстве было очень сильное аскетическое течение, представители которого полностью отвергали брак. Такая тенденция обнаруживается и у Валентина, Татиана и Монтана. С подобными проявлениями вел борьбу

Климент Александрийский. Никак не преуменьшая значения целомудрия, он защищал законность брака. Затруднения возникали также и в связи с профессиями. Были ригористы, которые, подобно Тертуллиану и Ипполиту, считали, что профессия солдата несовместима с христианской верой. Торговля связана с корыстью, следовательно, считает Аполлоний, она несовместима с христианством. Еще труднее было с профессиями, так или иначе связанными с идолопоклонством: скульптор, грамматик, актер. До нас дошел "Педагог" Климента Александрийского — весьма ценный документ, в котором затрагиваются все эти вопросы. Благодаря "Педагогу" мы можем как бы войти в повседневную жизнь александрийского христианина третьего века. Для Климента евангельская мораль это и есть подлинный гуманизм. Однако эта евангельская мораль должна быть освобождена от иудейских обычаев, а ее требования должны выполняться в условиях повседневной жизни греческого мира.

Переход к римскому миру

До сих пор мы говорили о распространении христианства в мире эллинистическом. Это выражение — эллинистический мир — не следует понимать в смысле географическом. Действительно, во времена апостолов христианство распространилось по всему Средиземноморью. Многие писатели, о которых мы упоминали, — Валентин, Иустин, Татиан, Ипполит, Ириней хотя бы часть своей жизни провели в Риме. Тем не менее во втором веке языком христианства был греческий. В это время христианские писатели Запада были по большей части выходцами из стран Востока: Татиан — сириец, Валентин — египтянин, Ириней — грек из Малой Азии, Иустин — самарянин. Если в начальный период христианство бытовало в основном лишь в иудейских кругах, то в последующий, второй, период оно распространялось главным образом в той среде, где говорили по-гречески. Даже латиняне и африканцы, обращенные в христианство, принадлежали к городской среде, где языком культуры был греческий. Примером может послужить Тертуллиан. Лишь в третьем веке осуществилась встреча между христианством и собственно латинской традицией.

Часто пишут о том, что именно Африка — родина латинского христианства. Несомненно, уже очень рано здесь были созданы важные произведения, в которых проявился дух латинского христианства. И очень вероятно, что в начале второго столетия здесь, в Африке, уже были римские христиане, говорившие по-латыни. Действительно, в "Пастыре" Гермы встречаются христианские латинские выражения, переведенные на греческий. В ту эпоху появились первые латинские

переводы Ветхого Завета, в частности псалмов. Возможно, что эти христианские переводы предшествовали переводам, выполненным еврейскими переводчиками. Наконец, некоторые греческие произведения уже очень рано были переведены на латинский в Риме. Это относится, в частности, к "Посланию" Климента, вызвавшему особый интерес в римской христианской общине. Все же в Риме — городе поистине космополитическом — греческий язык оставался наиболее общим языком Церкви вплоть до середины третьего века. В эту эпоху появился первый римский писатель, писавший на латинском языке, — Новациан. В начале же третьего века христианская латинская литература обогатилась гениальными произведениями Тертуллиана. А еще раньше, в 180 г., были созданы "Деяния мучеников Сцилиума", написанные по-латински. В них говорится о *libri et epistulae Pauli*, что как будто бы указывает на латинский перевод Библии. Следовательно, латинское христианство существовало в Африке еще в конце второго века.

Но все же именно Тертуллиан придал латинскому христианству Африки самобытную форму. Тертуллиан знал греческий и даже писал на нем. Его познания в области греческой языческой и христианской литературы были весьма обширными. Отметим, что он был знаком с христианскими писателями Азии — Иринеем, Мелитомом, Мильтиадом. Он пользовался писаниями Иустина и Феофила. В этом отношении Тертуллиан стал посредником между христианским эллинизмом и латинской средой. И хотя он многим был обязан этим мастерам слова, это не помешало ему создать оригинальные, чисто латинские литературные произведения. Тертуллиан черпал из народного христианского языка, который в ту эпоху, по-видимому, был уже достаточно развит и отличался от классической латыни. Этим объясняется конкретность языка Тертуллиана. Адвокат по профессии, он ввел в латинское богословие юридические категории; в этом — одна из особенностей латинского богословия. Такие слова, как *culpa*, *meritum*, *satisfacere*, впервые появились именно в произведениях Тертуллиана. Он знал и классическую латинскую литературу. Некоторые темы его произведений навеяны Лукрецием. Но в отличие от своего современника, римлянина Минуция Феликса, Тертуллиан не обладал цicerоновской классической чистотой языка. Что касается философии, Тертуллиан был знаком со "средне-платонизмом", с писателем Апулеем, который в конце второго века явился одним из выразителей этого течения. Но еще большее влияние оказал на него стоицизм, более материалистический по своему характеру, более близкий его конкретному мышлению. Таким образом, начиная с этого времени у латинского христианского мира появляются самобытные черты, отличающие его от мира греческого.

В середине третьего века Западная Церковь становится полностью латинской. В Карфагене проходит Собор африканских епископов, созданный святым Киприаном. Все акты этого Собора были написаны по-латински. Вероятнее всего, именно в Африке жил поэт Коммодиан, чье творчество весьма характерно для африканского христианского мира, где бытовало чрезвычайно конкретное толкование Писания и апокалиптическое видение истории. Римлянин Новациан, порвавший с римским епископом Корнелием, написал по-латински трактат "О Троице". Постепенно у Западной Церкви появляется свой собственный лик: свой язык, свое искусство, самобытный стиль. Даже проблемы у нее иные. Трудности Восточной Церкви — доктринальные, вероучительные. На Западе трудности — дисциплинарно-правовые. Самый тяжкий кризис был порожден здесь проблемой отношения к христианам, которые во время гонений отреклись от своей веры. Непримиимые Киприан и Новациан несколько раз вступали по этому поводу в конфликт с епископом Рима, занимавшим более умеренную позицию. Действительно ли крещение, совершенное еретиками, — эта проблема стала предметом другого спора между епископами Африки и римским епископом. На Востоке же по этим вопросам допускались расхождения. Стремление к организации и унификации — характерная особенность этого периода истории латинского христианского мира.

К концу третьего века христианство распространяется по всему Средиземноморью, вплоть до самых дальних границ Римской империи. Христианских епископов можно встретить повсюду: от Британии до Эфиопии, от Мертвого моря до Испании. Конечно, численность христиан не везде одинакова. Больше всего христиан в Малой Азии, Центральной Италии, Магрибе и в некоторых районах Египта. В других местах большая часть населения еще язычники. И все-таки христианство завоевывает римский мир. Христиане есть среди высшего общества, их становится все больше в народе. Последние гонения (при Деции, Валериане и Диоклетиане) — это отчаянные попытки язычества приостановить распространение христианства. Но попытки эти закончились провалом. Средиземноморская цивилизация становится христианской. Устанавливая христианскую империю, Константин лишь, так сказать, узаконил существующее положение вещей. Этим оканчивается миссионерский период истории древней Церкви. Христианству остается лишь завершить и подтвердить свой триумф. Началась эпоха средиземноморского христианского мира.

МНОГООБРАЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ ВНУТРИ ПЕРВОЙ ЦЕРКОВНОЙ ОБЩИНЫ (О мученичестве Иакова сына Зеведеева)

О. Кульман

КНИГА Жана Даниелю "Богословие иудеохристианства" с неожиданной стороны обрисовывает первоначальное христианство. Сегодня мы далеко отстоим от направления Тюбингенской школы. Все разнообразие первых шагов христианского богословия она рассматривала в категориях иудеохристианства и языкохристианства; при этом сами они понимались весьма односторонне, лишь с точки зрения их отношения к Закону. В результате представление об иудеохристианстве упрощалось, поскольку Тюбингенская школа недостаточно учитывала все те разветвления, рассмотрение которых позволило Даниелю реконструировать богословскую мысль, одинаково свойственную всем этим разветвлениям и связанную с поздним иудаизмом. Этой общей богословской мысли было присуще богатство аспектов, что соответствовало богатству самого иудаизма.

Действительно, последние открытия и новейшие исследования показали, что поздний иудаизм представлял собой более разнообразное явление, чем думали раньше, когда палестинский иудаизм противопоставляли иудаизму диаспоры.

Сегодня, особенно после исследований в области иудеокрещальных движений, которым был свойственен некий синкретизм, и после кумранских открытий, мы знаем, что иудаизм эпохи Нового Завета отличался крайним разнообразием.

Более пятидесяти лет тому назад, в своей первой книге, посвященной "Псевдоклиментинам", я попытался показать связь еретического иудеохристианства с тем идеологическим движением, которое назвал "иудейским гностицизмом" и которое, быть может, лучше было бы обозначить термином менее спорным —

”нонконформистский иудаизм”. В то же время я попытался найти, за пределами еретического иудеохристианства, некоторые формы ортодоксального иудеохристианства, которые, как я полагаю, связаны с иудейскими течениями, существовавшими параллельно иудаизму официальному.

Опираясь на более широкий материал, включающий всю христианскую литературу вплоть до середины второго столетия, а также на неортодоксальные иудеохристианские источники, Жан Даниелю попытался реконструировать семитское по своей структуре ортодоксальное богословие, которое возникло в промежуточный период между эпохой создания Нового Завета и началом эпохи эллинистического богословия.

В данной статье я попробую расширить хронологические рамки, вплоть до эпохи Нового Завета, с тем чтобы показать связь между первоначальным христианством и столь разнообразным поздним иудаизмом.

Великое богатство, свойственное Евангелию Христа, содержит в себе семена, из которых могут вырасти и формы иудеохристианские и формы эллинистические. Такая эволюция стала возможной, в плане историческом, потому, что палестинский иудаизм — колыбель христианства — представлял собой нечто многообразное, явление более богатое, чем предполагали раньше, когда его сводили прежде всего к двум разным течениям — фарисейству и саддукейству.

Кроме того, палестинскому иудаизму был присущ некий эллинистический синкретизм. Было бы ошибочным полагать, что первая христианская община состояла исключительно из иудеев, вышедших лишь из какого-то одного течения столь многообразного в ту эпоху иудаизма. Априори весьма вероятно, что все — как официальный иудаизм и параллельные ему неофициальные течения, к которым он все же относился терпимо, так и разные другие вновь образовавшиеся общины и отдельные секты, — все это, в зародыше, уже было представлено в христианстве с первого мгновения его существования. Именно это мы установили, изучив книги Нового Завета.

Разнообразие групп, напряженность между ними

Евангелие Христа было великой закваской единства, связью между разными течениями. Вначале связь эта оказалась более прочной по сравнению с тем, что мы видим в иудаизме. Все же писания Нового Завета свидетельствуют о том, что уже тогда начали образовываться партии, появляться богословские идеи, несовместимые с сущностью Евангелия, — идеи, с которыми боролся апостол Павел. Уже тогда

стали появляться первые ростки иудейских по своему характеру ересей, которые в конце концов выльются в докетизм и эбионизм.

Целостное, неожиданное видение – ”иудеохристианское богословие”, которое, как считал Даниелю, можно обосновать с помощью разных источников, предполагает существование некоего разнообразия, и уже в тот момент, когда первые обращенные, первые христиане попытались осмыслить новую веру в рамках своих иудейских верований. И хотя невозможно увязать каждый элемент подобного ”иудеохристианского богословия” с тем или иным частным течением внутри первоначальной христианской общины, все же мне кажется важным, для понимания последующей эволюции, отметить наличие великого разнообразия в первых иудеохристианских общинах Палестины и особенно Иерусалима.

Такое разнообразие есть знак духовного богатства первоначального христианства. Слова апостола Павла об отдельных членах Церкви: ”Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех” (1 Кор 12.4-7), можно, в сущности, отнести и к частным выражениям веры разных общин.

Согласно Новому Завету, единство, создаваемое Святым Духом, не есть какое-то однообразие, но – единство харизм. Не разнообразие причина расколов, которые уже очень скоро начали угрожать единству Церкви, но ревность, о которой говорится в первом ”Послании” Климента. Ревность это порок, который способен проявляться повсюду, где люди объединяются. Примеры тому автор ”Послания” находит как в Ветхом Завете, так и в событиях, которые происходили во времена апостолов.

Таким образом, харизма многообразия – с точки зрения христианской общины, величайший дар Духа – может привести к разногласиям, а они, в свою очередь, вызывают раскол. Все же в ту эпоху единство еще сохранялось. Однако ревность, о которой с таким сожалением говорит апостол Павел в своем Послании к Филиппийцам (1.15-16), уже проявлялась в ту эпоху. Между христианами возникали напряженные отношения, внутри Церкви создавались разные группировки. Во время же гонений сплоченность между христианами не проявлялась достаточно полно.

Ранее уже говорилось о том, что первые преследования, которым подверглись члены иерусалимской общины, свидетельствуют о существовании расхождений, следовательно о большом разнообразии самого иудеохристианства. С другой стороны, эти преследования показывают, что уже тогда в среде христиан начала проявляться ревность, зависть, стали возникать напряженные отношения. Ибо всякий

раз преследовалась какая-то одна группа, тогда как других христиан не трогали. Само по себе это еще не означает отсутствия единодушия перед лицом гонений, но все же из-за этого по-настоящему разрушалось единодушие в страданиях. С другой стороны, преследования как бы способствовали делу преследуемой группы, ибо изгнанная и рассеянная, она начинала распространять свой особый тип христианства вне сферы первоначальной общины.

В начальный период наблюдаются в этом смысле два этапа. Вначале преследования коснулись иерусалимских эллинистов (Деян 6.8). В действительности те, кого называли эллинистами, были иудеохристианами особого направления. Внутри первоначальной иерусалимской общины они образовывали особую группу, связанную именно с иудаизмом неконформистским, и, согласно недавним исследованиям, их религия была в известном родстве с религией самаритян. Мишель Симон совершенно справедливо устанавливает параллель между речью Стефана (Деян 7) и эбионизмом псевдо-Климента. Подвергшиеся преследованиям члены первоначальной Церкви были изгнаны из Иерусалима и стали проповедовать Евангелие в Самарии, тогда как Двенадцать могли оставаться в Иерусалиме. Это доказывает, что в целом община не разделяла частных, весьма крайних, воззрений этой группы (насколько мы можем судить о них по содержащемуся в речи Стефана изложению истории Израиля). Итак, оказавшись в рассеянии, эллинисты стали проповедовать Евангелие. Позднее гонения на христиан Ирода Агриппы I затронули Иакова сына Зеведева и Петра (Деян 12.1 и далее). Одного убили, а другой по освобождении из иерусалимской тюрьмы должен был покинуть город. Затем он стал распространять Евангелие в других районах, тогда как Иаков, брат Господень, м о г о с т а в а т ь с я в Иерусалиме. Рассмотрим теперь именно эти гонения.

Гонения

По-моему, они доказывают, что расхождения во взглядах у христиан Палестины были куда более значительными, чем обычно принято думать. Уже эллинисты Иерусалима отличались от иудействующих, и не только во всем, что касалось храмового богослужения. У них — эллинистов — было также совершенно иное понимание истории спасения народа Израиля. В этом можно убедиться, детально проанализировав речь Стефана. Вместе с тем эллинисты были очень сильно привязаны к народу Израиля.

Расхождения между руководителями

Но на деле расхождения были еще глубже. Они характерны даже для тех, кто управлял Иерусалимской Церковью. Это не удивительно. Уже евангельское повествование о том, как Иисус призывал своих учеников, дает представление о значительных социальных и политических различиях между ними. Это касается как узкого круга Двенадцати, так и более широкого круга других учеников. Среди двенадцати апостолов по крайней мере один, Симон "Хананеянин", — зелот, и с большой долей вероятности можно предположить, что часть других, перед тем как последовать за Иисусом, принадлежала к борющейся партии зелотов. Но были и другие, например, Левий Матфей, в прошлом мытарь. Эта профессия была запретной для зелотов, непримиримых врагов всякого "коллорабационизма". Иоанническое Евангелие зародилось, вероятно, в социальной среде еще более самобытной, и мы знаем, что самые близкие ученики Христа принадлежали именно к этой среде. К тому же по крайней мере часть эллинистов, о которых мы только что упоминали, с самого начала принадлежала к Иерусалимской Церкви; вероятно, эти эллинисты последовали за Иисусом еще во время Его земного служения. Следовательно, нельзя сказать, что первичная община состояла исключительно из галилейских рыбаков. (Впрочем, несмотря на известные слова из Деяний Апостолов (4.13), было бы ошибочно считать, что у галилейских рыбаков не было богословской культуры.) Вероятно, некоторые расхождения, и даже богословские, имелись уже в первой апостольской ячейке. Как правило, исследователи, которые придерживаются слишком схематичной точки зрения, усматривают в среде иерусалимских церковных руководителей лишь антагонизм между апостолами Павлом и Петром, тогда как во всем остальном сохранялась, по мнению этих исследователей, полная однородность. Но как раз настоящей оппозиции и не видно между этими двумя апостолами. Павлов рассказ об Антиохийском споре (Гал 2.11 и далее) никак не доказывает, что у них имелись вероучительные расхождения, а наоборот, подтверждает их согласие в главном. Рассказ Павла был понят неправильно, ибо бессознательно поддались влиянию эбионитской и маркионитской литературы. И с вселенской и с христологической точек зрения Петр был очень близок к Павлу.

Рассмотрение все тех же гонений на христиан, предпринятых Иродом Агриппой I, дает основание полагать, что позиция остальных руководителей иерусалимской общины отличалась от позиции Петра и, прежде всего, от позиции Иакова сына Зеведеева. В Деяниях лишь очень кратко говорится о мученичестве Иакова. Всего семь слов посвящено событию, которое как-никак перевернуло жизнь

иерусалимской общины: "Ирод убил Иакова брата Иоаннова мечом" (Деян 12.2). Комментаторы отмечали, между прочим, и молчание автора Деяний относительно обстоятельств этого мученичества, но не останавливались на этом подробно. Например, Э. Хэнхен так пытался объяснить это молчание: автор-де хотел как можно быстрее перейти к назидательной истории освобождения Петра. Поэтому он столь лаконичен, когда повествует о смерти Иакова.

Такое объяснение мне кажется недостаточным.

Почему Лука после столь подробного рассказа о мученичестве эллиниста Стефана так кратко говорит о мученичестве Иакова сына Зеведеева? К тому же речь идет не только об одном из самых близких учеников Иисуса, но — как свидетельствует традиция, которой, подобно другим синоптикам, следует Лука, — именно об Иакове — первом из двенадцати апостолов, претерпевшем мученичество. Невозможно представить, чтобы у автора было недостаточно сведений об этом важном событии.

Преследования христиан во времена Ирода Агриппы I в свете мученичества Петра и Павла

Необходимо обратить внимание на то, что Книга Деяний молчит также и о других важных событиях. Уже давно исследователей поражал тот факт, что после рассказа обо всех перипетиях миссионерских путешествий апостола Павла Лука ничего не говорит о его смерти. По этому поводу было высказано несколько гипотез. Не менее удивительно и другое: мы ничего не знаем о смерти апостола Петра, тогда как подробный рассказ о его чудесном освобождении из темницы содержится в двенадцатой главе Деяний. И хотя смерть Иакова сына Зеведеева не была полностью замолчана, все же здесь есть некая аналогия с Павлом и Петром, поскольку совершенно ничего не говорится об обстоятельствах этой смерти. По-моему, представлялось бы более логичным, если бы о его смерти совсем не упоминали, как это было в случае с апостолами Петром и Павлом. Относительно же этого случая я выдвигаю такую гипотезу: Лука, повествующий в своей второй книге о том, как Святой Дух подвиг апостолов свидетельствовать о Христе "в Иерусалиме, во всей Иудее, и Самарии, и даже до края земли" (Деян 1.8), рассказывает также о событиях, в которых усматривает действие Святого Духа. И это для него самое главное. Таким образом, не искажая прямо истину, он все же говорит очень мало или вообще умалчивает о других деяниях, произведенных другими "духами", у которых не было ничего общего с Духом Святым. Это становится особенно ясно, когда сравниваешь

два повествования — Луки и апостола Павла — об одном и том же событии из истории Первенствующей Церкви.

Исходя из этого, можно предположить, что обстоятельства, при которых Петр и Павел претерпели мученичество, не соответствовали той назидательной цели, какую преследовал Лука.

И это не просто гипотеза. Автор первого "Послания" Климента — первый, кто рассказывает о смерти двух апостолов (гл. 5). При этом им движет не исторический интерес, но желание убедить коринфян (в среду которых некоторые члены Церкви внесли дух зависти и раздора), что зависть, ревность между братьями всегда приводит к пагубным последствиям и часто — к смерти, ставит общину, в которой эта зависть обнаруживается, под угрозу со стороны язычников (гл. 47.7).

С другой стороны, сам апостол Павел говорит нам в Послании к Филиппийцам (1.15-17), что некоторые члены Церкви, проповедующие Евангелие "в духе ревности и раздора", стараются затруднить ему пребывание в тюрьме.

Если Павел находился в заключении именно в Риме (доводы против этого традиционного мнения представляются мне неубедительными), то это очень хорошо согласуется с тем, что Климент, пусть и не прямо, говорит о зависти, которая раздирает общину Рима, в то время когда апостол Павел претерпел там мученичество. Климент довольствуется намеком, ибо факты были общеизвестны, и, во всяком случае, очевидно, что на ревность или зависть указывали как на причину мученичества апостола Павла.

Что касается апостола Петра, то здесь не все столь ясно. В тексте сказано: "Петр, который из-за несправедливой зависти принял не одно, не два, но несколько страданий, таким образом воздав свидетельство, достиг обители славы, ему уготованной" (гл. 5). Вторая часть фразы ясно указывает на мученичество. Причиной только что упомянутых страданий была зависть. Но Климент не говорит столь же ясно, что та же зависть повлекла за собой и смерть апостола. Тем не менее контекст ясно указывает на это. К тому же весьма вероятно, что Петр, как и Павел, погиб во время гонений Нерона. Дело в том, что в последующем изложении (гл. 6.1) дается намек на "великую толпу избранных"; эта "великая толпа избранных" есть, собственно говоря, та "multitudo ingens", о которой говорит Тацит, когда упоминает о страданиях, причиненных в то время христианам (Анналы 15.44). Между тем, согласно первому "Посланию" Климента, эти христиане претерпели мученичество, как Петр и Павел: "Эти люди принадлежали к великой толпе избранных". Следовательно, мученичество Петра имело место при тех же характеризующихся "завистью" обстоятельствах.

Рассказу о заключении в тюрьму Петра (по приказу Ирода Агриппы I) предшествует чрезвычайно краткое упоминание о мученичестве Иакова. Сама краткость этого упоминания должна привлечь наше внимание к тому, что Климент говорит не только о мученичестве апостола Петра, но также и о многочисленных страданиях, которые ему, Петру, пришлось вынести "из-за несправедливой зависти" еще до того, как он "достиг обители славы".

Мы знаем о страданиях, которые отравляли все служение апостола Павла, постоянно и повсюду сталкивавшегося с завистью иудеев. У нас нет никаких точных сведений о страданиях Петра, который, согласно Клименту, стал жертвой зависти. Лишь из Послания к Галатам (2.12) мы узнаем, что Петр стал опасаться "обрезанных", когда в Антиохию прибыли "некоторые от Иакова".

Как я уже говорил, богословски Петр, несмотря на Антиохийский спор, был близок к Павлу; поэтому, как можно легко догадаться, он, Петр, принял те же страдания, что и апостол Павел. Причина же этих страданий – зависть общих для него и Павла противников.

Невозможно извлечь из двенадцатой главы Деяний более точные подробности относительно страданий апостола Петра, причина которых – зависть. Мы можем лишь предположить, что Петра не поддержали до конца все руководители Иерусалимской Церкви. Действительно, гонения Ирода Агриппы затронули лишь Иакова и Петра и "некоторых из принадлежащих к Церкви". Но можно с уверенностью сказать, что эти последние не были в числе руководителей общины, ибо в противном случае Лука не преминул бы упомянуть об этом. Поэтому аргумент *e silentio* (от молчания) обязательно должен быть принят во внимание. По этой причине тезис, ранее выдвинутый Э. Шварцем, за которым последовали и другие, – тезис, согласно которому брат Иакова Иоанн сын Зеведеев претерпел мученичество в одно время с Иаковом, не имеет под собой никаких оснований.

Главный аргумент Е. Шварца совершенно неубедителен: пророчество Иисуса о мученичестве двух братьев (Мк 10.38) было пророчеством *ex eventu* (пророчеством о конкретном событии). Даже если выражение "креститься Моим крещением" и следует понимать в смысле "умереть", все же более вероятно, что из этого выражения родилось предание о мученичестве апостола Иоанна. (Об этом мы узнаем, например, от Георгия Амартола (IX в.). Он же ссылается на Папия; предание это оспаривалось Иринеем.) В действительности, Иаков и Петр были единственными, кто стал жертвой гонений Ирода. Других апостолов, и прежде всего Иакова брата Господня, пощадили. Не повторилось ли здесь *mutatis mutandis* то, что произошло во время гонений после мученичества Стефана, когда Двенадцать могли оставаться в Иерусалиме, а эллинисты, члены той же общины, были рассеяны?

Конечно, источники, которыми мы располагаем, не дают возможности прямо говорить, что причиной этого была опять-таки зависть, но, во всяком случае, весьма вероятно, что оба арестованных апостола стояли на одних и тех же позициях, проповедовали идеи, которые официально иудаизму казались более разрушительными, чем идеи других "столпов", возглавляющих Церковь. Преследование Петра (Деян 12) — не было ли оно одним из тех "страданий", причина которых, согласно Клименту, — зависть? Иаков был убит сразу же, поэтому законно предположить, что по сравнению с Петром он казался Ироду более опасным. Как бы там ни было, этот апостол, о роли которого в первоначальной общине нам почти ничего не известно, несомненно, был человеком очень ярким, близким к Петру и не похожим на других руководителей Первенствующей Церкви.

Мученичество Иакова

Поразительное молчание Книги Деяний относительно обстоятельств мученичества Иакова, не объясняется ли оно этими расхождениями? Эта гипотеза не покажется слишком смелой, если учесть уже указанную нами тенденцию Луки затушевывать или просто замалчивать напряженность или даже расхождения внутри первоначальной общины. Это предположение достаточно подтверждается уже тем фактом, что Петр оставил управление Церковью Иакову брату Господню, который ранее, с самого начала, как будто занимал рядом с Петром и Двенадцатью какое-то неопределенное место. Вероятно, было бы преувеличением говорить о какой-либо напряженности, но, во всяком случае, расхождения внутри первоначальной общины были даже в среде церковных возглавителей, даже у Двенадцати. Очень вероятно, что Двенадцать представляли собой, вопреки устоявшемуся мнению, не столь уже монолитную группу. Этим лучше всего объясняется многообразие иудеохристианства, хотя, конечно, были и другие влияния, сыгравшие определенную роль в последующей эволюции.

Остается последний вопрос: можно ли найти у Иакова сына Зеведеева нечто самобытное, связать его с определенным типом христианства, как мы это уже сделали по отношению к Стефану и Петру? Можно ли отнести Иакова к какому-то определенному иудейскому течению?

Отвечая на этот трудный вопрос, необходимо соблюдать величайшую осторожность. Ибо, как мы уже видели, в нашем распоряжении нет никаких древних источников, в которых говорилось бы о деятельности Иакова сына Зеведеева на ниве Первенствующей Церкви. Мы лучше знаем о роли, какую он сыграл при жизни Иисуса. Об этом

говорится в синоптических Евангелиях, тогда как Иоанническое Евангелие (если не принимать во внимание гл. 21, которая представляет собой позднейшее добавление) хранит по этому поводу полное молчание. Когда самаряне помешали Иисусу войти в одну из их деревень, Иаков вместе со своим братом сказал Иисусу: "Господи! Хочешь ли, мы скажем, чтобы огонь сошел с неба и истребил их, как и Илия сделал" (Лк 9.54). Как мы видим, у братьев был очень страстный темперамент, это подтверждается их прозвищем — "воанергес" (сыны грома); согласно Луке, это прозвище дал им сам Иисус. Обращенная ко Христу просьба сидеть рядом с ним в Царствии Небесном — один одесную, другой ошуюю — заставляет предположить, что у них были зелотские настроения. Можно ли из этого вывести, что у Иакова были зелотские устремления? Однако вначале следует задаться вопросом, чем мотивировался тот первый смертный приговор Иакову, если вообще здесь можно говорить о каком-то судебном решении?

Э. Шварц и А. Луази полагают, что благоприятствующее миссии апостола Павла решение, принятое на Иерусалимском совещании церковных руководителей, вызвало, не без содействия фарисеев, царские санкции против Иакова и Петра. Но, как вполне справедливо отмечают, в этом случае непонятно, почему эти санкции не затронули принимавшего участие в том же совещании Иакова брата Господня. Деяния кратко отмечают, что Иаков был "усечен мечом". Будь юридическая ситуация эпохи Ирода Агриппы I вполне ясной, мы смогли бы уточнить мотивировку смертного приговора, вынесенного Иакову. Увы, это не так!

Первый вопрос: имел ли Ирод *jus gladii* (право меча)? И далее, казнь через обезглавливание мечом — была ли она чисто римским наказанием или же могла быть следствием приговора, вынесенного иудеями? Э. Хэнхен, а затем Ж. Довилье утверждают, что царь Ирод Агриппа I обладал "правом меча". Существует по крайней мере один текст в пользу предположения, что, по всей вероятности, Лука придерживался того же мнения (см. "Иудейские древности" Иосифа Флавия, 19.7,1). После тщательного изучения юридической стороны писаний Иосифа Флавия И. Блинцлер пришел к выводу, что только синедрион, а не царь имел право выносить смертный приговор. По мнению И. Блинцлера, Лука возложил всю ответственность на царя для того, чтобы показать причину страшной смерти Ирода — смерти, которая стала наказанием за преследование христиан. Вероятно, вопрос этот вообще невозможно разрешить с полной ясностью. То же самое можно сказать и о способе казни. Еще в 1928 г. Биллербек изучил два места из Мишны, где говорится о казни через обезглавливание мечом. Этому наказанию подвергались либо убийцы,

либо жители какого-нибудь города, большая часть которого впала в грех вероотступничества. Ни то, ни другое к Иакову не применимо. Биллербек пришел к выводу, что апостола казнили мечом не из-за того, что он нарушил законоположение Мишны.

Я, со своей стороны, склонен думать, что Иаков был осужден Иродом за какое-то политическое преступление против императорской (римской) власти, то есть за зелотскую деятельность. Само же наказание — обезглавливание мечом — было скорее наказанием римским. За богохульство евреи побивали камнями. Несомненно, Ирод был уверен, что таким образом он доставляет удовольствие и синедриону. По свидетельству Иосифа Флавия, Ирод одновременно старался угодить как римскому императору, так и иудеям.

Выше мы говорили о пылком темпераменте сынов Зеведеевых, об их мечте сидеть в Царствии Божием одесную и ошую Иисуса. Невозможно с полной уверенностью утверждать, что у Иакова были зелотские настроения. Мы знаем, что Иисус был осужден за то, что, подобно зелотам, стремился, по мнению судей, к земному царству. Но, с политической точки зрения, это осуждение было ошибкой, ибо Иисус неизменно отказывался стать зелотом. Не по той же ли причине осудили и Иакова? В таком случае необходимо признать, что самобытность его проповеди и богословских идей коренится в эсхатологии.

К этому трудно что-либо прибавить. Все же молчание Деяний относительно обстоятельств смерти Иакова, а также тот факт, что других руководителей общины, исключая Петра, не затронули гонения Ирода Агриппы I, и, быть может, сам способ казни — все это, по-моему, указывает на большие расхождения во мнениях, царившие в первоначальной христианской общине, и не только между иерусалимскими иудеохристианами — эллинистами и иудействующими, — но и в самой среде Двенадцати. Такое разнообразие было отражением того, что происходило в позднем иудаизме, к которому восходят корни христианства.

Я полагаю, что в начале лишь некоторые, так сказать, экстремисты, "ложные братья" (Гал 2.4), объявлявшие себя сторонниками того или иного возглавителя Церкви, страдали завистью, о которой нам говорят апостол Павел и Климент Римский. Эти-то "ложные братья" и подготовили почву для возникших позже ересей.

Однако сами возглавители Первенствующей Церкви, несмотря на определенные разногласия, заботились о сохранении единства, умело защищали Церковь от раскола, отдавая должное разным направлениям внутри церковной общины. Конфликт не мог возникнуть, пока все эти течения рассматривались как разные харизмы.

Так что одна и та же община, даже тогда, когда ее ядро оставалось еще чисто "иудейским", смогла породить как еретическое иудеохристианство, так и ортодоксальное иудеохристианское богословие.

”ЧТО Ж, РАЗ ЭТО НУЖНО...”

Израильская газета "Едиот ахронот" недавно опубликовала большое интервью с Архиепископом Парижским (ныне кардиналом) Монсеньером Люстиже. Беседу вели И. Бен-Порат — израильский журналист и Д. Юдковский — главный редактор газеты. В интервью, предназначенном для израильских читателей, затрагивается одна из острейших проблем, стоящих в самом центре еврейской жизни, — отношения между иудаизмом и христианством.

И. Бен-Порат. — Прежде всего я хотел бы Вас спросить: в чем Вы сегодня усматриваете различие между еврейским народом и народом Израиля?

Монсеньер Люстиже. — Мне трудно ответить на этот вопрос, потому что здесь мы вступаем в область теоретического... Относительно связи между тем, что определяет лик Израиля, и тем, что определяет лик еврейского народа, существуют разные мнения в среде самих евреев. Так что мое мнение по этому вопросу не может быть окончательным, но все же я могу выразить свое личное, что ли, ощущение. По-моему, эти понятия не тождественны друг другу. Одно входит составной частью в другое. У понятия "еврейский народ" есть много разных аспектов; я хочу сказать, что это понятие указывает или на религиозную принадлежность, или на определенную историю. Для евреев чувство принадлежности к определенному народу есть нечто одновременно очень сильное и вместе с тем очень расплывчатое; и само это чувство проявляется по-разному. Исторически, учитывая современное

состояние еврейского духа, я не вижу, как можно сегодня определить принадлежность к еврейскому народу (я не говорю "к иудаизму"), не включая в это понятие некую связь с государством Израиль. Я не вижу, как государство Израиль может само себя определить, если оно не примет во внимание понятие более широкое — еврейский народ. Я понимаю, что, говоря так, высказываю тем самым мнение, отличное от некоторых других. В прошлом, например, среди еврейских интеллектуалов существовало течение "хананеев"¹. Не знаю, существует ли оно теперь.

И. Б. П. — Да, оно еще существует.

М. Л. — Наоборот, я знаю, что в Израиле и в рассеянии есть евреи, которые не считают себя связанными с Израилем. Следовательно, ответ не может быть исчерпывающим. Для меня же эта связь существует.

И. Б. П. — Стало быть, по-вашему, Монсеньер, государство Израиль не такое, как прочие государства?

М. Л. — Мне легко представить себе, что другие государства, войдя в соприкосновение с этим особым государством, государством Израиль, устанавливая с ним отношения, ничем не отличающиеся от тех, какие они имеют с любым другим государством. Так же легко я представляю себе, что политические руководители государства Израиль, решая политические проблемы своей страны, руководствуются той же логикой, что другие страны. То есть действуют точно так же, как и другие государства, или, по крайней мере, должны были бы действовать так, если бы они были честными, уважали собственные идеалы, не уклонялись бы от той цели, ради которой и существует само государство. Но все же это Израиль — государство особенное. Его возникновение, его лик не похожи на то, что мы видим у других государств. В самом себе он содержит некую удивительную утопию, которая стала исторической реальностью. Эта утопия осуществилась благодаря мечтаниям — политическим и духовным — европейского

1. Течение, возникшее в Израиле среди первых поселенцев страны; участники этого движения проповедают отказ от каких бы то ни было еврейских отличительных особенностей. Впоследствии это движение призвало израильских евреев сплотиться с неевреями, образовать внутри государства Израиль единую политическую и культурную систему. (Здесь и далее примечания журнала "Le Débat"... Прим. ред.)

девятнадцатого века. На протяжении тысячелетий эта утопия сохранялась в коллективном сознании еврейского народа. Я не нахожу в истории другого подобного случая. Вместе с тем вполне можно говорить: "Израиль — государство как и прочие государства", а если не так, то он, Израиль, оказывается в положении, невыносимом для других народов; в этом случае также рискуют навязать ему ложное, морально извращенное и политически вредное мессианистское самосознание. На протяжении истории возникали разные "мессианистские государства", и все они кончили очень плохо. Нужно, чтобы государство было государством; но вместе с тем когда в Израиле или за его пределами слышат эту фразу: "Мы хотим быть как прочие народы" (см. 1 Цар 8.20), то каждый может задаться вопросом, не несет ли такое желание некоего скрытого искушения, не есть ли это для еврея еще одна возможность уйти от своего призвания? Следовательно, здесь нечто вроде внутреннего противоречия. Вы поняли, что я процитировал Первую книгу Царств, то место, где это противоречие уже выявлено.

И. Б. П. — Теперь мне хотелось бы рассмотреть все с точки зрения практической, почти личной. Перед Вами два израильских журналиста, в то же время они оба евреи. Есть ли для Вас, Монсеньер, какая-то разница? Вы относитесь к нам как к двум евреям или как к двум израильтянам, то есть людям, у которых паспорт другой страны и которые не французы?

М. Л. — Мне трудно делать такое различие. Но вот что я вам расскажу. У меня была возможность часто бывать на Ближнем Востоке и в Израиле. Начиная с пятидесятого года я туда ездил почти каждый год, все время, пока был студентом, а потом работал в качестве священника со студентами. И мне кажется, что израильтяне не похожи на других евреев.

И. Б. П. — Хорошо это или плохо?

М. Л. — Трудно сказать. Я могу лишь поделиться двумя воспоминаниями. Было это между пятидесятым и шестидесятым годами, в общем приблизительно в это время. Однажды я встретился с бельгийским евреем. Этот врач стал учителем в кибуце, кажется, в Галилее. Во время войны он потерял всю свою семью. Осиротев, он влился в алию². Врачей здесь оказалось слишком много. Он стал учителем.

2. "Алия" (иврит) — букв. "подъем", "восхождение" — возвращение евреев на землю Израиля.

Он очень расхваливал сабр³. И вдруг он мне сказал: "У них больше нет еврейского ума. Они неторопливые, спокойные, ласковые". (Общий смех.) Совершенно неожиданное суждение в устах очень образованного человека. Я вспоминаю также, что примерно тогда же у меня был спор, целую ночь, с директором сельскохозяйственной школы. Вы знаете эту школу в Галилее, она такая круглая. По-моему, Моше Даян некоторое время учился в ней.

И. Б. П. — Игал Алон тоже.

М. Л. — И Игал Алон? Директор, о котором я вам рассказываю, был пожилым человеком, выходящем из России; это был замечательный человек. Я поделился с ним своими сомнениями: "Вы здесь выковываете новое национальное самосознание. Это хорошо. Я прекрасно вижу, что по сравнению с вашим положением здесь положение евреев в Европе не столь благоприятно. Вы осуществляете некую утопию, которая здесь становится реальностью. Но еще одно поколение, и что тогда? Ваше сознание обусловлено известными историческими обстоятельствами. Но следующее поколение после вас, на чем оно будет утверждаться? Разве одного национализма достаточно для поддержания воли к жизни? Что будет определять внутреннюю цельность народа? Почему люди вдруг захотят жертвовать собой? Разве источник силы, благодаря которой вы могли стать "народом как прочие", разве, говорю я, источник этой силы не заключается именно в том факте, что вы не были народом как прочие народы? Когда вы станете лишь народом как прочие народы, станете лишь израильтянами, сможете ли вы и дальше поддерживать желание жить по-иному, не только в качестве израильтян? Что общего останется у вас с остальными, рассеянными по всему миру, евреями?"

И. Б. П. — Это именно тот вопрос, который я Вам задал. Но что такое еврей? Какими особыми чертами характера Вы его наделяете?

М. Л. — Что Вы этим хотите сказать?

Д. Юдковский. — Не говорят ли, что евреи очень умны?

М. Л. — Не стоит обольщаться на этот счет, ведь это другие так говорят. (Общий смех.) Я бы хотел дать скорее богословское или, лучше сказать, "религиозное" определение.

3. "Сабра" (иврит) — еврей, родившийся на земле Израиля.

И. Б. П. — Так дайте же его.

М. Л. — Но ведь именно Библия дает такое определение: "Сборище людей, которое Бог сделал народом". Бог сделал из него народ, но именно в силу дара, который Он ему вручил, не ради самого этого народа, но ради всего мира. Но тогда каким образом это призвание отразилось в историческом самосознании еврейского народа? Это призвание, например, породило целую культуру, ведь для еврея культура не есть нечто случайное. Культура есть производное от заповеди. Так что есть одновременно повеление передавать заповеди детям и обетование, согласно которому будущее народа будет обеспечено в детях. Следовательно, не случайно иудаизм продолжает жить. Именно поэтому, продолжая существовать в истории, иудаизм породил некую культуру, создал некую самобытную жизненную установку, некий самобытный образ бытия. Следовательно, все это также есть некий образующий элемент еврейского народа. Еврейский народ сознает себя народом историческим, народом, имеющим будущее, за которое он в ответе. Но ответственность эту он несет не только во имя себя самого, но также потому, что когда-то получил изначальный дар. И в этом — основная жизненная линия, какой на протяжении истории придерживался еврейский народ, та жизненная установка, которая позволила евреям на протяжении тысячелетий, задолго до появления христианства, выжить в условиях рассеяния. Все же, согласитесь, это невероятно. Подобного примера не найдется во всей истории. Цыгане? Но это же просто "кочевники". По сравнению с ними евреи совершенно по-другому осознавали себя на протяжении столетий.

И. Б. П. — А "избранный народ", это понятие, оно приемлемо для христиан? Продолжают ли христиане, и Вы в том числе, относиться к еврейскому народу как к народу избранному?

М. Л. — Я полагаю, что с точки зрения веры это основное понятие. Без этого понятия абсолютно невозможно понять ни иудаизм, ни христианство. Но взятое вне веры, обмирщенное, это понятие вычуживает "Gott mit uns" ("С нами Бог — нем. Прим. ред.) на пряжках солдат вермахта. А это недопустимо.

Д. Ю. — Согласны ли Вы со словами генерала де Голля: "Евреи — народ-элита, уверенный в самом себе народ-господин"? Как Вы думаете, был ли прав де Голль?

М. Л. — Тогда было очень смешно слышать такие слова. Ведь образ

еврея на том отрезке истории, я сам тому свидетель, это образ еврея преследуемого, еврея, которого уничтожают. И в это-то время о евреях было сказано, что они "народ-элита". Если у людей возникло такое новое представление о евреях, то тем лучше. (Общий смех.) Ибо тем самым окончательно уничтожается многовековая карикатура на евреев. Но даже если генерал де Голль и произнес эти слова несколько надменно (а так оно и было), все же это не означает, что он вложил в них заведомо отрицательный смысл. И это все, что осталось от его остроты. По-моему, на это-то он и рассчитывал.

Д. Ю. — Как Вы думаете, был ли он антисемитом, пускай даже бессознательным?

М. Л. — Нет, я не верю в это. Мне представляется, что по своей формации генерал де Голль принадлежал к той группе правых, которых можно было бы охарактеризовать как республиканцев, пекущихся об общественном благе. Лишь после того как де Голль ушел, антисемитизм попытался поднять голову во Франции. В эпоху де Голля такое было невозможно.

И. Б. П. — Монсеньер, после того как Вас назначили Архиепископом Парижским, а особенно после Вашего выступления по израильскому телевидению, которое произвело большое впечатление, все в Израиле задают вопрос, который я задаю и Вам: какая разница между иудаизмом и христианством? Я понимаю, что это достаточно сложный вопрос.

М. Л. — Очень сложный.

И. Б. П. — Но именно ради того, чтобы задать Вам этот вопрос, я и приехал в Париж...

М. Л. — Чтобы ответить на Ваш вопрос, я должен справиться с большой трудностью. Я говорю не только с вами — говоря с вами, я обращаюсь к вашим читателям, о которых я не знаю ни кто они, ни что они. Вполне могут возникнуть неожиданные, самые разные недоразумения. Я уважаю евреев и вполне сознаю, какое возмущение, какие противоречивые чувства может вызвать у них моя личная позиция; я также понимаю, что, стараясь ответить вам, я рискую задеть их, вызвать у них законное чувство обиды. Не считайте, что я ничего не знаю, я очень даже представляю себе, что могут думать в Израиле об еврее, который стал христианином. Мне очень не хотелось бы кого бы то ни было озлоблять или ранить. Когда мне приходилось

что-то объяснять, это было против моей воли. Но прежде я хочу уточнить свою позицию вот в каком смысле: если я взял на себя такую ответственность, назвавшись евреем, то не для того, чтобы затевать какой-то богословский спор. Я никогда не стремился быть "добрым евреем" в том смысле, как это определяется раввинами, и одновременно добрым христианином, как это определяется Церковью. Но Вы же понимаете, что я не могу отречься от своего еврейства, ведь тогда я потеряю собственное достоинство, то, что воспринял от своих родителей и от всех тех, с кем я связан неразрывными узами — как во время преследований, так и во время покоя. Я говорил о своем еврействе, но не для того, чтобы ранить кого-нибудь. Нет, я делал это во имя истины, ради требований, которые она предъявляет. Я знал, что, поступая так, столкнусь с многочисленными недоразумениями и непониманием. Но если я говорю, что я поступал так именно из чувства уважения к еврейству, ради его и своего собственного достоинства, то как же я могу, подумайте сами, перестать быть евреем? Конечно, я не "религиозный еврей", в том смысле, какой вкладывают в это понятие те, кто дает определение еврейской ортодоксии. Но я могу сказать, что, став христианином, я не захотел перестать быть тем евреем, каким был до этого. Во мне не возникло желания отречься от своего еврейства. Я получил его от своих родителей, поэтому оно неотторжимо от меня. Следовательно, я получил его от Самого Бога, поэтому оно неотторжимо от меня.

И. Б. П. — Но при всем Вашем уважении к евреям Вы все же перешли к чему-то другому?

М. Л. — Да.

И. Б. П. — Но все же это был переход к чему-то более праведному, лучшему, более божественному? Мне трудно подобрать подходящее слово.

М. Л. — Да. Я думал так: быть евреем, но каким-то лучшим образом, соответственно тому, что я уже тогда знал об иудаизме.

И. Б. П. — В конце концов Вы все-таки перешли из одного состояния в другое, Вы выбрали какое-то иное состояние?

М. Л. — Да. Но это не был переход от состояния иудея к состоянию неиудея. Такое невозможно.

И. Б. П. — Другая религия, которая казалась Вам истинной?

М. Л. — Да, но которая была выношена в лоне первой.

Д. Ю. — Могу я задать Вам несколько личных вопросов? Надеюсь, этим я не обижу Вас. Вы перешли в христианство, когда Вам было четырнадцать лет?

М. Л. — Да.

Д. Ю. — И Вы помните, как это произошло? В результате некоего откровения или какой-то эволюции? Вы еще помните те чувства, какие испытывали в то время?

М. Л. — Я всегда отказывался отвечать на подобные вопросы. Просто из чувства элементарного стыда. Меня никак не тянет к "экзгибиционизму". Но очевидно, что, когда ничего не говорят, это развязывает воображение. Я не хотел слишком распространяться еще вот почему. Потом могут обвинить моих родителей, сказать: "Ведь что же это за родители такие были, а? Если бы они дали своему ребенку еврейское воспитание, такого бы не было". Я прекрасно знаю, что так именно и говорят. Но раз Вы мне задали вопрос, я Вам отвечаю. Когда я был ребенком, я чувствовал себя евреем, и чувство это было совершенно таким же, как у любого другого эмигрантского ребенка во Франции. Мой случай — самый обыкновенный. Мое имя не было ни Дюпон, ни Дюран. Назвали меня просто — Аарон, в честь моего дедушки (со стороны отца). Таково было мое имя. Так звали меня в школе. Моя мать приехала во Францию, когда была еще совсем маленькой. Отец приехал во Францию, когда ему восемнадцать лет. Он плохо говорит по-французски. Наша семья была бедная. Я был одет совсем не так, как другие дети. Но довольно часто я бывал первым в классе, и это тоже меня как-то выделяло. Однажды у входа в школу (имени Монтеня) меня избили. Просто за то, что я был евреем. Стоило мне подойти к спорящим мальчишкам, как они начинали орать: "Это не твое дело, еврейская сволочь". Все это мне известно. Но я также знал, что быть евреем — это связано с каким-то особым внутренним содержанием. Мои родители не были верующими; я до сих пор еще помню, как они говорили: "Эти раввины, эти попы, всегда они болтают какие-то глупости..." Но я очень хорошо помню, что уже тогда у меня было чувство Бога. Нужно очень немного, чтобы чувство Бога зародилось в душе ребенка. Я помню, как мать читала молитву, благословляя плоды нового урожая. Только это. Для меня этого оказалось достаточно. И как-то так получилось, что в десять лет я прочитал всю Библию. Тайком...

Д. Ю. — В десять лет?

М. Л. — Да. Думали, что я упражняюсь на рояле или делаю уроки. Родители держали лавку и не могли уследить за нами.

Д. Ю. — Это было еще до войны?

М. Л. — Да, в 1936 или 1937... У моих родителей была библиотека. Книги всегда были закрыты на ключ. Все были уверены, что я ничего не читаю. Там были разные книги, купленные моими родителями. Мои родители испытывали великое благоговение перед книгами. Они покупали их без всякого разбора. Ключ лежал на шкафу. Ничего сложного не было. Я забрался на стул и нашел ключ. Открыл шкаф. Читал я самые разные книги — Золя, Абеля Эрмана. Прочел всю серию тех пустых романов, что вышли между двумя войнами, я имею в виду серию Фламмарiona. В зеленых обложках. На полке стояла также Библия, протестантская Библия, и я ее всю прочитал.

Д. Ю. — Ветхий Завет?

М. Л. — Ветхий Завет, а также и Новый. Я с упоением читал Библию и никому ни о чем не говорил. Я не помню точно, в четвертом или в пятом классе, но приблизительно с этого времени я начал задумываться и размышлять над этими вопросами. Я всегда учился в государственной школе, никогда не был в католической. Мои учителя строго соблюдали принцип светской научной объективности. В четвертом классе у нас был преподаватель латинского языка. Лишь после войны я узнал, что он был евреем. Я помню также преподавание истории в четвертом классе. Когда мы проходили древнюю историю Европы, я понял, что знаю гораздо больше того, что нам давали. То же было и на уроках литературы. Начиная с этого времени я стал размышлять. Вспоминаю, как в шестом классе я проводил каникулы в Берке (курорт для детей, больных туберкулезом. — Прим. ред.). Подростком я оказался лицом к лицу со страданиями детей, явственно ощутил зло, смерть. Здесь я получил, для ума, нечто вроде абсолютного подтверждения существования Бога, который один справедлив перед лицом несправедливости, соделанной человеку. Но еще раньше я столкнулся лицом к лицу с нацизмом: когда я был в четвертом или пятом классе, мои родители не побоялись (а может быть, не отдавали себе отчета) послать меня, два раза, на месяц в Германию, летом, совершенно одного, в немецкую семью, чтобы я практиковался в немецком языке. С паспортом отца, в котором значилось мое настоящее имя. Я попал к антинацистам. Но во второй раз, в 1937 г.,

я оказался в семье учителей. Дети были чуть-чуть старше меня и, конечно, состояли в гитлерюгенде. Так я собственными глазами, в возрасте одиннадцати лет, увидел нацизм. Я смотрел на него глазами одиннадцатилетнего ребенка, который спорил с тринадцатилетним мальчишкой, состоявшим в гитлерюгенде. Показывая свой нож, он объяснял мне: "На летнее солнцестояние мы убьем всех жидов". Я слышал и такое. Я читал вывешенную на улицах антисемитскую газетенку "Штюрмер". Я понимал, кто такой Гитлер. Так что последующее развитие нацизма меня не удивило. Уже в 1937 г. для одиннадцатилетнего мальчика, французского еврея, который общался с немецкими подростками двенадцати-тринадцати лет, все было ясно. Я видел все то, чего французские евреи, взрослые, быть может, еще не видели. И не только они, но даже сами немецкие евреи. Вам понятно теперь, что все это наложило на меня сильнейший отпечаток. Все последующее не застало меня врасплох. Да и как я мог удивляться, если, еще будучи ребенком, понял все сразу, интуитивно. Именно в Германии я впервые увидел взрослых христиан. Они были антинацистами. Это единственное, что я тогда отметил в них. И тогда же я догадался, почему у Бога такая связь с евреями: из-за Мессии — в противоположность "Gott mit uns" на солдатских пряжках. Короче, в эти годы я стал приближаться к христианству. Размышлял, читал. На меня повлияло чтение, культура, которую я воспринял в школе благодаря разным учителям, часть из которых была евреями, но узнал я об этом лишь впоследствии. Одни были ревностными католиками, другие — неверующими и агностиками. Никакого другого влияния на меня не оказывалось. Но внутренне я прошел целый путь. В сущности, Христос как Мессия, Христос — образ еврейского народа — вот ключевая тема моих тогдашних размышлений. В ту же эпоху я ощутил и всю тяжесть исторических гонений, которые были уделом евреев и вместе с тем — их достоинством. Тогда я хотел стать врачом, потому что это лучший путь служения людям. Родители говорили мне, что если к нам относятся иначе, чем к другим, то именно поэтому мы должны быть лучше других, более справедливыми, должны служить всем людям, защищать бедных и несчастных, Я не видел лучшего способа "служить людям", чем путь врача. Это было, скажем, моей тогдашней мечтой. Или же путь великого писателя, как Золя, чтобы защищать угнетенных.

Д. Ю. — Но Вы не говорили о влиянии, которое оказала на Вас Библия.

М. Л. — Да.

Д. Ю. — Вы столкнулись в ней с чем-нибудь, что привело Вас в смущение? Что в действительности с Вами происходило?

М. Л. — Не помню. Все меня ошеломляло. И ничто не повергало в смущение.

Д. Ю. — Вы говорили родителям о своих размышлениях?

М. Л. — Нет. Ни словечка.

И. Б. П. — Стало быть, это было обращение в чистом виде.

М. Л. — Скорее, некая кристаллизация. В действительности получилось так, что когда я в первый раз лицом к лицу встретился с христианами, то оказалось, что я лучше их знаю то, во что они верят. Когда в тот момент я перечитывал Евангелия, то я их уже знал. Я говорю: в тот момент, ибо тогда мои родители совершенно не принимали моих убеждений, которые им казались возмутительными. Я им говорил: "Я же не бросаю вас и не перехожу во вражеский стан. Я становлюсь тем, кем я должен быть. Я не перестаю быть евреем, совсем наоборот, я открыл способ "быть евреем". Я знаю, что евреям невыносимо слушать такое. Но все это я пережил. Я выбрал три христианских имени: Аарон-Иоанн-Мария. Три еврейских имени. Древнееврейских, разумеется. Я сохранил имя, которое получил при рождении.

Д. Ю. — Вы говорили о непреходящих ценностях иудаизма, которые сохраняются в христианстве. Затем Вы сказали: "Я открыл ценности иудаизма, приняв христианство". Что Вы этим хотите сказать? О каких ценностях Вы говорите?

М. Л. — Я имею в виду призыв Бога к народу, дабы тот познал Его, любил Его и служил Ему. Обетование вселенского спасения обращено ко всем людям. Великая радость — быть с Богом, знать, что Он тебя любит. Для меня Священная история — это история спасения, а война — это гибель истории. В то же время огромный смысл в том, что мы погружены в историю, — это не случайно, ибо в истории раскрывается любовь Божья, наша любовь к Богу, любовь, какую Бог несет всем людям.

И. Б. П. — Вы обратились в четырнадцать лет, не правда ли? В Орлеане.

М. Л. — Да, в Орлеане.

И. Б. П. — И уже тогда Вы захотели стать служителем Церкви.

М. Л. — Да.

И. Б. П. — С первого же мгновения Вы почувствовали, что станете священником?

М. Л. — Да. Мне это стало ясно сразу же. Хотя, конечно, я об этом никому ничего не говорил.

И. Б. П. — В сущности, это была все та же идея служения, как, скажем, раньше Вы хотели стать врачом?

М. Л. — Да.

И. Б. П. — А Вам не показалось тогда, что и в лоне иудаизма Вы могли бы служить людям?

М. Л. — В то время для меня в иудаизме не было иного содержания, чем то, какое я открыл в христианстве. В те годы иудаизм подвергался преследованиям, и мне даже в голову не могла придти мысль покинуть его; но, по-моему, свое завершение и свой окончательный смысл иудаизм сможет найти лишь тогда, когда примет, признает Иисуса — Мессию Израиля.

И. Б. П. — В то время Вы считали, что преследование Израиля это наказание Божие?

М. Л. — Нет.

И. Б. П. — Вы не считали, что Бог наказывает еврейский народ за то, что тот не признал Иисуса?

М. Л. — Нет, никогда у меня не было подобной мысли.

И. Б. П. — Я, кажется, уже говорил Вам, что во время войны скрывался у одного священника. Я не могу назвать его имя, потому что он, по-моему, еще жив. Три месяца я прислуживал ему за мессой; это было на юге Франции. Мне было пятнадцать лет. Я скрывался у этого священника, спасшего многих детей. Он не делал попыток обратить нас. Ни в коем случае! Но иногда он пытался объяснить нам: "Ты видишь, дитя мое, тебя преследуют, но это потому, что твой народ не признал Мессию". Не правда ли, это христианское учение?

М. Л. — Так говорили. В христианских странах бытовало подобное толкование судьбы Израиля, это несомненно. Но сам я никогда не разделял этого мнения.

И. Б. П. — Не посмотрят ли на Вас ”косо” в Ватикане за то, что Вы говорите такое в интервью?

М. Л. — Что Вы имеете в виду?

И. Б. П. — Что слова: ”Евреев преследуют, ибо они отвергли Иисуса”, не являются своего рода символом веры.

М. Л. — Нет, ибо это не есть составная часть католической веры.

И. Б. П. — Следовательно, если священник говорил так, то это было его собственное толкование?

М. Л. — Это было его собственное толкование. Толкование принятое, распространенное, но не являющееся частью веры. Следовательно, если я не разделяю этого мнения, меня нельзя заподозрить в том, что я, тем самым, уклоняюсь куда-то в сторону.

И. Б. П. — Но то, что Вы говорите, не идет ли это против общепринятого?

М. Л. — Мои слова, пожалуй, удивят людей, придерживающихся общепринятых мнений, людей, у которых есть предвзятые идеи. Ведь подлинно христианское понимание судьбы Израиля, сущности еврейства, места иудаизма в истории спасения в наше время только начинает развиваться.

И. Б. П. — Но все же Вы должны были бы нам сказать: ”Послушайте, если Вы хотите по-настоящему стать евреями, если Вы действительно хотите спастись, Вы должны стать христианами”. Вы этого не сказали; я не подталкиваю вас к этому. Но, в конце концов, я полагаю, что это было бы логично!

М. Л. — Не обязательно. И вот почему: не человек решает, кем он должен быть, а прежде всего Бог; это Бог решает, кем я должен стать и что я должен делать. Вначале Бог, и только потом я. С другой стороны, Ваш вопрос связан с другой, более фундаментальной проблемой. К Вашему вопросу я еще вернусь. Проблема, к которой я приближаюсь как бы на цыпочках, с трепетом, вот какая: что это значит —

быть сегодня евреем? Что необходимо для того, чтобы быть евреем и сохранить верность иудаизму? Ответ на этот вопрос не представляется мне столь уж очевидным. То же можно сказать и о христианах: что значит быть христианином? Ведь имеется много разных образов христианского бытия. Мне кажется, что современная еврейская диаспора по своим условиям очень отличается от диаспоры, существовавшей до разрушения Храма. Иудаизм накопил какой-то особый духовный опыт. Я имею в виду тот особый духовный опыт, который характеризует иудаизм последних двух тысячелетий, — раввинизм. С его помощью удалось реализовать нечто фантастическое — сохранить самобытный лик иудейства. Ради этого раввинизму пришлось согласиться с разного рода ограничениями. Но помимо раввинизма есть много других духовных возможностей, иная проблематика, другие течения внутри иудаизма, все то, чего не заметило и не признало официальное большинство. Кроме того, в начале современной эпохи, то есть с восемнадцатого века, когда в Европе началось движение за освобождение человеческого духа, возникли новые проблемы. Отныне проблема еврейской самобытности рассматривается не только с юридической точки зрения, но и с точки зрения верности еврейскому духу. И для меня это совсем не посторонний вопрос. Он связан именно с тем вопросом, который Вы мне задали. Ибо у исторического спора между иудаизмом и христианством есть как бы две стороны. Сам иудаизм — какую позицию он занимает по отношению к своему собственному учению и своей собственной традиции? А в разных христианских кругах (или, скорее, в разных христианских культурах) сами христиане — видят ли они, признают ли они, что у них есть чисто иудейское наследие, со всем присущим ему богатством и разнообразием? Современное христианское богословие еще только начало исследовать проблему соотношения, связи между иудаизмом и христианством. У нас есть все данные для разрешения этой проблемы. Данные эти вполне объективны. Во многом связь между иудаизмом и христианством очень глубока. Но исторически вплоть до наших дней этому вопросу уделялось недостаточное внимание, на него как бы закрывали глаза. В частности, я имею в виду проблему зарождения христианства, роль, какую сыграл при этом иудаизм и реакция иудаизма на христианство. Когда Новый Завет был написан, многие обоюдные позиции уже были отчасти, так сказать, зафиксированы. Но лишь отчасти. С течением времени расхождение углубилось. Первая проблема — это отношения между Израилем и другими народами, здесь самое важное вот что: Откровение дано Израилю, но также ради других народов. Согласно Библии, было несколько последовательных Заветов, например Завет, который Ягве заключил с Ноем. А если мы посмотрим на этот Завет, можем ли мы сказать,

что это был единственный Завет, предложенный народам? Нельзя ли найти у пророков иного ответа? Завет Ноя это уже много, это уже почти все, поскольку представляет собой некое нравственное мерило, Закон, данный человеку. Но народы, не призваны ли они воспринять нечто в самом иудаизме? Разве Библия не подтверждает этого? Что говорит традиция об обещании, данном Аврааму? А Синайское Откровение?

И. Б. П. — Да, в традиции есть разные ответы.

М. Л. — Вы согласны? Есть другие ответы? Но именно в связи с проблемой доступа язычников, людей из среды гоев (неиудеев. — Прим. ред.), к Завету и разразился кризис в эпоху между 70 и 140 гг., в начале нашей эры, когда зарождалось христианство. И второй вопрос. В какой мере в ту эпоху исполнились пророчества и какие? А для христиан, чем был и чем стал образ Мессии? Это как раз те роковые вопросы, которые постоянно задают друг другу иудеи и христиане. Когда стали относить к Иисусу все, что в Библии говорится о Мессии, не возник ли тогда у иудеев какой-то иной образ Мессии? Войдя в Церковь, язычники образовали в ней большинство, но они забыли, что родились язычниками. Вы знаете, что слово "Церковь" это перевод еврейского слова "кагал"?

И. Б. П. — Так же как "Екклесиаст" это "Когелет"?

М. Л. — Да, но не в этом дело. Следовательно, Церковь это собрание людей, соделанное Богом?

Д. Ю. — Совершенно верно.

М. Л. — А когда говорят, что Церковь "кафолическая", то это идет от греческого слова "кафолон" ("по совокупности"). Это означает "совокупность евреев и народов". А это не совпадает со словом "вселенская", которое просто указывает на совокупность народов. В переводах легко заменяют одно слово другим. В частности, переводя Символ веры, протестанты нередко убирали слово "кафолическая" и сохраняли лишь слово "вселенская". Но тогда понятие вселенскости сводится к какому-то простому, лишенному глубины представлению о вселенскости как о чем-то вроде, например, Организации Объединенных Наций.

И. Б. П. — Несомненно.

М. Л. — Тогда как греческое слово кафолон — ”по совокупности” — означает ”кагал”, то есть ”совокупность евреев, удостоившихся избрания, и языческих народов, которые отныне получили доступ к избранию”. По мысли Бога, целостное человечество это и есть Израиль и народы, которые должны в конце времен объединиться в общем, едином Завете. Но если так, то ясно, что эсхатологические времена еще не достигли своего завершения. Вы можете мне сказать: ”Но где же Вы видите, что обетования Мессии уже исполнились?” Конечно, это тот вопрос, который мы задаем друг другу. Они, эти времена, еще не завершились. История продолжается. История развивается таким образом, что исполнение мессианских обетований остается скрытым от нас. Такова вера христиан. Образ Мессии — скрытый образ. Христиане нередко забывают о том, что они ожидают наступления полноты времен, пришествия, во славе, Мессии, учениками которого они являются. Израиль же, из-за Отцов и в силу призвания возлюбленный Богом, должен, пока времена не исполнились, именно как Израиль утвердиться в верности. Ибо дары и призвание от Бога неотменимы. Конечно, это очень трудный вопрос. Для иудаизма христианство это некоторое предвосхищение, некая, что ли, торопливость. Так что за иудаизмом сохраняется нечто вроде права контроля над христианством. У иудаизма есть свое веское суждение. Но я не согласен с теми, кто, подобно марксистам, говорит, что христианство ищет убежища в духовном, потустороннем. Наоборот, оно очень реалистично. Как только затрагиваешь эту проблему, сразу же сталкиваешься со многими предвзятыми мнениями и представлениями. Для того чтобы объяснить все это, вероятно, понадобилось бы куда больше места в вашей газете.

И. Б. П. — Итак, если Вам не изменяет память, Вы относились к Иисусу Христу как к иудейскому Мессии?

М. Л. — Да.

Д. Ю. — И Вы еще сохраняете такое представление?

М. Л. — Да, конечно. Но не только я один. Христианские Писания говорят, что Иисус есть еврейский Мессия. Из-за переводов мы забыли, что Иисус Христос означает Иисус-Мессия.

И. Б. П. — Следовательно, если я Вас хорошо понял, Вы хотите сказать нечто вроде того, что, с одной стороны, необходимо быть христианином, это естественно, а с другой — необходимо оставаться евреем, ибо мы нуждаемся в евреях как в евреях, так как это не менее естественно.

М. Л. — Да, но это зависит сугубо от Бога.

И. Б. П. — Что? Осуществление такого видения будущего?

М. Л. — Да, но Вы меня втягиваете в область богословскую, духовную.

И. Б. П. — Но это же тема нашего разговора.

М. Л. — Тогда необходимо, чтобы собеседник принял некоторые исходные предпосылки. Без этого рассуждение покажется бессмысленным и даже бредовым. Из-за этого, как Вы видите, я постоянно "торможу". Иначе язык станет безумным, бессмысленным. Мы живем в такую историческую эпоху, когда Бог совершает обетование, данное Израилю, "доколе не наступит полнота времен". Также и перед Церковью стоит некий исторический вопрос, требующий разрешения. В Первенствующей Церкви, существовавшей на протяжении первых двух столетий, была так называемая Иерусалимская Церковь, то есть христианская Церковь, состоявшая из евреев. Члены этой Церкви жили в Римской империи повсюду. Одной из постоянных забот ранней Церкви была совместная жизнь иудеохристиан и языкохристиан внутри Новой Церкви, Нового Кагала — Кагала Мессии. В плане такой совместной жизни евреев и язычников проблема выполнения ритуальных предписаний была наиболее важной. Язычники, ставшие учениками Христа, — должны ли они выполнять все предписания иудаизма? Обязательно ли для них обрезание и все предписания, связанные с пищей? Какие обязательства необходимо налагать на них? Эти касавшиеся язычников вопросы, которыми задавались первые христиане, были тождественными тем, какие сами иудеи задавали относительно своих прозелитов. Сам иудаизм под вопрос, так сказать, не ставился.

И. Б. П. — Но Ваше уважение к иудаизму и к евреям — все же не есть ли оно следствие того, что Вы сами Аарон, сами еврей? Многие другие христиане, даже священники, даже видные представители Церкви, не говорят с таким уважением об иудаизме.

М. Л. — Возможно. Но тем хуже для них. Я говорю так потому, что христиане, которые по своему происхождению — почти все язычники, все же не должны сохранять "языческий" образ мышления. Иисус никогда не называл себя "царем Иудейским". Это язычник Пилат, римлянин, сказал так. В ту эпоху в Израиле в иудейских кругах евреи обычно не называли себя "евреями". Они говорили "народ Израиля". Это "внешние" говорили "еврей". Лексика Евангелия от Матфея, созданного в иудейской среде, в этом смысле очень точная.

Бог наделил христиан даром — сделал их ”детьми Бога”, ”сынами Бога”, подобно детям Израиля, но каким-то другим образом, через саму личность Мессии, их принявшего. Если бы они оставались верными этому дару, то поняли бы, что неким высочайшим образом вошли в обладание тем даром, каким был наделен Израиль и который сам Израиль, быть может, не смог оценить по достоинству. В глубине сердца я жажду вот чего: обоюдного признания. Я очень хочу, чтобы христиане не забывали, что они — ветвь, привитая к единому корню. И корень этот — Израиль.

И. Б. П. — Это некий образ.

М. Л. — И странный образ. Дичок был привит к доброй маслине. Садовник же всегда поступает наоборот: к дичку прививают черенок, взятый от культурного растения. Объясняя отношения между языкохристианами и евреями, святой Павел говорит: ”Вы, язычники, — как дичок, вы были привиты к доброй маслине — к евреям; вы стали ветвями древа несоответственно вашей природе”, — добавляет Павел (см. Рим 11.17-24). Есть нечто вселяющее в меня великую надежду. Воссоздание израильского государства пробудило в евреях духовную и культурную свободу, изменило соотношение проблем. Благодаря этому и в силу изменившегося отношения христиан иудаизм, быть может, окажется в состоянии признать, что христианство есть некое усыновление, дарованное Богом. В конечном счете иудаизм, сохраняя верность своему полученному от Бога призванию, сможет однажды понять, что народы, ставшие христианскими, суть те же, хотя и незванные, дети, которые даны еврейскому народу. Это будет дар в виде неожиданного потомства, потомства еще не признанного. И даже если христиане не признали евреев своими старшими братьями, не видят в них того корня, к которому они привиты, необходимо, быть может, чтобы сами евреи увидели в языческих, ставших христианскими, народах своих младших братьев. Но для этого они должны пойти на прощение, ибо были преследования, братоубийственная война. Именно из-за родства произошла война за право наследования. Ведь всегда брат хотел убить другого брата, чтобы получить все наследство. Причина преследования — ревность, зависть (в духовном смысле слова). Ревность эта может претвориться в соревнование, в источник благословения.

И. Б. П. — Вы изучали иудаизм?

М. Л. — Я читал кое-что из личного интереса. Я не прошел талмудической школы в строгом смысле слова. Это потребовало

бы слишком узкой специализации. Но все же я довольно много читал.

И. Б. П. — Вы изучали древнееврейский?

М. Л. — Я читаю на библейском древнееврейском. Но я не учил современного иврита. Я начал было, но потом пришлось бросить.

Д. Ю. — А Вы не почувствовали какого-то особого отношения к себе в связи с Вашим еврейским происхождением?

М. Л. — Вы хотите сказать — со стороны христиан?

Д. Ю. — Со стороны христиан, со стороны Ваших собратьев и т. д.

М. Л. — Мне трудно ответить, потому что меня не очень-то волнует мнение других относительно моей особы. Нездорово интересоваться впечатлением, которое производишь на других. Я был бы очень недоволен, если бы стали проводить опрос, выясняя, что люди думают обо мне в смысле иудаизма. По-моему, это было бы нескромно и нездорово. Все же, если то тут, то там и случаются какие-то вспышки с трудом сдерживаемого антисемитизма, я не знаю, может ли быть иначе. И вполне возможно, что в критические моменты из меня попытаются сделать мишень, "козла отпущения". Но я хочу сказать, что со мной связано нечто куда более значительное, чем то, что я представляю собой в действительности. Речь идет не только обо мне как о конкретной личности, но обо всем том, что исторически связано со мной. Я хорошо знаю, что для многих христиан возложенная на меня столь тяжкая ответственность есть напоминание о той исторической и духовной реальности, которую я называю "корнями". Напоминание о том историческом периоде, который они в глубине сердца часто пытаются предать забвению. То, о чем я говорю здесь, представляет собой чисто христианскую проблему. Христиане признают в Иисусе-Мессии Сына Бога, в смысле, каким Библия наделяет Мессию-Царя, и также в смысле, каким она наделяет вечную Премудрость (согласно учению греков, речь идет о метафизической премудрости). Христиане признают это именно потому, что у них есть определенные критерии, которые были заимствованы именно у иудаизма. Лишь с помощью этих критериев можно избежать искушения отождествить Иисуса с некоей мифической личностью, отнести его к любому положению, усвоить любой культуре. Только при таком условии христианская вера может сохранять присущие ей реальность и истинность. На протяжении всей истории у христианства было искушение рассматривать

образ Христа в качестве некоего божественного образа, облачаемого в одежды той или иной культуры. Но именно Библия говорит нам о самой сущности избрания и тем самым не позволяет смешивать Христа с Аполлоном или Дионисом. Иудаизм – свидетель этого единственного в своем роде избрания. Для христиан евреи суть живые свидетели исторической реальности, единственной в своем роде с точки зрения христианской веры. Понять сущность христианской веры можно лишь принимая избрание Мессии, а само избрание Мессии можно понять лишь принимая избрание Израиля. Тот, кто пытается избавиться от этой основы христианства, кончает преследованием евреев, желанием их уничтожить. Такое отрицательное отношение к иудаизму имело место в истории христианства и было осуждено. Я имею в виду ересь Маркиона, который хотел исправить Евангелия, уничтожив в них все следы Библии, то есть Ветхого Завета. Эта осужденная Церковью ересь вновь ожила в нашу эпоху. Вы знаете, что некоторые протестантские историки в Германии, опираясь на тот факт, что Иисус был галилеянином, выдавали его за арийца. Но христиане Запада также могут поддасться искушению и замолчать еврейское происхождение Иисуса. Когда они обращаются к людям Африки и Азии, говоря им лишь, что Евангелие есть некий жизненный идеал, в этом кроется риск, ибо, став христианами, африканцы скажут: "Для нас, африканцев, Ветхий Завет это наша африканская культура", а в Азии могут сказать: "Наш Ветхий Завет – это священные писания Азии". Будут ли они правы, говоря так? Где равновесие, необходимое для христианской веры? На проходившем в 1977 г. в Риме Синоде епископов кардинал Марти очень настойчиво говорил о необходимости принимать все Писание. Сопоставляя Новый Завет с языческими культурами, вводя его в культурный обиход той или иной языческой страны, невозможно сохранить верность ему без Ветхого Завета.

И. Б. П. – Да, ведь все же Десять Заповедей содержатся именно в Ветхом Завете.

М. Л. – Десять Заповедей и их традиционное "двойное резюме" в иудаизме: "Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь есть един. И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою, и всеми силами твоими (Втор 6.4-5); люби ближнего твоего, как самого себя" (Лев 19.18), – в самом центре молитвы и учения Иисуса. В этом сущность христианской верности (Лк 10.25-28). Не случайно христианская антропология, как она, в частности, сегодня представлена Иоанном Павлом II, непосредственно, с какой-то удивительной настойчивостью опирается на начало Торы, на первые главы Бытия. Все же надо признать, что существует объективный риск

внутренне исказить христианскую веру, как бы "обязывающая" ее. В разные эпохи в разных культурах было искушение "обязать" христианство. Несомненно, христианство живет в большом напряжении, ибо его призвание — стать "светом для народов". Но сегодня сохранить верность самому себе можно лишь продолжая самому принимать тот дар, который был вручен Израилю. В действительности же произошло нечто вроде обоюдного разрыва, когда в определенный момент еврейские власти сказали: "Невозможно сохранить верность синагоге, оставаясь учеником Иисуса", а христиане сказали: "Не может быть христианином тот, кто продолжает выполнять предписания иудейских установлений". Так что произошло глубокое расхождение, нечто вроде разделения реки на два рукава.

И. Б. П. — Итак, можно было бы чуть ли не сказать... Сами Вы, наверное, не можете... но я, ваш слушатель, дерзну спросить: не чувствуете ли Вы себя где-то больше евреем, чем неевреем?

М. Л. — Затрудняюсь ответить. Во всяком случае, я глубоко ощущаю себя евреем.

И. Б. П. — А что касается вопросов не духовных, не религиозных, испытываете ли Вы чувство солидарности с евреями во всем мире? Что испытываете Вы, когда читаете в какой-нибудь газете, что, например, в Советской России евреи подвергаются преследованиям только за то, что они евреи?

М. Л. — Если Ваш отец, Ваша мать, Ваш двоюродный брат, двоюродная сестра больны или преследуются, можете ли Вы не чувствовать себя вместе с ними?

И. Б. П. — Как Вы думаете...

М. Л. — Это же мои братья!

Д. Ю. — Будет ли очень нескромно, если мы попросим Вас рассказать о главных этапах Вашей жизни? Вы рассказывали нам о том, что происходило с Вами в возрасте четырнадцати лет. Ну а затем? В 1940, в 1942?

М. Л. — Я терпеть не могу рассказывать о таких вещах публично!

Д. Ю. — Но мы обращаемся к очень чуткой аудитории.

М. Л. — Нет, нет! Я не хочу!

Д. Ю. — И которая с большой симпатией относится к Вам.

М. Л. — В этом я ни секунды не сомневался. Но то, что я Вам скажу, пойдет дальше. Неизбежно, рано или поздно.

Д. Ю. — Не обязательно.

И. Б. П. — Это будет на иврите.

М. Л. — Что ж, раз это нужно... я попытаюсь поделиться с Вами некоторыми воспоминаниями. Была война. Я должен был покинуть город, в котором жил, и скрыться, чтобы не стать жертвой доноса. Надо мной нависла реальная угроза, о которой меня предупредили. Знаете, это был момент, когда нужно было отмечаться в префектуре. Вначале мои родители этого не сделали. Но затем в конце концов пошли в префектуру и объявили себя евреями. Вот.

Д. Ю. — Это было в Орлеане?

М. Л. — Нет, то есть я был в Орлеане, а мои родители оставались в Париже. В 1940 г. они разрешили мне креститься, но с большим внутренним сопротивлением. Однако я настаивал, и они уступили. По-моему, им казалось, что это хоть как-то уберезет меня от преследований, угроза которых стала явной уже летом сорокового года. Но для меня это было совсем другое дело. Тогда носить звезду стало обязательно. Было испробовано все: фальшивые бумаги и т. д. Не буду входить в подробности. Отец заранее отправился в свободную зону, чтобы укрыться там. Мать осталась в Париже, продолжала зарабатывать деньги, держать лавку. Ведь нужно было что-то есть. Потом ее арестовали. Как и другие принадлежавшие евреям лавки, которые находились "под наблюдением администратора-арийца", нашу лавку конфисковали, а квартиру разграбили и поселили в ней "арийцев". Мать арестовали по доносу, что она не носит желтую звезду. Ее отправили в пересыльный лагерь в Дранси. Мы сделали все, чтобы попытаться ее спасти. Так или иначе. Затем ее забрали и увезли. И лишь читая опубликованный Сержем Кларсфельдом список погибших французских евреев, я узнал, что мать увезли в Аушвиц. И больше мы о ней ничего не слышали. Она знала, что все евреи будут убиты. Она знала это еще в Дранси. Об этом она написала в письмах, тайно переправленных с помощью охранников Дранси. Разумеется, за известную мзду. Я уехал из Орлеана. Закончил среднюю школу

и одновременно начал готовиться к экзаменам по химии. Принимал участие в подпольном движении, распространял листовки журнала "Христианское свидетельство". В конце концов, я делал то же, что делали тогда многие восемнадцатилетние и семнадцатилетние молодые люди во Франции. Затем пришло освобождение. Я хотел стать священником. Это было моей страстной мечтой. Отец был страшно против. Тогда я пошел в университет, два года занимался филологией. Участвовал в студенческом профсоюзном движении.

Д. Ю. — В Париже?

М. Л. — В Париже. В 1946 г. я поступил в Парижскую духовную семинарию для лиц с университетской подготовкой. В 1954 г. был рукоположен и вплоть до 1969 г. занимался, в качестве священника, церковной работой среди студентов. Я отвечал за церковную работу среди студентов Сорбонны и других парижских университетов; поэтому я был в то время хорошо знаком со многими людьми, принадлежавшими к парижской интеллектуальной среде. Затем я десять лет был приходским священником в одном из пригородов Парижа, около Булони. После чего к моему величайшему изумлению Папа назначил меня епископом Орлеана. Еще больше я был изумлен, когда меня назначили Архиепископом Парижским. Так что вот...

Д. Ю. — Как принимается подобное решение? Вам известны детали процесса, который привел к назначению Вас Архиепископом Парижским? Вы лично знакомы с Папой?

М. Л. — Я познакомился с ним лишь после того, как стал епископом. Это именно он принял решение. Нунций представляет Папе кандидатов, говорит: "Предлагают того-то или того-то". Папа наводит справки.

И. Б. П. — Тогда он сказал: "Этот господин по происхождению еврей?"

М. Л. — Да. Еще бы!

Д. Ю. — И что, именно поэтому Вас и выбрали?

М. Л. — Я не знаю. Да и откуда мне знать?

Д. Ю. — Вы никогда не разговаривали об этом с Папой?

М. Л. — Нет, никогда. Но когда меня назначили, я отправил ему

письмо, в котором рассказал, что мои родители родом из Бендзина и что большинство моих родственников погибло в Аушвице и в Польше. Все это он прекрасно знал уже в тот момент, когда решил поручить мне это служение.

И. Б. П. — Все это очень важно для нас.

М. Л. — Да.

И. Б. П. — В чем состоит Ваша работа в качестве Архиепископа? Мы себе это не очень-то представляем.

М. Л. — Если бы я сам знал! Мне приходится бороться со множеством проблем. Я должен помогать христианам, живущим в Париже, укреплять их веру, помогать им жить в соответствии с их верой. Есть также и многое другое. Ведь Франция достаточно централизованная страна. Париж занимает важное место... В известном смысле Архиепископ Парижский представляет собой официальную фигуру. Поэтому, по необходимости, ему приходится встречаться с самыми разными людьми. Это самое очевидное... самая известная сторона моей деятельности, поэтому я сразу упоминаю о ней, иначе я могу упустить ее из виду. Послы иностранных государств хотели бы нанести мне визиты вежливости. Но из-за нехватки времени я до сих пор еще не принимал таких визитов. Если бы я не был осторожен, то все мое время уходило бы на подобные официальные дела. Все же я должен этим заниматься. Например, любой иностранный епископ, попадающий в Париж, желает, просто из вежливости, нанести мне визит. И так далее... Все это связано с тем местом, какое занимает Париж в современном мире. К тому же есть работа, требующая участия всех епископов Франции, а зачастую и всего мира, так как необходимо принимать некоторые решения. Обсуждение вопросов протекает очень демократично, вопреки тому, что об этом, может быть, думают. Многим людям кажется, что Церковь функционирует наподобие центрального комитета коммунистической партии. (Смех.)

И. Б. П. — У Вас есть нечто вроде административного аппарата?

М. Л. — Небольшой и недостаточный! Но вернемся к тому, что представляется мне самым важным. Самое главное для меня — это верность призванию священника, человека Божьего. Ради тех, с кем встречаюсь, людей в большинстве верующих, но также и неверующих. Помогать общинам и приходам, разным движениям и группам жить в вере, проводить христианскую жизнь. Действительно, верные

сталкиваются с крайне трудными проблемами, порожденными стремительными изменениями в нравах, в условиях жизни и обстоятельствах, при которых приходится веровать в Бога. За последние несколько десятилетий произошла немислимая эволюция. Конечно, я легко мог бы оказаться в плену своих формальных обязанностей. Все направлено именно к этому. Я хочу сказать: вся французская традиция как бы подталкивает к этому. А я этого не желаю. Поэтому я должен бороться, идти против течения, чтобы достичь своих целей.

И. Б. П. — Есть ли у вас время для молитвы?

М. Л. — Есть, но для этого необходимо усилие.

И. Б. П. — Это входит в Ваш распорядок дня? Между таким-то и таким-то часом... никаких встреч...

М. Л. — Да. Я так и поступаю. Это единственная возможность. Один день в неделю я полностью отвожу для молитвы и каждый день по крайней мере час, помимо обязательных ежедневных молитв. Но это единственная возможность, которой я располагаю.

И. Б. П. — Позвольте мне теперь задать Вам другой вопрос: читают ли Архиепископы книги нерелигиозного содержания? Смотрят ли фильмы? Есть ли у них телевизор? Читают ли они "Франс суар"?

М. Л. — В бытность мою приходским священником я считал необходимым отводить, скажем, треть моего времени чтению, размышлению. Но с тех пор как на меня навалилось тяжкое епископское служение, я разрываюсь между неотложными делами. Так что надо мной нависла великая опасность превратиться в полного тупицу! (Смех.) Я не шучу. Я прекрасно сознаю эту опасность. Домой я возвращаюсь очень поздно. У меня нет больше времени смотреть телевизор, да и раньше я его не слишком часто смотрел. У меня нет больше времени слушать радио. Я больше не хожу в кино и не читаю. Я считаю, что такое положение ненормально.

И. Б. П. — А газеты?

М. Л. — Я их просматриваю. Я быстренько пролистываю еженедельники. Но так не может долго продолжаться.

И. Б. П. — Ваше положение не очень-то завидное?

М. Л. — Видите ли, все, что я делаю, связано с моим служением. И не потому, что я это выбрал, и не потому, что это мне нравится, но потому, что этого требует от меня Бог. И как раз именно это при любых обстоятельствах позволяет мне сохранять мир сердца и ума.

И. Б. П. — Стало быть, Вам больше нравится жизнь простого приходского священника?

М. Л. — Да.

И. Б. П. — Непосредственное общение с людьми?

М. Л. — Да. Возможность проповедовать, совершать богослужения, разговаривать с людьми, у которых есть проблемы, связанные с верой, помогать людям в их жизни, возвещать им любовь, какую Бог принес людям.

И. Б. П. — На Вас также лежат и общественные обязанности?

М. Л. — Не прямо. Что, собственно, Вы имеете в виду?

И. Б. П. — Отношения с правительством.

М. Л. — Да, я полагаю, что это мой долг. Служение, которое я несу, обязывает меня, помимо всего прочего, в нужный момент говорить о требованиях совести — человеческой и христианской. Не прежде всего и не только посредством каких-то деклараций, сделанных через прессу. Ведь часто призыв к общественному мнению означает, что дело дошло до крайности, до ругани. (Смех.) Если хочешь сказать нечто полезное ответственному политическому лицу, нужно действовать, так сказать, в личном порядке. Так что мой долг, я полагаю, быть лично знакомым с главными представителями социальных, политических и экономических сил страны, с тем чтобы они знали того, с кем имеют дело, а я знал бы тех, к кому обращаюсь со своим словом... Я — слугитель Бога, поэтому я хочу, чтобы мои слушатели ясно понимали мою позицию — позицию верующего; я хочу, чтобы они понимали, во имя чего я говорю, стараясь быть свидетелем справедливости, мира и истины. Я должен ясно показать, что не представляю собой какого-то заинтересованного партнера, защищающего свои частные интересы или оказывающего влияние в политической игре. Так что я считаю своим долгом иметь отношения и с главой государства, и с главой правительства, и с представителями оппозиции, и с представителями основных общественно-политических организаций страны.

И. Б. П. — Обсуждается ли политика Ватикана на архиепископском уровне?

М. Л. — Более или менее. Я хочу сказать, что обсуждаются чисто церковные заботы. Например, нас непосредственно не касается все то, что Ватикан предлагает сказать или сделать в Южной Америке. Но мы можем высказать свое мнение.

Д. Ю. — У Вас тесная связь с Ватиканом? Вы часто посылаете отчеты о проделанной работе?

М. Л. — Нет. Но, знаете, я здесь еще новичок. Существуют канонические правила. Согласно одному из них, каждые пять лет епископ должен нанести визит Папе.

Д. Ю. — Раз в пять лет?

М. Л. — Раз в пять лет епископы приезжают в Ватикан и дают суммарный отчет о положении в своей стране. Но Иоанн Павел II стал поступать по-иному. Он сам ездит. А это само по себе вызывает общее собрание ответственных лиц той страны, куда он приезжает. Для разрешения же каких-то частных проблем имеются рабочие группы. В каждой такой группе есть делегат от той или иной национальной Церкви. У Рима есть вековая традиция ведения дел Церкви. Одна из послесоборных проблем — обновление этой традиции, с тем чтобы все национальные Церкви принимали непосредственное участие в делах всей Церкви. Папа прилагает много усилий для того, чтобы ватиканская администрация не превратилась в некую централизованную, тяжелую на подъем бюрократию. Сегодня это одна из его главных забот. Старясь идти в направлении, указанном Вторым Ватиканским Собором, Папа желает, чтобы епископы всего мира могли участвовать в управлении всей Церковью, вносить в это дело свой вклад. Приведу пример. Внутреннее церковное право есть нечто очень важное. На протяжении столетий оно несколько раз обновлялось. Последняя редакция была осуществлена в начале нашего века. Сейчас идет коренная переработка церковного права. Уже несколько десятилетий эта работа совершается комиссиями, составленными из международных экспертов, а также епископов и кардиналов. Перед тем как обнародовать результаты этой работы, Папа в последний раз обратился к епископам всего мира, дабы они еще раз критически рассмотрели новую редакцию церковного права, подвергли ее еще одной, последней обработке.

И. Б. П. – Вы знаете, вероятно, что у нас в Израиле есть политические партии, которые одновременно и религиозные партии.

М. Л. – Да.

И. Б. П. – Сегодня есть по крайней мере три, если не больше.

М. Л. – Да.

И. Б. П. – Как Вы относитесь к подобному смешению чисто политического и религиозного?

М. Л. – Вы расставляете мне ловушку. Я не могу выносить суждения, касающиеся внутренней политики государства Израиль...

И. Б. П. – Как Вы думаете, религиозная партия христиан обязательно должна быть правой?

М. Л. – Нет. Она вполне может быть и левой. Вполне возможно существование христианской по своему духу партии, которая обладала бы прогрессивной программой. Но Ваш вопрос... Вы, что, хотите знать, законно ли превращение демократического государства в теократическое?

И. Б. П. – Наш вопрос касается Израиля.

М. Л. – Израиля? Но это совсем другое дело, еще более серьезное, ибо Израиль унаследовал от Библии религиозное понимание Царства в Израиле.

И. Б. П. – У нас есть политические партии, которые мы называем крайне правыми и которые хотят навязать свои законы государству. Вы следили за этой историей с раскопками в Иерусалиме?

М. Л. – Да.

И. Б. П. – Наша "Церковь", простите, что пользуюсь этим словом, то есть Раввинат, вступила в связи с этим в конфликт, открытый конфликт с правительством.

М. Л. – Как же я могу ответить Вам, не вынося суждения...

И. Б. П. — Так какое Ваше окончательное мнение относительно этого вопроса?

М. Л. — Пожалуйста, не пользуйтесь мною для сведения ваших внутренних счетов! (Смех.)

И. Б. П. — Может ли глава христиан запретить делать раскопки в том месте, где, предположительно, две тысячи лет назад было кладбище?

М. Л. — Конечно, нет.

И. Б. П. — Для него (главы христиан) это не было бы проявлением неуважения?

М. Л. — Конечно, нет!

И. Б. П. — Наши религиозные партии постарались убедить нас в обратном. Когда мы стали нападать на них в газетах, они ответили: "Но в других религиозных общинах, например у христиан, то же самое. И там никто не имеет права делать раскопки в тех местах, где, предположительно, имеются захоронения".

М. Л. — Наоборот! В Риме именно Пий XII и его наследники пожелали сделать раскопки в Ватикане (на кладбище). Кошунство, святотатство имеет место лишь в том случае, когда хотят надругаться или когда отсутствует уважение к убеждениям другого человека, к тому, что кажется ему достойным почитания. Но я полагаю, это не тот случай? Я знаю, что эти раскопки вызвали бурную реакцию как у мусульман, так и у ортодоксальных евреев. Однако невозможно переоценить значение этих раскопок для познания истории иудаизма и христианства.

Д. Ю. — Когда Вы в последний раз были в Иерусалиме?

М. Л. — В 1977.

Д. Ю. — С кем Вам довелось там встретиться?

М. Л. — Мне хотелось встретиться с возможно большим числом людей. Неважно с кем...

И. Б. П. — Не только с людьми Церкви?

М. Л. — Не только. Я бывал в Израиле по разным причинам. Десять или пятнадцать лет я почти каждое лето ездил туда вместе с группами студентов.

И. Б. П. — Вашей целью было обучение?

М. Л. — Это было паломничество по святым местам. И затем у нас были постоянные встречи как с мусульманами и с палестинскими христианами, так и с израильтянами. Были также другие, регулярные, встречи в Иерусалимском университете. Каждый раз мы ездили в какой-нибудь кибуц. Одним словом, мы делали то, что обычно делают все, кто путешествует две или три недели. Мы старались увидеть разные стороны местной жизни. Благодаря этим регулярным поездкам получалось много контактов с людьми, хотя у меня было мало свободного времени — я был руководителем группы и не мог надолго покидать ее, чтобы куда-нибудь пойти. По возможности я старался встречаться с людьми, прикоснуться к их жизни... через самые случайные встречи.

Д. Ю. — Вы встречались с государственными деятелями Израиля?

М. Л. — Практически нет. Я встречался с Бен-Гурионом, в его кибуце.

Д. Ю. — В Сде-Бокер?

М. Л. — В Сде-Бокер. Но я не могу сказать, что был с ним хорошо знаком.

И. Б. П. — Вам понравилось в Израиле?

М. Л. — Ну конечно! (Смех.) Впрочем, что означает этот вопрос: Вам понравилось?

Д. Ю. — Скажем, израильское решение проблемы Иерусалима.

М. Л. — Мне представляется, что, как минимум, святые места должны быть доступны всем; они должны быть, так или иначе, изъяты из национального, что ли, владения. Они должны быть доступны людям разных религий, которые здесь действительно представлены, — мусульманам, евреям или христианам — и с международной гарантией.

И. Б. П. — У Вас есть какие-то отношения с французской еврейской общиной? Вы встречались с главным раввином Сиратом?

М. Л. — Я встречался с главным раввином Сиратом. А также и с главным раввином Парижа Аленом Гольдманом и с главным раввином Шушеной. Но я еще только приступил к обязанностям Архиепископа Парижского.

И. Б. П. — Нет ли какого-то обоюдного недоверия между Вами и главой еврейской общины?

М. Л. — Я знаю, что некоторые мои высказывания вызвали резкую реакцию у главного раввина Сирата. Я имею в виду те его статьи, которые Вы все хорошо знаете. Затем наши отношения стали вполне дружескими и сердечными. Мои слова, обращенные к журналистам, он понял совсем не в том смысле, какой я вкладывал в них. Я говорил не на юридическом языке. Я говорил на языке, на котором все говорят, когда рассказывают о своих привязанностях, о личных убеждениях. Так что, я полагаю, все стало на свои места. Во всяком случае, теперь. Что же касается еврейской общины — у меня еще не было настоящей возможности встретиться с ней. Сказать по правде, я не сефард. У меня есть друзья сефарды, но я лучше знаю европейских евреев, чем евреев из Северной Африки⁴.

И. Б. П. — Сегодня французская еврейская община состоит скорее из сефардов, чем из ашкенази?

М. Л. — Конечно. Вы сами это хорошо знаете.

И. Б. П. — Нет, для меня это не так ясно.

М. Л. — Не так ясно? За последние годы возникла некая новая расстановка живых сил иудаизма во Франции.

И. Б. П. — Для меня это не так ясно, потому что всякий раз, когда заходит речь о французской еврейской общине, всегда говорят о Ротшильде — об Алене или Ги. И много говорят о еврейском возрождении, о еврейском политическом конфликте...

М. Л. — Вы имеете в виду Хайденберга?

4. Начиная со средних веков словом "сефард" стали называть евреев, родившихся в Испании или, в более широком смысле, евреев, родившихся в Средиземноморье. Начиная с того же времени словом "ашкенази" стали называть евреев из Германии и евреев Центральной и Северной Европы.

И. Б. П. — Да, да.

М. Л. — Хорошо. Но я с ним незнаком. Ведь у меня еще не было непосредственных контактов с французской еврейской общиной.

Д. Ю. — Если Вы позволите, еще несколько минут. Какие люди Ветхого Завета, по Вашему мнению, самые великие? Что они нам завещали?

М. Л. — Понадобится десять часов! Вы не думаете? (Смех.)

Д. Ю. — Нет, Вы можете рассказать нам только о трех...

М. Л. — О трех? Нет, этого слишком мало. Я могу говорить Вам об Аврааме и Исааке, о Моисее и Аароне или о Давиде и Соломоне. Или даже о самом грешном из царей Израиля. Или о пророках и о многих других. Разве можно сделать выбор? Ваш вопрос слишком уж журналистский! Это как если бы Вы меня спросили, какая моя любимая книга во французской литературе.

Д. Ю. — Вы мне ответите: "Виктор Гюго". Увы!

М. Л. Нет. (Смех.) Все части иудейской истории как таковой связаны с откровением, любовью, истиной, вестью от Бога. Так что трудно мне сделать выбор.

Д. Ю. — Вы меня убедили.

И. Б. П. — У меня другой вопрос. Вы жили в эпоху гонений на евреев, поэтому Вы сами пострадали. Как подобные гонения, с точки зрения логики, вписываются в историю? Что привело ко всему этому? И как человек Церкви, скажем, подобный Вам, может объяснить такое?

М. Л. — В этом мире человек борется с худшим. Он борется с силами, которые отвергают его собственное существование. В этом мире то высшее, ради чего и создан человек, то есть его божественное бытие, становится адским, непостижимым, нестерпимым существованием. А "шоа" это и есть некая воля к уничтожению. Я предпочитаю пользоваться словом "шоа" (на иврите это значит "полное уничтожение"), а не словом "жертвоприношение", потому что жертва это нечто добровольно приносимое, предлагаемое дабы воздать славу Богу. Самое страшное не в том, что людей истребляли, уничтожали, как это происходит и сегодня, когда во всем мире по той или иной причине уничтожается множество людей; самое страшное в том, что эти люди

— евреи — были уничтожены по одной единственной причине — за то, что они были евреями. У нацистов были и другие враги, другие противники; у этих противников была такая же судьба, но не по той же самой, адской, причине. Единственная причина та, что они были евреями. Следовательно, это преступление превосходит всякое воображение. Отрицание другого как другого. Вначале Вы меня спросили, что такое еврей. Я ответил: "Человек, который несет другому дар избрания". Именно по этой причине он был выброшен и убит. В этом — предел человеконенавистничества. Эта ненависть бросает яркий, ослепительный свет на судьбу еврейского народа, на судьбу всего человечества. Ибо этот свет поистине освещает мрачную бездну, скрывающуюся в человеке. По-моему, единственно возможный ответ — молчание. Об этом невозможно говорить, и даже когда хочешь говорить об этом, ты не можешь, потому что это невыносимо. Единственное, что я чувствую в глубине сердца, — это что все же из абсолютного зла Бог может извлечь абсолютное благо. Каким образом? Я не знаю, но я верю, что всякий человек, принявший страдание, тем самым становится — я убежден в этом — возлюбленным Бога.

И. Б. П. — Но чтобы говорить так, нужно иметь веру.

М. Л. — Да, я знаю... Я говорю как могу. Потом я полагаю, что в каком-то смысле страдания людей как бы составляют часть страданий Мессии. Но один Бог может так говорить, не я. И что однажды те, кто их преследовал, поймут, что именно благодаря им мы все спаслись. Не знаю... Быть может, не стоит высказывать подобные мысли вслух. А все же я так думаю, и это не попытка оправдать что-то. Во всяком случае, Израиль — это как бы "проявитель" по отношению к чему-то, что скрывается в истории и в сердцах людей.

И. Б. П. — Но это может повториться.

М. Л. — Это может повториться и это повторяется. Вызывает содрогание сама мысль о том, что подобное может произойти еще раз. Ибо происшедшее это не просто какая-то случайность. То, что произошло, обнажает саму сущность человеческого существования. Следовательно, нужно постоянно сохранять бдительность. Теперь мы знаем, что может скрываться в недрах общества. Также люди, жаждущие добра, стремящиеся к достойному существованию, люди веры, должны быть начеку. Ибо наихудшее во всем этом — не только то, что преступления были совершены, но что люди попытались оправдаться в совершенных ими преступлениях. Следовательно, есть два преступления. Одно — которое было совершено. Но мы ведь знаем, что люди злы. А второе —

быть может, еще более тяжкое; это преступление совершается еще и сегодня, когда пытаются оправдать преступления, стараясь объяснить поступки тех, кто совершил преступления, то есть оправдывают, вместо того чтобы обличать. Посмотрите, это было несколько дней назад. Пытались объяснить убийство президента Садата. Стараются оправдать преступника. Храбрость же погибших, невиновных, она молчит о себе, не объясняет саму себя. Сегодня хотят оправдать насилие. И само по себе это указывает на мрак, покрывающий дух человеческий. Есть нечто затемняющее сознание человека. И "шоа" происходила не в варварские времена, не во времена гуннов, неизвестно когда... Нет, она произошла в Европе в эпоху после восемнадцатого века, после века Просвещения.

И. Б. П. — В одной газете я увидел Вашу фразу, которая поразила меня и показалась мне очень глубокой. Мне хочется, чтобы Вы еще раз повторили ее для нас и объяснили. Вы сказали: "Мое назначение для меня — это как если бы на всех распятиях вдруг засияла желтая звезда".

М. Л. — Хорошо. Я постараюсь, но мне трудно к этому еще что-нибудь прибавить.

И. Б. П. — Эта фраза воздает должное тем евреям, которых преследовали и которые обязаны были носить желтую звезду.

М. Л. — Да, против воли, не стремясь к этому, они стали образом невинности в нашем мире. Против собственной воли — ведь героями не становятся, так сказать, по заказу. Я хорошо знаю, что все, кто погиб тогда, не были героями. Но их несправедливо преследовали, и они стали образом невинности и права. Люди пытаются закрыть глаза на подлинные факты — концентрационные лагеря и т. д. И в этом проявляется не только их бессовестность, но также скрытое стремление отвергнуть саму идею невинности, нежелание взглянуть ей прямо в глаза. В этом мире невинность предана осмеянию, и людей это оставляет равнодушными. Более того, теперь стала невыносимой сама мысль о том, чтобы невинность была признана. Образ невинности — вот что содержится в самом сердце веры Израиля: увиденный пророком Исаией образ Служителя.

Д. Ю. — Будучи высокопоставленным лицом Католической Церкви, чувствуете ли Вы некую моральную обязанность по отношению к еврейскому народу?

М. Л. — Конечно. Но я чувствовал это с самого начала. По-моему, каждый человек это должен чувствовать. Мое новое служение ничего не изменило в смысле этих чувств, связанных с моральной обязанностью по отношению к еврейскому народу. Добавлю только, что всякий раз, когда начинали преследовать евреев, происходило отступление от христианства. Преследующие евреев христиане, будь они политиками или людьми Церкви, тем самым тяжко согрешали против Бога и против евреев. Подобные деяния есть в то же время измена христианскому духу. Это не сведение каких-то национальных или этнических счетов. Это затрагивает саму веру. Доказательством тому служит то, что часто гонители прикрывались религиозными причинами.

И. Б. П. — У Вас есть намерение посетить Израиль?

М. Л. — Я хотел бы, но еще не знаю.

И. Б. П. — А Папа, как Вы думаете, он приедет когда-нибудь в Израиль?

М. Л. — Этого я не знаю. Он говорил, что хотел бы приехать, но точно я не знаю, когда это будет.

И. Б. П. — Вы не знаете?

М. Л. — А разве он уже говорил, что приедет?

И. Б. П. — Да, он говорил, что приедет.

М. Л. — Раз говорил, значит приедет.

Д. Ю. — Что за человек Папа? Он очень симпатичный. Он очень популярен в Израиле. Можете ли Вы нам рассказать, как Вы сами видите Папу?

М. Л. — Прежде всего, это человек очень большой культуры. Чтобы понять подобного человека, необходимо обратиться к его биографии. Во-первых, это поляк. Всем известно, что это означает принадлежность к культуре, к конкретной исторической эпохе, которые по-своему типу отличаются от культуры и истории западных народов. У вас (в Израиле) все хорошо знают историю современной Польши: восстановление ее национального облика, национализм, процветавший в эпоху между двумя войнами, и т. д. Все это вы знаете лучше французов,

ибо вы тоже столкнулись с проблемой восстановления национального облика. Потому-то Папе будет легко понять вас. Во-вторых, ему исполнилось двадцать лет в самый разгар войны. Он был в Сопротивлении. Самый драматический аспект истории современной Европы наложил на него отпечаток в гораздо большей степени, чем могут себе представить англичане или американцы. Или даже итальянцы и испанцы. Или, в конце концов, даже французы. Его народ гораздо больше пострадал от войны, немецкой оккупации, депортаций, от перемещений населения и аннексирования части территории страны. И наконец, вспомним о коммунистической идеологии, наложившей свой отпечаток на Польшу. В-третьих, это человек, чья философская культура — по своему типу — немецкая. Феноменология — один из источников его философской мысли. Так что перед нами три характерные черты Папы. Следовательно, у него есть какое-то личное видение современной истории. Он не принадлежит к "крайнему" Западу. Папа выходец из Восточной Европы. Но он путешествовал и прежде всего имел дело с польской диаспорой, которую посещал во всех уголках мира. Мирозрение Папы скорее вселенское, нежели римское. Он сидит в Риме, но Рим больше не центр мира. Центр мира — повсюду, там, где находится человек. Как бы символическое доказательство тому — постоянные перемещения Папы. Наконец, четвертая и последняя подробность — он мистик, но не в том смысле, что люди, у которых бывают видения.

И. Б. П. — Вы хотите сказать, что он глубоко духовный человек?

М. Л. — Духовный, то есть человек, полностью предавшийся в руки Божии, следовательно, человек, обладающий невероятной свободой. Он совершенно равнодушен к тому, что о нем думают. Он никогда не выставляет себя напоказ. Он свободен. Подобный человек может выстоять в любой ситуации. Следовательно, он способен принять кого угодно, встретиться с кем угодно. Настоящий мистик, то есть, если хотите, он никого и ничего не боится.

И. Б. П. — Но как же такой человек смог стать Папой?

М. Л. — Но это как раз и доказывает, что чудеса существуют. (Смех.) Я верю не в провиденциальных людей, но в Бога, по промыслу которого появляются подобные люди. В этом именно смысле люди становятся провиденциальными. Хотя, конечно, бывают периоды, смена эпох. С Иоанном Павлом II родился новый тип Папы. До сих пор европейцы Запада и не подозревали, что за Одером продолжает существовать Европа. Представление о "славянской Европе" было

совершенно неправильное. Меня не удивило, что люди Третьего мира — люди Африки или Южной Америки увидели нечто близкое для себя в стране, чей облик отличается от обычного. В этом смысле папа Иоанн Павел II есть как бы знамение современности.

И. Б. П. — Вы уже были епископом, когда встретились с ним?

М. Л. — Да. Я встречался с ним несколько раз. Никогда и ни с каким собеседником я не чувствовал себя столь свободно. Это совсем не означает, что он обязательно разделял любое мое мнение; просто это человек с величайшей способностью к вниманию, сопряженному с огромной осведомленностью в самых разных вопросах. Его понимание другого глубоко уже потому, что основано на доброжелательности. Но вместе с тем это не тот человек, которому можно рассказывать байки. Он умеет слушать и молчать. Он обладает величайшим искусством говорить то, что думает.

И. Б. П. — Монсеньер, у меня еще один вопрос, несколько своеобразный. Приближается Рождество. А Рождество почти всегда совпадает с Ханукой⁵.

М. Л. — Да.

И. Б. П. — Во время этих двух праздников зажигают свечи. На Хануку — по чисто иудейским причинам. Но в Рождество — что это означает? Есть ли какая-нибудь связь между этими двумя праздниками?

М. Л. — Возможно.

И. Б. П. — Между Рождеством и Ханукой, нет ли тут связи, которая неким символическим образом указывает на связь между иудаизмом и христианством, о чем Вы уже говорили?

М. Л. — Не знаю. Я думаю, что это простое совпадение, хотя, может быть, в этом что-то есть; но я не знаю, как это можно объяснить. Вот Пасха (Пёсах) — это тот же самый праздник.

5. Сирийский царь Антиох Эпифан осквернил Храм. Затем Храм был очищен ("примирен"). В 165 г. до Р.Х. Иуда Маккавей установил праздник в честь этого события. Это и есть праздник "Освещения" или "Светильников". На протяжении семи дней, начиная с 25 кислева (то есть обычно в декабре. — Прим. ред.), иудеи зажигают свечи.

И. Б. П. — Сам Иисус праздновал Пасху.

М. Л. — Да. И христиане празднуют Пасху Иисуса.

И. Б. П. — Праздник Хануки появился значительно позже.

М. Л. — Существуют разные объяснения относительно установления даты Рождества на зимнее солнцестояние. Кажется, что небесное, мистическое зачатие Иисуса праздновалось в тот же день, что и его смерть и Воскресение, то есть на Пасху, 14 нисана, на весеннее равноденствие. Но тогда его рождение приходится на зимнее солнцестояние. Кроме того, эта дата была выбрана, чтобы разрушить языческий праздник. Для всех западных языческих народов зимнее солнцестояние служило началом великих праздников. Так как не знали точной даты рождения Иисуса, установили дату Рождества таким образом, чтобы разрушить римское идолопоклонство и христианизировать эти праздники. Я не уверен, но очень возможно, что мои коллеги, фарисейские раввины, руководствовались теми же соображениями, когда устанавливали дату Хануки. (Смех.) Нужно было бы исследовать историческое происхождение этих двух праздников. Ханука ознаменовала поворот истории, свержение ложных богов. Возможно, что вначале Рождество имело такой же смысл. Может быть, благодаря заимствованному у евреев (фарисеев) убеждению, что ход истории может быть изменен. Впрочем, не знаю. Во всем этом остается нечто неясное, скрытое.

И. Б. П. — У Вас есть родственники в Израиле?

М. Л. — После того как меня назначили Архиепископом Парижским, они появились! Я и не знал, что у меня там есть родственники.

И. Б. П. — Они дали знать о себе, когда услышали о Вашем назначении?

М. Л. — Именно. Я стал получать телеграмму за телеграммой, письмо за письмом от двоюродных братьев, которых не знал. Оказалось, что все мы принадлежим к одной огромной семье. Все они утверждали, что они мои двоюродные и троюродные братья. У меня есть двоюродный брат, который избежал уничтожения. Он лучше меня знает генеалогическое древо нашей семьи. Он начал проверять все это.

И. Б. П. — Вам также прислали и фотографии?

М. Л. — Да. Не все оказались моими прямыми родственниками. Фамилия Люстиже довольно распространенная. Лишь двое или трое оказались моими настоящими двоюродными братьями. Но Арман — это действительно мой двоюродный брат. Для меня было огромной неожиданностью узнать о его существовании.

И. Б. П. — У меня еще вопрос. По-вашему, могла ли Церковь сделать больше ради спасения евреев?

М. Л. — Исторические исследования еще продолжаются. Суждение, сделанное после того, как событие совершилось, всегда отличается от суждения, которое было сделано в самый момент события. Стоит вспомнить, в этом отношении, позицию союзников во время войны. В этой области много поработали Саул Фридландер и Леон Папле. Необходимо сделать все, чтобы эта работа продолжалась. Существовали целые христианские подпольные организации, старавшиеся спасти евреев. По сравнению с иными социальными и прочими объединениями Церковь, быть может, приложила больше всего усилий для спасения евреев. Она могла и должна была это сделать. Некоторые упрекают Церковь за то, что она слишком поздно осудила антисемитизм. Но ведь при Пии XI это уже было сделано...

Д. Ю. — Как нынешний Папа относится к Израилю, к евреям?

М. Л. — Это, несомненно, Папа, который в силу исторических обстоятельств занимает идеальную позицию в смысле понимания самой сущности еврейского существования. Ибо, будучи человеком Восточной Европы, он все это видел собственными глазами, и относился он ко всему этому с сочувствием. У него совершенно иной опыт, по сравнению с тем, какой присущ Западной Европе. В Италии, например, очень поверхностное представление о жизни и существовании евреев. В Польше был своего рода центр жизни евреев Центральной Европы. Поэтому Папа как-то особенно глубоко проник в это. Ведь его знание — непосредственное. Ему известны все предрассудки, всякий антисемитизм — все то, что связано с наиболее иррациональным и антихристианским в человеке. Ярче всего все это проявилось именно в Польше и в Литве. Всякий, кто хочет понять корни еврейского национального чувства, еврейского национализма, еще до создания государства Израиль, должен вспомнить, что родилось это в Поль-

ше, в Центральной Европе. Со стороны же Папы, несомненно, было всегда огромное уважение и духовное почитание иудаизма.

Д. Ю. — И последний вопрос. Как объяснить весьма благоприятную реакцию христианского общественного мнения на возникновение государства Израиль?

М. Л. — При своем зарождении Израильское государство было некоей утопией. Его строили в надежде, что оно станет воплощением равенства и справедливости. Вспоминаю первое, что я услышал в Израиле, когда приехал туда в 1950 г.: "Здесь у нас честная полиция... Здесь никто не жульничает..."

Д. Ю. — С тех пор многое переменялось. (Смех.)

М. Л. — Было некое ощущение чистоты. В Израиле не было воров. Тюрьмы были, да, но не было настоящих преступников. Наследник национального еврейского достоинства, это государство должно было стать образцовым. Но со временем произошел явный разрыв, подобный тому, какой происходит между народом, называющим себя христианским, и его политикой.

И. Б. П. — Но все же, когда читаешь в газетах о том или ином поступке Израиля как государства, например о его действиях по отношению к палестинцам, то убеждаешься, что Израиль непременно осуждается очень строго.

М. Л. — Да, всегда кажется, что, когда дело касается Израиля, суд выносится куда более строгий.

И. Б. П. — Следовательно, от Израиля ждут большего, по сравнению с другими странами?

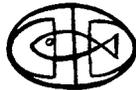
М. Л. — Да. Ибо часто в Израиле видят нечто ирреальное, некую осуществляющуюся мечту. Еще сохраняется идея основателей Израиля, идея, в основе которой лежит библейское требование справедливости и истины.

И. Б. П. — Но ведь это же несчастье для нас, если от Израиля ждут столь многого!

М. Л. — Да, согласен. Ведь на деле Израиль, как и другие государства, не может не совершать ошибок!

Д. Ю. — И грешить тоже! (Смех.)

М. Л. — И грешить. Но не забудем, что именно пророки Израиля призывали людей к покаянию.



ПАТРИСТИКА

СОЧИНЕНИЯ
СВЯТАГО ІУСТИНА
ФИЛОСОФА И МУЧЕНИКА.

ИЗДАНЫ ВЪ РУССКОМЪ ПЕРЕВОДѢ, СО ВВЕДЕНІИМИ И ПРИМѢЧАНІИ КЪ НИМЪ,

Св. Св. Преображенскими.

ОТДѢЛЪ II.

- I. Посланіе къ Дионію.
- II. Рѣчь къ Элимаѣ.
- III. Увѣщаніе къ Элимаѣ.
- IV. О еднотелности.
- V. Отрывокъ о воскресеніи.

МОСКВА.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФИИ (КАТКОВЪ И К°).

1864.

О "Послании к Диогнету"

ЗА творениями, несомненно принадлежащими святому Иустину, каковы: две "Апологии" и "Разговор с Трифоном иудеем", в рукописных кодексах и печатных изданиях следуют сочинения также апологетического содержания, которые приписываются Иустину, но подлинность которых подлежит сомнению и пререканиям. В числе их первое место по своей древности, а также по своему высокому литературному достоинству занимает "Послание к Диогнету".

Это сочинение есть ответное письмо к Диогнету, который, как видно из самого письма, был язычник и притом человек образованный и занимавший высокое общественное положение¹. Бесстрашие, с каким христиане подвергались за свою веру мучениям и смерти, и их взаимная братская любовь возбудили в нем желание узнать об источнике этого загадочного для него нравственного явления. Он обратился к христианскому другу своему – писателю "Послания" – с вопросами о сущности христианства, его различии от язычества и иудейства, о причине его столь позднего явления в мире. Отвечая на эти вопросы, писатель "Послания" одобряет желание Диогнета узнать истину (гл. 1) и, приглашая к беспристрастному и непредубежденному обсуждению дела, прежде всего показывает, почему христиане не почитают языческих богов: эти боги, говорит он,

1. И.К.Т. Отто предполагает, что Диогнет, к которому писано это послание, одно и то же лицо с Диогнетом – стоическим философом, учителем императора Марка Аврелия. Но это предположение – без оснований.

суть произведения самих людей, сделанные из такого же тленного вещества, как и употребляемые в обыкновенной жизни сосуды; они глухи, слепы, без души, без чувства, без движения (гл. 2). Богопочтение иудеев разумнее язычества, поколику признают единого Бога, Творца и Владыку вселенной, но по своему чувственному и суетному служению Ему кровью и жертвами, как будто Всегододовольный нуждается в этом, они подобны язычникам (гл. 3.4). Затем переходя к христианству, – тайны которого никакой человек не может изъяснить, по замечанию автора, – он изображает чудную картину жизни христиан и сравнивает их положение и значение в мире с душою человеческою в отношении к телу (гл. 5.6). Чтобы объяснить необыкновенную силу христианства, писатель (гл. 7.8) говорит, что оно учреждено не людьми, как прочие религии, но открыто Самим Богом, и притом не чрез какую-либо высшую духовную тварь, но чрез собственного Его Сына, которому Отец изначала сообщил вечный совет Своей любви о спасении рода человеческого. До Христа не было истинного богопознания, даже у философов: чрез Христа Бог Сам Себя явил и даровал людям верою созерцать Бога и быть участниками Его благоденствий. Почему же христианство так поздно явилось в мир? Бог оставил людей, живших до христианства, собственным похотям и страстям не потому, чтобы Он услаждался их заблуждениями, но чтобы тем обличилось бессилие человечества к своему собственному спасению. Когда исполнилась мера грехов человеческих, Бог явил Свою бесконечную любовь, предавши вочеловечившегося Сына Своего на искупление наше, Невинного за виновных, Святого за беззаконных (гл. 9). Ответивши на вопросы Диогнета, писатель "Послания" убеждает его принять христианскую веру, представляя ему те блага, которые от того произойдут: он познает Бога, чрез любовь делается Его подражателем и, возвысившись над миром и страхом смерти, будет на земле ведать тайны и предвкушать блаженство неба (гл. 10).

Таким образом раскрыт главный предмет "Послания", и здесь оно весьма естественно оканчивается: по-видимому, недостает только заключительной формулы. Но в рукописях следуют затем еще две главы (11 и 12). В них автор говорит о себе, что он "ученик апостольский" и учитель язычников, преподает учение не чуждое, но апостольское, которое было открыто Богом чрез Его Слово ученикам: чрез это Слово истина и благодать изливается на тех верующих, которые не преступают пределов веры и преданий отцов (гл. 11). Далее писатель приглашает к истинному ведению и защищает права его, указывая на то, что в раю были насажены и древо жизни и древо познания, и что не познание, а непослушание ввело осуждение в мир (гл. 12). Спервого взгляда видно, что эти главы не идут к содержанию

предшествующих десяти глав и не находятся ни в какой внутренней связи с ними. Автор нечаянно переменяет тон речи и самый образ выражения: вместо ясной, стройной, логически связанной речи, обращенной к одному лицу – Диогнету и занятой решением его вопросов, какую видим в первых десяти главах, – здесь встречается общая, довольно неопределенная, иногда аллегорическая речь, имеющая характер беседы, обращенной к христианам, а не к язычнику. К этому различию в слоге и содержании последних двух глав присоединяется то, что в древнейшем манускрипте "Послания к Диогнету" переписчик сделал перед ними отметку, из которой видно сомнение о подлинности этих глав, донесшееся, может быть, из глубокой христианской древности. Поэтому ученые Э. Бель, К. Земши, И. К. Т. Отто и К. И. Гефеле (последние двое прежде признавали подлинными эти главы), В. А. Голленберг и другие признают их отдельною прибавкою постороннего писателя, происхождение которой относится к позднему времени, именно не ранее третьего века².

"Послание к Диогнету" было в первый раз издано в 1592 г. французским ученым Анри Этьеном, который пользовался рукописным греческим кодексом, находящимся ныне в Лейдене, и в своем издании присоединил к нему свои примечания и латинский перевод. В нем, а также в страсбургской рукописи, тщательно рассмотренной ученым издателем апологетов Отто, это послание носит на себе имя святого Иустина Мученика. Этому писателю оно и приписывалось учеными вслед за Этьеном в продолжение целого столетия. В конце семнадцатого века восстал против утвердившегося мнения С. Л. Тиймон, автор записок по церковной истории, и к его взгляду примкнула большая часть исследователей отеческой литературы, каковы: Н. Хурри, А. Галланди, Г. Лумпер и др. В новейшее время против ученых усилий И. К. Т. Отто защитить мнение о происхождении послания от святого Иустина Э. Бель, особенно К. Земши и В. А. Голленберг представили новые основания, и ныне почти всеми патрологами признано, что "Послание к Диогнету" не принадлежит святому Иустину.

Главнейшие доказательства этого мнения суть следующие.

1) Язык и изложение "Послания к Диогнету" представляет такое различие от подлинных сочинений Иустина, которого нельзя удовлетворительно объяснить ни более ранним возрастом Иустина, ни

2. На это указывают выражения о границах веры, об определениях Отцов (то есть Церкви) и пр. По мнению Х. К. И. Бунзена, эти главы суть заключение недавно открытого сочинения святого Ипполита против ересей, но это совершенно неосновательное предположение.

характером содержания. Изложение святого Иустина носит на себе тот смешанный характер, который получил греческий язык при постепенном распространении всюду с эпохи Александра Великого; оно не отличается тщательностью и строгою правильностью, приближается к обыденному, простонародному образу речи и изобилует отступлениями от раскрываемого автором предмета. Совершенно другое видно в "Послании к Диогнету": слог его обработанный и приближается к чистоте выражения классических образцов; ясность и сжатость речи, живость антитез, стройность в сочетании предложений и логическая последовательность вместе с искреннею одушевленностью чувства составляют отличительные свойства изложения "Послания". Кроме того, в нем не встречаются любимые выражения Иустина и, напротив, употребляются слова и обороты, которых нет у Иустина.

2) К тому же приводит нас различие между святым Иустином и автором "Послания к Диогнету" в суждении относительно главнейших пунктов излагаемого ими дела. а) Иустин признает языческих богов злыми духовными существами – демонами, которые обитают в своих идолах для принятия от людей жертв их; в "Послании", напротив, боги язычества отождествляются с их идолами, которые суть бездушные произведения человеческих рук, ничем не отличающиеся от простого камня, золота и т. п. б) Иустин признает иудейство с его обрезанием, жертвами, законами о субботе и другими обрядовыми постановлениями за Божественное учреждение, данное ради немощи иудеев, но все-таки находившееся в связи с Новым Заветом Христа. Напротив, в "Послании" отрицается всякое высшее значение иудейского богопочтения, исключая догмат его о Едином Боге, и оно низводится почти на одинаковую степень с язычеством. в) В послании нет и следа той основной мысли святого Иустина о действовании Верховного Разума, или Слова, в дохристианском мире, по которой время до Христа чрез Ветхозаветный Закон и пророчества у иудеев и чрез деятельность лучших людей в язычестве служило приготовлением к полному и всеобщему откровению Слова во Христе Спасителе. По воззрению писателя "Послания к Диогнету", христианство как бы внезапно является в мир, и не нужда постепенного раскрытия Божественного домостроительства о спасении человечества была причиною его недавнего явления, но Божественное намерение чрез глубину нравственного падения людей привести их к сознанию необходимости спасающей благодати. Таким образом, несправедливо приписывать святому Иустину такое сочинение, которое при немногих сходных мыслях, общих всей древней христианской апологетике, находится в ясном противоречии с его характеристическими воззрениями. При молчании древних церковных историков об этом послании писатель его остается для нас неизвестным, и разные

предположения о нем не имеют твердого исторического основания³.

Нет также данных для точного определения времени, к которому относится происхождение "Послания". Попытки возвести его к веку апостольскому не основательны. Слова в гл. 11, где неизвестный автор называет себя "учеником апостолов", не относятся к писателю "Послания", и притом могут быть приняты в более обширном, несобственном смысле. Иудейские обряды и жертвоприношения, о которых говорит автор (гл. 3.4), не предполагают непременно существования Иерусалима и Храма. Выражение о христианстве как явлении недавнем, ныне возникшем, также не препятствует относить это послание ко времени позднему веку апостольского. С большою основательностью ученые (И. А. Мелер, К. Земиш, Г. Г. Чирнер) полагают время происхождения его в первой половине второго века, когда христиане, уже отделившиеся от иудеев, составляли значительное и всюду распространенное общество и подвергались неоднократным кровавым преследованиям за то именно, что не хотели отречься от Бога (гл. 10).

После первого издания, сделанного А. Этьеном в 1592 г., "Послание к Диогнету" было напечатано в изданиях сочинений святого Иустина А. Сильбургом, П. Мараном и в исправленном по рукописям виде у И. К. Т. Отто в его издании апологетов. К. И. Гефеле поместил его в своем издании творений мужей апостольских, а издатель "Полного курса патрологии" (Cursus Completus Patrologiae) во II томе. Кроме прежних критических трудов Э. Беля, заслуживают внимания статьи И. А. Мелера, К. Земиша и монографии И. К. Т. Отто и В. А. Голленберга, который усилил доказательства против принадлежности послания святому Иустину⁴.

3. Так, А. Галланди приписывал это послание Аполлосу, И. А. Дорнер и у нас преосвященный Филарет (в историческом учении об Отцах Церкви) – Квадрату.

4. На русском языке "Послание к Диогнету" помещено в переводе, не довольно исправном, в "Христианском чтении" (1825, т. 4).

ПОСЛАНИЕ К ДИОГНЕТУ

1. Я вижу, превосходнейший Диогнет, твое сильное желание узнать богопочтение христианское. Ты внимательно и с живым участием спрашиваешь о христианах, на какого Бога они уповают и какое служение воздают Ему? Что воодушевляет всех их презирать самый мир и не страшиться смерти? Почему они не признают богов, чтимых эллинами¹, ни соблюдают иудейского богопочтения? Откуда любовь, которую имеют они друг к другу, и почему, наконец, этот новый род богопочтения, это учреждение явилось в настоящее время, а не раньше? Одобряю такое желание твое и прошу у Бога, дающего нам способность и говорить и слышать, чтобы даровано было — мне сказать так, чтобы особенно слышавший сделался лучшим, а тебе выслушать так, чтобы говоривший не опечалился.

2. Когда очистишь себя от всех предубеждений, владычествующих над твоим умом, и отвергнешь обольщающие тебя привычные мнения, когда сделаешься новым, как будто только что родившимся человеком, так как и учение, которое будешь слушать, даже и по твоему признанию, новое, то рассмотри не глазами только, но и разумом, из какого вещества и какой формы те, кого вы называете и почитаете богами. Не есть ли один из них — камень, подобный тем, которые вы попираете ногами, другой — медь, которая не лучше сосудов,

1. То есть язычниками вообще, коих образованнейшими представителями были эллины.

сделанных из нее для вашего употребления; один — дерево, и притом уже сгнившее, другой — серебро, которое требует сторожа, чтобы его не украли; иной — железо, изъеденное ржавчиною, а другой — глина, которая несколько не превосходит глины, употребляемой на изделия для самых низких нужд. Все это сделано не из вещества ли, подверженного тлению? Не посредством ли железных орудий и огня? Не сделано ли одно каменосеком, другое медником, то — серебрянником, иное — горшечником? Каждое из этих веществ не было ли переделываемо тем или другим художником, как это и теперь бывает, прежде чем оно посредством их искусства получило образ богов? Теперешние сосуды из того же вещества не могут ли быть переделаны в изображения богов, если попадут в руки тех художников? И наоборот, боги, которым поклоняетесь ныне, не могут ли быть переделаны людьми в сосуды, подобные прочим? Не все ли они глухи, слепы, без души, без чувства, без движения? Не все ли они гниют, не все ли повреждаются? Вот что вы называете богами, чему служите, чему поклоняетесь; и сами вы, конечно, делаетесь подобными им. За то и ненавидите христиан, что они не признают этих богов. Но вы, которые ныне почитаете их за богов, не больше ли оказываете к ним пренебрежения, чем христиане? Не больше ли вы смеетесь над ними и оскорбляете их, когда, чтя богов из камня и глины, оставляете их без стражи, а богов из серебра или золота запираете на ночь и приставляете к ним днем сторожей, чтобы их не похитили? Самые почести, которые воздаете им, служат больше наказанием для них, если они только чувствуют; если же они лишены чувств, то вы обличаете их в этом, служа им кровью и запахом приносимых жертв. Пусть кто-нибудь из вас испытает это! Пусть кто-нибудь позволит на себе этому быть! Но ни один человек не потерпит добровольно такого наказания, потому что имеет чувство и смысл; камень это терпит, ибо лишен чувства. И вы, конечно, не доказываете чувствительности его². Что христиане не отдались в рабство таким богам, об этом я мог бы сказать много и другого; но, хотя бы кому и показалось недостаточным сказанное мною, — я считаю излишним говорить больше.

3. Теперь, я думаю, тебе весьма хочется слышать, почему христиане неодинаковое имеют богочтение с иудеями. Иудеи, правда, чужды служения богам, о котором мы только что сказали; они

2. То есть своими действиями — кроплением кровью и пр. вы не доказываете, чтобы камень или сделанный из него идол имел чувство.

почитают одного Бога и признают Его Владыкою вселенной: но если они, подобно язычникам, совершают Ему такое же служение, то заблуждают. Ибо эллины, принося жертвы бесчувственным и глухим существам, показывают знак неразумия, а иудеи, думая почитать Бога теми же жертвами, как будто Он имеет в том нужду, являют, может быть, более глупость, нежели благочестие. Тот, Кто сотворил небо и землю и все, что в них, и всем нам подает все нужное, не может, конечно, иметь нужды ни в чем том, что Сам дарует тем, которые думают что-либо Ему дать (см. Деян 17.24,25). И если они, принося Богу жертвы посредством крови, курения и всесожжений, думают такими почестями прославить Его и что-либо доставить Тому, Который ни в чем не имеет нужды, то, мне кажется, они ничем не различаются от тех, которые оказывают такое же почтение богам бесчувственным, не могущим прижимать той чести.

4. Что же касается до чрезмерной разборчивости иудеев в пище, их суеверия в соблюдении субботы, тщеславия своим обрезанием, лицемерия в постах и новомесячиях, — все это так смешно и не стоит слова, что, думаю я, нет нужды тебе узнавать об этом от меня. Ибо из всего того, что Бог сотворил для пользы человека, прилично ли одно принимать как сотворенное хорошо, а другое отвергать как бесполезное и излишнее? Не нечестиво ли клеветать на Бога, будто Он запрещает в день субботный делать что-либо доброе? Также не достойно ли осмеяния тщеславиться уменьшением плоти³ как свидетельством особенного избрания, как будто за это они преимущественно возлюблены Богом? Равным образом и то, что они наблюдают течение звезд⁴ и луны, замечают месяцы и дни, и распоряжения Божии, смены времен распределяют по своим собственным желанием, иное обращая в праздники, другое в дни плача, кто почтет это признаком богопочтения, а не гораздо более — безумия? Итак, думаю, ты довольно понимаешь теперь, что христиане справедливо поступают,

3. То есть обрезанием.

4. Это указывает на то, что иудеи, начиная день, в обширном смысле понимаемый, с вечера, определяют начало субботы и других праздничных дней появлением звезд; таким образом, когда появятся три звезды средней величины, то они говорят, что наступила ночь; когда — две, то называют это временем *между солнцами*, а когда только одна звезда, то день в собственном смысле еще не кончился. Поэтому у иудеев был такой закон: кто в пятницу вечером работал, когда еще не появились три средние звезды, тот согрешил и должен принести очистительную жертву; кто при одной звезде, тот был свободен от жертвы.

удаляясь как от всеобщего⁵ суеверия и оболыщения, так и от иудейской суетной заботливости и тщеславия. А что касается до таинства собственного их богопочтения, то не надейся научиться ему от человека.

5. Христиане не различаются от прочих людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особенных городов, не употребляют какого-либо необыкновенного наречия и ведут жизнь ничем не отличную от других. Только их учение не есть плод мысли или изобретение людей, ищущих новизны; они не привержены к какому-либо учению человеческому, как другие. Но обитая в эллинских варварских городах, где кому досталось, и следуя обычаям тех жителей в одежде, в пище и во всем прочем, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни. Живут они в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят, как чужестранцы. Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество — чужая страна. Они вступают в брак, как и все, рожают детей, только не бросают их. Они имеют трапезу общую, но не простую⁶. Они во плоти, но живут не по плоти (см. 2 Кор 10.3; Рим 8.12). Находятся на земле, но суть граждане небесные (см. Флп 3.18-20). Повинуются постановленным законам, но своею жизнью превосходят самые законы⁷. Они любят всех и всеми бывают преследуемы. Их не знают, но осуждают; умерщвляют их, но они животворятся; они бедны, но многих обогащают. Всего лишены и во всем изобилуют (см. 2 Кор 6.9,10). Бесчестят их, но они тем прославляются (см. 1 Кор 4.10); клеветуют на них, и они оказываются праведны; злословят, и они благословляют (см. 1 Кор 4.12); их оскорбляют, а они воздают почтением; они делают добро, но их наказывают, как злодеев; будучи наказываемы, радуются (см. 2 Кор 6.10), как будто им давали жизнь. Иудеи вооружаются против них, как против иноплемеников, и эллины преследуют их, но враги их не могут сказать, за что их ненавидят.

6. Словом сказать: что в теле душа, то в мире христиане. Душа распространена по всем членам тела, и христиане по всем городам

5. То есть между язычниками.

6. То есть такую, которая освящается молитвами и благодарением Богу. П. Маран и К. И. Гефеле вместо "не простую" читают "а не ложе общее".

7. Здесь разумеется высота христианской нравственности и в особенности *любовь*, о которой автор говорит в дальнейших словах: жизнью, полною любви, христиане превосходят самые законы, которые не заповедают совершенной любви ко всем, даже врагам.

мира. Душа, хотя обитает в теле, но не телесна, и христиане живут в мире, но не суть от мира (см. Ин 17.11,14,16). Душа, будучи невидима, помещается в видимом теле; так и христиане, находясь в мире, видимы, но богопочтение их остается невидимо. Плоть ненавидит душу и воюет против нее, ничем не будучи обижена, потому, что душа запрещает ей предаваться удовольствиям: так и мир ненавидит христиан, от которых он не терпит никакой обиды, — за то, что они вооружаются против его удовольствий. Душа любит плоть свою и члены, несмотря на то, что они ненавидят ее, и христиане любят тех, которые их ненавидят. Душа заключена в теле, но сама содержит тело; так и христиане, заключенные в мире, как бы в темнице, сами сохраняют мир. Бессмертная душа обитает в смертном жилище; так и христиане обитают как пришельцы в тленном мире, ожидая нетления на небесах. Душа, претерпевающая голод и жажду, становится лучшею; и христиане, будучи наказываемы, каждый день более умножаются⁸. Так славно их положение, в которое Бог определил их и от которого им отказаться нельзя.

7. Ибо не земное, как я сказал, изобретение предано им, не вымысл кого-либо из смертных они так тщательно стараются сохранить, и не распоряжение человеческими тайнами им вверено. Но Сам поистине Вседержитель и Творец всего, невидимый Бог, Сам вселил в людей и напечатлел в сердцах их небесную истину и святое и непостижимое слово Свое. Он не послал к людям, как мог бы кто предположить, кого-либо из слуг Своих, или ангела, или князя — правящего земным или того, кому вверено управление небесным, — нет, но Самого Художника и Создателя всего, Которым Он сотворил небеса, Которым заключил море в своих пределах, Которого тайны⁹ верно сохраняют все небесные тела¹⁰, от Которого солнце получило определенные меры дневных течений своих, повелению Которого повинуются луна, освещая ночью, Которому повинуются звезды,

8. То есть в числе. Впрочем, И. К. Т. Отто, основываясь на предшествующей мысли, думает, что речь идет о внутреннем возрастании, духовном укреплении христиан.

9. То есть законы и планы, по которым Творец управляет вселенной: они называются тайнами, потому что сокрыты от разума людей и познаются ими только из действия их.

10. Здесь разумеются не стихии или элементы, но небесные тела или те, которые и перечисляются потом, — солнце, луна и прочие звезды, или двенадцать знаков зодиака, как нередко употребляется это слово в таком смысле у александрийских и других церковных писателей. (См. у Феофила Антиохийского.)

следуя течению луны, Которым все устроено, распределено и Которому все покорено: небеса и все, что на небесах, земля и все, что на земле, море и все, что в море, огонь, воздух, бездна, все, что в высоте и в глубине и в середине. Вот кого послал Он к людям. Ужели для того, — подумает кто-нибудь, — чтоб показать им Свою власть, привести их в страх и ужас? Никак, но Он послал Его с благостью и кротостью. Он послал как царь, посылающий царя сына, послал как Бога, послал к человекам, послал как спасающий, как убеждающий, а не принуждающий, ибо Богу несвойственно принуждение; послал как призывающий, а не преследующий, послал как любящий, а не судящий (см. Ин 3.17). Пошлет некогда Его как судию, и кто стерпит Его пришествие?..¹¹ Не видишь ли, что христиане бросаются на снадение зверям для того, чтоб они, христиане, отверглись Господа, и они остаются непобедимы. Не видишь ли, что чем большее число их подвергается казням, тем более увеличивается число других¹². Это не дело человеческое, это есть сила Божия, это — доказательство Его пришествия.

8. Кто из людей знал, что такое Бог, прежде пришествия Его Самого? Или ты одобришь пустые и вздорные изречения тех мнимо достоверных философов, из которых одни называли Богом огонь, — что захотят они, то и называют Богом, — другие воду, иные другое что-нибудь из стихий, сотворенных Богом? Но если какое-либо из этих мнений достойно одобрения, то и всякая другая из сотворенных вещей подобным образом могла бы назваться Богом. Но все это есть ложь и оболщание обманщиков; из людей никто и не видел и не показал Бога; Он Сам Себя явил. Он явил Себя чрез веру, которой одной даровано видеть Бога. Ибо Господь и Создатель всего Бог, Который все сотворил и устроил в порядке, показал людям не только любовь Свою, но и долготерпение. Он таков всегда был, есть и будет, милостив, благ, незлобив и истинен, и Он один только благ (см. Мф 19.17). Он принял великое и неизреченное намерение, которое сообщил одному Сыну Своему. Доколе Он держал и сохранял в тайне

11. Здесь очевидный пропуск, замеченный еще древнейшим переписчиком "Послания к Диогнету". Ученые (Ф. Сильбург, Э. Бель, П. Маран и И. К. Т. Отто) догадываются о содержании пропущенных слов, главный смысл которых можно представить таким образом: этого будущего пришествия Спасителя (о котором автор только что упомянул), столь страшного для злых и неверующих, с несомненною надеждою ожидают верующие во Христа, так что никакие бедствия, никакие казни не могут их заставить отречься от Христа.

12. И. К. Т. Отто, как и выше в гл 6, понимает здесь укрепление и ободрение других христиан, которые берут примером для подражания мужество казнимых братьев своих.

премудрый совет Свой, казалось, что Он оставил нас и не имел о нас попечения. Но после того как Он открыл чрез возлюбленного Сына Своего и объявил то, что было от века уготовано, — даровал нам вместе все: и быть участниками Его благодеяний, и видеть Его, и действовать. Кто когда-либо из нас ожидал этого? Итак все это Он Сам ведал вместе с Сыном, по Своему домостроительству.

9. Впрочем, если Он попустил нам в прежнее время следовать по собственному нашему произволу беспорядочным страстям, увлекаться удовольствиями и похотями, то не потому, чтобы Он увеселялся нашими грехами; Он только терпел это и не благоволил о том неправедном времени, но приготавливал настоящее время праведности, дабы, убедившись в прежнее время из собственных наших дел, что мы не достойны жизни, ныне удостоить нас ее по благи Божией и, показавши, что сами собою не можем войти в царствие Божие (см. Ин 3.5), дать нам эту возможность от силы Божией. Когда же исполнилась мера нашей неправды и совершенно обнаружилось, что в воздаяние за нее следует ожидать наказания и смерти, когда пришло время, в которое Бог по беспредельному человеколюбию и по единой любви Своей предположил явить наконец Свою благодать и силу, тогда Он не возненавидел нас, не отверг, не вспомнил нашего зла, но с долготерпением снес его и Сам принял на Себя грехи наши. Он предал Сына Своего в искупление за нас (см. Рим 8.32), Святого за беззаконных, Невинного за виновных, Праведного за смертных. Ибо что другое могло прикрыть грехи наши, как не Его праведность? Чрез кого мы, беззаконные и нечестивые, могли оправдаться, кроме Сына Божия? О сладостное изменение! О непостижимое строительство! О неожиданные благодеяния! Беззаконие многих покрывается одним Праведником, и праведность одного оправдывает многих беззаконников. Итак, обнаружив прежде бессилие нашего естества к получению жизни, а ныне явив нам Спасителя, могущего спасти и то, что не могло спастись, — тем и другим Бог хотел расположить нас к тому, чтобы мы веровали в Его благодать, почитали Его Питателем, Отцом, Учителем, Наставником, Врачом, Мудростью, Светом, Честью, Славою, Жизнью, не заботясь об одежде и пище (см. Мф 6.25-31).

10. Если и ты пожелаешь этой веры, то получишь тотчас познание об Отце. Бог возлюбил человеков, для которых Он сотворил мир, которым покорил все на земле, дал им ум и разумение; им только одним позволил обращать взор к Себе, их создал по собственному Своему образу, к ним послал едиnorodного Сына Своего (см. Ин 3.16 и 1), им обещал царство небесное и даст возлюбившим Его. О какой радости ты исполнишься, когда познаешь Отца! Как ты возлюбишь Того, Кто столько наперед возлюбил тебя! Когда же

возлюбишь, то сделаешься подражателем Его благодати. Не удивляйся, что человек может быть подражателем Божиим. Может, если Он захочет. Ибо не в том состоит блаженство, чтоб иметь власть над другими, или быть сильнее слабейших, или быть богатым и притеснять низших, — таким образом никто не может подражать Богу, это не достойно Его величия. Но тот, кто принимает на себя бремя ближнего, кто, имея в чем-либо превосходство, благодетельствует другому низшему себя, кто полученные им от Бога дары раздает нуждающимся и делается, *так сказать*, Богом для получающих от руки его, тот есть подражатель Богу. Тогда ты, находясь на земле, увидишь, что есть Бог, живущий на небесах, тогда начнешь поведать тайны Божии, тогда возлюбишь ты и удивишься тем, которые терпят мучения за то, что не хотят отречься от Бога; тогда ты познаешь обольщение и заблуждение мира, когда на самом деле научишься жить на небе, когда будешь презирать здешнюю мнимую смерть, а бояться смерти действительной, уготовляемой для имеющих быть осужденными на вечный огонь, который будет всегда мучить вверженных в него. Тогда ты удивишься тем, которые за правду терпят огонь временный, и почтешь их блаженными, когда узнаешь тот огонь ¹³.

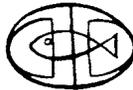
11. Я не новость сказываю и не напрасно ишу убедить других, но, бывши учеником апостольским, и я сделался учителем язычников. То, что мне передано, стараюсь сообщить ученикам, достойным истины. Ибо кто, будучи правильно научен и рожден от возлюбленного Слова, не постарается тщательно изучить то, что Слово ясно преподавало ученикам Своим? Им само Слово явившееся открывало и свободно говорило то, что было непонятно неверующим и что оно объясняло ученикам, и те, которых оно нашло верными, познали таинства Отца. Для сего самого Он и послал Слово, чтоб явилось оно миру, и, отвергнутое народом иудейским, оно было проповедано апостолами, и в него уверовали язычники. Оно было искони, но явилось в последнее время, оказалось древним и всегда снова рождается в сердцах святых. Вечно сущий ныне признан Сыном: чрез Него обогащается Церковь, и благодать, распространяясь, множится во святых, дарует разум, открывает тайны, возвещает времена, радуется о верных, даруется ищущим — тем, которые не нарушают пределов веры и не преступают преданий отцов. Таким образом, и страх закона восхваляется, и благодать, данная пророкам, познается, и вера Евангелий утверждается, и Предание апостольское соблюдается, и благодать

13. То есть вечный, которого избегли верные христиане.

Церкви торжествует. Не оскорбляя этой благодати, ты познаешь то, о чем говорит Слово, чрез кого и когда ему угодно. Ибо все то, к чему возбуждает нас Божественное Слово, мы сообщаем вам из любви к истинам, нам открытым.

12. Внимая этому и слушая с прилежанием, вы уразумеете все, что Бог дарует истинно любящим Его, сделаетесь раем утешений, плодовитым зеленеющим деревом, возрастая внутрь себя самих и украшаясь различными плодами. Ибо здесь в раю было насаждено древо познания и древо жизни. Но не древо познания губит, а преслушание. Ибо ясно то, что написано, то есть что Бог изначала насадил посреди рая древо жизни, указывая на познание как путь к жизни; но первые люди нечисто воспользовались им и лишились его коварством змия. Ибо ни жизнь без познания, ни познание без истинной жизни не прочны. Поэтому-то то и другое дерево были насаждены друг подле друга. Апостол усмотрел силу этого соединения и потому укоряет ведение, обращаемое в жизнь без истинной заповеди, говоря: "Разум кичит, любовь назидает" (1 Кор 8.1). Кто думает знать что-либо без истинного ведения, не засвидетельствованного жизнью, тот ничего не знает, тот обольщается змием, потому что не возлюбил жизни. Но кто получил ведение со страхом и ищет жизни, тот с надеждою насаждает, ожидая плода. Да будет ведение сердцем твоим, жизнью же — истинное слово, тобою приемлемое. Насадив это древо и принося плод, ты всегда будешь получать от Бога то, чего желаешь, к чему ни змей не касается, ни обольщение не проникает; тогда и Ева не растлеается, но остается девою, и спасение является, и апостолы исполняются разумения, Пасха Господня совершается, и лики (там же) сходятся и устанавливаются в стройном чине, Слово поучает Святых и торжествует, и Отец чрез него прославляется.

Слава Ему вовеки. Аминь.



**ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ
И РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ**

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ РЕЛИГИИ ДРЕВНИХ ЕВРЕЕВ

С. Трубецкой

*Мессианический идеал евреев
в его отношении к учению о Логосе*

Проповедь Христа есть "евангелие царствия", благая весть об исполнении обетований и пророчеств Ветхого Завета; это евангелие возвещает о наступлении "лета Господня благоприятного", об искуплении, освобождении верных, о пришествии Господнем, о новом и совершенном Откровении Бога в духе и силе.

Царство Божие — царство истины и добра, правды и блага — есть конечная цель Бога в истории, конечная цель мира, заключающая в себе весь смысл мирового процесса, его разумное основание. Это царство, которое предвозвещали пророки как Божественную необходимость, приблизилось и наступает действительно в новом Откровении. "Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в эти последние дни говорил нам в Сыне, которого поставил наследником всего" (Евр 1.1), — так связывалось в представлении апостольской Церкви ветхозаветное откровение с новозаветным в единстве слова Божия. Бог, говоривший в старину через пророков, высказывается в Сыне — Своем подлинном духовном образе. В этом Сыне, в этом совершенном, интимном откровении сердца Отчего Слово Божие исполняется, вочеловечивается, становится плотью: это уже не внешняя заповедь или обетование, не закон или пророчество, а полное осуществление, полное воплощение Слова Божия, видимое и осязаемое, живое. Такое откровение и осуществление Божества в мире и есть конечная цель, ради которой создан мир; эта истинная цель мира есть его "логос" — его смысл и разумное

основание. "Сын Божий" есть альфа и омега, первое и последнее, Логос для эллинов и конечное Откровение Божие, Мессия для иудеев.

Каким же образом развивалось такое представление? Каким образом мессианический идеал царства Божия соединился с идеей предвечного Логоса в лице Иисуса Христа? Проповедь Христа примыкает к ветхозаветному ожиданию царства Божия и возвещает его наступление. Поэтому нам надлежит прежде всего уяснить себе, хотя бы в самых общих чертах, ветхозаветные представления об этом царстве, поскольку они отразились и на учении Нового Завета.

Мессианические верования и представления изменяются, растут и развиваются в течение истории евреев и вместе с их религиозным сознанием. Бог говорил отцам "множественно и многообразно". Представление о "царстве" Божиим, естественно, не могло сложиться до основания национального еврейского царства; и оно не могло не измениться после падения царств Израильского и Иудейского, в эпоху плена и после плена, в эпоху борьбы великих монархий за всемирное господство и при полном национальном упадке. Мессианизм ветхозаветных евреев был всего менее неподвижным и строго определенным догматом. Начиная от времен маккавейских (Кн. Даниила) он получает апокалиптическую окраску и порождает целую апокрифическую литературу, которая быстро разрастается под игом иноземного владычества, утешая сынов Израиля образами грядущей славы. Вместе с тем представления о Мессии становятся предметом богословской разработки со стороны книжников, и в талмудической литературе мы находим о Мессии целое разработанное учение, в котором древние предания соединяются с позднейшими, послехристианскими наслоениями. Во всяком случае, уже среди современников Христа существует весьма определенное и установленное представление об ожидаемом Мессии, — представление, которое нередко служит противникам Христа оружием против Него, а ученикам Его является поводом соблазна.

Этот позднейший мессианизм, развивающийся со времен Маккавеев, значительно отличается от мессианизма Ветхого Завета, к которому он примыкает. Новозаветная проповедь царства "выносит из сокровищницы своей старое и новое". Во многих отношениях она заключает в себе реформу современного ей мессианизма. Как всякая истинная реформа, она не есть простое разрушение старого, а его "исполнение". В известном смысле она есть *возвращение* к религиозному источнику закона — к тому Богосознанию, которое было верою отцов и пророков и которое терялось в мертвенной ортодоксии книжников и учителей закона; и в то же время эта реформа есть *обновление*, поскольку Христос не ограничивается одним возвраще-

нием к пророкам или одним пророческим служением, но в полноте Своего Богосознания признает Себя истинным Сыном Божиим, в котором царство Божие не только предвидится и не только полагается как обетование или заповедь, но исполняется, осуществляется, приходит действительно в своей правде и силе.

I

Мессианические чаяния евреев тесно связаны с их представлением о *царстве* Божиим. Сначала это царство не отличалось от национального царства: народ Божий образовал царство Божие, царство Ягве, и его царь есть "Мессия", то есть *помазанник* (по-гречески — *Христос*) Божий, посаженный на престол избранного народа. Постольку он есть представитель Божественной власти и особа его священна и неприкосновенна. Через него осуществляется на земле Божия правда и сила — сила и слава Израиля; он праведен, благочестив и могуществен по своему сану и званию, по своему помазанию. И чем более выказывается несоответствие отдельных царей этому помазанию — сначала в разделении царств, а затем в их падении, тем более идеальное значение получает образ "истинного" Мессии, освободителя народа, царя правды и мира, которого ожидают все плененные и угнетенные, все плачущие и обиженные, вдовы и сироты, притесняемые сильными, верные, томящиеся под игом язычников. Помазанник Божий, наследник Давида, есть избранник Божий, рожденный в своем достоинстве в день своего восшествия на престол и посаженный одесную Бога: он сам есть Господь, *Элохим* (Пс 45/44/8). Это опять-таки относится не к лицу, а к сану, или помазанию. Если до падения Иерусалима грядущий сын Давидов должен был утвердить лишь Иудейское царство на святой горе Господней (Ис 9.6 и далее и 11.1-9), то после падения этого царства и еще более после восстановления Иерусалима, которое так не соответствовало религиозным и политическим чаяниям иудеев, представление о грядущем царстве получает более универсальный характер и делается апокалиптическим. Царство Божие делается небесным царством и противопоставляется земным монархиям; оно должно прийти на землю, и его пришествие сопровождается чудесным изменением всей земной природы. Но Помазанник Божий, который представляется в видениях позднейшей апокалиптики как предвечное существо, все же остается царем иудейским. Он будет "судить" двенадцать колен Израилевых, то есть править ими, хотя вместе с ними он будет судить и все народы. Через него должно прийти царство правды, царство Бога Израилева, но в этом царстве и другие народы познают истинного Бога.

Как бы то ни было, религиозный интерес сосредоточивается не на человеческой личности этого будущего царя, а на его помазании, на его Божестве и на царстве Божиим, которое через него приходит. Как человек он представитель народа, который освящается в его помазании; как помазанник он представитель Бога, "как бы ангел Божий" ("Малах Ягве" — 2 Цар 14. 17-20). В целом ряде памятников — многих псалмах, пророческих писаниях и даже позднейших апокалипсисах мы не находим никаких указаний на мессианического царя при чрезвычайно ярком представлении о грядущем страшном "дне Господнем", о близком восстановлении Израиля и осуществлении его надежд; Сам Бог будет судить народы и уничтожит врагов Своих: Сам Бог воцарится во Израиле. В других памятниках, где говорится о грядущем царстве, образ мессианического царя нераздельно соединяется с представлением о народе Божиим, который как бы олицетворяется в нем (Дан 7.27): если Израиль есть верный раб Ягве, Его пророк, то он же — Его помазанник, которому завещано царство Давида¹.

Во всяком случае, нам чрезвычайно важно отметить, во-первых, что представление о Мессии неразрывно связано с представлением о царстве Божиим и народе Божиим, а во-вторых, что Божественная сторона мессианического царя, его "помазание" Духом Божиим (Ис 11), не могла подлежать никакому сомнению: на эту Божественность Мессии указывал и Сам Иисус Христос Своим противникам (Мф 22.41 и далее). Обе эти черты имеют самое существенное значение для всего последующего мессианизма. "Дух Господень" пребывает на "Помазаннике"; Он — орудие Божественной воли, вершитель дела Божия на земле, и с *царственным* служением истинного сына Давидова соединяется *пророческое* и *священническое* служение.

Строго говоря, мессианизм в тесном смысле слова как определенное ожидание освободителя Израилева, Божественного Помазанника из дома Давидова, возникает лишь тогда, когда является потребность в национальном освобождении — в эпоху распада и разрушения "дома Давидова". Пока царство было цело и независимо и пока во главе его стоял живой царь, народ видел в нем Помазанника Божия и уповал на его коней и на его колесницы. Пророки проповедовали не славу, а разрушение такого царства. В самом пленении Вавилонском и после него мессианические верования в тесном смысле

1. Пс 28/27/.8; 80/79/.18; 84/83/.10; 89/88/.39; 105/104/.15; 132/131/.10; Авв 3.13. Уже Климент Александрийский обратил внимание на эту черту в толковании на Пс 20/19/.10.

развиваются не сразу и не сразу делаются общим достоянием. Многие видели в прежних царях главных виновников бедствий народных и в самом основании царской власти усматривали узурпацию царственных прав Ягве — отпадение народа от его единого истинного Царя (1 Цар 8). Но, с другой стороны, по своему религиозному содержанию мессианизм был бесконечно шире идеала земного царства "сына Давидова": политический мессианизм, получивший впоследствии одностороннее развитие, был легко способен питать национальные страсти и вести не только к конечному разорению "дома Иакова", но и к затемнению идеала религиозного.

Истинный религиозный мессианизм Израиля заключался в *идеале царства Божия, осуществляющегося на земле через избранный народ и предзаложенного в союзе живого Бога с этим народом*. В таком союзе Бог открывается Израилю, сообщает ему Себя; сам Израиль "помазан" Богом на царство, и Дух Божий почит на нем, наставляет его в его путях, учит его Богопознанию и ведет его к высшей цели. Это идеал чисто религиозный, проникающий собою всю веру Израиля: в минуты величайшего национально-религиозного одушевления Израиль находит его в своей вере и стремится провести его в жизнь; в своих праотцах, в своих героях и вождях, в своих царях и пророках, в своем первосвященнике — он видит "помазание" свыше, воплощение или залог своего союза с Богом, от которого он ждет полноты благ. В этом смысле можно сказать, что все Священное Писание проникнуто мессианической верой. Вся история Израиля изображается в нем как история союза Божия с праотцами и народом еврейским. Старинный метод истолкования отдельных священных текстов Ветхого Завета в смысле мессианических предсказаний и прообразов является нам искусственным и неправильным не потому, чтобы Ветхий Завет не был проникнут верою в царство Божие, но именно потому, что он проникнут ею весь, в своем целом, а не в отдельных текстах. Отрывая их произвольно от целого и вкладывая в них чуждый им смысл путем всевозможных ухищрений и натяжек раввинистического или александрийского толкования, средневековая экзегеза всего более способствовала затемнению смысла и ложной оценке Ветхого Завета; и эта ложная оценка и предубеждения, с нею связанные, нередко препятствуют для многих правильному историческому и нравственному пониманию великой книги. Чтобы понять мессианический смысл Ветхого Завета и его отношение к христианству — новозаветному мессианизму, выросшему на его почве, необходимо рассматривать религиозную историю Израиля в ее целом.

II

Есть основные религиозные понятия, которые встречаются в большинстве религий: таковы понятия божества, загробной жизни, искупления, жертвы и т. д., хотя, конечно, все зависит от содержания, которое вкладывается в эти общие формы. Понятие *союза Бога с людьми*, с народом или государством, ему поклоняющимися, составляет обычное явление в теократических государствах древности. Общественный строй, право и нравственность утверждаются на религиозном основании, и все отправления государственной жизни освящаются религией. Национальные боги суть *отцы и цари* своих народов, *хозяева* их земли, их стад, их имущества, их городов и сел. Они связаны со своими людьми исключительными союзами, поддерживаемыми жертвами и культом; они ратуют за своих подданных против других богов и народов, помогают своим, хотя и наказывают их за неверность и преступления. Слава и победа, сила и могущество князей есть сила и слава их богов, а поражения и бедствия народов — небесная кара. Цари в древних теократиях суть помазанники богов, их представители, их сыны. Местами, как в Египте, они сами поклонялись собственному изображению. Сан их был всюду священным. Как видимое воплощение той духовной, нравственной силы, которая связывает народ в одно солидарное целое, царь относится к божественному порядку, представляет богов перед своим народом; и вместе он представляет народ в его единстве перед его богами. Он есть и *священное лицо* и *священник*. В царях олицетворяется союз богов с царствами и народами; они суть сыны неба, сыны солнца, сыны богов по преимуществу.

У семитов с их интенсивной религиозностью, с их тенденцией к монолатрии союз Бога с человеческим обществом понимался особенно тесным образом, и религия становилась формой национального самосознания. Древнесемитский род или клан сознавал себя единым *телом*: единство крови, в которой видели физическую основу жизни, соединяло родичей между собою, и этому единству крови соответствовало единство духа, единство богов, с которыми люди соединялись посредством жертв и жертвенной, евхаристической трапезы. Всякий чувствовал себя членом высшего организма, к которому он принадлежал через семью, род, клан или племя; и все эти союзы, входившие в состав одной общественной системы, являлись как бы естественными единицами, подчиненными и связанными между собою, причем они олицетворялись как реальные существа и носили собственные имена: Моав, Амон, Едом или Израиль, Иуда, Ефрем, Гад суть имена собственные. Собирательное сознание в этих племенах и коленах так интенсивно, что получает личную форму.

Всякий член какого-либо из этих общественных организмов по самому рождению своему поставлен в определенные отношения родства ко всем другим членам, и этим положением человека в естественной системе определяется все его *право*. Он сознает себя не иначе, как в этой системе, и только в ней он сознает себя вполне, находя в ней восполнение своей индивидуальной жизни: в ней заключается то целое, которому он принадлежит, к ней относится он сам и все то, что ему принадлежит и что через него также относится к целому, — его семья, его рабы, самый его скот и имущество. К этому же целому относятся и самые боги его семьи, рода и племени. А потому лишь в этой системе человек находит свою религию — сознание той высшей духовной реальности, которая состоит с ним в естественном союзе через его род и племя: истинный союз есть союз кровной, родовой солидарности. Между светской и религиозной общиной, разумеется, нет и не может быть различия. В самом Израиле подобное различие намечается разве лишь при иноземном владычестве, после падения национального царства. Но впоследствии сохраняются черты прежнего строя, где церковь есть народ Божий и народ — естественная церковь, священный и вместе кровный союз. Культ есть прежде всего общее дело, первая из функций организованного общества; индивидуальное отношение к Ягве, Богу Израилеву, немислимо вне отношения социального, вследствие самой солидарности членов данного естественного общества. Грех одного может навлечь кару на всех, если он не очищен, не искуплен или не прощен; наоборот, одна жертва или заслуга одного перед Богом может иметь общее, всенародное значение.

Бог — глава общественного строя, невидимый начальник рода или племени, его вождь, его судья, его отец. И там, где из союза родов образуются народы, боги остаются их *князьями* и *отцами*; если Израиль есть *сын* Ягве, то иноплеменники суть "сыны" и "дщери" других богов, как, например, Моав есть сын Хемоша. В лице богов народы, как Едом или Ассур, сознают свое единство, свое единое существо, единую душу; они отождествляют свое дело с делом Божиим и видят знамения в событиях народной жизни, в обильной жатве или неурожае, эпидемиях, нашествиях врагов, победах и поражениях. Многобожие не было первоначальной формой культа богов, ибо хотя семиты и признавали существование многих богов и демонов, но в каждом роде и племени культ естественно сосредоточивался на *немногих* из них, иногда на двух: боге и богине. Государство, как *союз* родов и колен, могло иметь более сложный пантеон, в котором бог господствующего племени либо возвышался над другими богами, либо сливался с ними. В государстве бог делается *царем* (*мелех-Молох*), а в связи с переходом от кочевого состояния к оседлости

становится собственником, хозяином земли, ее господином, или *баал*'ом, причем владычество его имеет определенные местные границы. Богиня-мать отождествляется с производящими силами земли, и ее союз с богом освящает и олицетворяет собою союз бога с его землей и народом. В других странах и народах господствуют "чужие" боги и хозяева, а безводная пустыня с ее хищными зверями, с ее оборотнями и призраками остается во власти бесов, *джинн*'ов или "волосатых" демонов, как Азазель или Лилит. Бог есть бог своего народа, его царь, его домовладыка, и народ есть народ своего бога, его *дом* и наследие, его *сын* и служитель. Национальное царство есть божье царство, то есть царство национальных богов, и цари суть сыны и ставленники богов.

III

Таким образом, среди семитов Бог народа понимается как его отец, его царь, хозяин его земли, иногда даже как супруг своей общины: во всех этих представлениях сказывается идея тесного, интимного союза. Особенность Израиля в отличие от других семитских народов, от всех народов вообще состояла не в том, что он чтит Бога как отца, царя или владыку и считал себя его народом, а в том, *какого* Бога он чтит. Особенность Израиля заключалась в его *единобожии и в самом существовании его Бога*, который раскрылся в сознании его пророков как единый Дух истины, Создатель неба и земли, всеильный и всеправедный.

Единобожие в религии Ягве следует признать изначальным. Характерно, что самого слова "богиня" нет в еврейском языке. Правда, сохранилась память о тех отдаленных временах, когда самая вера Ягве еще не господствовала среди сынов Израиля (например, Ис Нав 24.14 или Иез 20.5 и далее; 20.23 и далее; 23.8) и самое имя Его не святилось среди них (Исх 3.13 и особенно 6.2). Но с самого рождения своего, с тех пор как Моисей собрал его из родственных колен, Израиль не знал другого Бога, кроме Ягве, и чтит Его как своего Бога и Бога своих отцов. Правда, и в исторические времена мы находим в Израиле следы двоеверия, то есть остатки языческих верований, сохранившихся в частных и семейных культах наряду с верой Моисея: таковы культы семейных терафимов, культы мертвых и других *элохим*, "которым отцы служили за Евфратом и в Египте". Это двоеверие было побеждено лишь очень поздно, когда религия Ягве посредством своей *Торы* (закона) подчинила себе не только общественную, но и частную жизнь Израиля; но все же в своем целом Израиль никогда не имел другой религии, кроме

культы Ягве. "Аз есмь Бог твой, да не будут тебе бози инии разве Мене" — такова первая заповедь Ягве, которую исполнил Израиль. Древнесемитские *элохим* (множ.) обратились в *бней элохим*, "сынов" и служителей, ангелов Божиих, и прежнее собирательное имя их сделалось именем единого Бога.

Наряду с единством Ягве отличительную особенность веры Израилевой составляет и самое духовное существо Его, как оно раскрылось в сознании пророков. Соответственно Ему и все религиозные отношения Израиля к Богу получают в его истории новый смысл, новое, единственное и своеобразное значение.

Мы не можем останавливаться на рассмотрении того сложного исторического процесса, путем которого развивалось религиозное сознание еврейского народа. Во всяком случае, основное начало этого процесса несомненно представляется нам именно так, как оно изображено в Священном Писании евреев: *их религиозная история определяется откровением Божества через пророков*. Какова бы ни была наша личная оценка этого откровения, будем ли мы видеть в нем иллюзию или действительное явление Божества, мы должны признать в таком откровении *реальный психологический факт*: пророки переживали его, испытывали его — в этом убедится всякий, кто знает их писания, как бы он ни объяснял себе их душевное состояние. Пророки осознавали Бога, слышали, ощущали Его, и это необычайно живое, конкретное, интенсивное *Богосознание* составляет их отличительную особенность, без которой нельзя понять религиозную историю Израиля. Бог не был для них предметом умозрения; Он был предметом религиозного опыта, предметом непосредственного сознания. Они видели и слышали Его, ощущали в себе Его дух, Его слово. Для них Он был бесконечно реальнее, сильнее мира и их собственной души; проникнутые Им, они словом и делом являли, открывали, показывали Его другим, убеждая этим других в Его силе и правде, сообщая другим то сознание, которое их переполняло. Слово Божие слышалось в их устах, "подобное огню и подобное молоту, разбивающему скалу"; сила этого слова не изнемогла в течение веков и чувствуется и теперь.

Но, замечательное дело, это Богосознание, эта глубокая интенсивная религиозность не только не парализовала развития человеческой личности и личного человеческого самосознания, но, наоборот, способствовала этому развитию, которое совершилось в Израиле ранее, чем где-либо. Бог, сознаваемый в Его превосходящей реальности, правде и силе, и человек, в его самоутверждающейся личности, составляют как бы два полюса ветхозаветной религиозной жизни. Израиль, борющийся с Богом и выходящий из этой борьбы хромым, но не побежденным, — вот величавый образ еврейской истории

(Быт 32.28,30). В Израиле Бог говорил с человеком лицом к лицу; *сознание* Божества становилось *видением*, и притом видением до такой степени живым и реальным, что человек не знал, куда уйти от лица Божия, — лица, перед которым "горы таяли", как воск, и тряслись основания вселенной. Пророк видел Бога в природе и в истории. И с этим Богом боролся и состязался человек!

Для внешнего поверхностного взгляда такие видения суть иллюзии и галлюцинации, а борьба с ними — борьба с призраком. Но кто вчитывается внимательно в писания пророков, кто отдает себе ясный отчет в душевном состоянии, выражающемся в них с такою яркостью и силой, тот почувствует полноту потенцированного сознания, в котором говорит пророк, и ту высшую степень нравственной реальности, какую имеет для него то, о чем он говорит. Откровение, которое он испытывает, не есть умозрение созерцательного мистицизма; видения, которые ему являются, не суть грезы распаленной чувственности. Это — непосредственные выражения того духа, который его переполняет, выражения единственно соответственные и верные. Поэтому образы, в которых он говорит, так прекрасны и вместе так реальны. Сознание действительности и личное самосознание не только не подавляется в пророке его Богосознанием, а наоборот, проясняется и потенцируется им, усиливается в своей яркости. Отсюда — изумительный реализм пророков, реализм психологический и практический, который так поражает читателя в Ветхом Завете, особенно в сравнении со священными книгами других народов.

Живое сознание родовой, а затем и национальной солидарности, столь свойственное Израилю, имеет в религии свое средоточие. Субъект религии есть народ Божий в его целом, и с течением истории социально-религиозные связи не только не слабеют, но укрепляются, во-первых, постепенным объединением культа при разрушении всех местных святилищ и всех частных культов, а во-вторых — постепенным объединением религиозной жизни посредством закона, которому она подчиняется. Вне Израиля нет организованного общения с Богом, и дело Божие на земле есть дело Израиля. К нему поэтому относится откровение; и потому пророк в своем личном отношении к Богу является лишь *посредником* между Богом и народом. В этом его социальная миссия, которую он проникнут. Правда, Богосознание пророка имеет *сверхнародное* содержание и значение: "Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, говорит ему Бог, Я познал тебя, и прежде чем ты вышел из утробы, Я освятил тебя, пророком для *народов* поставил тебя... Смотри, Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать" (Иер 1.5 и 10). Пророк сознает свою универсальную миссию, потому что сам Бог влагает в его уста свои

слова; он — носитель слова. *Он* говорит в нем. Но если это слово имеет значение для "народов", то прежде всего оно обращено к народу Божию, народу пророков — как это было впоследствии и с ранней христианской проповедью. Даже там, где "человек Божий" переполнен духом Божиим, сознанием Божества, он не теряет своей нравственной солидарности с народом; иногда он как бы отождествляет себя со своим народом, не различает себя от него. Народное бедствие — его горе, и в его личной судьбе, в том, что он переживает, открывается судьба народа. Он говорит из сердца Израиля, и Израиль молится его устами и его сердцем; он страждет за народ или народ в нем страждет, плачет и молится. Народ олицетворяется пророком и в пророче, и вместе он отличается от него, так что местами не ясно, за кого и про кого говорит пророк — от себя и за себя или от всех и за вся. Так тесно, интимно связано Богосознание пророка с сознанием социальной, народной солидарности². Эта черта бесконечно отделяет пророков от индивидуалистической, монашеской мистики средних веков с ее отрешением от земли, от человечества, а иногда и от Церкви. А между тем именно эта черта дает нам ключ к объяснению позднейших новозаветных идей искупления и заступления всех в лице одного.

Пророк борется со своим народом за Бога, и эта борьба происходит на общественном поприще проповеди обличения, учительства; но в своем сердце он борется также и с Богом за свой народ: Бог преодолевает и заставляет его говорить, когда он не хочет; внутренний огонь жжет его сердце, и он не может его удержать. Но и там, где он всецело отдается Богу и предает свой народ смерти, осуждению в сознании его греха — нечестия и социальной неправды, — там спускается он, как Иеремия, до глубины человеческой скорби, горя и отчаяния, проклиная день и час своего рождения (Иер 20.14-18). Там, где нет у пророка слова утешения, там он приносит свой плач. В разрушении дома Израилева, в падении всех земных надежд его Бог не оставляет пророка, является ему во всем Своем величии и через него продолжает говорить Израилю: Бог один остается его утешением, его оплотом. Но не в этом ли и есть начало спасения и не в этом ли всецелом обращении Израиля к истинному Богу — путь Промысла?

2. Аналогичное явление наблюдается в Псалтире. В этом сборнике священных песнопений второго Храма устами псалмопевца молится община в полном сознании своей солидарности. "Я" в псалмах есть верный Израиль; в большинстве случаев это явствует из содержания псалмов, из их внутренней связи, из самой смены единственного числа множественным; в других случаях, где отдельные псалмы могли первоначально служить выражением личного чувства, они вошли в Псалтирь, поскольку самое это чувство имело общее значение.

В Боге — единственное высшее благо пророка и благо Израиля — его царство, его слава, его крепость и сила. В Боге его *жизнь*, жизнь праведных. Под этой жизнью разумеется не бессмертие отдельных лиц и не загробное существование. Социальный характер религии Ягве всего лучше характеризуется именно тем, что загробные чаяния так долго не имели для нее никакого значения: Бог праотцев не есть Бог мертвых, Он — Бог живых. Под "жизнью" же разумеется полнота личного и национального существования. Эту полноту верный Израиль находит только в Боге, в общении с Богом, в котором он черпает свою непоколебимую крепость, свое утешение не только в будущем, но и в настоящем: "Он взирает на лицо Божие и насыщается Его образом" (Пс 17/16/.15). Он верит и сознает, что Бог ведет его за руку и просвещает его Своим советом и словом. В Боге все — правда, сила и спасение; в Нем сокрыта будущая слава и настоящая, вечная жизнь: "Кто мне на небе? И с Тобою ничего не хочу на земле. Изнемогает плоть моя и сердце мое; Бог — твердыня сердца моего и часть моя вовек. Ибо вот, удаляющиеся от Тебя гибнут; Ты истребляешь всякого отступающего от Тебя. *А мне благо приближаться к Богу*" (Пс 73/72/.25-28).

В этом вся суть религии и нравственности Израиля: его благо в том, чтобы Бог наставил и просветил его в его "путях", а молитва всего Израиля — о том, чтобы имя Божие прославилось, чтобы Бог пришел, чтобы царство Божие пришло. Вместе с ним придет и *оправдание* Израиля, вечное оправдание его веры и надежды, которое "праведные" и "мудрые" предвкушают уже в настоящем в общении с Богом, в сознании Его *близости*.

Сознанием этой *близости* проникнуты псалмы и пророки. Оно дано верному Израилю в их слове, в *слове Божиим*, которым живет Израиль. Оно вселяет в сердце "*страх Божий*" и мужество, мудрость и смирение, силу и надежду.

Мы не можем в достаточной мере останавливаться на этой основной особенности ветхозаветной религии. В греческой философии мы имели дело с умозрениями о Боге, о духе в его отношении к материи, о первых причинах мира. Мы видели, как постепенно складывалось философское учение о всемирном Божественном разуме, как оно разлагалось и слагалось вновь путем чисто умозрительным. У евреев Бог есть предмет опыта, предмет сознания — Существо, с которым дух человека находится в общении и в котором он находит полноту жизни. Историк может и не верить в этого Бога, но он, несомненно, признает, что только этот Бог — та духовная сила, которою полна вера Израиля и которою дышит слово его пророков, спасла и сохранила Израиль среди волн всемирной истории, когда рухнули все земные государственные основания его национальной жизни

и когда самый язык его умер. Духовная сила, родившая слово про-
роков, оправдала себя перед миром и родила религию Слова —
христианство.

IV

Вера Израиля не была мертвою верой; она ищет своего оправда-
ния от Бога, в которого она верит, и она показывает себя из своих
дел. Осуществленное "царство Божие" есть "оправдание", которого
она ждет, и вместе то дело, которому она служит. Представление
об этом царстве определяется Богосознанием Израиля и растет вместе
с ним.

Оно сложилось не сразу и не сразу отделилось от представления
о земном царстве Израиля, сохранив до конца свой национальный
элемент, от которого оно отрешилось лишь в христианстве. Правда,
религия Израиля и его национальность установились задолго до его
государственности. Это и помогло ему пережить свое царство.

Ранее "царства Божия" был "народ Божий". Когда не было дру-
гих царей, Ягве был одним царем и вождем над Израилем, а Изра-
иль — народом Ягве. В этом едином Боге — залог народного единства,
крепости и силы, источник его внутренней дисциплины и его необы-
чайного национально-религиозного одушевления, которое доставляло
ему победы. Ягве "вывел Израиля из Египта", сплотив его в один
народ; Ягве "водил и кормил его в пустыне", рассеял перед ним
аморитян и ввел его в Ханаан. Он помогал ему против всех народов,
ополчавшихся на него в эпоху судей. Он был Богом брани, сильным
ратоборцем, повергающим в море коня и всадника. И, выступая
на священную брань, вождь обрекал в жертву Ягве города врагов,
их царей, часть добычи или всю добычу. Ягве "пробуждался" в минуту
опасности — вместе с энтузиазмом Своих героев и Своего народа.
Но не одних внешних врагов поборал Он: в мирное время Он творил
суд и правду в лице судей и священников, освящая и скрепляя
внутреннюю солидарность Израиля. Он был источником этой солидар-
ности и постольку источником закона и права. Он был мужеством
воинов и мудростью судей Израиля. Когда условия национальной
жизни потребовали учреждения царской власти, когда власть эта стала
необходимой, Он "помазал" царя Израилю через Своего пророка:
власть не была мыслима без этой высшей религиозной санкции.

Подобный строй представляется какою-то непосредственной
теократией, поскольку всякие специально-теократические учреждения
отсутствуют и являются излишними в этом единстве национального
и религиозного. Царь есть Мессия, то есть помазанник Божий; но не

Все цари верны своему помазанию, не все соответствуют тому религиозному идеалу, который в нем заключается. Самые совершенные из них, царь-пророк Давид и премудрый создатель Храма Соломон, ниже этого идеала. Но они признают его и по-своему, до известной степени, воплощают его в своем патриотическом благочестии и в своем благочестивом патриотизме. После них дело меняется, и естественная гармония между благочестием и патриотизмом разрушается вместе с первоначальными патриархальными нравами и отношениями при новых осложнившихся условиях народно-государственной жизни. Возрастающее социальное неравенство и политические раздоры, возникающие среди сынов Израиля, приобретших оседлость в земле Ханаанской, а также и влияние тех более культурных народностей, среди которых они селились, неизбежно вели и к духовной розни. Местные святилища приобретают новое политическое значение, которое лишь отчасти парализуется центральной народной святыней; и вместе они ведут отчасти и к помутнению религиозного сознания, сообщая религии местный, языческий характер. С понятием Бога начинает связываться понятие Ваала — точнее, еврей, среди других хананейских, сродных им народностей, начинают понимать Ягве как своего местного Ваала, как бы своего "Божественного помещика", сообразно чему и культ Его получает языческую окраску в ряде местных святилищ (культ высот, священных камней, деревьев, тельцов и т. д.). Но, по-видимому, эти новые формы культа были чужды Ягве, противны Его существу, "ненавистны" Ему. В лучшей части Израиля жила память о том, что Ягве дал Своему народу ту землю, куда Он привел странниками еще его праотцев; но самые праотцы эти не были сынами земли Ханаанской, и союз Ягве с народом не зависит от местных условий. Уже одно это обстоятельство имеет чрезвычайную важность для успеха последующей проповеди пророков с их духовным монотеизмом. А затем ряд великих потрясений и войн, разрушение Самарии и падение Иерусалима подтвердили и оправдали эту проповедь, показав Израилю все ничтожество местных национальных культов и все различие его Бога от хананейского Ваала. Проповедь пророков и вдохновленные ею реформы подготовили Израиля к его испытанию, и деятельность их во время пленения подготовила последующий строй еврейского общества.

V

В еврейском представлении о царстве Божием мы находим своеобразное соединение национального идеала с универсальным, народно-политической тенденции с духовно-нравственным открытием

единого Божества. Сначала такое соединение является непосредственным: Израиль есть народ Божий и царство его есть царство Ягве. Затем сквозь образ национального бога просвечивает образ единого Бога неба и земли (Ис 6). Он уясняется в сознании пророков, открывается им и в проповеди их противопоставляется языческим тенденциям народа; высший религиозный идеал царства Божия как абсолютного осуществления истины и добра, блага и правды открывается пророкам Израиля, которые выступают обличителями своего народа и борются против его вождей и "лжепророков", ослепленных национальным самомнением и преследующих чисто земные, языческие цели. В своем языческом патриотизме эти последние принимают Ягве за Ваала Израилева и понимают Его связь с народом по аналогии союза других народов с их местными национальными богами. Для пророков Ягве есть единый истинный Бог и Израиль – Его пророк. Союз Бога с Израилем основывается на Его откровении праотцам и Моисею и на Его свободном избрании. Суд Божий начинается с дома Божия: "Только вас признал Я из всех племен земли, поэтому и взыщу с вас за все беззакония ваши," – так говорит Господь устами Амоса (3.2), – поистине новое и неслыханное слово! Господь Бог Саваоф есть Бог неба и земли – "коснется земли, и она растает". Он вывел Израиля из Египта, но Он же вывел и филистимлян из Кафтора и арамейцев из Кира (Ам 9.7): "Не таковы ли, как сыны ефиоплян, и вы для меня, сыны Израилевы, говорит Господь". Так обличается и разрушается впервые национально-языческий идеал: "Вот очи Господа Бога на грешное царство, и Я истреблю его с лица земли" – слова пророка, которые смущают народ как хула и кощунство: "Но дом Иакова не совсем истреблю, говорит Господь. Ибо вот я повелю и рассыплю дом Израилев по всем народам, как рассыпают зерна в решете, и ни одно не падает на землю" (Ам 9.8,9).

Царство истинного Бога есть прежде всего идеал религиозный – идеал *правды* и *блага*. Носителем этого идеала, вершителем дела Божия на земле является истинный верный Израиль. Народ Божий есть *отрок* или *раб* Божий, избранник, помазанник, сын Божий, Его возлюбленный; пророки суть представители народа в этом истинном его существе и значении. Израиль призван осуществить царство Божие на земле; оно ему завещано, и потому со спасением дома Иакова связано дело Божие на земле и спасение мира. Разрушив "грешное" языческое царство и просяяв, как в решете, сынов Израилевых, Ягве не истребит дом Иакова до конца: праведный "остаток" не преклонит колена пред Ваалом, он "обратится" и спасется. Ягве "не оставит душу его в аде и не даст праведнику Своему видеть истления". Он вновь покроет плотью иссохшие кости дома Израилева, Он воскресит его и даст ему Помазанника по сердцу Своему.

Ибо через Израиль должна осуществиться правда Божия — высшая нравственная и религиозная правда. Через Израиль должно осуществиться на земле совершенное познание Божие — познание в том смысле, как его понимали евреи, — как близкое, интимное общение. Через Израиль слово Божие должно открыться миру.

Таков общий смысл проповеди пророков. Спасение и воскресение Израиля, его искупление и "страдание" — оправдание его истинной веры и надежды — столь же несомненны для пророков, как сама правда Божия; оно составляет такую же Божественную необходимость, как и разрушение языческих царств или разрушение "грешных" царств Израиля и Иуды, преследующих языческие цели и почитающих Ягве как национальное, языческое божество.

В энергии своего Богосознания пророки понимают в Боге судьбу своего народа, и вместе они сознают Бога в действительности, в природе и в истории. В ее событиях они видят знамения Божии, историю Его царствования. Навуходоносор, разрушающий Иерусалим, есть Его служитель, и Кир, восстанавливающий иудеев, — Его помазанник. Но все же народ-мессия, народ-помазанник, которому вверено слово Божие и дело Божие, есть Израиль. В Боге пророки читают его судьбу, в Боге истолковывают ее и учат своих братьев "путям" Божиим. Их проповедь меняется сообразно времени и течению событий, оставаясь неизменной по своему религиозному существу, по своему средоточию. Самария должна погибнуть; Иуда должен уцелеть; а если затем и он обрекается на гибель, то "остаток" спасется и обратит все народы. Проповедь разрушения и проповедь спасения внушена одним и тем же духом; в ней нет политического расчета, в ней нет оппортунизма, приспособляющегося к обстоятельствам, — есть только живое сознание *близости* Божества и отсюда убеждение в неизбежном и близком *суде* Божиим и в конечном *торжестве* Его правды, Его слова. Отдельные пророчества могут и не сбываться, как учит об этом притча пророка Ионы, но это не изменяет убеждения в истине этого слова. Все погибнет, народы работают для огня, и через этот огонь пройдет и дом Израилев, но "остаток спасется". "Святое семя" непременно сохранится, чтобы дать благодатный отпрыск; народы не растопчут его; оно сохранится и оживет, а они рассеются и исчезнут как дым, потому что Бог — сила и крепость Израиля.

Бог, которого знают пророки, есть *суд* и *спасение*, суд грешных, противящихся Ему, и спасение праведных. То, что построено на ложном основании, должно рухнуть — это нравственный и физический закон; государство, основанное на социальной неправде, царство, держащееся насилием и служащее ложным богам, должно пасть неизбежно. Это так же верно, как и Сам Бог. Ис с другой стороны, правда должна осуществиться, истина не может не торжествовать.

Поэтому те, кто отступают от "путей" Божиих, сами работают на свою гибель, собирают горящие угли над своею головою, а тех, кто живет в правде, ждет спасение и оправдание.

Это верно относительно царств и народов, это должно быть верно и относительно отдельных лиц. Как, однако, объяснить с такой точки зрения видимое торжество насилия, зла и неправды, как понять страдание праведных? Вопрос роковой, который ставится тем настоятельнее, что загробная жизнь является только тенью и не имеет реального значения. Как объяснить и понять страдания невинного "святого семени", которое терпит вместе со своим народом и за свой народ? Это вопрос религиозный, затрагивающий не личные интересы, а самую веру в правду Божию.

Прежде всего в связи с сознанием Божества растет сознание греха, немощи, глубокой нечистоты, в которую погружен человек: "Все согрешили, и нет никого чистого от греха, хотя бы он прожил всего один день". Это не уловка богословия, это прямой ответ совести, которая судит себя перед Богом. Но где же тогда "святое семя", залог спасения и оправдания Израиля? Оно таится, живет в нем. Прежде всего оно живет в вере пророков, в пророческом Богосознании. Это человеческое Богосознание истинно, благо и праведно. Эта "праведность от Бога", "мудрость от Господа" – в ней прямой ощутимый начаток "жизни" и "спасения". Оно живет в пророках, оно живет в верном Израиле, освящает его, покрывает его грехи. Богосознание дано в слове Божиим через пророков; *оно дается Богом в вере человека*. Это и есть семя жизни. Свят один Бог, но в общении Своем с людьми Он освящает их Своим присутствием в их сознании, присутствием Своего Духа в их духе; Он изглаживает их грехи ради Себя Самого (Ис 43.25) и Сам Собою. Замечателен нравственный процесс, путем которого сознание греха и осуждения сочетается с сознанием Божества, освящения и примирения в некоторых избранных религиозных гениях. Апостол Павел, истинный сын своего народа, а после него и другие христианские вероучители дают нам объяснение этого духовного явления, испытанного ими с такою силой. Противоречия тут нет: это отрицательная и положительная сторона одного и того же Богосознания в человеке. Самое познание греха и его осуждение есть результат сознания Божества, а где есть Бог и переживаемое общение с Ним, там есть благо и "жизнь". Вся горечь осуждения растворяется в этом общении. Свиток Иезекииля, на котором написано: "плач, и стон, и горе", делается сладким, как мед, на устах пророка (Иез 3.3).

Внутреннее освящение не есть еще внешнее оправдание, хотя заключает в себе условие и залог такого оправдания. И то и другое – от Бога. Полное освящение, прощение грехов, совершенная

праведность, вышедшая из зачаточного состояния семени, обновление сердец и совершенное познание Бога, или насыщение Им, есть высшее из обетований. Это восстановление общения с Богом, "новый Завет" с Ним. Сам Бог служит залогом этого обетования, которое предвкусывается пророком. И это предвкусение утешает его в его скорби и тесноте, в настоящем осуждении и страдании. В самом освящении своем он еще не оправдан, но терпит вместе с народом за грехи народа; в самой святине своей, в своей вере он терпит поношение и поругание. Его Богосознание есть поэтому страдающее Богосознание, и он есть *страдающий отрок* (или раб) *Божий*, который носит в себе слово Божие и вместе несет на себе язвы своего народа, казнь за грехи его и освящает в себе свой народ.

В этом смысле мы понимаем таинственный образ страдающего "отрока Божия" в Книге пророка Исаии, о котором много спорят ученые критики и в котором христианские писатели со времен евангелистов видели пророческий образ Искупителя.

Одни признают в нем олицетворение Израиля или, точнее, "верного" Израиля, не отступившего от Бога и страдающего за братьев; другие указывают в нем индивидуальные черты и видят в нем образ действительного или идеального мученика-пророка. *На самом деле идеал и действительность, образ отрока Божия (Ис 53) и образ верного мессианического Израиля (Ис 41 и 42) совпадают в страдающем Богосознании пророка (Ис 61)*. Израиль представляется в "отроке Божиим" и освящается в нем, в его общении с Богом. В страдании этого праведника заключается сугубое обличение коллективного греха, вину которого он несет, и в нем же — чаемое спасение, залог "прощения" и "оправдания" Израиля, за которого он терпит. Этого мало: оправдание веры Израиля имеет универсальное значение; отрок Божий "не изменит", доколе не утвердит правды Божией на земле, и Господь поставит его "в завет для народов, во свет язычникам, чтобы узников вывести из заключения и сидящих во тьме из темницы". Через него воцарится Бог и будет "судить" народы, то есть править ими, и с этим царством придет новое небо и новая земля, в которой живет правда (Ис 60 и 65) и где Господь будет вечным светом (Ис 40.20).

Замечательно, что аналогичные обетования царства правды и обращения язычников соединяются у самого пророка Исаии (гл. 11) с грядущим воцарением "отрасли от корня Иесеева", когда "не будет более зла на святой горе Господней" "и земля будет наполнена видением Господа, как воды наполняют море".

Итак, образ народа Божия в его духовном существе, образ истинного Израиля есть образ страждущего праведника, пророка, мученика, "отрока Ягве" (Второисаия), и вместе он же есть образ грядущего

славного сына Давидова, Судии и Спасителя (Исаия). Здесь нет противоречия, но нет и богословской системы. Этот образ воспет псалмами и пророками, как он преподносится духовным очам Израиля: он составляет, если можно так выразиться, предмет его религиозной действительности, религиозного видения. В различные моменты истории он представляется с различных сторон: страсти и поношения, смерть и позор праведника, исполненного духом Божиим, являются столь же необходимыми в мире зла, как и окончательное, не только внутреннее и нравственное, но и полное, всецелое торжество над этим злом, его осуждение и упразднение. Пророчество не есть эмпирическое предсказание: оно есть сознание религиозной, Божественной необходимости, как в будущем и прошедшем, так и прежде всего в настоящем.

VI

Грядущее царство представляется Израилю с его человеческой и Божеской стороны. Одни ждут простого восстановления дома Израилева под главою царя из дома Давида, праведного и могущественного, благословенного Господом: Помазанник Божий утвердит суд и правду, защитит сирот и вдов, поразит врагов Израиля и всех делающих беззаконие; он упразднит всякую неправду и насилие, отрет слезы плачущих и угнетенных. При нем праведные будут благоденствовать и умирать безболезненно и мирно в глубокой старости, насыщенные благами земными и свободные от страха. Сама природа преобразится: солнце заблестит бесконечно ярче, земля принесет плоды в сверхъестественном изобилии, всякое зло и скорбь исчезнет со святой горы Господней и народы будут служить Израилю и обратиться к Богу его.

Уже этот идеал имеет свою Божественную сторону: Бог будет венцом для остатка народа, и духом правосудия для сидящего в судилище, и мужеством для отражающих неприятеля до ворот (Ис 28.5,6). Бог святится в Своем народе и в нем является миру. "Дух Господень" пребывает, *почиет* на своем Помазаннике — "дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия"; "жезлом уст Своих Он поразит землю и духом уст Своих убьет нечестивого". Не отрицая земной стороны национального мессианизма, пророки естественно проникаются его религиозным содержанием. Благо грядущего царства состоит прежде всего в Самом Боге — в том, что Он будет жить среди Своего народа более полным и реальным образом, чем в прежней скинии или разрушенном Храме, оскверненном нечестием. Он обновит сердце Израиля, поселится в нем навсегда и заключит

”новый Завет” со Своим народом. Он излиет на него Свой Дух, наполнит землю Своим ведением, как воды наполняют море, и народ Божий станет народом пророков (Иоиль). Бог освятит Свой народ, сделает его мудрым и праведным и даст ему ”жизнь”, которая состоит в общении с Ним. Он будет его незаходимым ”светом”, изгладит его грехи и ”оправдает” его навсегда перед всеми народами. Такой идеал не может быть уже исключительно национальным, и пророки понимают его в его вселенском значении. Свет Господень просветит язычников. ”И будет в последние дни: гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы и скажут: прийдите и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас своим путям; и будем ходить по стезям Его. *Ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне от Иерусалима.* И будет Он судить народы и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала и копыя свои на серпы и не будут более учиться воевать” (Ис 2.2-4). Мессиянический пир из чистых вин и тука костей готовится на Сионе для всех народов; на нем уничтожит Господь ”покрывало, лежащее на всех племенах”, и самая смерть будет поглощена навеки (Ис 25.6-9).

В действительности этой грядущей славе соответствует образ страдающего народа, страдающего пророка, отрока Божия; в его страстях, язвах и поношении скрывается спасение мира. Но ”пришествие” царства, его полное раскрытие и осуществление, составляющее конечную цель Бога в истории, зависит всецело от одного Бога. Он носит его на Себе, в Нем видят его пророки, и оно должно оправдаться в действительности, стать на земле как на небе. Сознание близости Божества порождает сознание близости этого царства с его судом и спасением; Господь у дверей. Представления эти естественно получают эсхатологический характер. Чем более разрушаются земные надежды Израиля, чем более теснят его враги, чем могущественнее те земные царства, которые угнетают его и оспаривают друг у друга власть над вселенною, — тем живее в Израиле ожидание конца, тем глубже покаяние его псалмов и тем пламеннее молитва о скором пришествии Господа. В этих молитвах, как и у пророков, образ Мессии иногда как бы не различается от образа духовного Израиля: Израиль не отделяет его от себя. Но он не отделяет его и от Бога: нередко образ мессиянического царя исчезает вовсе, остается один Бог, Царь Израилев. Но в Боге заключается все — и Мессия, и царство, и свет, и жизнь, новый Иерусалим, новое небо и новая земля. Все это видят в нем верные. Остается только молиться и ждать, бдеть и готовиться, поступать по правде Божией. Чтобы избежать близкого суда и видеть спасение, надо святить в себе имя Божие, познавать Бога и ходить Его путями, то есть ”делать добро”. ”Святы будьте, ибо

свят Я, Господь, Бог ваш” (Лев 19.2). Все должны освятиться, чтобы спастись. Святость должна стать законом, нормой национальной жизни.

VII

Рассматривая религию Израиля, религию пророков, бесконечно возвышенную и духовную, с ее безмерными требованиями, невольно спрашиваешь себя, каким образом она могла овладеть отдельными личностями и целым народом, дисциплинировать его и стать в нем реальной, практической силой. Личности она не давала ничего, кроме Бога, перед которым самая мысль о загробном существовании обращалась в тень. Правда, вера Израилева учила видеть в Боге судию, Бога правды, воздающего людям по их делам. Но земная действительность противоречила этой вере на каждом шагу, противопоставляя ей торжество зла и страдания праведника. Вера торжествует и над этим испытанием в сознании близости Божией, которое есть “страх Божий”, – в сознании безмерного величия, силы и правды Божией (Иов) и глубокой суеты всех дел человеческих (Екклесиаст): “Кто мне на небе? И с Тобою ничего не хочу на земле. Изнемогает плоть моя и сердце мое. Бог – твердыня сердца моего и часть моя вовек” (Пс 73/72/.25-26). Такою верой могла жить личность; но каким образом стала она положительной религией целого народа, потопляемого со всех сторон волнами языческого мира и притом изнутри зараженного суевением и язычеством? В этом свидетельство ее духовной силы, той силы, которая движет горы. Вера Моисея стала *законом* Израиля, законом национальной жизни, который все теснее и теснее охватывал личность и общество, подчиняя их религиозно-нравственным предписаниям и обрядам, дабы организовать самую внешнюю жизнь в непрерывный культ и непрерывно поддерживать Богосознание этим культом. Мы не можем останавливаться здесь на рассмотрении последовательных реформ, реформ царей, пророков, священников и книжников, путем которых разрабатывалось и проводилось в жизнь национально-религиозное законодательство Израиля. Эти реформы постепенно объединили и очистили религию, уничтожая языческое двоеверие в народе; они оградили его от той языческой стихии, которой он был окружен, и сосредоточили его жизнь вокруг культа духовного единого Бога. Когда все материальные залогов союза Израиля с Богом, ковчег и Храм и самое царство, были разрушены, когда внешний культ прекратился, – закон остался оплотом, стеною Израиля, которую уже ничто не могло разрушить и которая только укреплялась внешними бедствиями. Эти бедствия и падение

Иерусалима оправдали веру пророков, поразили народное язычество и показали все различие между Ягве в Его универсальном значении и Ваалом. Но благочестие Израиля не могло оставаться внутренним и субъективным, ибо и самая вера пророков выросла на почве объективной, национальной религии. Эту религию, этот союз Израиля с Ягве надлежало сохранить при совершенно изменившихся условиях народного существования. И с этой целью потребовалась реформа народного благочестия, более глубокая, чем все предшествовавшие; потребовалось систематическое воспитание народа в отечественных преданиях и обычаях, которые стали святым законом Израиля. Этот закон закрепил навсегда результаты долгого и мучительного процесса истории Израиля и проповеди его пророков; он оградил его веру и национальность от всякой внешней примеси, организовал его благочестие и дал окончательную форму религиозной жизни и самосознанию позднейшего иудаизма.

Реформа закона совершилась постепенно. Еще до падения Иерусалима, в 621 г., при благочестивом царе Иосии, священник Хелкия "нашел" Книгу закона (Второзаконие), а в эпоху пленения и после него отыскалось и остальное. Учителя народа, трудившиеся над разработкой предания, его сохранением, кодификацией и толкованием, выносили из сокровищницы своей старое и новое. Они создали религиозную общину, которая жила законом Божиим и питала свою веру воспоминаниями прошлого, упованиями будущего и словом Божиим в настоящем. Эпоха великих пророков, живых носителей слова, миновала, но слово их осталось; прошло время бывшей национальной славы, но сохранилась память о ней и сохранились древние обычаи, ставшие вдвойне священными. С Ездрой наступила пора книжников и учителей закона, которые сели на седалище Моисея. Священники заменили собою царей и пророков. Хранители древнего обычая, древней *Торы*, или закона, они были призваны освятить Израиль. Внутреннему освящению веры и откровения, освящению духа, которое завещали пророки, соответствовало внешнее очищение, внешнее освящение, состоявшее в соблюдении закона и обряда. Развивается фарисейское учение об оправдании — посредством *дел* закона и *заслуг*, своих и чужих, заслуг праотцев и святых, которые могут покрывать грехи человека или его вину. Между грехами и заслугами устанавливается баланс, и прощение грехов является уже не тем восстановлением общения с Богом, о котором молились прежде, а простым освобождением от внешнего наказания за известное удовлетворение или уплату — учение, имевшее такое громадное значение в будущем. Благочестие стало внешним, наружным. Такое наружное благочестие было лишь отблеском веры пророков, но и этот отблеск спас и сохранил Израиля среди народов. Христос раскрыл все недостатки

фарисейства с его суеверным ритуализмом, его гордою нетерпимостью, лицемерием и мнимой праведностью — мало того, с тем законом, который свидетельствовал о "жестокосердии" народа (Мф 19.8). Но это не должно заставлять нас умалять воспитательное значение этого закона, который сам Христос пришел "исполнить" и в котором Он видел слово Божие. Глубокая религиозность жила в Израиле и при нераздельном господстве закона и поддерживалась законом — тот "страх Божий", который чувствуется лишь вблизи Бога, и та пламенная вера, которою дышат псалмы. Сознание греха и нечистоты личной жизни и неправды общественной не упраздняется самым строгим соблюдением внешнего благочестия, а напротив, постоянно стимулируется законом. Его царство не упраздняет ожидаемого царства свободы и славы, а только служит к нему подготовлением. Настоящее Израиля, теперешний его "век" представляется состоянием унижения, скорби и тесноты, не только по отношению к "будущему веку", но и по отношению к прошлому. Праведность побуждает к посту, молитве и покаянию. Жажда полной правды и освящения, жажда "жизни" и "света", жажда Бога выражается сильнее, чем когда-либо в песнопениях левитов второго Храма. Мессинические чаяния, не довольствуясь залогом прошлого и религиозными благами настоящего, питаются апокалиптикой — откровениями будущего. В апокалиптике еврейская мысль стремится найти свою теодицею — разрешить вековечный вопрос о согласовании правды Божией с земной неправдой, со страданиями праведных — как народа, так и в особенности личности, которая все сильнее заявляет свои права. В ней же ставится вопрос о происхождении и об упразднении зла, составляющий предмет последующего гнозиса.

VIII

Мы попытались, таким образом, воспроизвести основные черты религии Ветхого Завета. Основание веры Израиля крайне просто: оно исчерпывается познанием Бога и союзом с ним; идеальные требования, предъявляемые этой верой к человеку, даны в тех двух наибольших заповедях, о которых говорит Христос, — заповедях любви к Богу и полной солидарности с ближними. Но внутреннее содержание этой веры бесконечно, и, разумеется, в настоящем очерке мы были далеки от мысли его исчерпать. Но уже сказанного достаточно, чтобы понять отношение Ветхого Завета к Новому, который есть его "исполнение" во всех отношениях. Мессинические верования Израиля не являются отдельным догматом его веры: союз с Богом предполагает царство Божие, которое *есть, и становится, и будет;*

это царство и есть союз, полное общение и соединение с Богом, которое осуществляется в Израиле лишь отчасти, но имеет осуществиться в нем вполне во славу избранного народа и в просвещение всех народов. Если религия Израиля есть жажда Бога, которая утоляется в сознании Его, то Христос есть оправдание этой религии, ее Мессия — прежде всего как *воплощенное Богосознание*: на Нем ”почил дух Господень”, дух ведения и благочестия. Если для Израиля этот дух открывался в слове Божиим, в слове пророков, то Христос, для тех, кто уверовал в Него, явился *воплощенным Словом Божиим*. В этом смысле религиозное содержание новозаветного учения о Логосе, Слове, несомненно, имеет свое основание в религии пророков и в мессианической вере Израиля. Но в связи с этим учением о Слове находится ряд богословских представлений о предвечном существовании Слова, об его отношении к Богу, к миру, к истории — представлений, имеющих апокалиптический характер. Рассмотрим, каково происхождение этих представлений и где следует искать их элементы — в религиозном сознании Израиля, в умозрениях греческой метафизики или же в специально христианском соединении иудейского с эллинским?

Религиозный идеал евреев

Христианское богословие заключает в себе учение о Боге, открывшемся в Иисусе Христе. Оно сложилось в борьбе с иудаизмом, с язычеством и с теми сектами, которые возникли в христианской среде под влиянием иудаизма и язычества. Ветхозаветная религиозная мысль имела иное основание, иную точку отправления, иные задачи, и потому мы не можем искать в ней специально христианских понятий и представлений. Учение о Логосе, как оно формулируется в четвертом Евангелии, является именно таким специально христианским учением, полагающим грань между прежним еврейским мессианизмом, завершившимся в проповеди Крестителя, и Вселенским Евангелием Христа: в отличие от всякого временного и местного национального откровения Логос понимается как универсальное, вечное откровение Отца — ”свет”, просвещающий не одних евреев, а ”всякого человека, приходящего в мир”. Еврейство, несмотря на свой универсальный монотеизм, заключало религию в национальные рамки, и то ”слово”, которого оно ждало от Ягве, в сущности, до конца сохраняло, в его упованиях, ограниченное, национальное значение. Христианство, наоборот, с самого начала должно было обратиться в универсальную религию: как еврейская секта (эбиониты) оно не имело никакого будущего. Национальные чаяния потеряли полное

поражение в самой смерти Христа: как "царь иудейский" Он умер на кресте; Он воскрес в вере апостолов как универсальное откровение Отца, как Господь, Спаситель мира.

Что в монотеизме Израиля было основанием для всемирного мессианизма, мы уже видели в предыдущем. Но на деле на этом основании строилась лишь национальная религия. В национализме Израиля был элемент противный христианству, враждебный ему; и если Израиль дал Христу первых Его апостолов, то он же породил и Его первых врагов, первое антихристианское движение. Самые апостолы стали христианами лишь после смерти Христа, когда им уяснился смысл Его учения и Его личности. Евангельское учение о Логосе есть именно богословское объяснение смысла этой личности, как он сознавался евангелистом. А потому всякая попытка найти в Ветхом Завете это учение основывается на недоразумении.

Правда, мы знаем, что еще до христианства Филон пытался показать в Ветхом Завете учение об универсальном Логосе, и, по мнению некоторых критиков, богословие четвертого Евангелия заключает в себе первую попытку понять и откровение Нового Завета при свете философии Филона. Но каково бы ни было отношение четвертого Евангелия к эллинистической философии, — об этом мы надеемся поговорить в другом месте, — самое толкование Ветхого Завета у Филона является нам явно произвольным и одинаково чуждым и букве, и духу Писания. Филон хотел объяснить образованному греко-римскому миру всеобщий разумный смысл Ветхого Завета, и с этою целью он рационализировал его в духе популярной эклектической философии своего времени. Понятие Логоса как универсального разума является у него принципом естественного откровения, и такое откровение без остатка отождествляется им со специальным откровением Израиля. Результатом было то, что Ветхий Завет утратил свой реальный смысл и обратился в аллегорическую басню с моралью, заимствованною у философов. Филон верно понял, что монотеизм Ветхого Завета и нравственное учение, им проникнутое, имеют общее универсальное значение, но он не понял самой сути этого монотеизма и этого учения, обратив и то и другое в отвлеченности. Стараясь показать общую разумность каждой буквы, каждого слова, каждого образа Писания, он отрицал его конкретный, специальный смысл, не понимая, что в самой жизненности Богосознания Израиля, в самом реализме, в самой исторической действительности переживаемого им откровения заключается его религиозное значение. Чтобы убедить людей в истинности философского учения, достаточно показать его разумность и нет нужды прибегать к откровению; но для того, чтобы убедить людей в действительном откровении, надо прежде всего показать им его в действительности, дать им его испытать. Надо было

”показать им Отца” так, как Христос Его ”показывал” в Себе и учил апостолов Его показывать (Мф 5.16). Чтобы убедить людей в действительном существовании ”Слова”, нужно было показать им Его так, чтобы они ”видели Его своими глазами и осязали своими руками” (1 Ин 1.1). А Филон, напротив того, думал убедить мир в истинности веры отцов и в действительности их откровения, обезличивая их Бога, упраздняя их живой ”союз” с Ним и фактически отрицая в религии все, кроме естественного откровения, тождественного с учением современной ему философии.

Мы несколько не умаляем ни философского, ни исторического значения Филона. Даже в религиозном смысле его попытка объяснить Ветхий Завет в смысле универсального Логоса, универсального откровения, была в высшей степени знаменательна и плодотворна. Но она была ему не по силам и оказалась несостоятельной. Во всяком случае, его руководящая философская мысль и самое его понятие Логоса были почерпнуты им не из Ветхого Завета, и он вносил их в его истолкование извне, путем ложной, искусственной экзегезы. Ту же ошибку совершали после Филона и все те экзегеты, которые ему следовали.

Тем не менее если Ветхий Завет заключает в себе основание для вселенского мессианизма евангельской проповеди, то он заключает в себе основание и для того учения об универсальном откровении, которое выразилось в христианском учении о Логосе. Но для того, чтобы найти это основание, мы должны искать его не в отдельных текстах Писания, а в самом средоточии его религиозной мысли — в его представлении о Боге.

Если можно говорить о богословии Ветхого Завета, то, как мы уже видели, все оно сводится, в сущности, к одной истине монотеизма. Этот монотеизм, однако, заключает в себе бесконечно больше, чем простое отвлеченное признание единства Божества. Гегель и многие из его последователей, рассуждая о Боге Ветхого Завета, нередко указывали в Нем такое отвлеченное единство и противопоставляли Его как отвлеченного Бога Богу христианства — живому, абсолютному и вместе конкретному Духу, открывающемуся во Христе и Его Церкви. На самом деле в Богосознании Израиля Ягве раскрывается именно как ”конкретный и абсолютный”; *и в этом-то сознании живого Бога и состоит ветхозаветное основание всего христианского учения о Боге.* Бог отцов, Бог Израиля, есть, в противоположность учению многих гностиков, подлинный *Отец* Иисуса Христа: таким Он Сам сознает Его в глубине Своего духа.

В ветхозаветном откровении Бог является в такой жизни, в образах такой конкретной реальности, какой не знали Гегель и его последователи; и вместе, в этих образах, столь массивных и антропоморфных, столь телесных, если можно так выразиться, Он действительно

сознается как всеединый и абсолютный. Он воплощается, открывается в этих образах, как в своей "славе", но Он не уходит в них, не исчерпывается ими. Он является как живое лицо, как действительная личность, и вместе Он не ограничивается, не исчерпывается Своею личностью, обнимая все.

Существо абсолютное и вместе конкретное, личное и вместе сверхличное — это совершенное противоречие, антиномия для рассудочного мышления. В наш век, как и в древности, немало философов и богословов жертвовали личностью, конкретностью Божества в пользу Его абсолютного существа, Его субстанции; другие готовы отречься от понятия абсолютного, чтобы сохранить личного Бога. В обоих случаях, однако, упраздняется самое понятие о Нем: ни безличная отвлеченная субстанция стоиков или Спинозы, ни ограниченная личность не соответствуют тому понятию о Нем, которое живет в религиозном сознании. Философская мысль издавна сознавала это противоречие и приходила либо к диалектическому разложению самого понятия о Боге (как, например, в скептицизме Карнеада), либо же к тому или другому умозрительному разрешению проблемы, заключающейся в этом противоречии: мы знаем, что умозрительное учение о Логосе послужило именно этой цели. Но ветхозаветная мысль не предается умозрениям и довольствуется непосредственной верой, для которой все сомнения и проблемы разрешаются испытываемой, переживаемой реальностью откровения как действительного факта опыта. В живом сознании безмерного величия Божества и совершенной зависимости от Него дана Его абсолютность, и в сознании Его близости, Его постоянного общения — дана Его личность. В этом непосредственном *сознании* и следует искать основания для последующих, позднейших *понятий* о внутренней жизни Божества и Его конкретном единстве.

Единство Божие понималось конкретно уже в Ветхом Завете. Оно не отрицает множества, а побеждает его в себе, и самое имя Божие *Элохим* (мнж.) отражает в себе, быть может, следы этой победы³. Ягве есть Бог Саваоф, *Господь сил*, — понятие, всего более чуждое отвлеченной философии, чуждое не только деизму, но и многим теистическим учениям нашего времени. В этих "силах" раскрывается всемогущество Божие и Его вседеприсутствие, которые понимаются не в смысле отвлеченных истин катехизиса, а в смысле непрестанного живого и разнообразного действия Божественных

3. Это не мешает, однако, видеть в слове *Элохим* так наз. plur. magnitudinis (ср. *шаммаим* = небеса).

энергий. Ягве есть действительно тот Бог, без произволения которого воробей не свалится на землю и волос не упадет с человеческой головы, Бог, одевающий лилии полей и дающий пищу птенцам. Его образ в Его царстве, силе и славе не менее далек от деизма, чем христианская Троица. Он царствует на небе "во святых" Своих, царствует на земле, в природе и в истории, и одно имя Его заключает в себе для Израиля апокалипсис, откровение Его настоящего и грядущего вечного царства.

Еврейский теизм не сразу достиг своего высшего выражения; подчиняясь общему закону духовного роста, и вера Израиля выросла из "зерна горчичного". Мы не можем рассматривать здесь различные фазисы этого роста от первоначальной монолатрии, зародившейся среди общесемитской почвы, до расцвета пророческой проповеди. Не все фазисы и доступны нашему изучению с желательной ясностью и полнотою — в особенности ранние, первоначальные фазисы. Равным образом и те внешние влияния, которым подвергался Израиль, трудно поддаются учету, откуда легко объясняются частные разногласия среди ученых, пытающихся разобраться в оценке таких влияний и определить их относительное значение.

Мы знаем, как сильны были эти влияния — ассиро-вавилонские, египетские, сиро-финикийские, персидские, греческие. Ассиро-вавилонские влияния сказываются в течение всей истории Израиля, от времен Авраама, вышедшего из Ура Халдейского (Быт 11.28,31 и 15.7), и до позднейших времен гностицизма и Талмуда. Временами иноземные культы проникали в Израиль с особою силою и оспаривали место у культа Ягве⁴. Но все эти внешние влияния не затронули существа ягвизма — напротив, они послужили его очищению, его истинному раскрытию, вызывая своевременно могущественную реакцию религиозного сознания Израиля в лице пророков Божиих. Бог Авраама вывел его из-за Евфрата и заключил союз с ним и его родом; в лице Моисея Он победил богов, которым сыны Израиля научились служить в Египте: *Бог отцов стал Богом народа*, Господом браней и судьей Израиля; Он открыл ему Свое имя и дал ему священный ковчег, его национальную святыню, в залог союза с ним. Затем в лице судей, пророков и благочестивых царей Ягве восторжествовал над хананейскими богами, над Ваалом и Молохом; в пророках и верных Своих Он восторжествовал над богами ассирийцев и вавилонян, над тем "воинством небесным", которому Израиль научился служить

4. Например, культ хананейских Ваалов или ассирийские культы при последних царях. Ср., например, 4 Цар 21 и 23 (реформа Иосии) и Иез 8.

по примеру этих народов: *Бог народа раскрылся как Бог вселенной.*

Таким образом, соблазнам язычества "подобало прийти": в борьбе с ними окрепла и созрела вера Израиля в своем теизме; в этой борьбе с другими культурами Ягве раскрылся постепенно Израиллю в Своем величии: Бог Отцов, Бог Израилев, вождь и судия его, явился, в отличие от местных национальных Ваалов хананейских, как универсальный, всесильный, единый Бог неба и земли и всего "небесного воинства". И вся та власть над природой, над миром живых и мертвых, какую другие народы приписывали другим богам, была признана за единым Ягве. "Я Ягве и нет иного; нет Бога кроме Меня, — говорит Он приближающемуся Киру, Своему "помазаннику". — Я препоясал тебя, хотя ты и не знал Меня, дабы узнали от востока и до запада, что нет кроме Меня; Я Господь и нет иного. Я образу *свет* и творю *тьму*, делаю *мир* и произвожу *бедствия*; Я, Ягве, делаю все это" (Ис 45.5 и далее). Так единый Ягве противопоставляется персидскому дуализму и вавилонскому многобожию и побеждает их: "только у Ягве правда и сила" (45.24). В самом падении мечтаний земного, национально-политического мессианизма — сначала в падении царств, затем в разочаровании, последовавшем за неудачной попыткой реставрации при Зоровавеле, торжествует чистая вера пророков, вера в единого Ягве, нашедшая себе столь вдохновенное выражение у Второиасаи. Сила Ягве явилась в самой немощи Его "отрока", и Его правда — в создании духовного Израиля и в том законе, которому она подчинила народ, оградив его нерушимой стеной от языческого мира.

Мы не будем рассматривать здесь тот великий, провиденциальный исторический процесс, в котором созрела вера Израиля; мы только постараемся уяснить себе понятия о Боге в Его отношении к духовному и физическому миру, окончательно сложившиеся в этом процессе. В этих понятиях — начатки богословия евреев и начатки всего последующего богословия.

IX

Мы находим такие начатки в учении закона и пророков. Они развиваются в позднейших книгах Ветхого Завета и впоследствии в апокрифической и раввинистической литературе, в синагогах Палестины, Египта и Вавилонии. Позднейшее развитие совершается в различных направлениях — в направлении к христианству, гностицизму и Талмуду.

Богословские умозрения, хотя и элементарные, возникают сравнительно поздно. Замечательно, что самое учение о сотворении мира единым Ягве, несмотря на всю свою древность, имеет лишь весьма второстепенное значение до пленения Вавилонского. Лишь со времени Второисаии оно выдвигается на первый план⁵. Сказания о сотворении мира, о победе божества над древним хаосом, над страшным змием бездны, над пустыней и водами, скованными Его всемогущим словом, восходят к самой седой старине: они древнее Моисея, отчасти древнее самого Израиля, как показывает новейшая ассириология. Но до окончательного торжества учения пророков, до пленения Вавилонского Ягве, живущий среди Своего народа, является ему прежде всего как Бог отцов, Царь Иакова, Владыка Израиля. Народ вспоминает преимущественно о том, что Он для него сделал, как Он умножил и укрепил его, как Он помогал еще его праотцам, как Он вывел отцов из Египта, сражался за них в бранях, даровал им землю Ханаанскую и победу над врагами. В самом владычестве Ягве над природой благочестивый израильтянин более поражается видимым настоящим действием, чем прошедшим творчеством. Но это действие он постепенно учится видеть во всем — в этом его "мудрость". Если современное научное мирозерцание не допускает чуда, как произвольного нарушения законов природы путем сверхъестественного вмешательства, то можно сказать, что еврей, наоборот, не знал другого закона природы, кроме "уставов" Ягве и Его непрерывно действующей энергии. Позднейшее схоластическое понятие о чуде основывается на признании более или менее обширной области явлений, изъятой из сферы постоянного живого действия Промысла, который лишь от времени до времени вмешивается в эту область, внешним образом нарушая естественный ход событий. Такое понятие о чуде, в сущности, само основывается на частном допущении механического мирозерцания и потому в конце концов оказывается бессильным против него. Еврей не знает чудес в этом смысле, потому что для него вся природа с видимою закономерностью ее явлений есть великое и непрестанное чудо Божие. Среди этих явлений он признает особые "знамения"; но эти знамения Божьи совершенно входят в законы природы, как он ее понимает.

5. Следует заметить, что в Ветхом Завете не существует слова для обозначения "мира". В Книге Екклесиаста (3.11) слово "олам" означает "вечность", а не "мир". "Век сей" в мессианских чаяниях Израиля противопоставляется "будущему веку", и понятие мира (космоса) постепенно отождествляется с первоначальным понятием века — зона.

Бог есть Господь земли и того неба, которое ее окружает, Господь солнца, луны и всего воинства небесного. Оно подвластно Ему и слушается голоса Его пророков. Иисус Навин останавливает солнце над Гаваоном и луну над долиной Аиалонскою, пока Израиль мстит врагам своим и Ягве бросает в них большие камни с неба (Ис Нав 10. 11-14). Звезды сражаются с Сисарой с небесных путей своих в песне Деборы пророчицы (Суд 5.20), и тень на солнечных часах царя Езекии отступает на десять ступеней по молитве пророка Исаии в знамение того, что царь выздоровеет через три дня⁶. У края вселенной поставил Господь жилище солнцу, и каждое утро оно выходит из него, "как жених из чертога брачного, радуясь, как исполин, пробежать поприще" (Пс 19/18/6). Утренние звезды ликовали, когда Господь утверждал "основания земли" (Иов 38.4); только "Денница, сын зари" хотел взойти на небо выше звезд Божиих и сесть "на краю севера" на "горе богов", чтобы сравняться со Всевышним; но он низвержен во ад в глубины преисподней (Ис 14.12 и далее). Один Господь отворяет и затворяет "окна небесные" и источники великой бездны — дает дождь и засуху, напояет землю и произращает плоды. Он наполняет облака водою, и они не распадаются под нею. Он изводит ветры, снег и град из их "хранилищ", и от грозы Его дрожат столбы небес. Он — царь неба и земли, и кто же создал их, если не Он?

Памятники, относящиеся к эпохе после пленения и проповедующие всемогущество Творца, несомненно, развивают более ранние, древние представления. Но в сознании своей непосредственной, исключительной связи с Ягве древний Израиль не останавливался с преимущественным интересом на этой стороне деятельности Ягве, то есть на мысли об Его отношении к миру вообще: Ягве есть Бог неба и земли по отношению к прочим народам, к прочей вселенной; по отношению к Израилю Он есть еще нечто большее — Он *его* Бог. Всякая попытка объяснить религию Израиля "натуралистически", то есть из обоготворения природы, является поэтому явно несостоятельной; и если Израиль, подобно прочим народам, одухотворил природу и олицетворил светила небесные, то в этой живой природе он славил одного живого Бога и в голосе живых стихий слышал Его славословие (Пс 148). В научном понимании природы греки бесконечно опередили евреев; не физику, а свое Богопознание принесли евреи миру. Впрочем, и физика и астрономия греков были превзойдены новейшею наукой, но ветхозаветная вера во всемогущество Промысла, без которого волос не падет с головы человека

6. "И сказал Езекия: легко тени подвинуться вперед на десять ступеней; нет, пусть воротится тень назад на десять ступеней" (4 Цар 20.10-11).

и ничто самое малое не совершается в мире, осталась до сих пор в каждом верующем сердце⁷.

По мере того как росло в Израиле сознание универсальности и трансцендентности Бога, мысль о царстве Его надо всю тварь естественно выдвигалась на первое место. Проповедь пророков, падение царства Иудейского и Храма Иерусалимского и самое восстановление Иерусалима и Храма, столь не соответствовавшее национальным чаяниям, убедили дом Иакова в сверхнародном, вселенском значении Ягве, Бога неба и земли. Залог спасения Израиля, оплот его веры и надежды лежит отныне в абсолютном монотеизме в отличие от национального однобожия. И именно в мысли о сотворении мира единым Ягве абсолютный монотеизм находил свое общепонятное выражение. Замечательно, что и здесь эта мысль не имеет умозрительного характера. Безусловность Божественного творчества выражается прежде всего в том, что Бог создает все одним Своим словом, без всякого посредства: в этом — чудо творчества. Но понятие о сотворении мира из "ничего", которое впоследствии отсюда выводилось, еще отсутствует; и это по той причине, что умозрительный вопрос о материи и ее отношении к Божеству — вопрос, возникший не сразу и в греческой философии, — не ставился вовсе перед мыслью древних евреев. Еще в Талмуде (как и у Филона) находится представление о какой-то хаотической материи, из которой создается мир. Можно сказать, что учение о сотворении мира из ничего было впервые последовательно сформулировано христианской мыслью и притом в связи с учением о Логосе, "Им же вся быша".

У евреев мысль о сотворении мира есть прежде всего мысль о Боге Творце, имеющая не теоретическое, а практическое религиозное значение: "Верую во единого Бога Отца, Вседержителя Творца". Бог Израилев есть Творец мира, и потому в своей вере Израиль, сын Его, должен восторжествовать над миром, унаследовать его. В этой вере утверждается прежде всего превосходство Ягве над всеми другими богами народов, а следовательно, и грядущее торжество над ними Израиля: "Все боги народов — идолы, а Ягве небеса сотворил" (Пс 96/95/5); нет никого равного Ему. Со времен Второиисаии эта мысль делается основным положением религиозной полемики,

7. Правда, у стоиков мы находим аналогичные представления, например, в известном гимне Клеанфа или у Хризиппа. Но самое это учение о Промысле связывается стоиками с их пантеизмом, вследствие чего оно имеет совершенно иной характер, чем ветхозаветное или христианское учение; стоическое "Провидение" естественным образом обращается в "судьбу" или "необходимость", которая является роковою для личности, для всего индивидуального.

направленной против язычества и идолопоклонства; идола — тварь и боги — ничто, вся честь и поклонение принадлежит единому Ягве: Он — Тот, который восседает над кругом земли, и живущие на ней — как саранча перед Ним; Он распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилья (Ис 40.22). В этом изначальном превосходстве Ягве над миром, над всем воинством небесным и над всеми богами народов заключается откровение Его конечного торжества, ибо Он есть тот же в первых и в последних (Ис 41.4). Он, а не кто другой создал небо и землю; Он, а не Бел победил древнего змея; Он и избавит народ Свой от всех богов и народов и в них еще раз поразит "врага". Ягве укротит безбожный хаос народов, как некогда Он укротил хаос и бездну вод, покрывавшую землю.

Конец совпадает с началом. Сотворению неба и земли соответствует новое творение, новое небо и новая земля в конце времен; укрощению хаоса вод соответствует грядущая победа над человеческим хаосом; поражению древнего дракона бездны, о котором повествуют старинные предания вавилонян, псалмы и гимны пророков, соответствует конечное торжество над "врагом" и хульником Божиим. Страшное чудовище, свергнутое с небес в преисподнюю сильной мышцей Господней, будет поражено еще раз и окончательно в новом пришествии Господа, в новом творении. "Враг" будет посрамлен навсегда со всеми своими приспешниками и теми народами и царствами, которые ему служат. Венчаные головы змея будут отсечены мечом Господним и более не отрастут.

Ветхозаветная апокалиптика связывается с космогонией, и старинные космогонические предания оживают в предании апокалиптическом, которое тянется в течение долгих веков и переходит далеко за пределы еврейства. Сотворение мира представлялось в виде последовательного торжества Бога над хаосом, над темною бездною вод и над пустынею земли. Согласно гл. 1 Книги Бытия, бездна вод по всемогущему слову Творца разделяется твердью небесною на верхнюю и преисподнюю бездну и затем дает среди себя место суше. "Ты поставил землю на ее основаниях, — говорит псалмопевец, — не поколеблется она во веки и веки; бездну вод Ты покрывал ее, как одеждою, и (даже) на горах стояли воды; от прещения Твоего они бежали, от гласа Твоего громного в страхе ушли, с гор спустились в долины на место, которое Ты положил им. Ты положил им предел, которого они не перейдут, и не возвратятся они покрыть землю" (Пс 104/103/.5-9). Над верхними водами (над небом) — горние чертоги Божии (Пс 104/103/.3), а под землею — нижняя бездна. Когда море исторглось из преисподней бездны, "вышло как бы из чрева", Бог сделал ему облака одеждою и туманы — пеленками, как младенцу: Он "поставил ему запоры и ворота и сказал: "Доселе дойдешь и не

перейдешь и здесь предел *надменным* волнам твоим” (Иов 38.8-11)⁸. Пучина морская, взволнованная, но бессильная в своей ярости, как бы стремящаяся выйти из берегов и затопить землю, представляется в виде грозного, укрощенного чудовища; она отражает бывшую, докосмическую вражду и борьбу; это – живой остаток древнего хаоса, под которым еще зияет бездна с ее пастью; в водах морей еще гнездятся страшные чудовища, киты, драконы, змей Раав, Левиафан, который обращает пучину в кипящий котел и один занимает седьмую часть вод (ср. Иов 38). Но в дни древние Господь низложил Раава; силою Своею Он расторг море и сокрушил головы змеев в воде; Он сокрушил голову Левиафана и владычествует над яростью моря (Пс 89/88/.10-11 и 74/73/.12 и далее). Преисподняя обнажена перед Ним, и рефаимы трепещут под водами (Иов 26.5-6).

В этих старинных образах, исполненных величавой и глубокой поэзии, можно искать уцелевшие следы древних космогонических преданий; но сами по себе эти предания не останавливают внимания пророков и псалмопевцев: они не развиваются, не излагаются ими подробно, как в позднейшей апокрифической и раввинистической литературе. Они просто припоминаются – не с целью физического описания или объяснения вселенной, а с целью живого раскрытия могущества Божия в настоящем и будущем. Образы прошлого служат апокалиптическими образами, в которых понимается настоящее и будущее.

”Шум народов многих” и ”рев племен” подобен шуму и реву морскому. ”Ревут народы, как ревут сильные воды; но Он погрозил им, и они далеко побежали и были гонимы, как прах по горам и пыль от вихря” (Ис 17.13). Господь сил со Своим народом, и он не убоится: ”пусть шумят, вздымаются воды морей, трясутся горы от волнения их” и колеблется земля, утвержденная на морях и источниках бездны; пусть шумят народы и двигаются царства; Господь подаст голос Свой, и земля растает (Пс 46/45/). Из взволнованного, мятущегося человеческого моря выходят языческие царства и цари, сражающиеся между собою и ратующие против ”святых Всевышнего”. И пророки видят в них образы древних чудовищ, Раава, Левиафана, морских драконов, уже сраженных рукою Господа⁹. В день суда Своего, когда выйдет Господь ”из жилища Своего наказать обитателей

8. Молитва Манасии (в конце Второй книги Паралипоменон): ”Господь связал море словом повеления Своего, заключил бездну и запечатал ее страшным и славным Своим именем”.

9. Ис 51.9; Иез 29 и 32 (фараон); Пс 68/67/.1 (Египет и Эфиопия); Пс 74/73/.13 и далее. В псалме 87/86/ Раав становится прямо названием Египта.

земли за их беззаконие”, Он ”поразит мечом Своим тяжелым и большим и крепким Левиафана, змея бегущего прямо, и Левиафана, змея извивающегося, и поразит чудовище морское” (Ис 27.1). Не ожидает ли фараона участь змея Раава, а царя вавилонского участь Денницы, сына зари, превознесшегося Фазтона, свергнутого в преисподнюю? Подобные же образы встречаются нам и позже: в видении Даниила (гл. 7) четыре ветра борются над великим морем и четыре чудовищных зверя выходят из него — четыре грозных царства. Потом с облаками небесными идет *Человек* (”подобный Сыну Человеческому”), олицетворяющий собою грядущее вечное ”царство святых Всевышнего”, у которых нечестивый царь (Антиох Эпифан) возмечтал было отнять закон и праздники. Но этот ”враг”, страшное воплощение зверя, убит, ”и у прочих зверей отнята власть их и продолжение жизни дано им только на время и на срок”. А Сыну Человеческому ”дана власть, сила и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится”.

Бог истории есть Бог, Творец и Царь вселенной. В Нем Израиль видит свое спасение, столь же близкое и действительное, как Он Сам. Он не отдаст зверям душу горлицы Своей и не потерпит вечного поношения Своего святого и страшного имени, которым заключена и запечатана самая бездна. Семя жены сотрет главу змея. Древний хаос не восторжествует вновь, и поклонники истинного Бога не посраматся — Царство Божие не только *будет* в конце времен, оно было, оно предзаложено от начала, от сотворения мира, и оно есть теперь в Боге. И перед лицом ”Ветхого днями” пророческое Богосознание Израйла видит свой человеческий идеал — ”царство святых”, осуществленное в образе ”Человека”, святого ”Сына Человеческого”.

Х

Это царство осуществлено прежде всего в Самом Боге; оно осуществлено на небесах перед лицом Ветхого днями ”во славе”, ”во святых” или ангелах Божиих. Но оно имеет прийти и на землю. Залогом его осуществления служит имя Господне, вверенное народу и осеняющее его; посредниками осуществления этого царства в природе и человеке служит Дух Божий и духи, ангелы Божии, Слово Божие и Премудрость Божия, которыми Ягве творит и промышленяет вселенную. Рассмотрим, как понимали евреи эти начала и в каком смысле в них можно видеть начатки последующего богословского учения.

Христианское богословие слагалось в борьбе с ересями. Еврейская религиозная мысль развивалась в упорной и тяжелой борьбе с язычеством — иноземного и отечественного происхождения. Единство Ягве, Его всемогущество, Его царство, сила и слава — вот содержание как положительного учения о Боге, так и зарождающейся религиозной полемики и апологетики. В псалме 97/96/ боги признаются истуканами и вместе с тем призываются поклониться Всевышнему. Они суть "ничтожества", и вместе с тем Ягве именуется "Богом богов"¹⁰ и превозносится над богами. Боги других народов и боги доисторического язычества лишаются своего верховного сана: они обращаются в ничто или же заменяются духами, подвластными Ягве: из прежних элохим они делаются "сынами Божиими", "бней элохим", то есть "святыми" или ангелами, слугами Ягве.

Еврейский монотеизм не есть отвлеченность. Его особенность, как верно указал еще Шеллинг, состоит не в отрицании многобожия, а в положительном торжестве, в действительной, исторической победе над ним. Древняя вера Израиля, закалившаяся в печи вавилонской, заключает в себе не теоретическое философское отрицание тех многих богов, демонов и духов, которым поклонялись язычники, а практическое низложение их в культе единого Бога. Такое практическое религиозное отрицание несравненно глубже и значительнее теоретического отрицания и одно дает нравственное превосходство над тем, чему служит мир, то есть нравственное превосходство над язычеством; оно одно дает монотеизму Израиля его реальное и конкретное значение. Боги других народов, относительно говоря, были реальными: они являлись таковыми прежде всего в их культурах и в той жизни, государственной и частной, которую они проникали собою как определенные духовные начала; они не могли являться очам Израиля иначе как властями, "князьями" народов, которые им служили; они были подлинными "архонты" и "космократоры" — "начальствующие" и "миродержатели" века. Эти космократоры и властители суть "ничто" перед Ягве: как боги они не более как истуканы; но это еще не значит, чтоб их не было вовсе¹¹. Среди этих богов есть и видимые существа. Воинство небесное, которому служили халдеи и персы, есть прежде всего нечто видимое; подняв глаза к небу, всякий его видит (Ис 40.26): это светила небесные, которые представлялись еврею столь же живыми, как и всякому другому народу древности. Но все они подвластны единому Ягве: Он "всех их называет по имени"

10. Уже Втор 10.17; Пс 50/49/.1 и 136/135/.2.

11. Ср. в числе многих примеров довольно позднее свидетельство 2Пар 28.23.

и "выводит счетом"; все воинства небесные блюдут Его уставы, поклоняются Ему и возвещают Его хвалу (Пс 89/88/6 и далее; Неем 9.6). Они трепещут перед Ним, ибо Он посетит и их Своим судом, — Он, низринувший во ад превознесшегося Денницу, сына зари, и связавший "безрассудного" Ориона (Ам 5.8; Иов 9.9). Он один "творит мир на высотах Своих".

Признавая, таким образом, относительную реальность за богами политеизма, Израиль не мог сводить его всецело к человеческому заблуждению и нечестию, как бы ни велико было в его глазах их влияние в происхождении ложной религии. Ягве создал вселенную, Он Бог неба и земли; стало быть, Он и Бог всех богов. Он — Бог истории, и следовательно, и самый политеизм, как самое крупное и общее историческое явление, не мог произойти без Его произволения: самые боги, господствующие над народами, поставлены над ними Его волей. Взирая на солнце, луну, звезды и все воинство небесное, Израиль не должен поклоняться и служить им, *так как Ягве уделил их прочим народам*, а Израиль взял Себе (Втор 4.19-20). С другой стороны, однако, сознание лжи языческого политеизма и общей неправды и зла, господствующего на всей земле, вызывало убеждение, что корни этого зла и неправды лежат глубже эмпирической действительности, — в тех самых началах, которым служат народы и которые управляют ими. Самые ангелы, самые небеса нечисты перед Богом (Иов 4.18 и 15.15), и суд Божий коснется не только народов и царей земных, но и богов, их духовных князей. Бог судит и горних; над всеми богами египетскими совершил Он суд (Исх 12.12). В день гнева Господня "истлеет все небесное воинство и небеса свернутся, как свиток книжный; и все воинство их падет, как спадает лист с виноградной лозы и как увядший лист со смоковницы, *ибо упилися меч Мой в небесах*", — говорит Господь (Ис 34.4-5). В дивном псалме 82/81/ изображается суд Божий в сонме богов, которые творят неправду и не судят, как им заповедал Господь: за это боги и сыны Всевышнего умрут, как люди, и падут, как человеческие князья: "восстани, Боже, суди земли, яко Ты наследилши во всех языцех"¹².

В видении Даниила (8) Бог является вождем воинства небесного и Владыкою владык; народы — евреи, персы, греки — имеют своих князей на небесах, и Михаил, князь еврейского народа, борется вместе с Гавриилом против "князя персидского" (10,11). Но Ягве есть Владыка владык и в день суда Своего посетит "воинство выспреннее

12. В Пс 58/57/ боги (элим), а не судьи неправедно "судят" сынов человеческих и вовлекают их в беззаконие.

на высоте и царей земных на земле. И будут собраны вместе, как узники, в ров... и после многих дней будут наказаны” (Ис 24.21-22). Если фараона ждет участь Раава и царя вавилонского – участь Денницы, то царь тирский уподобляется возгордившемуся херувиму, изгнанному из Едема и низринутому за беззаконие с горы богов, из среды огнистых камней (Иез 28).

Народы с их царями олицетворяются в чертах чудовищных зверей, и за богами их Израиль видит ”реальные потенции”, действительные духовные силы. Но эти высшие реальности, эти боги обращаются в ”ничто” перед Ягве и обречены Его праведному суду. Он открывается, таким образом, как ”существо всереальное”. Но какое отличие живого, самораскрывающегося Ягве от *Ens realissimum* схоластиков! Его ”суд” понимается здесь как откровение действительно всеобщее. Его слово обращено и к людям, и ко всему небесному воинству. Он низложит сильных с их престолов и упразднит начала, власти и господства века сего. Ясно, что такой апокалипсис, такое представление о суде Божиим не могло не отразиться и на представлениях о Мессии, через которого осуществляется суд Божий в мире: если в Нем приходит царство, то Ему предстоит борьба с миродержателями и ”начальствующими века сего”, которых Он должен низложить силою Божиею. Эти представления встречаются нам в апокалиптической литературе позднейшего времени, где они получают дальнейшее развитие в направлении к гностицизму; и мы находим указания на них и в Новом Завете, у Павла в особенности, в его учении об отношении Христа, как небесного Существа, к миру духов.

Помимо воинства небесного и богов, которым служили народы, Израиль знал целый мир духов, целое множество элохим и бней элохим. То были существа, превосходящие человека, хотя и не вполне сверхчувственные; вино веселит их, как и смертных людей (Суд 9.13), и самый плотский союз с ними считался делом возможным (Быт 6.1-3). Но все они подчиняются Ягве и вместе с Израилем славословят Его (Пс 29/28/); Он творит ангелами Своими ветры и служителями Своими пламенеющий огонь (Пс 104/103/4); вся природа представляется одушевленною, дабы хвалить Господа (148). Сыны Божии обращаются в ангелов с различными обязанностями и функциями, установленными Богом. Ягве есть Господь сил. Он царит, окруженный Своими ”святыми” – полчищами сынов Божиих, несметным множеством духов, серафимов и херувимов. В них раскрывается Его слава, Его беспредельное могущество. Как конкретны и многообразны были образы всех этих духов в представлении народном, об этом мы можем судить не только на основании позднейшей еврейской литературы, сохранившей многие черты древнего предания. Но все эти образы меркнут перед лицом Ягве, как звезды при свете

солнца. Ягве есть единый Бог неба и земли, и в самых ангелах Его святится одно Его имя.

Это выражается особенно характерно в ветхозаветном представлении о *Малах'е Ягве* (или Малах'е Элохим) – Ангеле Господа, – представлении, которое мы находим уже в Книге Судей и в древнейших сказаниях о праотцах. Этот Ангел, или Малах (точнее, Хамалах) олицетворяет в себе Самого Ягве, который говорит и является в нем (например, Быт 16.11) или начинает свою речь словами: "Так говорит Ягве"¹³. Маной называет его Элохим (Суд 13.22), а в элогистских от Ягве (например, 2 Цар 24.16), иногда говорит о Ягве как о другом (например, Быт 16.11 или начинает свою речь словами: "так говорит Ягве"¹³). Маной называет его Элохим (Суд 13.22), а в элогистских текстах не всегда легко понять, как относится Элохим к Малах'у, например, в словах Иакова: "Бог (Элохим), перед которым ходили отцы мои... Бог, пасущий меня от рождения моего до сего дня, Ангел (Малах), избавляющий меня от всякого зла" (Быт 48.15,16). В этом тексте уже Филон усматривал указание на различие между Богом и Его Логосом, а после него многие христианские экзегеты, старые и новые, также видели образ новозаветного Логоса в Малах'е Ягве. Тождество или единство в различии между Ягве и Его Ангелом представляло собою видимую аналогию с позднейшими идеями об отношениях Отца и Сына. На самом деле, несмотря на эту аналогию, религиозные представления, рассматриваемые нами, относятся к совершенно иному порядку идей. Различие между Отцом и Сыном было дано в личности Иисуса Христа, точно так же как и то единство, которое Он сознавал в Себе. Но в чем же заключается реальное основание для различия между существом Ягве и Его явлением в Его Ангеле, который в то же время признается Божественным, Элохим, и в этом качестве относится к Ягве, отождествляется с Ним?

Обсуждая религиозные представления Израиля, мы должны исходить не из позднейших богословских и философских понятий, а из конкретных фактов. Различие между Ягве и Его Малах'ом, точно так же как и их единство, очевидно, не измышлялось, а являлось, было дано в действительности. Основание того и другого, как мы думаем, заключается прежде всего в культе. С одной стороны, древний культ сосредоточивался вокруг ковчега Завета, в котором видели как бы особое присутствие Божества; с другой стороны, наряду

13. Например, Быт 22.16; замечательно, что перед тем Ангел Господень говорит от лица Бога (в первом лице, 12), а в ст. 16 он же говорит вторично: "Мною клянусь, говорит Ягве".

с этой национальной святыней мы находим в Палестине ряд местных святилищ Ягве, в которых развиваются и обособляются местные культы: таковы святилища в Хевроне, Вефиле, Галгале, Дане, Беер-Шеве, в которых Ягве нередко был чтим под особыми местными прозвищами (*Эл рои* – Быт 16.13; *Эл олам* – Быт 21.33 и др.). Эти святилища, основание которых всегда связывалось с тем или другим явлением Ягве¹⁴, на практике вели к оязычению Его культа, против чего боролись пророки и благочестивые цари: единый Ягве заменялся в них множеством местных "господ" – баал'ов (Ос 2.16 и далее), что и повело под конец к их совершенному упразднению. Религиозное сознание Израиля не могло допустить такого язычества: если оно и в "князьях" или богах других народов видело лишь подчиненных духов, поставленных Ягве, то в местных формах, в местных проявлениях Ягве, которым воздавалось народное почитание, оно признавало явления "Ангела Ягве" и чтило в них лишь *Его* святое имя¹⁵. Таким образом, в лице Малах'а Ягве мы находим не языческое представление, не результат скрытой инфильтрации политеизма, а, наоборот, явное торжество монотеизма. Малах Ягве есть от начала посланник, Ангел Божий, посредник откровения. Впоследствии самые пророки, носители духа и слова Божия, назывались вестниками, малахим Ягве, как посредники откровения; так же называются и священники, носители закона (Ис 42.19; 44.26; Агг 1.13; Мал 2.7 и 3.1).

XI

В связи с вышеописанными представлениями нам выясняется ветхозаветное понятие о единстве Божиим как абсолютном и вместе конкретном единстве. Бог *Эл*, который открыл Свое имя Моисею как *Ягве*, был признан как Божество, *Элохим*, как Господь сил, Владыка владык. Понятие "Элохим", несомненно, шире понятия "Ягве";

14. См. особенно Быт 28.16 и далее.

15. Некоторые ученые указывают на особенно тесную связь между Малах'ом Ягве и главной святыней Израиля – ковчегом Завета. Малах в древнейших памятниках является всегда в единственном числе, за исключением Быт 28.12 и 32.2; лишь впоследствии "малахим" делаются синонимом "бней элохим". Но возможно, что различие между Ягве и Его Малах'ом вызвано потребностью согласовать единство местопребывания Ягве (на Синае) с Его появлением во многих местах. Мы думаем, что если с самим ковчегом связывалось представление о Малах'е Ягве, то тем более с теми местными святилищами, самое основание которых связывалось с Его явлением.

Ангел Ягве есть Элохим, но он не есть Ягве, хотя бы он и говорил от Его имени; в известном смысле другие лица, кроме Ягве, могут называться элохим, но, разумеется, никто, кроме Него, не может носить Его собственного имени — Ягве. И тем не менее Он есть единый Бог, единый Элохим в собственном смысле. Если перевести эти представления на язык позднейших понятий, то можно сказать, что *Ягве есть источник Божества, но что Его Божество не ограничивается Его личностью*: Его Божество сверхлично.

Разумеется, это есть не более как вывод, и притом весьма отвлеченный вывод, которого бы мы напрасно стали искать в Ветхом Завете. Однако он является нам вполне законным, и в этом смысле мы можем сказать, что уже в Ветхом Завете и его представлениях о Боге заключается основание для позднейших догматических понятий о Боге. Этот вывод находит себе подтверждение в ветхозаветных представлениях о *Духе Божиим*.

Здесь также мы не должны ожидать какого-либо учения о существовании духа, его невещественности, непротяженности или иных свойствах, останавливающих на себе внимание философа. Говорится о духе человека в отличие от его плоти, о Духе Бога в противоположность всякой плоти, но самое учение о том, что *Бог есть дух*, нигде не формулируется положительно — столь чужда ветхозаветная мысль всякой умозрительной рефлексии. Дух есть сила Божия, и Ягве является источником этой силы, но не отождествляется с нею нигде¹⁶.

Обращаясь к словоупотреблению Ветхого Завета, можно сказать, что слово *руах* (дух) по-еврейски, как и по-русски, обозначает первоначально "дуновение", "дыхание", "ветер". "Дух дышит где хочет и голос его слышишь, но не знаешь, откуда приходит и куда уходит". Без дыхания (*нешима*) нет жизни (Авв 2.19); при смерти оно оставляет человека (Пс 146/145/.4; ср. Быт 35.18), оно замирает от страха и возвращается вновь, когда человек приходит в себя. "Дух" (*руах*) и "дыхание" (*нешима*) суть синонимы: дух есть то, что дышит, что дает живому существу "дыхание жизни", то, что оживляет его, или сообщает ему *душу живую, нефеш*: Ягве создал человека из праха земного и вдунул в ноздри его дыхание жизни, и стал человек душою живою¹⁷. *Руах* есть сила, оживляющая душу и постольку присущая

16. В Книге Исаии (31.3), где многие комментаторы усматривают такое отождествление, мы видим как раз указание на различие: египтяне люди, а не Бог, и кони их (то есть принадлежащая им *боевая сила*) — плоть, а не дух.

17. По-еврейски "моя душа" (*нафши*) = я, "его душа" (*нафшо*) = он и т. д.

всему живому: "дух жизни" есть и в животных (Быт 6.17; 7.15). Душа, напротив того, обозначает психическую индивидуальность¹⁸.

Дух человека определяет к действию его душу, но сам может испытывать различные состояния: он может быть в радости и в печали, он может превозноситься, унывать, быть озлоблен и т. д. Мало того, человек в своих действиях определяется нередко не своим, а каким-либо иным духом, который "нападает" или "находит" на него, как, например, "дух ревности" (Числ 5.30), "дух блуда" (Ос 4.12), дух сна (Ис 29.10)¹⁹ и т. д. Когда человек действовал под влиянием аффекта, такое действие объяснялось *наитием*: самый язык усвоил это представление, общее стольким народам древности. Особенно сильное проявление такого наития естественно усматривалось в исступлении, безумии, бреде, одержимости. Иногда наитие имеет религиозный характер, как, например, вдохновение пророка: в таком случае оно — от Бога и объясняется действием "духа Божия". От Божественной жизненной силы, от Духа Ягве исходит Божественный импульс слова и действия избранных Божиих, одушевление вождей и героев, как Гедсона, исступление Самсона²⁰, Саула (1 Цар 19.23 и далее) или Илии пророка (3 Цар 18.46); от Духа Ягве — мужество воинов, мудрость царей, юродство Божьих людей.

Через избранных своих, судей, царей, священников, пророков, Дух Божий ведет Израиль: Его действия импульсивны и бессознательны в одних; в других они сознательны, но также произвольны и в обоих случаях являются как обнаружения высшей, сверхчеловеческой силы, в которых Израиль узнает внушения Ягве: Его голос слышат, но не знают, откуда он приходит и куда уходит. Правда, лжепророки также постоянно говорят от имени Ягве и нередко под наитием, внушением своих особых духов²¹, в чем заключается несомненная опасность. Подобное же явление мы наблюдаем и в апостольской Церкви: требовался особый дар "различения духов" и устанавливался целый ряд признаков, по которым лжепророк отличался от истинного пророка²². Единственным критерием является в конце концов самый дух, наполняющий религиозное сознание верных.

18. Ср. Иов 27.3: "...доколе еще *душа* (нешима) моя во мне и *дух* (руах) Божий в *ноздрях* моих..."

19. Ср. Мк. 9.18; Лк 13.11.

20. См. Суд 13.25; 14.6 и 19; 15.14. При всяком подвиге Самсона (растерзание льва, избивание филистимлян) на него находит Дух Ягве, но сила Самсона связана с его назорейством: если остричь его, "отступит от него" эта сила (16.17).

21. Например, 3 Цар 22 (пророки Ахава) или Иер 23. 16 и далее.

22. Кроме посланий апостольских (например, 1 Ин 4.1-3), см. Учение двенадцати апостолов (Дидахе).

Его действия в Израиле клонятся неизменно к единой общей цели управления и исправления Израиля, к его назиданию и созиданию в истинное царство Божие; Его признаками являются Его сила, правда и святость, та святость, которая заключает в себе в одно и то же время залог освящения и очищения народа, помазанного духом, и вместе осуждения его "скверны", суда над его грехом: "Господь омоет скверну дочерей Сиона и очистит кровь Иерусалима из среды его *духом* суда и *духом* огня (истребления)" (Ис 4.4). Дух Ягве ведет Израиля к грядущему царству и вместе является величайшим из обетований этого царства; Он будет духом правосудия его судей и духом мужества его воинов (Ис 28.6); Он почит на Мессии как дух премудрости и разума, совета и крепости, благочестия и страха Божия (Ис 11.2); и Господь изольет от Духа Своего на всякую плоть, на всех сынов царства (Иоил 2.28). Поэтому явления Духа суть *признаки* пришествия царства и в этом смысле понимаются в Новом Завете (Мф 12.27; Деян 2.33). Всякое царство предполагает силу, которую оно осуществляется, и царство Божие есть дело силы Божией.

Дух Божий есть мощь, которая противопоставляется ничтожной плотской силе человека (Ис 31.3); не воинством, не внешнею плотскою силою, а Духом совершает Господь Свое дело (Зах 4.6). Дух Божий пребывает среди Израиля (Агг 2.5), и от Него ничто не может укрыться (Пс 139/138/7). Наконец, Дух Божий господствует над природой и оживляет ее: Он приходит, как ветер, и от дуновения Его расступаются воды (Исх 15.8); Он носился над хаосом до творения, "высиживал" его, по еврейскому выражению²³. Духом уст Господних утвердилось все воинство небесное. Им дана была душа живая человеку; когда Бог отнимает у тварей дух их, они издыхают и возвращаются в персть; когда Он посылает Дух Свой, они созидаются (Пс 104/103/29 и далее).

Таким образом, Дух Божий есть *сила* Божия, отличная от Него и вместе неотделимая от Него; она оживляет природу, как живое дыхание и вместе как бурный ветер, может сокрушить всякую противоборствующую силу, убить нечестивых и беззаконных. Дух говорит в пророках и сознается ими как Божественное начало, отличное от них.

Наряду с этим представлением о едином Духе Божиим мы встречаем и представление об отдельных духах Божиих и о множестве духов — представление, несомненно, восходящее к глубокой древности

23. В одном талмудическом трактате Дух изображается в виде голубя, носящегося над водами.

и вместе переживающее до позднейших времен. Мы разумеем здесь не те места, в которых единый Дух как бы дифференцируется на отдельные дары (Ис 11), но те, где прямо говорится о различии духа или о различных духах²⁴, посылаемых от Бога с теми или другими специальными функциями. Таков, например, дух пророка Иезекииля, отличный от Духа Божия и, тем не менее, действующий через Него; таков дух, который выступил перед лицом Бога и предложил сделаться духом лживым в устах пророков Ахава (3 Цар 22), или же, наконец, "злой дух" от Ягве, который был послан на Саула, когда отступил от него Дух Ягве (1 Цар 16.14 и далее). Ясно, что здесь в отличие от единого Духа Божия разумеется множество *служебных* духов (Евр 1.14), подчиненных единому Ягве и Его Духу. Отношение их к этому последнему указано особенно ясно у Иезекииля: они идут, куда хочет Дух (Иез 1.12,20). Таким образом, и здесь изначальное множество духов, отличных от Ягве, подчиняются Ему одному и управляются Его единым Духом²⁵.

XII

Духом Божиим создано все воинство небесное, все множество духов. Словом Ягве сотворены небо и земля. Представление о *слове* Ягве аналогично представлению о Его Духе.

Слово Божие издревле признавалось Божественною силою, ведущею Израиль; пророки, люди Божии, суть носители этого слова. Про истинного пророка говорят: "Слово Божие с ним" (4 Цар 3.12)

24. О различии пророческих духов свидетельствует еще Первое послание к Коринфянам (см. 14.32, 12 и 12.10), чтобы не приводить множества других свидетельств. В Ветхом Завете характерны 4 Цар 2.9,15 и Чис 11.17,25.

25. Самые "злые духи" подчинены Ягве, как показывает Первая книга Царств (16.14), Третья книга Царств (22) и Книга Иова. Сатана (Зах 3) есть прежде всего "обвинитель", постепенно обращающийся в "клеветника" (дьявола), завистью которого в мир вошли грех и смерть, и в искуителя, внушением которого объясняется грех. Ср. старинное повествование 2 Цар 24 с соответственным местом в 1 Пар 21 (III в. до Р.Х.). Особое место занимает Азазель во главе тех "косматых", козлообразных демонов, которым евреи приносили жертвы, по-видимому, еще в эпоху пленения (Лев 17.7; ср. Ис 13.21); известен козел отпущения, отпускавший в пустыню к этому демону, ставшему столь популярным в апокрифической литературе иудейства (например, в Книге Еноха или Апокалипсисе Авраама). Представление о "сатане" как *противнике* Божиим развивается не ранее эпохи *персидского* владычества, а "князем мира сего" он делается еще позже.

и через него "вопрошают слово Божие"; про лжепророков говорят: "Слова нет в них" (Иер 5.13). Это "слово" не есть пустой звук: как дождь и снег падают с неба и не возвращаются туда, не напоивши землю и не оплодотворив ее и не произрастив в ней семени для сева и хлеба для еды, так и слово Господне, которое исходит из уст Его, не возвращается к Нему пустым, не исполнив того, что Ему угодно, и не сделав того, для чего Он его послал (Ис 55.10-11).

Слову Божию присуща, таким образом, реальная мощь и творческая сила. Бог поражает народы, "бьет" их Своим словом (Ис 9.8; Ос 6.5) через пророков; предсказание будущего не есть простое сообщение того, что имеет быть; оно само имеет роковой характер и действует как заклятие, как проклятие или благословение: таковы, например, пророчества Валаама, которого Валак призывает проклясть Израиля и который благословляет его; таково благословение Иакова, таково всякое пророчество. По древнему представлению, оно заключает в себе не столько пассивное предвидение, сколько активное предопределение, предобразование будущего; пророк не только предсказывает будущее, он творит его и в слове своем *судит* народы. "Я поставил тебя ныне над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, строить и насаждать", — так говорит Господь Иеремии (Иер 1.10). Поэтому не только люди, но и духи боятся слова Господня. Князь царства Персидского двадцать один день мешал архангелу Гавриилу принести Даниилу пророческое слово о восстановлении Иерусалима (Дан 10.13): в слове пророческом начаток исполнения (ср. также Иез 37.9), слова Божии "постигают" или настигают людей (Зах 1.6), они исполнятся и не будут отложены.

Слово Господа всемогуще: им Он творит историю; им созданы и держатся небо и земля; Он сказал и стало, Он повелел и создалось. Как мы видели уже, в этом образе высказывается мысль о безусловном всемогуществе Бога, то есть *абсолютная* сторона Божественного творчества. Но, с другой стороны, слово Ягве заключает в себе определенное *конкретное* откровение, в котором Ягве вступает в живое *общение* со Своими сыновьями, сообщает им Свою волю и "*отвечает*" на их молитвы. "Молчание", "безмолвие" Ягве означает Его "удаление" (Пс 35/34/); когда Он молчит, Израиль умирает, уподобляется "сходящему в могилу" (Пс 28/27/.1); когда Господь слышит молитву народа Своего и посылает Свое слово, оно избавляет сынов человеческих от могил (Пс 107/106/.20), оно "оживляет" их (Пс 119/118/.50). Израиль уповает на "слово" Господне как на Божию *силу* и Божие *обетование*, и он слушается его как *заповеди*, как *закона*, которому подвластны небо и земля.

Таким образом, слово Божие посредствует между Богом и миром, Богом и людьми; но оно не есть существо, отличное от Бога, внешний посредник, каким оно является в некоторых позднейших учениях, как, например, у некоторых гностиков, у ариан и, правда только отчасти, — у Филона. У этого последнего Логос является посредством между вселенной и абстрактным, трансцендентным Божеством. Он служит органом универсального и притом естественного откровения, совершающегося во всей вселенной и в разуме человека. В Ветхом Завете, как раз наоборот, в представлении о слове Ягве сказывается прежде всего Его живая *личность*: слово есть конкретное личное откровение Ягве. Обобщая представление об этом слове, можно сказать, что оно заключает в себе элементы новозаветного учения; слово Божие, которым создано небо и земля, представляется как реальное откровение Божией воли и вместе как сила Божия, могущая почить на человеке. В этом смысле человек, вместивший в себе полноту реального Богосознания, полноту Божественного откровения, мог быть признан воплощенным "словом" Божиим. Слово Ягве, несомненно, должно пребывать в Мессии, как и Дух, почивший на Нем. Но, тем не менее, мы должны отметить и различие: если Логос обнимает в себе начало универсального откровения, то "изречение" Ягве, в словоупотреблении Ветхого Завета, означает скорее индивидуальное, единичное веление или обнаружение Его воли. Так, слово Божие, заключающее веление об избииении первенцев египетских, олицетворяется в виде ангела, сходящего с неба в Книге Премудрости (18.15); это олицетворение *отдельного* слова, а не универсального Логоса, представление, аналогичное тем, которые мы нашли, рассматривая ветхозаветные идеи о силах Божиих, Его Духе и духах²⁶.

XIII

Ближе к понятию Логоса в филоновском смысле стоит понятие "Премудрости" Божией, которое мы находим в некоторых памятниках Ветхого Завета, относящихся к эпохе персидского и в особенности греческого владычества.

26. В талмудической литературе и, главное, в таргумах, или арамейских парафразах Библии (в особенности в Таргуме Онкелоса), слово Божие олицетворяется как особое посредствующее начало, *Мемра*. По-видимому, и сам Филон уже нашел это представление у современных ему толкователей Писания. Но все же оно принадлежит позднейшей эпохе.

Премудрость, *хахма*, означает прежде всего практическую, житейскую мудрость, достигающую целей человеческого блага посредством разумного, рассудительного выбора средств. Эта житейская "мудрость" наполняет собою притчи и пословицы Израиля и разрабатывается его книжниками в ряде "учительных" книг. Начало ее — в страхе Божиим и конечный источник ее — в Самом Боге: от Него — всякое искусство и художество, от Него мудрость Соломона и мудрость простого пахаря (Ис 28.24 и далее); в законе Его — самое мудрое указание жизненного пути. Таким образом, человеческая мудрость возводится к своему Божественному началу: она не есть результат субъективного умствования — она была от начала у Бога; ею все создано, ею определяется начало и конец всего творения, ею Израиль ведется к своей провиденциальной цели. Она вытекает из "неисследимого разума" Ягве (Ис 40.28) и олицетворяется как Его предвечное свойство. "У меня совесть и правда, я разум, у меня сила, мною цари царствуют и повелители узаконяют правду... Бог создал меня началом путей Своих, первенцем Своих творений, искони. От века была я поставлена, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водой. Прежде чем водружены были горы, прежде холмов я родилась... Когда Он уготовил небеса, я была там, когда Он утверждал свод над бездною, когда Он укреплял сверху облака... Когда давал морю предел, чтобы вода не переступала устава Его, когда полагал основания земли, тогда я была при Нем художницей, и была радостью изо дня в день, играя перед Ним все время, играя на земном кругу, и радость моя была с сынами человеческими".

Таким образом олицетворяется Премудрость в Книге Притчей (8). Комментаторы обсуждают, является ли она здесь реальным или же только поэтическим олицетворением, причем указывают, что в той же книге глупость олицетворяется в образах, несколько не менее конкретных (9.13 и далее, 7). Другое дело в позднейших произведениях, как в Книге Премудрости или Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова²⁷, где Мудрость несомненно гипостазирована как особая мощь Божества. Но уже в книге Притчей и у Иова (28) ее образ не есть простое поэтическое олицетворение, или, точнее, за этим образом или олицетворением стоит действительная сила. Она есть "начало путей" Божиих и первое из Его "дел"; она является провиденциальною силою в истории вселенной и в истории Израиля точно

27. Книга Варуха (см. 3.28) по своему позднему происхождению сюда не относится.

так же, как и в жизни индивидуального человека: ”переходя из рода в род в святые души, она приготовляет друзей Божиих и пророков”²⁸. Она не доступна в своей полноте никакой твари: один Бог ”знает путь ее и ведает место ее”; Он *видел* ее ”до создания мира” (Иов 28.23 и далее); но ее ”радость” с сынами человеческими, она сама идет к ним, говорит с ними, как ”сестра”, призывает их на трапезу в свой чертог.

XIV

Итак, Дух Божий, Слово Божие, Премудрость Божия в Ветхом Завете отнюдь не являются отвлеченными догматическими понятиями; но они не являются и самостоятельными существами, отдельными от Бога. Дух Божий есть дыхание Ягве, неотделимое, хотя и отличное от Него; это Его сила, исходящая от Него. Он не исчерпывается ею, но сообщает ее Своим тварям, животворит их ею. Слово Ягве есть выражение, откровение Его воли, Его могущества; оно также отлично от Него, ”посылается” Им и вместе не имеет независимого, отдельного от Него существования. Наконец, Мудрость есть свойство Божества, и если она изображается как первое из созданий Ягве, то даже там, где она, по-видимому, всего более отличается от Него, как в Книге Премудрости, она изображается лишь как ”дыхание Его силы” (7.25): она не отличается от ”неисследимого разума” Господня.

В этих представлениях мы не находим ничего, кроме выражения абсолютного и вместе конкретного монотеизма: единство Ягве в Его многообразном откровении и всемогуществе, единство Бога в Его живом общении с человеком и творческом действовании во вселенной — вот содержание всех этих образов. Бог создал мир одним Своим Словом, одним Своим Духом, одной Своей Мудростью. Словом Он вызвал его из небытия к бытию, Духом оживил его, Мудростью дал ему целесообразное устройство. И вместе Он сказал Свое Слово человеку, дал ему от Своего Духа и от Своей Мудрости. Для верного Израиля Дух, Слово и Мудрость Ягве являются прежде всего реально переживаемыми фактами опыта. В законе и в устах пророков он слышит слово, в котором он признает голос Ягве; во вдохновении Божьих людей, в наитии, которому следуют вершители

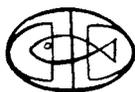
28. Прем 7.29 – воззрение, которое вполне соответствует первоначальному представлению.

его судеб и провозвестники воли Божией, он узнает Дух Господень, вдохновение свыше; и, наконец, в мудрости закона, в мудрости своих священников, царей и пророков он также видит высшую мудрость. Ягве один – все слово Божие, вся мудрость пророков этому учит. И если все создано Его словом, духом и мудростью, то этому началу соответствуют настоящая действительность, переживаемая в истории Израилем, и чаемый конец: Духу, носившемуся над хаосом, и Слову, вызвавшему из небытия мир, соответствует излияние Духа на ”всякую плоть” и царство Слова, которое ”изыдет из Иерусалима”.

Ягве есть источник Духа, Слова и Мудрости – постольку они неотделимы от Него; но Он не исчерпывается ими, Его существо не уходит в них, постольку они отличаются от Него. Этими началами посредствуется откровение и ведение Ягве, но в них выражается лишь Его самооткровение. В живом конкретном Богосознании ветхозаветного Израиля эти начала не только не вносят какого-либо дробления в единство Ягве, но, наоборот, посредствуют понятие Его *всеединства*. Если абсолютное определяется философски как начало самоопосредствованное, то есть имеющее в себе самом основание всех своих отношений, то Ягве является актуально абсолютным в религиозном сознании Израиля, в живом общении с Ним.

Но перенесемся из центра этого религиозного сознания в его периферию: единство Ягве станет внешним и отвлеченным, и все то содержание, которое в нем заключалось, либо потонет в этой отвлеченности, либо выделится из него. Так именно и случилось в Израиле, когда угас в нем пророческий дух, и закон, составлявший ограду религиозной жизни Израиля, сделался ее действительным средоточием. Этот период, непосредственно предшествующий христианству и следующий за ним, характеризуется все более и более возрастающей трансцендентностью понятия о Боге и вместе – появлением множества посредствующих начал между Ним и Его созданием. Бог все более и более удаляется от человека и от мира, делается внешним ему, непознаваемым, недоступным, а с другой стороны, между Ним и человеком становится ряд посредников, более или менее самостоятельных. В теософии раввинов такими самостоятельными посредниками являются Дух Божий, Голос Божий, Слава Божия, верховный ангел Метатрон, отчасти Мемра – слово Божие; в народной религии такими посредниками служат прежде всего ангелы и святые, усопшие или живые. Самый мессианизм в связи с этой тенденцией получает новое направление и характер. Живое Богосознание заменяется апокалиптическим гностицизмом: *почва для гностицизма создается еврейской апокалиптикой*. Для поверхностного взгляда эти гипостазированные абстракции и эти посредствующие начала зарождающегося гностицизма представляют собой приближение к христианскому

богословию. На деле, наоборот, христианское богословие с первых шагов своих боролось с этим гностицизмом и тем ложным монотеизмом, от которого он отправлялся. Оно противопоставляло ему веру в живого и всеединого Бога Отца, открывшегося в Иисусе Христе и Духе, и в самом учении этого богословия о Логосе восторжествовал конкретный монотеизм, коренившийся в Богосознании пророков и нашедший во Христе свое полное откровение.



О СВЯТЕЙШЕМ СИНОДЕ*

АВТОР статьи, предлагаемой ниже вниманию читателей, епископ Никодим Енисейский, в миру Николай Иванович Казанцев, родился 5 сентября 1803 г. в селе Комлеве-Знаменском Рузского уезда Московской губернии. Свое образование он получил в Вифанской семинарии и завершил его в Московской Духовной Академии. Как человек независимого характера и своеобразных убеждений, он не мог рассчитывать на быстрое движение по службе, несмотря даже на постоянную влиятельную поддержку митрополита Московского Филарета. Более двадцати трех лет (с 13 августа 1830 г. по 30 января 1854 г.) оставался он на духовно-учебной службе, последовательно занимая должность сначала инспектора в семинариях Тульской, Новгородской и Тульской вторично, потом ректора семинарий Вятской, Херсонской, Курской и Ярославской. Однако его учебно-воспитательная деятельность не была непрерывной. В конце тридцатых годов по настоянию нового обер-прокурора Святейшего Синода, молодого и властолюбивого полковника гр. Протасова, существовавшая доселе Комиссия духовных училищ была заменена духовно-учебным Управлением. Чтобы доказать свои преимущества, новое учреждение тотчас же потребовало от ректоров семинарий и профессоров академий конспекты богословских наук. Более других понравился гр. Протасову конспект, составленный архимандритом Никодимом, ректором Вятской семинарии. Вследствие этого последний был вызван в Петербург и ему было поручено составление проекта нового устава для духовных семинарий. Но давая ему это поручение, гр. Протасов потребовал, чтобы занятия велись в глубокой тайне и чтобы о них ни в каком случае не сообщалось сведений архиереям. Однако архимандрит Никодим не обнаружил большой охоты быть послушным орудием канцелярии. Не сочувствуя направлению, в котором предполагалось провести духовно-учебную реформу, он в то же время не считал себя связанным требованием обер-прокурора о сохранении тайны подготовительных работ к ней. Он сообщал митрополиту Филарету о движении всего дела, и, хотя последний никому об этом не говорил, самая его осведомленность в ходе этого секретного предприятия обнаруживала пред гр. Протасовым источник, из которого он мог получать важные сообщения. Это повело

*) Богословский вестник, XIV, 1905, №3.

к тому, что архимандрит Никодим был отстранен от дела и назначен ректором в Херсонскую семинарию. В Петербурге Никодим пробыл около трех лет. Находясь в это время в самых близких и непосредственных отношениях с канцелярией Святейшего Синода, он имел полную возможность заглянуть за кулисы тогдашнего центрального церковного управления и, должно быть, увидел здесь много любопытного. По крайней мере, с этого времени он начинает вести свои записки, последние страницы которых были написаны его рукою накануне смерти. Без сомнения, и статья "О Святейшем Синоде" навеяна этими же петербургскими впечатлениями. В начале 1854 г. архимандрит Никодим был посвящен во епископа Чебоксарского и в положении викария Казанской епархии провел около семи очень тяжелых лет. В сентябре 1861 г. преосвященный Никодим был назначен епископом вновь открытой Енисейской епархии, которую и управлял до 1870 г. В апреле 1870 г., согласно прошению, по крайне расстроенному здоровью, он был уволен на покой с пенсией в семьсот пятьдесят рублей. Местом своего жительства он избрал Николо-Перервинский монастырь близ Москвы. Пользуясь от монастыря только квартирой, терпя материальные недостатки и тяготясь одиночеством, преосвященный Никодим не мог перенести скучной и монотонной жизни престарелого и больного епископа, находящегося на покое. В 1874 г. он неожиданно оставил монастырь и переехал на житье в г. Дмитров к своей сестре, бывшей замужем за тамошним протоиереем. Здесь 11 июня того же года он и скончался в кругу своих близких и любимых. В качестве литературного наследства от покойного осталось тридцать девять томов in folio его собственноручных записок, поступивших по завещанию вместе с его библиотекой в распоряжение Красноярского кафедрального собора. Помещаемая в настоящей книге "Богословского вестника" статья преосвященного Никодима относится к последним годам его жизни. Статья эта давно уже хранилась в бумагах редакции, но не могла быть напечатана по весьма понятным причинам. Ныне же, когда самим духовным правительством выдвигнут вопрос о коренных преобразованиях всей нашей церковной жизни и когда поэтому всякий голос и каждый искренний совет следует приветствовать с благодарностью, мы берем на себя смелость огласить ее в качестве *исторического материала*, который может помочь разобраться в недостатках существующей системы церковного управления. Говорят, что стиль — это человек. Наблюдение это вполне приложимо к статье епископа Никодима. Она написана столь своеобразным стилем, что, несмотря на резкость некоторых выражений, редакция не сочла возможным сделать поправки или произвести опущения. Не следует, однако, забывать, что точкою отправления в суждении о недостатках синодальной системы управления для автора служило время обер-прокурорства гр. Протасова — время, быть может, наиболее темное в истории Синода, наиболее тяжелое для нашей иерархии, время наибольшего господства бюрократического произвола в церковных делах. Несколько желчи прибавили, может быть, и личные неудачи автора. Отсюда горечь и резкость, с которыми написана статья, отсюда некоторая узость и односторонность ее положительной программы, имеющей в виду не столько свободу и самоуправление Церкви, сколько пресечение иерархии и ее освобождение из под тяжелой руки обер-прокурора.

1. Наименование Святейшего перешло на Синод от Патриарха, которого заменил собою Синод, по учреждению императора Петра. Отменить бы этот титул: а) очень горд, б) самохвален, в) в самом же деле неверный. Грешит и заблуждает Синод немало, нередко, даже в довольно церковных делах, особенно при угрозах и увлечениях от мирской власти, в чем иногда сознаются сами члены его.

Довольно бы названия: "Церковный", или "Священный", или "Духовный", или "Православный".

2. Российский Синод изобретен и изображен в правах и обязанностях властью мирскою и потому не имеет достоинства правильного Церковного Собора.

Государь Петр Великий создал Русский Синод по своим мыслям, хотению, без совета со властью духовною, что было необходимо даже и потому, что Синод должен был уведомить самого государя о свойстве и пределах его власти над собою, а также и об обязанностях его пред ним: в Церкви не повелевают без предварительного совещания и соглашений.

По одиночному усмотрению своему Петр избрал для сочинения устава Синоду архиерея Феофана Прокоповича, которому не следовало быть и архиереем. Он отрекался от православия, был католиком, потом лютеранином и снова возвратился в православие. Такому ли шатающемуся верою быть сочинителем устава Православному Провидительствующему Синоду?

Хотя же проект устава, одобренный Петром, подписан русскими архиереями, но: а) не в публичном их собрании, а по домам, что лишало их возможности совещаться друг с другом и предлагать свои мнения; б) вероятно (как и есть слух), под застрашиванием в случае несогласия, возражений. Но это есть уже прямое порабощение умов, совестей и веры, а не свобода: устав чрез это теряет и смысл, и цену, и обязательность.

Хотя проект устава был представлен на усмотрение восточных Патриархов, но: а) его представили не архиереи наши, а сам государь, чрез светских, без ведома и еще менее согласия наших архиереев. Посему остается темным, в самом ли деле Патриархи рассматривали проект и подлинно ли согласились утвердить его, несмотря на то, что добыта утвердительная грамота от Патриархов: Петр мог ее купить золотом, обещаниями и, может быть, тоже застрашиванием.

Во всяком случае, утверждение устава Русского Синода восточными Патриархами носит само в себе знаки разрушения: а) Патриархи не видели лично ни одного из русских архиереев, не слышали их живой и свободной речи об уставе, не давали им своих ответов на возражения против устава; возражения же быть могли, и долженствовали, как можно предполагать судя по содержанию и форме устава; б) Патриархи не имели права заочно, по единому представлению мирского человека, хотя государя, утверждать решения о преобразовании суда и управления Церкви целого государства, им чуждого, лично неведомого, — Церкви, составляющей две трети всего православного населения на Земле, Церкви, существовавшей уже семьсот лет под

иным управлением и порядками и блистательно доказавшей свою чистоту, достоинство и твердость; в) устав имеет недостатки, столь многие и так важные, что и при легком воззрении на них оказываются лжами; между тем из таких лжей некоторые составляют основание устава и, следовательно, коренно разрушают его.

(Сие объяснено будет ниже.)

3. Петр Великий не имел основательного религиозного образования не только православного, но и никакого. Вырос в полном своеволии, под одним животным надзором матери — женщины тоже малейшего образования. (Наталья Кирилловна, мать Петра, — дочь рейтарского полковника Нарышкина. Сиротою воспитывалась в чужом доме, у вельможи Артамона Матвеева.) Петр в отрочестве и юности занимался чем хотел, учился чему хотел, дружился с кем хотел. Известен приятель и товарищ его Лефорст, швейцарский мещанин кое-какого образования, реформат, иступленный ненавистник католичества и Папы, по всей вероятности вооруживший Петра против русских архиереев, пугая его сравнениями их с Папою (в "Духовном регламенте" Петр издевается над мантиею, митрою и саккосом русского архиерея). Много и других иноземцев, похожих на Лефорста, окружали Петра.

Идея преобразования в России церковного управления, без сомнения, внушена Петру сими бродячими иноземцами.

4. Синод, по идее Петра, есть учреждение политико-церковное, параллельное всякому другому государственному учреждению, а потому состоящее под полным верховным повелительным надзором государя.

Идея реформатская — неприложимая к православию, ложная. Церковь сама себе царица. Глава ее — Христос, Бог наш, закон — Евангелие.

То, что есть дух Церкви, подлежит оберегательству священства; то же, чем облачается сей дух, чем обнаруживает свое земное бытие, земную жизнь, должно быть наблюдаемо и охраняемо совместно и духовною властью и светскою.

В делах духовных государь есть сын Церкви; в делах мирских он есть верховная власть. Члены мирской государственной власти могут и должны быть допущены в заседания духовного собора, но яко сыны, а не соправители, не для повелений, а для поучения; в делах же мирско-церковных и духовное собрание, наравне с мирскими, состоит под повелениями государя.

Великая, однако же, мудрость и без личного благочестия недостижимая — отделить дела чисто церковные от церковно-мирских:

у Папы Римского нет ничего церковно-мирского; у русских царей, со времен Петра и особенно в наше время, нет ничего чисто церковного.

5. Петр посадил в Синоде прокурора, светского человека, назвав его "оком царевым". Это в один раз поработило Синод политике царя, отняло у него свободу совещания и свободу решения церковных дел. Отседа Синод должен совещаться о делах церковных как бы на площади. У него не осталось возможности предлагать на рассуждение тайное и задушевное. Над ним висит меч царя; он узник и пленный в делах своих.

Без тайн обойтись нельзя никому, нигде. Конфиденция собратства необходима. Чужой всегда мешает, смущает, наводит опасения, стесняет. Собратству нужно положение, где оно свободно, без робости может говорить — вдоль и поперек, направо и налево, вверх и вниз. Публичное совещание при разнородных свидетелях полезно после домашнего — конфиденциального совещания, что иногда называют — совещание при затворенных дверях. Синод — при прокуроре — всегда есть площадь, собрание с растворенными на все стороны дверями.

6. Петр поручил прокурору докладывать царю дела Синода, решения его, проекты его, требования его, труды его, желания его. Сим он передал Синод совершенному властительству над ним прокурора, потому что а) он не захочет докладывать царю таких дел, таких решений, которые не нравятся либо ему самому, либо царю, а согласится доложить только такие дела, какие угодны царю, и только в таком смысле, в каком желает царь. б) Прокурору дается возможность облыгать Синод пред царем многообразно: застрашивать его Синодом, возносить клеветы на него, унижать и бесчестить его. в) Отцы Синода, поработанные прокурору, вынуждаются раболепствовать мечтаниям прокурора и вытерпливать многообразные пытки, к каким способно сердце необузданного, пугаясь всякого продрозостного настояния, в предположении, что то есть воля самого царя.

7. Устранив отцов Синода от непосредственных с собою сношений, государь лишил самого себя возможности знать дела церковные и положения самой Церкви так, как они подлинно суть; он поставил себя под обаяние и иллюзию прокурора, который, предположив его даже христианнейшим и добросовестнейшим, не может иметь столько ума и знания о Церкви, сколько знают сие отцы Церкви, стоящие у кормила ее: он вчерашний в Синоде и *ничтоже сущий* у кормила Церкви (1 Кор 6.4).

8. Отцы Синода собираются из всей России, но они имеют высокие и многочисленные занятия по делам собственных епархий. Посему они не могут посвятить все свое время на дела Синода. Российская Церковь и при Петре имела до двадцати миллионов православных христиан, ныне их пятьдесят миллионов.

Синоду ни Петр, ни последующие государи не определили, ни сам Синод с точностию не назначил для себя круга и рода занятий. Посему сей круг постоянно и доселе раздвигается, ширится; роды занятий усложняются, разрастаются, охватывают более и более управление и суд церковный. В состав корпуса Синода широко вдвигается много-составная, многоименная канцелярия, собираемая прокурором — без ведома членов Синода и из неизвестных им людей ни по воспитанию, ни даже по исповеданию веры, ни по нации.

В Синоде скопляется столь великое множество дел, что для рассмотрения и решения их недостаточно было бы целых трехсот шестидесяти пяти дней года и всех двадцати четырех часов каждого дня. Между тем Синод собирается трижды только в неделю, заседание держит не более трех часов. Кроме сего есть праздники и обширная вакансия. Посему Синод собирается менее ста раз в год.

Из сего должно было произойти одно из двух: или Синод рассмотрит менее сотой части дел, оставляя прочие без всякого движения, на мертвое молчание; или, вместо отцов Синода, дела рассмотрят и решат прокурор со своими сотрудниками и канцеляриями.

Последнее и принято. Дела рассматривают и решения составляют в канцеляриях Синода.

Но так как решения сии в канцеляриях пишутся без ведома Синода, под надзором одного прокурора или и вовсе самосудно, то они в самом деле суть не синодальные, а прокурорские и канцелярские решения, которые, однако, предлагаются членам Синода для подписи.

Если бы член Синода или несколько их, даже все они не захотели подписать какого-либо решения прокурора и его канцелярий, составленного без ведома членов Синода, сие сочтено было бы личным оскорблением прокурору и угрожало бы неподписавшему.

Кроме сего, так как прокурор Синода есть око царево, страж и оберегатель законов царевых, то неподписание решения, одобренного прокурором, сочтено было бы оскорблением государственного сановника и *per consequens* пренебрежением воли и власти государя.

Посему не подписавший решение прокурора может быть оглашен государственным ослушником.

9. Петр составил Синод из архиереев, архимандритов, протоиереев. Мысль его была — собрать в Синоде представителей монашеского

духовенства и белого, не различая санов духовных. Мысль самовольная, ложная догматически, не известная ни Преданию, ни истории. Управление Церкви Христос вручил апостолам; преемники их архиереи, а не иереи и весь клир церковный. Мысль незрелая. Смотрит на законодательство и управление церковное в смысле мирском, земном, наружном; строит порядки для одной видимости, забывая, почитая как бы не-сущими порядки внутренние, духовные, вековечные, для которых и существует видимая на земле Церковь.

10. Петр собрал членов Синода сам, по личному усмотрению, он же и сосчитал их. Посему они суть чиновники царские, а не церковные. Над Церковью нет царя. Церковь под управлением мирской власти теряет первое свое достоинство — свободу: первый же шаг церковного порабощения есть уже заблуждение.

11. Чрез сто пятьдесят лет от начала бытия своего Святейший Синод к нашему времени представляется в значительно ином виде. а) Духовные лица, члены Синода, то есть самое сущее, глава, достоинство, жизнь, потеряли почти весь свой авторитет; б) обер-прокурор, светский в Синоде, боковой, ничтоже сущий для дел Церкви, достиг власти повелителя в Синоде, беспрекословного, безответственного: один государь — судья его и надзиратель. Синод можно уподобить опрокинутому кораблю, всякими ветрами сторонних влияний возметаемому и развезаемому.

12. В настоящее время составляют Синод восемь духовных лиц, из них шесть архиереев и два протоиерея.

- Архиереи: 1) митрополит С. Петербургский,
2) митрополит Киевский,
3) митрополит Московский,
4) архиепископ — без епархии, из униатов,
5) архиепископ Виленский,
6) архиепископ (с сего только года) Тульский.

Протоиереи: оба придворные.

С. Петербургский митрополит именуется первенствующим членом Синода, но не имеет ничего, кроме этого титула, выше и более прочих членов Синода.

Митрополиты — Московский и Киевский приезжают в Синод только на осеннее и зимнее время; но всякий раз и вызов их в Синод, и возвращение в свои епархии происходят по прямому повелению государя.

Таким же образом происходит вызов в Синод и отпуск в свои епархии прочих архиереев, заседающих в Синоде: все производится по прямому повелению государя.

Поелику не можно думать, якобы в самом деле сам государь выбирает архиереев для Синода, потому что он почти ни одного из них, кроме столичных, и не видывал, то ему в сем деле советник и предлагатель есть прокурор Синода. Но и сам прокурор — вчерашний в Синоде; не может знать порядочно (не говоря уже о способности и о праве ценить архиерея для дел церковных — светскому) пятьдесят архиереев, размещенных во всех углах громадной империи. Посему и у прокурора должны быть советники и предлагатели, напоминатели и желатели: *во-первых* — вся челядь синодских и прокурорских канцелярий, несколько поближе знающих личные достоинства (по их понятиям) архиереев; *во-вторых* — ходатайства, происки, агентства разнороднейших особ мужского и женского пола, коим есть на то охота.

И так вот кто и что суть собственно избиратели архиереев для заседаний в Синоде.

Но кого изберет сия челядь, сей хаос безгласных избирателей в своих захолустьях и мраках? Конечно, того, кто способен увлекаться и потворствовать хотениям их, кто будет уметь молчать, где надобно говорить, и говорить, где надобно молчать, кто имеет слабость желать отличий и повышений, кто близок к современным идеям о религии и Церкви.

И кроме прокурора, государю, чрез императрицу и ее собеседниц, иногда мнящих службу приносить Богу, чрез министров и вельмож, коим есть охота вмешиваться в дела церковные, могут быть предлагаемы желания и просьбы вызвать в Синод или из него удалить того или этого архиерея, по их понятиям годного или негодного.

Все сие само себя доказывает по следующим соображениям. Государь выбирает в Синод загадочно: а) либо молодого архиерея, обходя старших, б) либо отдаленного, обходя ближайших, в) либо слабейшего, обходя мужественных, г) либо малоизвестного, обходя известнейших; д) в Синоде держит иного один год и иного два, иного еще более, повторяет вызов одного и того же архиерея несколько раз.

Если же все сие справедливо, о Боже! — но не только прокуроры Синода и канцелярии его, люди светские, но и самые отцы Синода заносят в Синод мирские элементы. Таким образом, главное судилище церковное и главная власть управления церковного угрожают опасностью чистоте православия и святости правосудия.

13. Дела Синода происходят так.

а) Все бумаги, адресуемые на имя Святейшего Синода, получает канцелярия.

б) Она же все пакеты распечатывает и все бумаги прочитывает.

в) Прочитанные бумаги докладываются по инстанциям, от

секретарей до директоров канцелярий (их несколько при Синоде), прокурору.

г) Прокурор дает значение бумаге и чрез директоров передает первый толчок, по которому должна будет двигаться бумага в канцелярии и Синоде.

д) Выбор бумаг для слушания в самом Синоде делает прокурор и окружающие его советники (всех бумаг Синоду доложить не можно, как увидим).

е) Синоду докладывают не самую бумагу, бумаги, а извлечения из них. Извлечения сии Синоду предлагаются не на бумаге, а их читает в присутствии Синода обер-секретарь, составивший их. Отцы Синода, сидя за столом, слушают.

ж) В это же время за особым столом в той же зале присутствия восседает обер-прокурор с полдюжиною своих советников.

Примечание. Обер-секретарь делает извлечение из подлинной бумаги — верно ли, правильно ли, по крайней мере добросовестно ли, не опускает ли намеренно важнейшего в ней, не дает ли ложного смысла некоторым сторонам дела намеренно, не выставляет ли на первом и видном месте бокового или совсем ничтожного, — все это неведомо отцам Синода. Но и я слышал жалобы и от подававших бумаги в Синод, и от членов Синода, что докладчики дел Синоду не всегда добросовестны.

з) По прочтении обер-секретарем доклада отцы Синода начинают рассуждать о деле. Прокурор и ассистенты его слушают молча, изредка проговаривая два-три слова, нужных к уяснению дела. Дело решается отцами. Обер-секретарь кратко отмечает у себя.

и) Записанные решения Синода секретари излагают очищенным языком, обстоятельно и пространно. И это вносится в журнал, который по изготовлении предлагается к подписанию отцам, не в присутствии, а по домам каждого.

к) Когда журнал будет подписан всеми членами Синода, он вносится к прокурору. Пометы каждой статьи журнала прокурором составляют уже настоящую конфирмацию дела, потому что исполнения журнальных постановлений отнюдь не бывает до пометы прокурора: это как бы закон.

А так как над прокурором нет власти в Синоде и Синод не имеет права поверять исполнение по его журналам, неугодные прокурору решения Синода так и зачехнут и останутся в журнале без исполнения.

Мало и сего: в журналах Синода появляются решения, несогласные с определениями Синода, иногда в немногом, а иногда вовсе иные, даже противоположные.

Таким образом, твердость решений Синода всегда сомнительна, и воля прокурора становится выше авторитета членов Синода.

(Такие жалобы я слышал лично от митрополита Филарета Московского, от Кирилла архиепископа Подольского и от других. Один из первых членов Синода сказал мне: "Мы только подписываем журналы".)

Примечание. Нынешний прокурор Синода граф Димитрий Андреевич Толстой определен еще и министром народного просвещения. Конечно, сие сделано по мысли сочетать светское образование с духовным, но и наоборот — духовное образование приноровить к светскому.

Прокурору, вместе с сим, поручено почти безответственное и полное управление духовными училищами. Все же это предугрожает преобразованиями всего православного духовенства Российской империи, во всех частях бытия, положения и значения его в государстве.

14. В таком положении находится Синод, по моему мнению, основанному отчасти и на личных моих опытах и наблюдениях.

Если я погрешаю здесь, то, думаю, более недостатками обличения, за малостию моею и личным удалением от Синода; но, о Боже, не злорадствую на светских, не клевету намеренно, жалею о порабощении Церкви Русской власти мирской и увлечении ее к видам земным.

15. С грустию я должен сказать, что и отцы Синода, по моему мнению, малодушно терпят преобладание над собою власти мирской и не делают ей представлений в таком смысле, чтобы она поняла достаточно, что ее преобладание несогласно со свободою Церкви, по заповедям апостольским, по священному Преданию.

16. Отцы Синода, вероятно, оправдывают свое молчание пред властью мирскою рассуждениями, подобными следующим.

Первое. Мирская власть, действующая в Синоде, имеет поводы к преобладанию над ним по "Духовному регламенту" императора Петра, составляющему и доселе закон, который притом преемниками Петра не только не отменен, но и не ослаблен, а еще усилен, возвышен, расширен и расширяется доселе.

Ответ. Справедливо. Но сие не освобождает нынешних членов Синода от представлений о снятии с себя порабощения мирской власти, точно так же как не оправдывает и членов Синода при Петре. Представительная власть Церкви должна защищать свою свободу, не для себя только, а и для Церкви и давать знать о своем порабощении гласно.

Второе. Мирская власть, действующая в Синоде, еще не касалась прямо оснований церковного управления и законодательства, и все

выражения преобладания ее над Синодом составляют только либо ограничение, либо отъятие мирских, политических, гражданских прав, как от самих членов Синода, так и от всего российского православного духовенства.

Ответ. Отчасти справедливо. Однако, вникая в смысл и проникая намерения и цели сих ограничений и отъятий, можно сказать, что сим покушаются светские отставить духовную власть от влияний и надзора над образом бытия своего и жизни, заслонить себя от чистого и свободного православия, обессилить оное, конечно для того, чтобы отворить врата своим самоволиям, кои манят их к себе и влекут.

Третье. Мирская власть, действующая в Синоде, сама знает, что преобладает над Синодом вопреки здравому смыслу и Преданиям: потому обличение ее в сем и вразумление со стороны духовной власти излишни.

Ответ. Я думаю иначе: вразумления и обличения в неправде никогда не лишни. Мы *стражи* правды Божией относительно дел церковных (Иезекииль).

Притом мы никогда не можем с достоверностию сказать, подлинно ли сама мирская власть сознает преобладание свое над делами церковными; и во всяком случае, она не захочет поразмыслить и, может быть, не способна понять, сколь глубоко, высоко и широко разрушительно для дел церковных ее преобладание над ними.

Четвертое. Обличение преобладания светской власти над духовными в Синоде сочтено бы было возражением противу самовластия государя, а это есть уже мятеж. Из отношений государя к Синоду видно, что сего хочет сам государь.

Ответ. Справедливо. Затруднение коренное. Однако так как Синод ищет одной правды Божией, ее хочет представить государю и защитить пред ним и на то имеет обязанность и долг, то, с одной стороны, такие мирские страхи не должны застрашивать Синод, а с другой, кроткие служители Церкви постараются найти такой мягкий тон речи пред государем, который не должен смутить и не раздражит его.

Пятое. В продолжение ста пятидесяти лет существования Синода сами отцы Синода позволяли власти мирской унижать себя и порабощать, и унижения сии узаконили для преемников своих. Посему возражение противу преобладания в Синоде мирской власти со стороны нынешних отцов Синода было бы изъявлением погрешительных суждений о правах Синода предшественниками своими. Сим же ослабляли бы они и собственные покушения восстанавливать как бы забытые или утерянные свои права.

Ответ. Можно почти не сомневаться, что предки нынешнего Синода по человекоугодию и по страху гнева от мирской власти

подклоняли свои выи на порабощения и унижения. Посему восстановление правды Божией относительно дел церковных нет надобности почитать как бы укоризною и упреком предшественникам, допустившим сии порабощения и унижения. Во всяком же случае, погрешности предков не обязывают потомков сберечь их и подражать им, равно не лишают права восстанавливать дознанную правду, помраченную и униженную предками.

Шестое. Государи русские со времен Петра и Екатерины имеют коренную мысль не давать Синоду самовластия, уравнивать его со всеми другими частями государственного управления, даже на ряду управлений Синод ставить последним. И к тому побуждаются много-различно: 1) опасением превозможания Синода над властью государя, подобно Папе Римскому; 2) лютеранскими понятиями о религии и Церкви Христианской; 3) слабым знанием православного учения о Церкви и правах ее; 4) ложными и унижительными суждениями о православии европейцев, которые между тем суть главные сановники в Российском государстве и окружают престол государя; в европейских же понятиях о православии обычно воспитываются и русские вельможи и знать; 5) светская ученость в России вся и насквозь европейская.

Ответ. Все сие весьма правдоподобно. Но оно все же не оправдывает молчания пред государем Синода и не слагает с него обязанности доложить ему о сем, почтительно, но твердо. 1) Надобно объяснить, что дух православия вовсе не то, что дух папизма. Православные умеют повиноваться государю и чтить его: сие доказала вся история российской иерархии и до Петра, и при нем, и после него, даже доселе. Мы сами осудили бы архиерея, который осмелился бы, подобно, например, нынешнему папе Римскому Пию IX, говорить дерзко и возглашать проклятия на царей не за права церковные, а за преобладания мирские. Один наш Патриарх Никон мог бы, как иным кажется, подлежать в этом смысле осуждению. Но: а) между Никоном и царем Алексеем была личная неприязнь после жаркой дружбы; б) противоречий царю Никона не одобрили на Соборе и греческие и русские архиереи; в) подлинная причина огорчений царя против Никона и упорство Никона против царя остались тайною, которая скрывалась в совестях царя и Патриарха. 2) Лютеране не признают независимости суда церковного от власти мирской, не имея даже и церковной иерархии; царю русскому надлежит объяснить это, и на то есть долг Синода. 3) Православное церковное управление состоит под охранением власти мирской, но не под указами ее, потому что закон Церкви – Священное Писание и апостольские уставы. 4) Надобно изъяснить государю: поелику в Европе не существует православия, то там всего менее можно изучать законы православия. Католичество

и лютеранство не соблюли апостольских уставов управления Церковью, посему похуления их и насмешки над православием обращаются на них самих. Царю же русскому, как сыну Церкви Русской, прилично понимать уставы ее так, как сама она их понимает и объявляет.

Седьмое. Соображая все вышесказанное, можно с достоверностью сказать, что покушение представить государю об освобождении Синода от преобладания светской власти не будет иметь успеха. Напротив, можно опасаться раздражения и затем тяжчайшего порабощения и унижения. Даже самое бытие православия может быть в опасности. К сему присоединить должно, что и между отцами Синода можно ли достигнуть единомыслия и единоклассия — крайне сомнительно. Посему целостное представление всех членов Синода, по-видимому, невозможно.

Ответ. 1) Будущее — у Бога; наше дело — делать что должно, к чему обязаны. Посему ни отчаиваться в успехе представления, ни опасаться раздражения от государя и худших последствий для Синода и Церкви нет достаточной причины. Церковь — Божия, а не наша. Защищаем закон, а не прихоть нашу. Если бы и в самом деле не последовало успеха, если б даже увеличилось раздражение государя против Синода и затем большее угнетение — надобно терпеть смиренно, благодаря Бога, а свое дело исполнять, говоря с тремя друзьями пророка Даниила: *Есть у нас Бог, Которому мы служим: Он силен избавить нас от пылающей огнем печи, и от твоей руки, царь, Он избавит. А если бы сего и не было, то да будет тебе ведомо, царь, что богам твоим служить не будем и золотой статуе, которую ты поставил, не поклонимся* (Дан 3. 17,18). 2) Если и не целый Синод предстанет пред лицо государя с представлением желанья об освобождении своем от порабощения мирской власти — колебаться в решимости не должно. Сила не в числе представляющих, а в сущности представляемого. Каждый примет свое. Один кладет золото, другой солому: *огонь испытает дело каждого, каково оно есть* (1 Кор 3.13).

17. Посему, несмотря на все сии и на все другие возможные опасения отцов Синода, я остаюсь при мнении, что они обязаны сделать государю представление об устранении стеснений в управлении и законодательстве церковном и о возвращении власти духовной законной свободы. Обязанность исполнить свой долг перее всего.

18. Представляю сущность требований, какие, по моему мнению, надлежит получить Синоду от государя.

Первое. Синод должен сам себя составить, избрав для себя из архиереев тех, коих признает достойными.

А чтобы государь не казался как бы устранным от сего дела, ему должно представлять трех кандидатов на одно место и только назначенного государем почитать членом Синода.

Увольнение от заседаний в Синоде, временное или всегдашнее, должно происходить также по представлению Синода.

Количество духовных особ для Синода определит сам Синод и о сем представит государю, ожидая его утверждения. Если бы государь пожелал умножить или сократить число членов Синода, сие надобно принять с покорностию, однако после повторительного и неуваженного объяснения.

Второе. Синод представит себе одни коренные части законодательства и управления церковного и оставит епархиальным архиереям все прочее, так чтобы Синод был не хозяином и распорядителем Российской Церкви, а только надзирателем над делами ее и охранителем ее жизни и правоты.

Епархиальных архиереев не обязывать бы и не связывать перечнями дел, какие они должны представлять Синоду, ни инструкциями, предоставляя их свободе апостольски действовать каждому в пределах своей епархии. Одни недоуменные случаи, по убеждению самого епархиального архиерея, пусть предоставляются на рассуждение Синода.

Синод пусть предлагает епархиальным архиереям, а не предписывает, не чрез канцелярии, а самолично, потому что все архиереи братия суть. Буквальная достоверность предложения будет несомненна. Слово горькое усладится собратством. Синод сам утвердит власть свою: освободится от мелочей, промахов, местных ошибок.

Третье. Епархиальные архиереи подлежат суду Синода в делах по жалобам на них, по прошениям их самих.

Четвертое. Дела и занятия Синода разделить бы на две части: а) духовно-церковные и б) граждански-церковные.

Первые дела рассматривают одни духовные особы Синода; во вторых участвует гражданская власть по назначению государя.

Пятое. Кроме государя, никто не имеет права ни останавливать, ни изменять решений Синода, ни задерживать исполнения их.

Шестое. Дела представляет государю член Синода по соглашению самих отцов Синода; ему же объявляются повеления государя Синоду.

Седьмое. Канцелярия Синода может иметь светских людей, но она управляется архиереем и состоит в полном распоряжении его.

Восьмое. Синод в каждое заседание свое должен знать, какие дела получены вновь после предшествовавшего своего заседания, и в то же время назначает ход каждому новому делу.

Девятое. Те, что именуются ныне обер-секретари и секретари в канцелярии Синода, должны быть лица духовного сана или, по крайней мере, духовного звания, например — воспитанники Духовной Академии.

Десятое. Желательно видеть государя в Синоде, хотя однажды в год. Если же сие не угодно будет государю, то желательно, чтобы члены Синода, хоть однажды в год, удостоиваемы были личного представления государю.

19. Представив все сие на благоуважение государя, Синод скажет ему:

Первое. Делает такое представление Синод по сущему убеждению в нужде освободить себя от стеснений и порабощения светскою властью.

Второе. Убеждается в законности своего сего требования апостольскими узаконениями, Преданиями отеческими, всею историею Церкви Православной.

Третье. Освобождения Синода от преобладания светскою властью не надобно опасаться самодержавию государя, но надобно желать оно, потому что свободная Православная Церковь есть первая, твердая и естественная защита самодержавия, так что чем полнее свобода Церкви, тем тверже престол царя и искреннее повиновение подданных.

Кроме теорий, сие доказывает история России до Петра.

20. Желательно, чтобы звание архиепископа, ныне остающееся без значения, давало некоторую власть над окрестными епархиями.

Сие снова облегчило бы Синод, ускорило бы движение дел и согласовалось бы с отеческим Преданием.

21. Желательно, чтобы в Государственном Совете, в Сенате были члены и духовные: *благочестие на все полезно есть*. И выслушать мнение архиерея по делу гражданскому наставительно.

22. Желательно, чтобы Синод, яко представитель господствующего исповедания веры, имел право надзора над религиозными управлениями иноверцев: католиков, лютеран, даже евреев и магометан.

23. Желательно, чтобы мирские знаки отличий, как ордена, медали, камилавки и проч., были отменены для духовенства. Мы отцы духовные, а не дети. Между тем сии отличия дают повод малодушным из нас к унижениям и порабощениям совестей своих: *для меня очень мало значит, как судите обо мне вы или как судят другие люди* (1 Кор 4.3).

24. Желательно, чтобы судебные места между своими членами имели духовное лицо с правом голоса.

25. Желательно, чтобы Синод, архиереи, вообще духовная власть имели голос в центрах светского народного образования и право надзора над светскими учебными заведениями.

26. Желательно, чтобы духовенство православное в жалованьях, земских правах, в содержании, по крайней мере, уравнено было с параллельными духовными лицами и местами иноверцев, состоящих в Российском государстве.

О ЧЛЕНАХ СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА

И члены Святейшего Синода люди же, не без слабостей. Недостаток общения на основаниях приискреннего христианского братства слышен и между ними.

Не осуждать хочу, малейший во архиереях, владык наших, но сказать нечто в уяснение и к облегчению виновности их в немиролюбии между собою.

Первое. Они собираются в Синод по выбору власти мирской, а не духовной. Малодушнейшие стараются угождать власти мирской, иногда несогласной с правдою и потребностями духовными.

Второе. Иногда много значит национальность, место воспитания. Малоросс любит повелевать; великоросс неохотно покоряется при равенстве сана и воспитания. Киевское воспитание не унижит себя до уважения воспитания московского, а сие не расположит себя к унижениям ложным. Петербургское воспитание желает и хотело бы смотреть сквозь Европу на Русскую Православную Церковь.

Третье. Влияние светских на членов Синода:

а) *Угнетательное и угрожающее* дает членам Синода полутон, четверть тона и менее, смотря по малодушию угнетаемого. Сии же полутоны и четверть-тоны суть полуложь, четверть-ложь, сознательная самому лжущему. Но сие зацепляет, шевелит неприязненно товарищей. Здесь — зародыш подозрений, охлаждения, взаимного недоверия, опасений. б) Влияние светских, *обаяющее* ласканиями, расслабляет, отъемлет твердость настояния в истине, заставляет как бы стыдиться сущей правды.

Четвертое. Иногда превозношение первого члена Синода над другими затрудняет их общение между собою и делает невозможною

сперва искренность, потом единодушие. Иногда оскудение, по преклонности лет, бодрости и постоянства действия первого члена в Синоде задерживает и как бы усыпляет духовную власть Синода и чрез то дает простор влиянию светской власти далее должного. Иногда неточное понимание духа церковного управления влиятельнейшим членом Синода задерживает соглашение с ним прочих членов и чрез то, с другой стороны, дает простор к преобладаниям для светской власти.

Столько затруднений, и главная причина силы их — бытие светской власти в Синоде, лишней, разъединяющей, стесняющей. Не было бы ее — затруднения умалились бы, если не исчезли бы вовсе.

О СВЕТСКОЙ ВЛАСТИ В СИНОДЕ

1. Обер-прокурор, олицетворяющий собою светскую власть в Синоде, с одной стороны, есть *ничто в Синоде*, потому что не имеет голоса в нем; но с другой стороны, он же есть *все в Синоде*, потому что в его полном распоряжении состоят: 1) письменное производство дел Синода, 2) сношения Синода со всеми государственными властями, со всеми архиереями, со всем духовенством, 3) представление синодальных дел государю и принятие повелений государя Синоду. Одно это есть все.

Посему члены Синода суть как птицы без крыльев, как машина, движущаяся стороннею пружиною, образ и вид власти без самой власти, призрак ее, а не жизнь. Синод рассуждает о делах как бы на площади, под наблюдением и угрозою сторонней власти.

2. Если бы обер-прокурор Синода имел коренное и основательное воспитание в православии, он сам собою был бы убежден в нужде состоять в содружестве с Синодом. Но поелику светское воспитание, особенно нынешнее, есть совершенно европейское, которое пренебрегает православием и созидается на особенных понятиях о религии, не только несходных с православием, но и враждебных ему, то и прокурор Синода, по самому направлению своему, есть противник стремлениям Синода, изыскивающий меры к переустройству оного в видах европейских учений.

3. Если бы государь получал открытое и основательное образование в духе православия, если бы все семейство государя состояло

в общении с духовною властью, если бы весь двор государя ведом был Синоду и почитал себя духовным детищем его, то притязание прокурора на преобладание в Синоде было бы, по крайней мере, сдержанно, под угрозой. Но так как для Синода затворены двери царского дворца, то ему и остается подчиняться всякому притязанию прокурора, действующего именем государя.

Епископ Никодим.

12 июля 1873 года.

Перервинский монастырь.

Обо всем написанном мною в этой статье я сохраняю те же мысли и доселе. — Епископ Никодим, пребывающий и теперь в Перерве, 1874 года 24 апреля.



АРХИВ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИОТЕКИ

И. С. ГАГАРИН – ИЗДАТЕЛЬ "ФИЛОСОФИЧЕСКИХ ПИСЕМ" П. Я. ЧААДАЕВА

САМОЕ значительное из произведений Чаадаева – его "Философические письма". При жизни Чаадаева в печати появилось, притом в переводе и с купюрами, только первое "Письмо", датированное 1 декабря 1829 г. и опубликованное в журнале "Телескоп" в октябре 1836 г. Вплоть до 1905 г. "Философические письма" по цензурным условиям не могли быть изданы в России¹.

На протяжении более сорока лет единственным источником знакомства с произведениями выдающегося русского философа были "Избранные сочинения" Чаадаева, изданные за границей И. С. Гагариным. Книга вышла на французском языке в 1862 г.

И. С. Гагарин был человеком необыкновенной судьбы. Он начал свою деятельность на дипломатическом поприще, служил в русских миссиях в Вене, Мюнхене и Париже. В конце 30-х годов он оставляет дипломатическую службу. В 1842 г. Гагарин переходит в католичество, а затем вступает в Орден Иисуса (иезуитов). Несмотря на то, что большую часть своей жизни И. С. Гагарин провел во Франции, его имя тесно связано с историей русской культуры. Он поддерживал дружеские связи с П. Я. Чаадаевым, Ф. И. Тютчевым, Ю. Ф. Самариным, был знаком с А. С. Пушкиным, М. Ю. Лермонтовым, А. И. и Н. И. Тургеневыми, А. И. Герценом и многими другими русскими писателями. Значительна роль Гагарина в публикации творческого наследия П. Я. Чаадаева. Как отмечал один из исследователей, "...Чаадаева же он (Гагарин. – Л. Ш.), можно сказать, вывел из забвения своим изданием избранных его сочинений в 1862 г."².

Но еще до выхода в свет "Избранных сочинений" Чаадаева, в июне 1860 г., Гагарин опубликовал первое "Философическое письмо". Оно вошло составной частью в статью Гагарина "Католические тенденции в русском обществе", помещенную в журнале "Корреспондент"³. Это была первая публикация "Письма" на французском языке. С этого же набора был изготовлен отдельный оттиск статьи с самостоятельной пагинацией⁴. В своей статье Гагарин приводил краткие сведения о биографии Чаадаева, об истории появления "Письма" в журнале "Телескоп" в 1836 г. и о последовавшей реакции властей, говорил о значении Чаадаева как мыслителя и его влиянии на русское общество. Гагарин, в частности, писал: "Обычно считают, что литература есть выражение мысли народа. Однако из этого принципа имеется немало исключений. Взять, например,

Россию – было бы большой ошибкой судить о том, что говорят и думают в этой стране, на основании того, что там издается. Пока российская цензура сохраняет свою суровость, всякий, желающий судить об этой стране с подлинным знанием дела, должен не только читать то, что там печатается, но и слушать, что говорится. Между этими разговорами (столь бурными!) и книгами (столь сдержанными!) нашла себе место рукописная литература – стихи или проза, доверенные бумаге и переходящие из рук в руки; число копий увеличивается тем быстрее и легче, чем произведение короче и содержательней. Нетрудно понять, что в подобных условиях эта область литературы не может широко развиваться. Однако только здесь есть надежда встретить подлинную мысль нации. Среди людей нашего века, имеющих в России репутацию серьезных мыслителей и писателей и завоевавших ее благодаря своим рукописным произведениям, одно из первых мест, несомненно, принадлежит Петру Чаадаеву⁵.

В "Избранные произведения" Чаадаева, опубликованные Гагариным два года спустя, вошли "Философические письма" I, VI и VII, а также "Апология сумасшедшего", "Записка графу Бенкендорфу", письмо Чаадаеву А. С. Пушкина от 6 (18) июля 1831 г., письма Чаадаева А. И. Тургеневу, С. И. Мещерской, Ф. Шеллингу и И. С. Гагарину⁶. Письма VI и VII были ошибочно обозначены Гагариным как письма II и III. Письмо IV в издании Гагарина, как было позже установлено исследователями, представляет собой фрагмент из отдельной работы, не связанной с "Философическими письмами"⁷. Рукописи текстов Чаадаева, изданные Гагариным в 1862 г., не сохранились в его архиве. Исключение составляют лишь два письма Чаадаева – Шеллингу и Гагарину. Д. Шаховской сравнил рукописи этих двух писем Чаадаева с печатным текстом. Он отметил, что при публикации этих писем, "...помимо мелких грамматических исправлений, имена и целые фразы, написанные по-русски, приведены... без оговорок по-французски, отсутствуют слова, зачеркнутые Чаадаевым, и его подпись, допущены мелкие изменения в расстановке знаков препинания"⁸. В письме Чаадаева Шеллингу Гагарин систематически выправляет глагольные формы и изменяет знаки препинания⁹. Однако Д. Шаховской отмечает, что письмо Чаадаева Шеллингу напечатано Гагариным "...без малейшего искажения смысла"¹⁰. В заключение Д. Шаховской делает вывод, что Гагарин "смело исправляет формальные неправильности подлинника и не всегда достаточно внимателен при его передаче"¹¹. Нам представляется, что такой вывод Д. Шаховского, сделанный им на основании анализа только двух небольших текстов, недостаточно обоснован. Кроме того, Д. Шаховской оценивает публикацию Гагарина с точки зрения современных правил публикации исторических документов, не учитывая, что в 60-х гг. XIX в. практика публикации источников допускала те исправления, которые делал Гагарин.

Гагарин предпослал книге небольшое предисловие. Сначала он, вероятно, хотел написать подробный очерк жизни и деятельности Чаадаева. Об этом свидетельствует, в частности, его письмо И. М. Мартынову от 14 января 1861 г., в котором он отмечает, что "введение к сочинениям Чаадаева продолжается и скоро будет кончено"¹². Но затем Гагарин, вероятно, отказался от этого замысла.

В архиве Гагарина сохранился небольшой фрагмент этого этюда на французском языке, в котором говорилось о семье Чаадаева, о дружбе Чаадаева с Пушкиным и т. п. Гагарин, в частности, писал: "...знаменитый Шеллинг говорил мне в 1833 г. в Мюнхене, что он (Чаадаев. – Д. Ш.) один из самых замечательных людей не только в России, но и в Европе"¹³. Эту мысль Гагарин затем повторил и развил в своей вступительной статье, предваряющей "Избранные сочинения" Чаадаева. Гагарин подчеркивал, что, "оригинальный и глубокий

мыслитель”, Чаадаев оказал на него большое влияние. Гагарин в общих чертах излагал взгляды Чаадаева на историю России, его концепцию о связи всех достижений западноевропейской цивилизации с Католической Церковью. В заключение Гагарин говорил о влиянии католических идей на Чаадаева.

История издания Гагариным в 1860-1862 гг. ”Философических писем” Чаадаева до последнего времени была известна исследователям лишь в самой общей форме, многие ее детали оставались неясными. Так, например, не было сведений о том, каким образом к Гагарину попали произведения Чаадаева. По словам самого Гагарина, ”наиболее важные произведения ” Чаадаева оказались в его руках ”благодаря счастливому стечению обстоятельств”¹⁴. Что же это были за обстоятельства?

В предисловии к ”Сочинениям и письмам” П. Я. Чаадаева М. Гершензон писал в 1913 г.: ”Между бумагами Гагарина, как любезно сообщил нам почтенный о. Пирлинг, сохранились письма к Гагарину М. И. Жихарева, из которых видно, что материал для этого издания – весь или, по крайней мере, большая часть – был доставлен именно Жихаревым”¹⁵. Но сам Гершензон не был знаком с письмами М. И. Жихарева и писал о них лишь на основе сведений, которые ему прислал П. Пирлинг. В 1931 г. известный исследователь творчества Чаадаева Шарль Кене впервые обратился к чаадаевским материалам, хранящимся в Славянской библиотеке в Париже. Он составил их описание¹⁶ и подтвердил, что рукописи Чаадаева, действительно, были переданы Гагарину М. И. Жихаревым¹⁷. Однако и после выхода в свет фундаментального труда Ш. Кене в научной литературе, посвященной Чаадаеву, можно было встретить утверждение, что Чаадаев еще в 1839 г. сам передал Гагарину ”...часть своих сочинений, в числе которых были ”Философические письма” и копия письма к Шеллингу. Возможно, что впоследствии он переслал ему еще что-либо из изданного потом в Париже через своих друзей А. И. Тургенева, С. С. Хлюстина или семью Сиркур”¹⁸.

Публикуемая ниже переписка М. И. Жихарева с И. С. Гагариным, относящаяся к 1860-1863 гг., позволяет подробно проследить историю первой публикации ”Философических писем” Чаадаева.

Михаил Иванович Жихарев, издатель и один из первых биографов Чаадаева, родился в 1820 г. Жихарев был племянником Чаадаева. Он учился в Московском университетском пансионе, а затем в Московском университете, но курса не окончил. С начала 1840 гг. Жихарев – постоянный посетитель понедельников и сред Чаадаева и один из самых близких к нему людей. Перед смертью Чаадаев завещал ему свою библиотеку и архив. После смерти Чаадаева в 1856 г. Жихарев начинает энергично хлопотать об издании сочинений Чаадаева. В 1859 г. он предлагает И. И. Панаеву, редактировавшему в то время журнал ”Современник”, сочинения Чаадаева, но переговоры с Панаевым ни к чему не привели¹⁹. Издать труды Чаадаева в России оказалось невозможным, и Жихарев решает попробовать опубликовать их за границей. В марте 1860 г. он уезжает во Францию, встречается в Париже с Гагариным и договаривается с ним об издании ”Философических писем” Чаадаева. В начале мая 1860 г. Жихарев едет в Лондон к А. И. Герцену. Вероятно, он хотел договориться с ним о публикации сочинений Чаадаева в переводе на русский язык. (Гагарин предполагал издать труды Чаадаева на языке оригинала, то есть по-французски.) Но, судя по письмам А. И. Герцена М. И. Жихареву от 5 и 7 мая 1860 г.²⁰, договориться о печатании сочинений Чаадаева в изданиях Герцена не удалось. В ”Полярной звезде” за 1861 г. был опубликован лишь русский перевод первого ”Философического письма” из журнала ”Телескоп” (1836). Другие произведения Чаадаева, даже после того как они были изданы Гагариным в 1862 г., так и не появились на страницах герценовских изданий. О причинах этого косвенно свидетельствует

заметка "От издателей", предвещающая перепечатку первого "Философического письма" Чаадаева в "Полярной звезде": "Письмо П. Я. Чаадаева историческое событие, оно должно быть сохранено, и мы перепечатаем его потому, что оно стало в России библиографической редкостью. "Полярной звезде" каждый памятник развития русской мысли от декабристов до смерти Николая свят и дорог. Наше воззрение на Русь несогласно с воззрением Чаадаева. Но мы его поместим без всякой критики"²¹.

Из публикуемых писем читатель может увидеть, как упорно Жихарев добивался издания сочинений Чаадаева. Не имея возможности открыто переписываться с эмигрантом Гагариным, въезд которому в Россию был запрещен, он пользуется поездками за границу друзей и знакомых, чтобы узнать, как обстоит дело с публикацией трудов Чаадаева, пересылает Гагарину в августе 1861 г. портрет Чаадаева и т. п. Получив наконец "Избранные сочинения" Чаадаева, Жихарев 12 мая 1863 г. пишет Гагарину из Флоренции о планах дальнейших изданий. Но эти планы по неизвестным нам причинам осуществлены не были. Судя по всему, после 1863 г. переписка между Жихаревым и Гагариным прекращается, в архиве Гагарина не сохранилось писем Жихарева, кроме помещаемых ниже.

Публикуемая переписка Гагарина с Жихаревым представляет интерес для изучения истории первого издания "Философических писем" Чаадаева. Она важна также для характеристики Гагарина как деятеля русской культуры. Письма Гагарина к Жихареву являются еще одним свидетельством его глубокого уважения к "одному из самых замечательных людей и мыслителей России" и дают новый материал для изучения истории отношений Чаадаева и Гагарина.

Письма М. И. Жихарева И. С. Гагарину публикуются по автографам, которые находятся в Отделе рукописей Славянской библиотеки (Bibliothèque Slave. Section des manuscrits. Archive Gagarine).

Письма И. С. Гагарина М. И. Жихареву хранятся в Отделе рукописей Государственной библиотеки им. В. И. Ленина (Ф. 103 /Архив М. И. Жихарева/, № 1033 а. 6)²². Они печатаются по копиям, любезно присланным Государственной библиотекой им. В. И. Ленина. Славянская библиотека выражает благодарность Отделу рукописей и Отделу иностранного комплектования и международному книгообмена Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина.

Письма И. С. Гагарина и М. И. Жихарева печатаются по общепринятым правилам публикаций исторических документов XIX века — по современной орфографии с сохранением, в то же время, всех особенностей языка и стиля, присущих их авторам.

Введение, подготовка публикации и комментарии Л. Шура

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. Д. Шаховской. П. Я. Чаадаев — автор "Философических писем". В кн.: Литературное наследство. Т. 22-24. М., 1935, стр. 6.

2. Д. Шаховской. Три письма П. Я. Чаадаева (Введение). В кн.: Звенья. Вып. V. М.—Л., 1935, стр. 208.

3. См. Le Correspondant. Recueil périodique. Paris, 1860, t. 50, juin, p. 286-318.
4. См. J. Gagarine. Tendances Catholiques dans la Société Russe. Par le Père J. Gagarine, S. J. Extrait du "Correspondant". Paris, Charles Douniol, Libraire-Editeur, 1860. 35 p.
5. J. Gagarine. Tendances catholiques... p. 3.
6. См. Pierre Tchadaief. Œuvres choisies de Pierre Tchadaief, publiées pour la première fois par le Père Gagarine de la Compagnie de Jésus. Paris-Leipzig, Librairie A. Franck, 1862. 210 p.
7. См. Fr. Rouleau. Introduction. In: Pierre Tchaadaev. Lettres Philosophiques... Paris, 1970, p. 27.
8. Д. Шаховской. Три письма П. Я. Чаадаева, стр. 215.
9. См. там же, стр. 228.
10. Там же, стр. 219-220.
11. Там же, стр. 231.
12. И. С. Гагарин. Письмо И. И. Мартынову, 14 января 1861. – Bibliothèque Slave. Section des manuscrits. Archive Martynov.
13. J. Gagarine. (Pierre Tchadaief). – Bibliothèque Slave. Section des manuscrits. Archive Gagarine.
14. См. J. Gagarine. Préface de l'éditeur. In: Pierre Tchadaief. Œuvres choisies... p. 1.
15. М. Гершензон. Предисловие. В кн.: П. Я. Чаадаев. Сочинения и письма. Т. 1. М., 1913, стр. III.
16. См. Ch. Quénet. Tchaadaev et les Lettres Philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie. Paris, 1931, p. IX-X.
17. Ibid., p. 101-102.
18. О. Шереметева. Письма А. И. Герцена М. И. Жихареву (Комментарий). В кн.: Литературное наследство. Т. 39-40. М., 1941, стр. 244.
19. См. О. Шереметева. Указ. соч., стр. 244-245.
20. См. А. И. Герцен. Собрание сочинений в 30 томах. Т. 27, кн. 1. М., 1963, стр. 44.
21. "Полярная звезда". Изд. Искандером и Н. Огаревым. (Лондон, 1861). Факсим. изд. Ч. VI. М., 1968, стр. 14 л.
22. Упоминание об этих письмах см.: Д. Шаховской. Неопубликованная статья П. Я. Чаадаева (Предисловие). В кн.: Звенья. Вып. III-IV. М.-Л., 1934, стр. 370.

ПЕРЕПИСКА М. И. ЖИХАРЕВА с И. С. ГАГАРИНЫМ
1860 – 1863

М. И. Жихарев И. С. Гагарину

30 марта /1860/

Не знаю, вспомните ли Вы меня, я племянник покойного Петра Яковлевича Чаадаева и Вы знавали меня в Москве, когда я был студентом. Мне хотелось бы с Вами повидаться, сверх того я имею до Вас нужду, касающуюся до памяти Чаадаева. Н. И. Тургенев¹ мне сказывал, что Вы очень заняты и что Вас трудно застать. Поэтому я и решился к Вам написать с просьбой, чтобы Вы изволили мне назначить время, когда я могу иметь честь Вас видеть.

Имею честь свидетельствовать Вам мое почтение и быть Вашим слугой.

Михаил Жихарев

Rue Richelieu, "Hôtel des Hautes Alpes", 20

На обороте:

Rue des Postes, 18
R. Père Gagarine

И. С. Гагарин М. И. Жихареву

Ваше письмо меня чрезвычайно обрадовало, мне очень хочется как можно скорее возобновить с Вами знакомство и поговорить с Вами о П. Я. Чаадаеве, которого память мне очень дорога. На этой неделе я, действительно, очень занят. Однако ж в будущий четверг, 5 апреля по-здешнему, я буду дома в час пополудни до двух с половиною. Если Вам можно будет меня посетить в это время, я очень Вам буду благодарен, если же нельзя, то надобно отложить до будущей недели.

Ваш покорный слуга
Иван Гагарин

18 rue des Postes
31 mars 1860

М. И. Жихарев И. С. Гагарину

Париж, 11 октября 1860

Представьте себе мое удивление и огорчение, когда на днях, пришедши в Почтовую улицу в 18 №, я Вас там не застал.

Узнавши Ваш адрес, я решился к Вам написать.

Сделайте милость, уведомите меня, что Вы намерены делать с оставленными мною Вам бумагами. Ежели Вы намерения не переменили издать их особой книжкой, то прошу Вас так и сделать с единственной с моей стороны просьбой н и ч е г о н е и з м е н я т ь в т е к с т е.

Я уезжаю в Россию, но, пробывши здесь еще дня четыре, надеюсь еще получить от Вас ответ.

Адрес: Paris, Faubourg St-Honoré, 38.

Ради Бога, успокойте меня насчет бумаг.

Не знаю, приведет ли когда Бог нам увидаться, очень того бы желал; где бы Вы ни были и если я в том месте буду, Вас непременно отыщу, а теперь покорно Вас прошу принять выражение того истинного уважения, с которым имею честь быть искренно и с любовью к Вам расположенный

Михаил Жихарев

М. И. Жихарев И. С. Гагарину

Париж, 15 октября 1860

Нечего Вам сказывать, сколько я был обрадован и успокоен Вашим письмом и сколько я Вам за него благодарен².

Дай Вам Бог издать книгу, я же буду с Его помощью заготавливать в России дальнейшие материалы.

Хотя, конечно, в этой книге для меня ничего нового не будет, однако ж, и Вы это, конечно, легко поймете, мне бы хотелось ее видеть. Сверх того мне бы очень интересно было прочитать Ваше к ней введение. Я сам хочу написать статью о покойном Чаадаеве, и хотя, конечно, для этого ни в каких пособиях не нуждаюсь, однако ж мне приятно было бы иметь Вашу его характеристику для сличения и соображения. Определенного места жительства я ни в Москве, ни в Петербурге не имею, следовательно, доставка книги ко мне довольно затруднительна. Однако ж я надеюсь, что Вы употребите от Вас зависящие средства переслать ее ко мне. Средств этих теперь и предвидеть нельзя. Живу я Тамбовской губернии, в Борисоглебском уезде. Если мое пребывание изменится, то я постараюсь Вас уведомить, как можно будет, в Почтовую улицу, 18, которую все еще стану считать Вашим местопребыванием.

По отпечатании книги прошу Вас покорно послать два экземпляра в Англию³.

Из всего писанного о Чаадаеве замечательно только то, что помещено в "Полярной звезде"⁴. Все же остальное, не исключая и заметки Лонгинова⁵, почти не стоит внимания. Заметка Лонгинова (их две) больше должна быть рассматриваема как хороший поступок честного человека, нежели как что-либо замечательное в другом отношении. В этом Вы смело можете на меня положиться.

Во всяком случае, прошу Вас постоянно держать для меня Ваш адрес в Почтовой улице, 18, может быть, я опять попаду в Париж.

Письмо, про которое Вы сказали, что оно адресовано к К. Н. Орловой, а Г/ерцен/ — к К. Г. Левашовой, писано ни к той, ни к другой⁶. Не понимаю, как я-то на ту минуту мог в этом ошибиться. Письма эти писаны к какой-то госпоже Пановой⁷, женщине, едва ли знавшей, что они к ней писались. Эта госпожа никакого значения нигде, а в жизни Чаадаева и подавно не имеет. Следовательно, не обвиняясь, можно сказать, что они писаны ни к кому. Хотя это никакой важности не имеет, однако ж я решился Вам про то написать.

До свидания. Велит или нет Бог увидаться, верьте искреннему уважению и искренней привязанности.

Михаил Жихарев

Хорошо было бы, если это можно будет послать по экземпляру⁸ Полторацкому⁹ и Лонгинову. Оба они его точно любили. Остальные — Бог с ними, пускай добывают как хотят. Разве еще Свербееву¹⁰.

М. И. Жихарев И. С. Гагарину

Москва, 10 августа 1861

Вот уже почти год, как мы с Вами расстались. Во все это время я никак не мог найти случая к Вам написать. Теперь, благодарение Господу, случай этот представляется. Уезжает отсюда во Францию мой старый, близкий знакомый и родня Никита Сергеевич Дурново. Ему я поручаю передать Вам лично это письмо и вместе с тем позволяю себе рекомендовать его Вашей благосклонности и Вашей откровенности.

Нечего Вам говорить, как пламенно я желал получить от Вас хоть какое-нибудь известие. Но во все это время не было никакого на то верного случая. Что сделали Вы с бумагами покойного Петра Яковлевича Чаадаева? Нынче зимой в одном из здешних журналов была помещена о нем очень пустая статейка*, в которой, между прочим, в выноске было сказано: "Мы слышали, что патер Гагарин имеет намерение издать целый том из сочинений Чаадаева, набравшихся у него с разных сторон"¹¹. Не знаю, откуда они почерпнули это известие.

Если у Вас уже что-нибудь напечатано, то прошу Вас несколько экземпляров выдать Н. С. Дурново, если же нет, то ради Бога успокойте меня насчет целости бумаг и насчет того, что Вы намерены с ними делать. Н. С. Дурново воротится в Россию не прежде будущего лета, если найдете возможность прислать мне что-нибудь прежде того, то нечего прибавлять, что тем сделаете мне большое одолжение. В конце этого письма Вы изволите найти мой московский адрес.

*) "Библиографические записки".

Дайте также, покорно Вас прошу, Н. С. Дурново несколько экземпляров брошюры "Tendances catholiques dans la société russe". У меня всего один, и я с ним не расстанусь. Недавно у меня его просил С. Д. Полторацкий, сохраняющий самое прекрасное и очень редкое в нынешнее время чувство уважения к памяти Чаадаева, и я должен был ему отказать, опасаясь его лишиться.

Высказав Вам таким образом то, что составляет главную цель моего письма, мне бы хотелось передать Вам какое-нибудь общее сведение о здешнем житье. Но думаю, во-первых, что по милости непрерывных приезжих отсюда и по беспрестанности сношений большая часть всего, что здесь делается, Вам не хуже нашего известна, а во-вторых, пределы письма чрезвычайно неудобны для сообщений такого рода. Главным образом здешнее общество занято уничтожением крепостного права — этой воочью перед нами совершающейся и нами переживаемой революцией. Огромность изменения, достигающая и затрагивающаяся до всех вопросов в народной жизни, не минуящая ни одного сословия, встречена была таким всеобщим разгорячением страстей за или против, что до сей поры, как того и ожидать следовало, не случилось мне встретить ни одного совершенно спокойно-разумного и холодного голоса. Что не подлежит сомнению и что можно утверждать с полной уверенностью, что последствия этого толчка, несмотря на его несовершенства и ошибки, а может быть, и хуже того (а замечать и подловлять их в охотниках нет недостатка), могут быть неисчислимы, что дело так или иначе, а пошло, что остановить его, слава Богу, нельзя и что должно просить Провидение, чтобы допущено было извлечь из движения большую часть тех благотворительных результатов, которых зачатки в нем все-таки неоспоримо заключаются независимо от значительной примеси зачатков недоброкачественного свойства. Мне бы хотелось сказать Вам несколько о положении, принятом различными сословиями при появлении дела, что, по-моему, в настоящую минуту составляет самую интересную сторону, но на это недостает у меня ни подготовленности, ни места.

Вместе с этим Вы изволите получить портрет Петра Яковлевича¹².

Итак, покамест до свидания, если когда Бог приведет нас увидаться. Надеюсь, Вы не сомневаетесь в глубоком моем к Вам уважении, в желании Вам всего лучшего и того, чтобы Бог благословил подъятые Вами труды.

Михаил Жихарев

Адрес: Москва, Каретный ряд, Спасский проулок, Спас пески, дом Иванова, № 230, нижний этаж на дворе, М. И. Жихареву.

М. И. Жихарев И. С. Гагарину

Москва, 18 апреля 1862

Иван Сергеевич, пользуюсь благосклонным посредничеством князя Алексея Алексеевича Голицына, чтобы писать к Вам.

Я, прямо и откровенно скажу Вам, исполнен беспокойства об отданных мною Вам бумагах покойного Петра Яковлевича Чаадаева. У Вас их на целый том. Ради Бога уведоьте меня через князя Голицына, почему, по какой причине до сей поры нет еще этого томика в печати. По Вашему письму из Страсбурга от 12 октября 1860 года я надеялся, что он выйдет к первому января 62 года. Сделайте милость, не оставляйте меня далее в неизвестности. Впрочем, я совершенно уверен в Вашей доброй воле и в том уверен, что если томик еще не вышел, то верно по независящим от Вас причинам, а в таком случае, если я могу тут что-нибудь, то будьте в моем содействии уверены.

Прошу Вас принять уверение в моем совершенном к Вам уважении.

Михаил Жихарев

М. И. Жихарев И. С. Гагарину

Рим, 21 января 1863

Недели две до моего отъезда из России я узнал, что Вы издали книжку сочинений покойного Петра Яковлевича Чаадаева, и даже имел случай, хотя очень ненадолго, видеть один экземпляр этой книжки. Сами можете себе представить, сколько я обрадовался и сколько Вам благодарен.

В Риме и вообще в Италии я пробуду до половины мая, я думаю. Позвольте мне надеяться, что Вы пришлете мне десять экземпляров книжки; я с нетерпением желаю ее иметь и даже дать кое-кому. Летом, если Бог позволит, надеюсь толкнуться на минутку в Париж и, конечно, этим случаем воспользоваться, чтобы Вас видеть, лично сказать Вам благодарность и уверить в тех чувствах истинного уважения, с которыми остаюсь Вашим покорным слугой

Михаил Жихарев

Адрес мой: Via della vite, 64, 3^e étage. Если почему не найдете удобным послать прямо ко мне, отправьте к книгопродавцу Merle, place Colonne, поручив ему мне передать, а меня между тем уведоьте. Я с собой в Рим привез вид комнаты П. Я. Чаадаева¹³, и, если Бог мне поможет снять с нее литографию, Вы ее сейчас же получите.

На обороте:

R. Père Gagarine

Зачеркнуто:

France
Paris
rue de la Poste, 18

Надписано другим почерком:

à Beyrouth
Syrie

Надписано другим почерком и зачеркнуто:

franco (route de mer)

М. И. Жихарев И. С. Гагарину

Рим, 27 января 1863

Via della vite, 64

С тех пор как я Вам писал, представился мне случай доставить книгу Чаадаева одному очень высокопоставленному лицу, чего бы мне очень хотелось и что, вероятно, и для Вас было бы приятно. Я не могу Вам сказать теперь кому, потому что дело еще не сделано и при исполнении может представиться больше трудностей, нежели думаешь. Но как только будет сделано, Вы немедленно узнаете.

Книги в Риме нет, а то я бы ее давно купил. Поэтому я покорно Вас прошу прислать мне поскорее хоть один экземпляр, ежели нельзя всех десяти. В ожидании и надежде остаюсь глубоко Вас уважающий

Михаил Жихарев

Вид комнаты¹⁴ заказан, и я думаю, Вы его скоро получите.

На обороте:

Père Gagarine

Зачеркнуто:

France

Paris

rue des Postes, 18

Надписано другим почерком:

Missionnaire à Beyrouth

Syrie

И. С. Гагарин М. И. Жихареву

Gazir par Beyrouth, Syrie

21 февраля 1863

Ваши письма из Рима от 21 и 27 января я получил не в Париже, как Вы полагали, но среди гор Ливанских, где я нахожусь с прошлого сентября¹⁵. Я посвятил себя воспитанию и образованию нескольких молодых болгар, которым я хочу сохранить познание и любовь родного языка и родного обряда. Не зная сам болгарского наречия, я учу их грамматике болгарской и объясняю им болгарский катехизис, в надежде что из их числа вырастут какие-нибудь Кириллы и Мефодии, которые опять будут просвещать землю русскую, погруженную во мрак кромешный Святейшим Синодом и в ложный и обманчивый свет атеистического современного юношества. Бог знает, что теперь готовится на Руси, но со временем мои болгары пригодятся.

Что касается до книги, мною изданной, я сегодня же пишу в Париж отцу Балабину¹⁶, чтобы он немедленно Вам выслал ее. Если Вы ее давно не получили, в том виноват Кавелин¹⁷, который сперва очень горячо взялся ее Вам доставить, а потом вдруг прекратил все сношения со мною и не отвечал на мое письмо.

Мне писали, что книгу читала в/еликая/ к/нягиня/ Елена Павловна¹⁸ и очень удивлялась огромной перемене обстоятельств. В ту пору эти строки возбуждали бешенство Николая Павловича¹⁹, а теперь, в сравнении со всем тем, что печатается, они так умеренны. Я в самом деле не вижу, почему эта книга могла бы быть т е п е р ь запрещена в России; по крайней мере, можно бы на нее смотреть сквозь пальцы, а жаль, если ее в России читать не станут. Мне пишут из Парижа, что в "Русском вестнике" Лонгинов напечатал превосходную статью о Петре Яковлевиче²⁰. Что бы ни говорили, а он, конечно, признан будет всеми, со временем, передовым человеком и одним из самых замечательных людей и мыслителей России, и я всегда буду почитать для меня честью и счастьем, что имел возможность сохранить потомству столь примечательные страницы.

Примите уверение моего глубокого уважения и сердечной преданности Вашего покорного слуги

Ив. Гагарин

М. И. Жихарев И. С. Гагарину

Флоренция, 12 мая 1863

На Ваше любезное письмо я Вам не ответил совсем не оттого, что было некогда или за нехотением, а потому, что хотел сообщить Вам известие, которого, однако ж, не дождался.

Я нашел случай подвергнуть вниманию Пия IX изданную книгу сочинений Чаадаева. Тогда еще книги у меня не было, я выписал из Парижа один экземпляр, который и был передан Папе. Покамест я ездил в Неаполь и Сицилию, обещали мне дать ответ. Но лица, принимавшие в том участие, очевидно, не имея возможности в свободных отношениях с Римским владыкой, отобрать его мнения не могли. Мне известно только, что книга ему была передана, но дальше, к сожалению, я ничего не знаю. Поэтому самому я и медлил к Вам ответом и теперь, когда уже ждать нечего, так как я в Рим не вернусь, решил ответить.

Десять экземпляров книги я получил из Парижа через Балабина и благодарил его письмом из Неаполя²¹. Приношу Вам также мою благодарность.

Сочинений Чаадаева осталось, по моему расчету, еще на четыре таких томика, который Вами издан. Теперь, к сожалению, при мне ничего нет. Для дальнейших действий мне предварительно необходимо воротиться в Россию. Да и вернувшись, надо будет несколько времени для приведения бумаг в порядок. Я же, признаться, этим надлежащим образом в последнее время вовсе не занимался и также, признаться к моему стыду, оттого, что, не видя переданного Вам в печати, пришел в неосновательный испуг, что и вовсе его в печати не будет. Теперь дело другое. Бумаги как можно скорее постараюсь Вам передать. Но для этого мне необходимо точно знать о Вашем местопребывании. Поэтому прошу Вас долгое время не оставлять меня про то в неизвестности. В настоящую минуту еще месяца два можно ко мне писать — во Франкфурт-на-Майне, Hotel zum römischen Kaiser.

Надеюсь, что Вы теперь получили фотографию комнаты покойника Чаадаева²². О. Вильфор, как он мне сказывал, переслал ее прямо к Вам в Сирию.

За этим мне остается еще раз Вас благодарить и пожелать Вам благого успеха в Ваших честных и почтенных трудах, а вместе с тем просить Вас принять уверение в тех чувствах уважения и преданности, в которых, я надеюсь, Вы не сомневаетесь и которые питает к Вам Ваш покорный слуга

Михаил Жихарев.

Мой адрес в Москве: Хамовники, Знаменье в Зубове, дом Лебедевой. Впрочем, я положительно не знаю, когда вернусь в Россию. Может быть, я пробуду за границей еще около года.

На обороте:

Beyrouth, Syrie
Maison des missionnaires de la Compagnie de Jésus
Père Gagarine
Gazir

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Тургенев Николай Иванович (1789-1871) – декабрист, член Союза благоденствия и один из его идеологов. В восстании 14 декабря участия не принимал, так как находился в это время за границей. Остался во Франции, был судим заочно и приговорен к каторжным работам навечно. Автор нескольких трудов экономического характера, а также книги "Россия и русские" (1847). Поддерживал дружеские отношения с И. С. Гагариным. В архиве Гагарина сохранились многочисленные письма Н. И. Тургенева и членов его семьи.

2. Письмо И. С. Гагарина, о котором идет речь (оно отправлено из Страсбурга и датировано 12 октября 1860 г.), сохранилось в архиве М. И. Жихарева в сильно поврежденном виде (нижняя половина листа утрачена). Гагарин писал Жихареву: "Совершенно неожиданным образом я принужден был оставить Париж. В Страсбурге я думаю остаться недели три. Потом я перееду в Лан (Laon), где останусь около месяца. Это доведет меня до декабря. Вероятно, к Новому году я буду опять в Париже на житье, однако ж положительно не могу сказать..." (Отдел рукописей Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Ф. 103, № 1033 а. 6.) Судя по всему, Гагарин обещал Жихареву в ближайшем будущем издать сочинения Чаадаева. В письме к И. М. Мартынову Гагарин отметил: "...Жихарев мне писал, и ответ мой, вероятно, его успокоил". (Письмо И. С. Гагарина И. М. Мартынову, 17 октября 1860 г. – *Bibliothèque Slave. Section des manuscrits. Archive Martynov.*)

3. Очевидно, речь идет об отправке будущей книги А. И. Герцену, жившему в это время в Лондоне. Гагарин послал А. И. Герцену отдельный оттиск своей статьи "Католические тенденции в русском обществе", где было опубликовано первое "Философическое письмо" Чаадаева. (Это письмо Гагарина к Герцену не сохранилось.) 9 (21) июля 1860 г. Герцен направил Гагарину ответ, в котором благодарил за оттиск и писал, что "Философическое письмо" было обращено не к Екатерине Николаевне Орловой, как было сказано в статье Гагарина, а к Екатерине Гавриловне Левашовой, в доме которой на Новой Басманной улице жил Чаадаев. (См. А. И. Герцен. Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 27, кн. 1. М., 1963, стр. 78-79.) Герцен в свою очередь ошибался – "Философические письма" были адресованы Екатерине Дмитриевне Пановой. (См. примеч. 7.) 11 июня 1862 г., сразу же после выхода в свет "Избранных сочинений" Чаадаева, Гагарин написал Герцену письмо, в котором сообщал, что отправляет ему книгу, и предлагал прислать Герцену портрет Чаадаева "на большой бумаге". Гагарин писал далее: "Я знаю, какая бездна нас разделяет, но память Чаадаева и искренняя Ваша и моя дружба к нему служат между нами звеном, и, как мне кажется, если поближе приглядеться, не единственным; нападая на все гадкое и мерзкое, Вы делаете дело благое и богоугодное, а если Вы иногда и стреляете на то, что не заслуживает Ваших упреков и Вашего негодования, я убежден, что это происходит оттого, что дым и пыль сражения, оттого что отдаление не позволяют Вам разобрать разные знамена. Поэтому прошу Вас не почитать пустую фразу уверение моей к Вам душевной преданности и глубокого сочувствия" (Литературное наследство. Т. 62, ч. II. М., 1955, стр. 62). 7 (19) июня 1862 г. Герцен поблагодарил Гагарина за присланную книгу. (См. А. И. Герцен. Указ. соч., стр. 240.)

4. В "Полярной звезде" (кн. 1, 1855) Герцен поместил свои воспоминания о Чаадаеве "Панславизм и П. Я. Чаадаев. Запад и Восток Европы". (С незначительными изменениями включены в "Былое и думы". См. А. И. Герцен. Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 9. М., 1956, стр. 141-147.)

5. Лонгинов Михаил Николаевич (1823-1875) – русский библиограф и историк литературы, автор статей и воспоминаний о Чаадаеве. Вероятно, Жихарев здесь имеет в виду некролог Чаадаева, написанный М. Н. Лонгиновым. (См. "Современник", 1856, № 5, стр. 5.) Вторая заметка М. Н. Лонгинова о Чаадаеве, о которой говорит Жихарев, была опубликована в "Русском вестнике" в 1860 г. (См. "Русский вестник", 1860, № 5, Современная летопись, стр. 21-25.)

6. См. примеч. 3.

7. Панова (урожденная Улыбышева) Екатерина Дмитриевна – адресат "Философических писем" Чаадаева, одна из его московских знакомых. Е. Д. Панова – сестра поэтессы Елизаветы Улыбышевой и писателя Александра Улыбышева, автора книг о Моцарте и Бетховене, принадлежавшего к обществу "Зеленая лампа". М. И. Жихарев и некоторые другие биографы Чаадаева утверждают, что Е. Д. Панова никакой роли в жизни Чаадаева не играла. М. Н. Лонгинов придерживается другого мнения. (См. М. О. Гершензон. П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб, 1908, стр. 202-203; А. А. Штейнберг. Пушкин и Е. Д. Панова. В кн.: Временник Пушкинской комиссии. 1965. Л., 1968, стр. 45-55.)

8. Имеется в виду, очевидно, отдельный оттиск статьи Гагарина "Католические тенденции в русском обществе" из журнала "Корреспондент", где было опубликовано первое "Философическое письмо" Чаадаева.

9. Полторацкий Сергей Дмитриевич (1803-1884) – известный русский библиофил и библиограф.

10. Свербеев Дмитрий Николаевич (1799-1874) – русский мемуарист, автор "Записок" – ценного источника по истории общественной мысли России начала XIX в., а также мемуарных статей о П. Я. Чаадаеве, Н. И. Тургеневе, А. И. Герцене и др.

11. В журнале "Библиографические записки" (1861, № 1, стр. 2-18) были опубликованы письма Чаадаева В. А. Жуковскому и отрывки из писем М. И. Жихареву. В послесловии публикатор (вероятно, В. В. Стасов), приводя ряд биографических материалов о Чаадаеве, появившихся в печати, упоминал о статье Гагарина "Католические тенденции в русском обществе" и излагал то, что писал Гагарин о Чаадаеве (стр. 8-11). Текст примечания процитирован Жихаревым неточно: "Гагарин, как мы слышали из верного источника, не ограничивается этим и готовится к изданию довольно объемистый волком избранных сочинений Чаадаева, скопившихся у него с разных сторон" (стр. 11).

12. Вероятно, с этого оригинала был изготовлен литографированный портрет Чаадаева (художник Х. Steinfensand), приложенный к "Избранным сочинениям" Чаадаева.

13. Очевидно, имеется в виду какое-либо воспроизведение картины "Кабинет

Чаадаева в Москве”, написанной художником Карлом-Фридрихом Бодри в 1846 г. В 1866 г. картина была передана М. И. Жихаревым в Румянцевский музей.

14. См. примеч. 13.

15. В 1862-1864 гг. Гагарин жил в Газире (Сирия), где преподавал в религиозной школе, а также изучал арабский язык.

16. Балабин Евгений Петрович (ум. 1893) – русский католик, член Ордена Иисуса (иезуитов), сотрудник и помощник Гагарина в Славянской библиотеке.

17. Кавелин Константин Дмитриевич (1818-1885) – русский историк и правовед, профессор Петербургского университета. В 1850-х гг. примыкал к западникам, был близок к Т. Н. Грановскому и А. И. Герцену. С конца 1850-х гг. сближается со славянофилами.

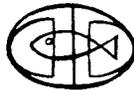
18. Елена Павловна (Фредерика-Шарлотта-Мария, 1806-1873) – дочь вюртембергского принца Павла. С 1823 г. в России, жена великого князя Михаила Павловича. Получила энциклопедическое образование, была знакома со многими учеными и писателями. Принимала участие в создании Русского музыкального общества, Петербургской консерватории, а также медицинских и благотворительных обществ.

19. Имеется в виду Николай I. Как известно, в 1836 г. после опубликования первого “Философического письма” в журнале “Телескоп” Чаадаев по “высочайшему повелению” был объявлен умалишенным.

20. Имеется в виду статья М. Н. Лонгинова “Воспоминания о П. Я. Чаадаеве” (“Русский вестник”, 1862, № 11, стр. 119-160).

21. В архиве Е. П. Балабина, находящемся в Славянской библиотеке, сохранилось письмо Жихарева из Неаполя от 8 апреля 1863 г., в котором он благодарит за присланные ему 10 экземпляров “Избранных сочинений” Чаадаева. (Bibliothèque Slave. Section des manuscrits. Archive Balabine.)

22. См. примеч. 13.



КОРОТКО ОБ АВТОРАХ

Жан Даниелю (Jean Daniélou), 1905-1974 – известный богослов, специалист в области патристики. Подробнее о нем см. в его биографии, помещаемой в этом номере журнала. Публикуемые статьи "Богословие иудеохристианства" ("La théologie du judéo-christianisme"), "Новый взгляд на христианские истоки" ("Une vision nouvelle des origines chrétiennes"), "Израиль по замыслу Бога" ("Israel dans le dessein de Dieu"), "Христианское миссионерство" ("Le christianisme missionnaire") перепечатываются из периодического издания "Axes. Recherches pour un dialogue entre christianisme et religions", один из выпусков которого (Т. XII, octobre 1979 à mars 1980, № 1-3) был специально посвящен трудам Ж. Даниелю (Jean Daniélou. Christianisme et religions non chrétiennes).

Оскар Кульман (Oscar Cullmann), род. в 1902 г. Ученый-богослов, специалист по истории раннего христианства. Его труды в этой области, в частности "Христос и Его время" ("Christ et le Temps", 1946), завоевали широкое признание специалистов. Профессор университетов Парижа и Базеля, член Института (Академии наук) Франции. Присутствовал в качестве наблюдателя на Втором Ватиканском Соборе как представитель протестантов. Статья "Многообразные течения внутри первой христианской общины" ("Courants multiples dans la communauté primitive") перепечатывается из журнала "Recherches de science religieuse" (Т. 60, 1972).

Жан-Мари Люстиже (Jean-Marie Lustiger), род. в 1926 г. В 1954 г. стал священником, в 1979 г. – епископом Орлеана. С 1981 г. – Архиепископ Парижский (с 1983 г. – кардинал). Сведения о его биографии см. в публикуемом интервью. Материал перепечатывается из журнала "Le Débat" (Вып. 20. 1982, mai).

Сергей Николаевич Трубецкой, 1862-1905 – русский религиозный философ, последователь и друг В. С. Соловьева, публицист, общественный деятель. Статья "О некоторых особенностях религии древних евреев" (заголовок дан редакцией) представляет собой публикацию двух работ С. Н. Трубецкого – "Мессианический идеал евреев и его отношение к учению о Логосе" и "Религиозный идеал евреев". Перепечатываются из журнала "Вопросы философии и психологии" (Т. IX. 1898, №№ 43, 44).

Никодим (Николай Иванович Казанцев), 1803-1874 – епископ Чебоксарский (1854-1861) и Енисейский (1861-1870). Подробнее о нем см. в предисловии к статье "О Святейшем Синоде". Статья перепечатывается из журнала "Богословский вестник" (Т. XIV. 1905, № 3).

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	3
Жан Даниелю	7

ИУДЕОХРИСТИАНСТВО

Ж. Даниелю. — Богословие иудеохристианства	15
Ж. Даниелю. — Новый взгляд на христианские истоки	33
Ж. Даниелю. — Израиль по замыслу Бога	46
Ж. Даниелю. — Христианское миссионерство	61
О. Кульман. — Многообразные течения внутри первой христианской общины	77
”Что ж, раз это нужно...” (Интервью с кардиналом Ж.-М. Люстиже)	88

ПАТРИСТИКА

Послание к Диогнету	131
-------------------------------	-----

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

С. Трубецкой. — О некоторых особенностях религии древних евреев	149
Епископ Никодим (Казанцев). — О Святейшем Синоде	199

АРХИВ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИОТЕКИ

И. С. Гагарин — издатель ”Философических писем” П. Я. Чаадаева	219
--	-----

*

Коротко об авторах	237
------------------------------	-----

SOMMAIRE

Editorial	3
Le cardinal Jean Daniélou	7

JUDÉO-CHRISTIANISME

J. Daniélou, La théologie du Judéo-christianisme	15
J. Daniélou, Une vision nouvelle des origines chrétiennes	33
J. Daniélou, Israël dans le dessein de Dieu	46
J. Daniélou, Le christianisme missionnaire	61
O. Cullmann, Courants multiples dans la communauté primitive	77
”Puisqu’il le faut...” (Interview avec le cardinal J.-M. Lustiger)	88

PATRISTIQUE

Epître à Diognète	131
-----------------------------	-----

ANTHOLOGIE DE LA PENSÉE SOCIALE ET RELIGIEUSE RUSSE

S. Troubetzkoï, De quelques particularités de la religion juive ancienne	149
Evêque Nicodème (Kazantsev), Du Saint-Synode	199

ARCHIVES DE LA BIBLIOTHEQUE SLAVE

J. S. Gagarine, éditeur des ”Lettres philosophiques” de Tchaadaev	219
---	-----

*

Brèves notices sur les auteurs des articles de SIMVOL 9	237
---	-----

© 1983 by Bibliothèque Slave
Dépôt légal : Juin 1983
Imprimerie INDICA, 14, rue du Docteur-Roux, 75015 Paris
Le directeur de la publication : R. Marichal

СЛАВЯНСКАЯ БИБЛИОТЕКА В ПАРИЖЕ

Своим возникновением Славянская библиотека обязана о. Ивану Гагарину (1814-1882).

В 1842 году князь Иван Сергеевич Гагарин стал католиком и на следующий год вступил в Орден иезуитов. Завершив богословско-церковное образование, он в 1856 году начал собирать литературу, посвященную проблеме отношений между славянским православием и западным христианством.

И. С. Гагарин на собственном опыте убедился, что эти духовные миры близки друг другу, несмотря на то, что в ходе истории они оказались разделенными и между ними возникло недоверие и даже вражда.

В планы о. Гагарина входила организация исследований, которые способствовали бы взаимному познанию православия и католичества. С 1857 года начинают выходить в свет первые работы И. С. Гагарина и его сотрудников. Это серия сборников, озаглавленных "Теологические, философские и исторические исследования", "Études de théologie, de philosophie et d'histoire", в которых обсуждается главным образом русская тематика.

Личная библиотека Гагарина стала основой "Славянского музея", переименованного впоследствии в Славянскую библиотеку. Пережив множество трудностей, библиотека обрела, наконец, постоянное место в самом центре Парижа. Сейчас в ней имеется около 50 000 книг, большей частью посвященных России, богатейшая коллекция периодических изданий девятнадцатого века, а также еще не опубликованные архивы — в частности, переписка хранителей библиотеки с выдающимися деятелями русской культуры.

Приступая в 1979 году к изданию журнала "Символ", Славянская библиотека стремилась, в каком-то смысле, возобновить диалог и продолжить дело, начатое в середине прошлого века ее основателем — И. С. Гагариным.

