



## **«СЕ ЧЕЛОВЕК»: Иисус Христос как историческая личность**

Иисус Христос неразрывно связан с мессианской идеей. Он есть ее производное, ее порождение, наиболее яркое и полное воплощение, и он же в известном смысле — жертва этой идеи, испытавшая на себе все ее прелести, все противоречия и весь драматизм. Трудно найти в мировой истории другую такую фигуру, которая бы по совокупности всех качеств, по силе вызываемых эмоций могла бы быть поставлена рядом с Иисусом Христом. Известно немало религиозных деятелей, притязавших на тот же титул, на те же функции и на то же к себе отношение даже после своей смерти («ухода из мира»), но ни один из них еще не достигал у своих последователей такой полноты выражения в качестве Господа Бога. Ни один не становился столь универсальным символом. Об Исиде, Заратуштре и пророке Мани в свое время рассказывались вещи не менее замечательные, и последователи их находились повсюду, и целые государства обращались в лоно их веры, но где теперь исекеи и манихеи? Канули в небытие. А Иисус Христос по-прежнему актуален.

В чем тут секрет? В чем уникальность, притягательность этой фигуры? Над раскрытием этой тайны билось и бьется немало умов. Может быть, все дело в некоторых особенных деталях, на первый взгляд частностях, мелочах? Евангельская история завершается пронзительно-завораживающими картинами Страстной недели, арестом, судом и распятием Иисуса, и по силе воздействия на человека эти немногие страницы не знают себе равных. Это отчаяние в ночной тиши Гефсиманского сада, эта неумолимо приближающаяся смертная казнь, как падающий нож гильотины, — она пронзает наши сердца; мы стоим вместе с Иисусом перед бесчувственными судьями, поносимые злобной толпой, следуем вслед за ним на Голгофу, страдаем, умираем и воскресаем вместе с ним. «Драма Страстей Господних, — писал знаменитый мистик XIX века Эдуард Шюре, — содействовала

могучим образом распространению христианства. Она исторгала слезы у всех, кто имел сердца... Все отдельные сцены этой драмы, рассказанные в Евангелиях, отличаются необыкновенной красотой». «Смерть Иисуса — прообраз всех мученических смертей», — отмечает нынешний израильский исследователь Давид Флуссер. К этому можно добавить, что рассказ о восстании Иисуса из гроба выражает надежду смертных на воскресение.

Но Иисус Христос не только достояние христиан, своих духовных последователей. И не только достояние других религиозных конфессий, включивших Христа в свое вероучение. Он — достояние мировой истории. Начиная с IV в., с момента принятия христианства в качестве государственной религии Римской империи, редко какая историческая хроника, написанная на Западе и Ближнем Востоке, обходила молчанием евангельские события — рождение, проповедь и распятие Иисуса Христа. Время Иисуса стало рассматриваться как поворотное событие человеческой истории. Само летосчисление стало вестись от момента его рождения; постепенно все европейские страны приняли «христианскую эру». Нынешнее обозначение «до нашей эры» означает, в сущности, «до Рождества Христова».

Проблема исторического Иисуса — это прежде всего проблема источников наших знаний о нем. В зависимости от положения дел в этой сфере меняется взгляд на основателя христианства как на историческую фигуру. Еще недавно так называемая «мифологическая школа» рассматривала Иисуса Христа как религиозный вымысел именно на том основании, что имеющиеся источники находятся далеко не в удовлетворительном состоянии. Жесткая атака «мифологистов» подвигла исследователей и всю библейскую критику в целом к более тщательному изучению новозаветных текстов. За последнее столетие немало сделано для того, чтобы определить время и обстоятельства возникновения Евангелий, а также проследить за развитием христианских преданий об Иисусе Христе. Эта работа продолжается и все еще далека от завершения.

Ситуация с историческим Иисусом поистине уникальна и не имеет аналогов в мировой истории. Ведь те тексты, которыми мы пользуемся в качестве основных источников, — четыре новозаветных Евангелия, — написаны на греческом языке, распространенном в эллинистическом мире, тогда как реальный Иисус и его первые последователи жили и действовали в ином языковом и культурном пространстве, только частично входящем в орбиту эллинистической цивилизации. При этом необходимо учесть, что произошел не просто перевод с одного языка на другой. Грекоязычная аудитория усвоила предания, возникшие на другой исторической и культурной основе. Даже определив, что мостом здесь послужили евреи диас-

поры, через которых христианство пришло к грекам, и эти евреи уже объединяли в себе обе культурные традиции, все равно нельзя не отдавать себе отчета, что мы имеем дело с переработанным и адаптированным в новых условиях материалом. Можно предложить такое сравнение: что мы бы знали и как бы судили об иранском пророке Зороастре (Заратуштре), располагая только античными легендами, сообщениями греко-римских писателей и не имея такого оригинального текста, как «Авеста», и вообще какого-либо персидского источника?

Между тем примерно так обстоит дело с Иисусом Христом. До наших дней не сохранилось ни одного христианского документа на родном языке основателя Церкви, хотя, вероятно, в свое время они существовали. Раннехристианские писатели упоминают о Евангелиях, написанных «по-еврейски» (т. е. по-арамейски), которыми пользовались иудео-христиане, палестинские последователи Иисуса. Не совсем ясно, правда, насколько эти арамейские сочинения сопоставимы с имеющимися греческими Евангелиями, какие из них возникли раньше и кто на кого повлиял. Христианство очень скоро после своего возникновения вышло в эллинистический мир, и вполне возможно, что христианское предание было записано на греческом языке раньше, чем на родном языке Иисуса. То есть перевод с арамейского на греческий произошел еще в рамках устной традиции, до того как появились какие-либо записи. И тут возникает главный вопрос: какова была эта первоначальная устная традиция? О чем она говорила?

Исследователи имеют все основания полагать, что общехристианская традиция, сложившаяся на эллинистической почве, не совсем тождественна традиции, существовавшей у иудео-христиан. Христианство вывел на мировую арену апостол Павел и его последователи-павлинысты, к которым иудео-христиане относились враждебно, называя их искажителями учения Иисуса. В свою очередь Церковь рассматривала последних как еретическую секту. Иудео-христиане понемногу исчезли как самостоятельная религиозная группа, а павлинизм лег в основу мирового христианства. Выходит, насколько яснее мы будем представлять себе первоначальную устную традицию, настолько ближе мы подойдем к реальному историческому Иисусу. И, надо заметить, исследователи здесь еще в начале пути.

«Мифологическая школа» отрицала историческое существование Иисуса, заявляя также, что ни один нехристианский автор I — начала II в. не упомянул о такой личности. Утверждалось, что о Христе нигде не говорится вне Нового Завета, т. е. в нехристианских произведениях вплоть до середины II в., до того момента, когда окончательно сложились канонические Евангелия и Церковь распространилась по всему Средиземноморью.

«Свидетельства» же античных писателей, — фрагменты из сочинений Иосифа Флавия, Тацита и Плиния Младшего, в которых упоминается о Христе и которые часто цитировались христианскими апологетами, — отрицались как подложные, вставленные в текст христианскими переписчиками задним числом.

Нынешние исследователи в своем большинстве оценивают эти «свидетельства» более осторожно и взвешенно. И именно потому, что внебиблейских упоминаний о Христе, относящихся к I — началу II в., очень мало (это буквально крупницы), каждое из них заслуживает самого тщательного изучения. Еще учителя и отцы Церкви придавали исключительное значение любым указаниям на Иисуса в нехристианской литературе, рассматривая их как действенные инструменты для проповеди христианства среди язычников. Целый ряд таких документов сохранился до наших дней только в передаче христианских авторов, тогда как оригиналы были утрачены. Конечно, в определенной степени это снижает достоверность «свидетельств», — возникает подозрение, что они подверглись христианской правке либо были сочинены христианами, — но значение их остается по-прежнему высоким, особенно при скудости информации.

Все сказанное в полной мере относится к знаменитому «свидетельству Флавия» — короткому рассказу еврейского историка второй половины I в. Иосифа Флавия о проповеднике Иисусе. Сочинение Иосифа, написанное на греческом языке, дошло до нас благодаря христианским переписчикам. Долгое время никто не подвергал сомнению подлинность сообщения Флавия об Иисусе. И только по мере развития библейской критики исследователи стали говорить о христианской интерполяции, внесенной в первоначальный текст Иосифа. Подозрения усиливал прохристианский характер рассказа об Иисусе; казалось невероятным, чтобы такой ортодоксальный иудей, как Иосиф Флавий, мог назвать Иисуса Христом (Мессией). Отсюда следовал вывод, что на самом деле Иосиф ничего не писал об Иисусе, поскольку не знал его. Такой же христианской вставкой объявлялся и отрывок «Анналов» римского историка конца I — начала II в. Корнелия Тацита, где говорится о Христе, казненном при иудейском прокураторе Понтии Пилате.

«Мифологическая школа» выдвинула тезис о «молчании века», т. е. о полном отсутствии каких-либо упоминаний об Иисусе Христе в нехристианской литературе в течение первого века существования христианства. «Молчание» это служило доказательством мифичности Иисуса. На этой почве не замедлили родиться самые разнообразные версии: Христос — это солнечное божество (Ш. Дюпюи), отголосок античных и восточных мифов (А. Древис), лунный бог (Э. Церен), древнееврейский бог

(А. Каждан, Р. Виппер), перевоплощенный Учитель праведности кумранитов (А. Дюпон-Соммер) и др.

В этих версиях есть доля правды. Нельзя отрицать, что образ Иисуса Христа впитал в себя многое из древневосточной и античной мифологии. И все-таки Иисус из Назарета существовал как реальная историческая личность. Правда, объективных доказательств этого крайне мало, и все они не свободны от критики. Даже решительным образом потеснивший позиции «мифологистов» «вариант Агапия», — введенная недавно в научный оборот арабская версия «свидетельства Флавия», лишенная прохристианского характера и поэтому рассматриваемая как подлинная, — и тот далеко не бесспорен. Также и сообщения Тацита и Плиния Младшего о Христе, будучи, скорее всего, подлинными, дают слишком скудную информацию, чтобы на их основании говорить о полной несостоятельности «мифологической школы». Заслуга «мифологистов» состоит в том, что они значительно расширили взгляд исследователей на личность основателя христианства, заставили воспринимать Иисуса в контексте эпохи, в русле развития религиозной мысли, что в целом безусловно полезно.

Хотя объективных данных в пользу историчности Иисуса, повторимся, пока явно недостаточно, у каждого исследователя, разделяющего взгляд на Христа как на реально существовавшую личность, есть свои субъективные впечатления. Конечно, все субъективное не может служить доказательством, но определенное отношение к проблеме все же формирует. Внутреннее ощущение помогает исследователю вести поиск объективных данных, задает направление поиска. Вчитаемся повнимательнее в канонические Евангелия. За специфический жанр их часто называют легендарными биографиями. Имеется в виду то, что рассказ о жизни героя облечен в специфическую религиозно-назидательную оболочку. Можно ли под этой оболочкой разглядеть реальную личность? Обратим внимание на речь Иисуса, и не на содержание ее, а на манеру выражаться. «Истинно, истинно говорю вам...» (Ин 1:51; 3:3, 5, 11 и др.); «Симон! Симон! вот, сатана просил [у Бога], чтобы провеивать вас как пшеницу» (Лк 22:31); «Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом...» (Лк 10:41). Это характерное повторение слов, встречающихся в разных Евангелиях, принадлежащих разным традициям, — в этой манере чувствуется особенность речи конкретного живого человека, усвоенная его слушателями и передаваемая затем в проповедях. Такое нельзя придумать. То есть придумать такое, в принципе, можно, но непонятно, зачем это было нужно. Какая здесь теологическая нагрузка? Ученики часто подражают учителю в манере выражаться, а евангелисты могли перенять эту характерную манеру от тех, кто непосредственно слышал Иисуса.

Исследователи давно вывели правило: там, где евангельский рассказ не служит теологическим целям, и даже более того, снижает образ могущественного божества, там, скорее всего, содержится подлинная информация, там и следует искать черты реальной личности. Так, уставший Иисус засыпает на корме лодки (Мк 4:38), жаждет и алчет, как все люди, огорчается, не найдя на смоковнице плодов (Мк 11:12—14; ср. Мф 21:19), «ужасается и тоскует» в предчувствии смерти (Мк 14:33), издает на кресте вопль отчаяния (Мф 27:46; Мк 15:34). Сообщения о сложных взаимоотношениях Иисуса со своими родными, подозревавшими его в сумасшествии (Мк 3:21), неверие в него братьев (Ин 7:5) также не способствуют имиджу всесильного владыки мироздания. Все это — обстоятельства и моменты жизни исторического Иисуса. Это такие вещи, которые сугубо религиозный миф попытался бы избежать, но было невозможно игнорировать преемникам реально действовавшего пророка по причине их широкой известности.

Рассмотрим основные слагаемые традиционной биографии Иисуса Христа применительно к исторической эпохе, в которую он жил и действовал. Современные историки располагают обширным и разнообразным материалом, позволяющим представлять вплоть до мельчайших подробностей политическую, социальную и религиозную жизнь Палестины начала I в. Насколько удачно вписываются сюда евангельские рассказы?

### 1. Рождество: эллинистическая легенда?

Сказания о рождении и детстве Иисуса в первоисточниках выглядят совершенно легендарными и, помимо того, страдают явной несогласованностью. Собственно, такие рассказы имеются только в Евангелиях от Матфея и Луки; Марк же и Иоанн начинают писания с момента крещения уже взрослого Иисуса и непосредственно переходят к его общественной деятельности. Для нас важнее всего, что о детстве Иисуса не говорит Евангелие от Марка, которое является наиболее ранним из Евангелий и которое послужило одним из источников Матфея и Луки. Случайно ли это?

Есть основания полагать, что именно у Марка в наибольшей степени сохранилась структура первоначального сказания об Иисусе, того сказания, которое вышло из Палестины, из среды непосредственных учеников Христа. В IV в. кипрский епископ Епифаний, автор книги о ересьях, писал, что он видел еврейское Евангелие от Матфея, т. е. сказание о жизни Иисуса, написанное на арамейском языке, которым пользовались палестинские христиане (оно не сохранилось до наших дней), и нашел,

что в этом сочинении отсутствует родословие Иисуса Христа, имеющееся в греческом Евангелии от Матфея, и что оно начинается, так же как и Евангелие от Марка, с момента крещения Иисуса и выхода его на проповедь. «Не знаю, — добавил Епифаний, — еретики ли уничтожили в нем родословие от Авраама до Христа» (Панарион, XXIX 9).

Замечание церковного автора весьма показательное. Иудео-христианам не было никакого смысла устранять из своего Евангелия такое важное доказательство (в глазах евреев) мессианского достоинства Иисуса, как его происхождение из рода царя Давида. Если бы иудео-христиане располагали такой родословной, они бы так или иначе сохранили ее в своих писаниях. Остается думать, что такой родословной у них не было, как не было сказания о чудесном рождении Иисуса и его детских годах. Примечательно, что Епифаний не говорит о том, что еврейское Евангелие от Матфея совершенно не имело ничего общего с греческим одноименным Евангелием; он замечает лишь, что оно «не во всем полно, в ином подложно, а в ином усечено» (I 30.13). Следовательно, Евангелие это по конструкции и общему характеру совпадало с известным Евангелием от Матфея и, вероятно, даже являлось его прообразом. Еще Евсевий Кесарийский (ок. 263–340), ссылаясь на Папия Гиерапольского (нач. II в.), писал, что Евангелие от имени апостола Матфея появилось первоначально на еврейском (точнее, арамейском) языке (Церковная история, III 39.16). Это же утверждали Иринеи Лионский, Ориген и Иероним Стридонский.

Нет, не выбрасывали палестинские «еретики» две первых главы из своего Евангелия. Скорее всего, их там никогда и не было. Большинство современных исследователей приходят к выводу, что на иудейской почве не могло появиться сказание о чудесном зачатии Марией от Духа Святого. Для евреев это выглядело бы нелепостью; ведь в древнееврейской и арамейской традиции «дух» (*ruah*) — существо женского рода!<sup>1</sup> В гностическом Евангелии от Филиппа, 17 читаем: «Некоторые говорят, что Мария зачала от Духа Святого. Они заблуждаются. Когда [бывало, чтобы] женщина зачала от женщины?» Не случайно, видимо, обмолвился в свое время Ориген (185–245): «Если же допускает кто Евангелие евреев<sup>2</sup>, то здесь Сам Спаситель говорит: “Теперь взяла Меня Матерь Моя, Святой Дух, за один из волос Моих и отнесла Меня на гору великую Фавор”» (Комментарий на Ин, II 6). Почему иудео-христианский Иисус называет

<sup>1</sup> За исключением очень немногих текстов эпохи до Вавилонского пленения, т. е. до 586 г. до н. э., где слово *ruah* употребляется в мужском роде.

<sup>2</sup> Другое название иудео-христианского Евангелия от Матфея (*Епифаний*. Панарион, I 30.13).

Святой Дух своей матерью и как в связи с этим воспринимать его настоящую мать, Марию? Очевидно, палестинские христиане рассказывали о символическом «новом рождении» Иисуса, «рождении свыше» (ср. Ин 3: 3—5), происшедшем либо в момент его крещения, либо в иное время, когда на него снизошел Святой Дух, представляемый как новая, небесная мать (в отличие от прежней земной). Вероятно, нечто подобное говорили иудео-христианами и о том, как Иисус стал Сыном Божиим.

В эпизоде крещения Иисуса, представленном синоптиками<sup>3</sup>, имеется маленькая, на первый взгляд неприметная деталь, способная, однако, значительно приблизить нас к первоначальному преданию. В Евангелии от Матфея голос с неба обращается к Иоанну Крестителю или к возможной аудитории: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (3:17). Однако у Марка и Луки эта же фраза звучит немного иначе: «Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение!» (Мк 1:11; Лк 3:22). Это говорится не кому-нибудь, а самому Иисусу, — ему возвещается, что он Сын Божий.

Цитируя иудео-христианское Евангелие, Епифаний также приводит здесь местоимение «Ты» (Σὺ), а не «Сей» (Ὁὗτος). В чем тут дело и какая фраза более точна? Варианты Марка и Луки вместе с иудео-христианской цитатой имеют приоритет. Тем более, что вся эта фраза есть не что иное, как аллюзия на псалом 2:7: «Господь сказал Мне: Ты Сын Мой: Я ныне родил Тебя». Этот ветхозаветный стих прямо прилагается к Иисусу в новозаветном Послании к Евреям (1:5; 5:5). Несомненно, он имеется в виду и в евангельской сцене крещения, и, вероятно, первоначально вся фраза звучала так, как ее приводит Епифаний из иудео-христианского Евангелия: «И когда Иисус выходил из воды (после крещения Иоанном. — *Б. Д.*), отверзлись небеса, и увидел (Иисус, а не Иоанн и не окружающие. — *Б. Д.*) Духа Святого в виде голубя, сходящего на Него. И глас был с небес, глаголющий: Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение; в сей день Я родил Тебя» (Панарион, XXX 13)<sup>4</sup>. Голос с неба обращался непосредственно к Иисусу, извещая его, что он избран для особой миссии и с сего дня будет называться Сыном Божиим.

<sup>3</sup> Синоптическими (от греч. *συνοπτικός* — «сообразующий») называются в библеистике три первых Евангелия, следующих, в целом, единой традиции.

<sup>4</sup> Так же передают слова голоса с неба и раннехристианские писатели: Иустин Мученик (Диалог с Трифоном иудеем, 88; 103), Климент Александрийский (Педагог, I 6), Лактанций (Божественные установления, IV 15) и др. Греко-латинский кодекс Bezae (VI в.) подтверждает такое чтение.



Итак, в тех христианских преданиях, которые возникли среди палестинских последователей Иисуса, речи о его рождении и детских годах либо не велось вовсе, либо им не уделялось сколько-нибудь заметного места. В глазах иудео-христиан Иисус родился и жил как обычный человек, имел вполне реального земного отца, а Сыном Божиим сделался в момент крещения, — сделался, понятно, символически<sup>5</sup>. Поэтому для них ранние годы Иисуса были не особенно важны; главное начиналось со времени его крещения. Этот принцип, точнее эта структура передалась Евангелию от Марка.

Сказания о божественном зачатии, рождении и детстве Иисуса появились уже на эллинистической почве. Сюда же надо отнести и евреев диаспоры, успевших проникнуться эллинистическими представлениями. У греков в большом количестве ходили истории о происхождении великих царей и героев от богов и небожителей. Вполне закономерно, что такая история, вернее, даже две таких истории появились и у Иисуса Христа. Одну из них можно назвать версией еврейской диаспоры, вторую — греко-еврейской версией. Первая изложена в Евангелии от Матфея, вторая — в Евангелии от Луки.

Каноническое Евангелие от Матфея, бесспорно, писал еврей, — о том свидетельствует и характер, и весь тон писания, а также имеющиеся в нем семитизмы и обилие цитат из Ветхого Завета. Не найдя в своем источнике, Евангелии от Марка (либо, скорее, в том Протоевангелии, которое впоследствии превратилось в Евангелие от Марка), рассказа о ранних годах Спасителя, Матфей восполнил недостачу, воспользовавшись, очевидно, популярным в его общине (предположительно Антиохийской) сказанием о поклонении новорожденному Иисусу «волхвов с востока», о ревности и коварстве царя Ирода, избииении младенцев Вифлеема и бегстве семьи Иисуса в Египет. Спасение младенца царского рода (и будущего царя) от жестокого и ревностного к своей власти правителя — один из излюбленных сюжетов фольклора и эпоса многих народов. Подобным образом составлены легенды о рождении и детстве Ромула и Рема, иранских царей Кира и Кей-Хосрова, а также Кришны. Нет ничего удивительного в том, что христианские рассказчики применили этот сюжет и к Иисусу Христу. Рассказ Матфея не только по общей композиции, но даже в деталях соответствует тому, что в агадической литературе повествуется о Моисее: те же мудрецы, предсказывающие царю рождение еврейского сына, который избавит народ свой от рабства, то же небесное сияние при рождении

---

<sup>5</sup> «Сыном истины Божией» называл себя еще автор кумранских «Гимнов» (1QS 11:16), которым, полагают, был сам Учитель праведности кумранитов.

ребенка, то же истребление жестоким царем младенцев мужского пола и то же чудесное спасение новорожденного (Исх Рабба, 1).

Далее рассказ о бегстве и возвращении Святого семейства из Египта является типологической параллелью ветхозаветной истории Иосифа Прекрасного, оказавшегося в Египте, переселения к нему затем его братьев и отца Иакова и исхода евреев из Египта под предводительством Моисея. Отсюда и приведенная Матфеем цитата из книги пророка Осии: «Из Египта воззвал Я Сына Моего» (2:15). Осия же понимал под сыном Божиим Израиль на заре его истории: «Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего» (11:1).

Что касается прибытия к новорожденному Иисусу «волхвов с востока», то это перекликается с ветхозаветными пророчествами о том, что языческие народы и цари придут в Сион (Иерусалим) на поклонение Богу Израилеву. Поклонение это было перенесено потом и на Мессию. Любопытно, что сами по себе волхвы (маги, астрологи) в среде ортодоксальных евреев связывались с колдунами и колдовством, запрещенным Торой (Вт 18:10–12), а занятие астрологией расценивалось как богохульство (ВТ Шаббат, 75а). Евреи же диаспоры, усвоившие эллинистическое мировоззрение, относились к астрологии вполне лояльно и даже видели в восточных магах-халдеях великих мудрецов и прорицателей.

Только в диаспоре, куда вести из Палестины поступали зачастую в виде слухов, мог возникнуть рассказ о поголовном истреблении царем Иродом младенцев Вифлеема. В самой Иудее такой рассказ не мог бы ходить без того, чтобы не встретить недоверие и обвинение в преувеличении. Царствование Ирода Великого действительно отмечилось всевозможными жестокостями, но такого из ряда вон выходящего случая не было. Не знали о нем и еврейские историки, в частности Иосиф Флавий, подробно описавший правление Ирода. Возможно, в рассказе Матфея об избииении младенцев каким-то образом отразились громкие и драматические суды Ирода над своими сыновьями Александром, Аристобулом и Антипатром, обвиненными в измене, — один за другим они были казнены незадолго до кончины самого царя. В этой связи примечательно сообщение позднего римского поэта Макробия (нач. V в.), как бы смешавшего историю с евангельскими рассказами: «Ирод, царь Иудеи, велел перебить в Сирии мальчиков в возрасте до двух лет, и между убитыми оказались его сыновья» (Сатурналии, II 4.11).

Вторая версия рождения и детства Иисуса является отчасти греческой не только потому, что евангелист Лука был греком и, видимо, не знал еврейского языка (так, например, он не переводит имя «Иисус» (1:31), как это делает Матфей (1:21)); она эллинистическая по своему характеру.

Посланный Богом ангел с извещением о предстоящем зачатии и рождении Иисуса приходит к Марии, тогда как у Матфея ангел является во сне Иосифу и в дальнейшем действует только через него, а Мария остается на заднем плане, как и положено женщине по восточным представлениям. В рассказе же Луки мать Иисуса находится в центре всех событий. Она произносит благодарственную молитву Господу (1:46–55); она — единственная, кто понимает значение прихода к новорожденному младенцу пастухов (2:15–16); к ней, а не к главе семейства обращается в Храме праведник Симеон (2:34–35), и она же укоряет двенадцатилетнего Иисуса за его поведение в Иерусалиме (2:48). Более того, в рождественской истории Луки активно действует и другая женщина, родственница Марии — Елизавета. Хотя лично и не общающаяся с вышним миром (ангел является только ее мужу Захарии), Елизавета, тем не менее, при встрече с Марией «исполняется Святого Духа», благословляет свою молодую родственницу и вообще обнаруживает поразительную осведомленность в тайне происходящего (1:40–45). Все это нетипично для еврейских сочинений той поры, где роль женщин очень и очень невелика.

Однако при всем этом нельзя не заметить, что рассказ Луки также базируется на Ветхом Завете, оперирует ветхозаветными образами. Именно поэтому мы называем версию эту греко-еврейской. Описание рождения Иоанна Крестителя (гл. 1) напоминает рассказ Книги Судей о рождении назорея Самсона (гл. 13), молитва Марии навеяна песней Анны из 1-й книги Царств (2:1–10), а эпизод с отроком Иисусом в Храме написан под влиянием рассказа об отроке Самуиле (1 Цар гл. 2–3). Передаваемое Лукой пророчество Захарии (1:67–79) выражает типичные еврейские мессианские чаяния, — такой произраильский гимн не мог быть сочинен греками. Приводит Лука и родословную Иисуса, хотя и отличную от родословной Матфея, но восходящую к тому же царю Давиду и патриарху Аврааму. Несомненно, эти сведения Лука получил от христиан-евреев, для которых принадлежность Иисуса к роду Давида имела решающее значение. По всей вероятности, еврейской была и основа рождественского рассказа Луки, которую он развил в свойственном ему духе и даже добавил кое-что из римских исторических хроник. Последнее касается упоминания о переписи наместника Сирии Квириния (2:2). Еще Эрнест Ренан характеризовал Евангелие от Луки как «документ второго разбора», в котором чувствуется компиляция.

Начиная еще с раннехристианского апологета Татиана (II в.) делаются попытки согласовать две различные версии рождения и детства Иисуса, изложенные Матфеем и Лукой. В целом выработалась следующая схема. Благовещение происходит в Назарете (Лука), рождение

Иисуса — в Вифлееме (Матфей, Лука), там же к новорожденному приходят пастухи (Лука) и волхвы (Матфей), оттуда Иосиф и Мария отправляются в Иерусалим для совершения обрядов над младенцем-первенцем (Лука), затем происходит бегство в Египет (Матфей), возвращение в Назарет (Матфей, Лука) и, наконец, посещение 12-летним Иисусом Иерусалимского храма (Лука).

Такая схема страдает неувязками. По Матфею, Святое семейство бежит из Вифлеема в Египет, спасаясь от Ирода, а у Луки сказано, что оно «по прошествии восьми дней» появляется в Иерусалиме (2:22), т. е. едва ли не на глазах у кровожадного царя. Далее, у Луки ясно говорится, что Святое семейство из Иерусалима возвращается прямо в Назарет (2:39), а по Матфею оно переселяется туда из Египта, и можно понять, что появляется в Галилее впервые (2:22–23). Совершенно ясно, что Матфей ничего не знает ни о переписи Квириния, ни об обрядах, совершенных в Храме, а Лука, со своей стороны, не слышал о преследовании младенца Иисуса царем Иродом и вовсе не предполагает продолжительного путешествия в Египет. Нельзя сказать, чтобы эти две версии начала жизни Иисуса, возникшие в разных христианских общинах независимо друг от друга, можно было согласовать в принципе.

Но и эти более или менее подробные легенды вскоре перестали удовлетворять верующих, живо интересовавшихся детскими годами Спасителя. Начиная со II в. появилось несколько апокрифических Евангелий, где обстоятельно описывается не только рождение и детство Христа, но и жизнь его матери Девы Марии. Таковы т. н. Первоевангелие Иакова, Евангелие детства Спасителя, Евангелие Псевдо-Матфея и др. Эти сказания, составленные большей частью греками, довольно слабо знакомыми с историей Палестины и иудейскими обычаями, никак нельзя признать источниками, несмотря на всю их популярность в раннехристианских общинах. Зависимые во всем от канонических Евангелий, они являются, в сущности, их ухушенными и огрубленными вариантами, хотя и пытаются расширить евангельскую историю и восполнить ее пробелы. Иисус утрачивает в них даже те еврейские корни, которые еще сохраняются в Евангелии от Луки. Совершенно теряется связь Иисуса с ветхозаветными пророчествами, та связь, которую неукоснительно проводили все евангелисты. Происходят разительные перемены и в образе юного Иисуса. Вместо прилежного отрока, возраставшего, как сказано у Луки, в повиновении у родителей и набиравшего мудрости (2:51,52), на страницах апокрифов объявляется малолетний волшебник и чародей, едва ли не с первого своего дня поражающий окружающих всевозможными чудесами, порою довольно грубыми и жестокими.

Свой взгляд на рождение и детство основателя христианства выработался в раввинской литературе. В Тольдот Иешу («Родословной Иисуса»), еврейском сочинении, созданном на протяжении V—XII вв., рассказывается, что Иешу (Иисус) родился от внебрачной связи Мириам (Марии) с распутником по прозвищу Пандира и что жених Мириам по имени Иоханан (Иоанн), узнав о ее беременности, убежал, спасаясь от позора, в Вавилон, — перетолкование слов Матфея, что Иосиф, узнав о беременности Марии, «хотел тайно отпустить ее» (1:19). Подросткий Иешу-Иисус пошел в раввинскую школу, где проявлял своеволие и заносчивость по отношению к учителям (ср. с рассказом Луки об удивлении, которое вызывал 12-летний Иисус у иерусалимских учителей Закона — 2:47), за что был изгнан и проклят израильскими мудрецами.

Раввинская версия жизни Иисуса складывалась тогда, когда христианство уже было широко распространено и превратилось в могущественную силу. Обеспокоенные успехами новой религии и опасаясь за сохранность своих рядов, лидеры иудаизма прибегли к контрмерам, которые позволили бы защититься от растущего влияния христианства. Такой контрмерой представлялось создание своей истории жизни и смерти Иисуса, призванной разоблачить его как обманщика и самозванца. Но тут оказалось, что для создания такой «истории» в собственно раввинских анналах явно не хватает материала. Первые два-три века раввины не очень замечали вышедшую из недр иудаизма религию, пренебрежительно причисляли христиан к общей категории минеев-еретиков и почти не интересовались личностью и биографией основателя христианства. В Мишне речи об Иисусе вовсе нет, а в Тосефте имеются два смутных упоминания о некоем Иешуа бен (или бар) Пантире (или Пандире), главе еретической школы, действовавшей в Галилее незадолго до или немного позже разрушения Второго Храма (70 г. н. э.).

В IV—V вв. соотношение сил изменилось, и раввины вынуждены были заняться детальным жизнеописанием Иисуса. При этом фрагменты Тосефты легли в основу раввинской версии, а сама она была сложена двумя параллельными способами. Сначала раввины обратились к талмудическим писаниям, выискивая в них рассказы о различных еретиках и отступниках иудаизма и связывая этих лиц с Иисусом. Но этого было недостаточно, чтобы получилось цельное назидательное повествование. Одновременно раввины черпали сведения об Иисусе из самой христианской проповеди, видоизменяя ее в заданном ключе. Отсюда признание галилейского происхождения Иешу-Иисуса, представление о его матери как о еврейке, происходящей из древнего священнического рода, а также рассказ о зачатии ею первенца-сына в добрачный период. Рисуня

главу враждебной им религии как колдуна и злодея, авторы Тольдот Иешу тем не менее подчеркивали его необыкновенную прилежность в учебе и недюжинный ум, так что юный Иешу-Иисус на голову превосходил своих сверстников в знании Торы (хотя и употребил это знание во зло Израилю). Во всем этом видится влияние первых глав Евангелия от Луки, а также апокрифических христианских писаний вроде Первоевангелия Иакова, Евангелия детства и Книги Иосифа-плотника.

Словом, раввинская версия рождения и детства — это не что иное, как вывернутые наизнанку те же Евангелия, зависимость от которых в фактическом материале у Тольдот Иешу очевидна и бесспорна. Впрочем, это не означает, что в глубинах еврейских сказаний об Иисусе нет неких исторических зерен, отдельных элементов, пришедших из I в. н. э. независимо от Нового Завета.

## 2. Язык Иисуса — ключ к его мировоззрению

Итак, первые христианские предания об Иисусе, судя по всему, начинались с рассказа о его крещении проповедником Иоанном. Все четыре евангелиста согласны, что деятельность Иоанна Крестителя непосредственно предшествовала проповеди Иисуса Христа и как бы предварила ее. Проповедник Иоанн, по всей видимости, лицо историческое; о нем сообщает Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» (XVIII 5.2). Правда, этот Иоанн не очень похож на евангельского Предтечу: он не предвещает близкого конца света и ничего не говорит о грядущем Мессии. Но два момента совпадают. И Иосиф Флавий, и евангелисты сообщают, во-первых, что Иоанн практиковал очистительное омовение (в русской традиции: крещение); во-вторых, был убит по приказу тетрарха Ирода Антипы, премника Ирода Великого. На этом основании большинство исследователей вслед за отцами Церкви отождествляют проповедника из «Иудейских древностей» с евангельским пустынным аскетом, крестившим Иисуса и положившим тем самым начало его общественной деятельности.

Лука предпосылает рассказу об Иоанне хронологическую выкладку, напоминающую отрывок из тогдашних исторических трудов: «В пятнадцатый же год правления Тиверия Кесаря (т. е. в 28/29 г. н. э. — Б. Д.), когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был тетрархом в Галилее, Филипп, брат его, тетрархом в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний тетрархом в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе, был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне» (3:1–2).

Даже то, что в число упомянутых тетрархов, действительно управлявших в это время разными областями Палестины, затесался давно уже покойный Лисаний, как это ни парадоксально, служит косвенным доказательством

историчности этого сообщения. Если бы хронология Луки была надуманной либо опиралась на чистую легенду, то, скорее всего, мы бы видели случайный набор исторических лиц и имен, между которыми встречались бы и вымышленные условные имена. Именно так обстоит дело в Тольдот Иешу: не зная, к какой конкретной эпохе отнести своего героя, авторы делали его современником то рабби Симона бен Шетаха (I в. до н. э.), то рабби Танхумы (III в. н. э.), то христианской царицы Елены (IV в. н. э.). А основатель Ислама Мухаммед вообще считал Иисуса ('Ису) едва ли не племянником Моисея (Мусы) (Коран 3:30 сл.; 19:29).

В списке Луки все лица вполне реально и принадлежат, за исключением Лисания, одному времени. С Лисанием же, по всей видимости, вышло вот что. Такой правитель в Авилинее действительно был, но скончался еще в 36 г. до н. э., после чего владения его были аннексированы в пользу египетской царицы Клеопатры, а вслед за ее гибелью включены в римскую провинцию Сирию в качестве особой территории, которая, не имея отдельного правителя, по традиции продолжала называться областью или тетрархией Лисания (*Иосиф Флавий*. Иудейские древности, XVIII 6.10; XIX 5.1; XX 7.1). Лука, найдя это обозначение в каком-то историческом источнике, воспринял его так, будто бы Лисаний все еще правил в своей вотчине.

Однако то, что другие синоптики не датируют проповедь Иоанна и крещение Иисуса, отделяваясь неопределенными указаниями: «в те дни» (Мф 3:1; Мк 1:9), «тогда» (Мф 3:13), вызывает подозрение, что Лука искусственно привязал эти события к 15-му году императора Тиберия и для пушей убедительности приложил список реально действовавших в то время правителей. Подозрение усиливается, если учесть произведенную Лукой ранее путаницу с переписью Квириния (2:1–2), которая, следуя ему, совпала с рождением Иисуса и которая произошла в действительности в 6 г. н. э., на десять лет позже того, как скончался царь Ирод Великий; а при нем, согласно синоптикам, родился Иисус (Мф 2:1; Лк 1:5). Вообще Тиберий Кесарь фигурирует только в Евангелии от Луки; ни Матфей, ни Марк, ни Иоанн об этом императоре не упоминают. Так на чем же основываться историкам, чтобы датировать деятельность Иисуса?

Конкретное историческое лицо, появляющееся во всех Евангелиях и способное дать представление о хронологических рамках описываемых событий, — это наместник Иудеи Понтий Пилат. О нем пишет Иосиф Флавий, его упоминает Тацит, сохранились монеты, отчеканенные этим правителем, а не так давно, в 1961 г. археологи нашли посвятельную надпись с его именем. Следуя Иосифу Флавию, Пилат был пятым по счету римским наместником Иудеи и Самарии и правил при императоре Тиберии

примерно с 26 по 36 г. н. э. Единодушное указание евангелистов на Пилата как на судью Иисуса почти не оставляет сомнений, что это сообщение отражает раннюю христианскую традицию, идущую из Палестины.

Наконец, по крайней мере два тетрарха из списка Луки — именно Ирод (Антипа) и Филипп, а также Иродиада — упоминаются синоптиками в связи с казнью Иоанна Крестителя (Мф 14:1–10; Мк 6:14–26; Лк 3:19), что, по-видимому, также соответствует первоначальной христианской проповеди. Эти лица появляются и в книгах Иосифа Флавия, причем в том же качестве, в котором они выступают и в Евангелиях.

Все это в совокупности побуждает отнестись к хронологии Луки и хронологическим выкладкам других евангелистов с известной степенью доверия. Деятельность Иисуса Христа довольно убедительно привязывается к определенному историческому времени. Она происходила в конце 20-х или в начале 30-х годов новой эры, протекая частью в Галилее, частью в Иудее и, наконец, в самом Иерусалиме.

Это было время необычайного брожения умов, особенно напряженных мессианских и эсхатологических ожиданий. Острейший кризис экономических и социальных отношений охватил самые широкие слои населения. Не случайно апостол Павел говорил о «полноте времени» и «полноте времен» (Гал 4:4; Еф 1:10). Конец света казался скорым и неминуемым. Помыслы притесняемых, обнищавших, больных и страдающих людей обращались к ожидаемому избавителю от всех бед, к грядущему Мессии. В своих книгах Иосиф Флавий описывает нескольких религиозных деятелей Палестины, так или иначе связанных с мессианским движением. Среди них пророк Февда, выступивший ок. 44 г. н. э., один египетский еврей, притязавший на статус Спасителя Израилева ок. 58 г., а также некий самарянский повстанец 36 г., принимаемый, вероятно, за нового или воскресшего Моисея (Иудейские древности, XVIII 4.1; XX 5.1; 8.6; ср. Деян 5:36; 21:38). В эту же когорту входят кумранский «Учитель праведности», упоминаемый в Новом Завете самарянин Симон Маг (Деян 8:9) и, наконец, Бар-Кохба, признанный Мессией многими раввинами и несколько лет (132–135) правивший в Иудее.

Будучи современником и очевидцем, лично сталкивавшимся с такими вождями, Иосиф Флавий охарактеризовал их как «обманщиков и прельстителей, которые под видом божественного вдохновения стремились к перевороту и мятежам, туманили народ безумными представлениями, манили его за собою в пустыни, чтобы там показать ему чудесные знамения его освобождения» (Иудейская война, II 13.4). Мнение Флавия — это, конечно же, мнение традиционалиста, высказанное к тому же после глубокого разочарования в мессианской идее. Большинство иудеев так



не думало. О размахе мессианского движения свидетельствуют следующие цифры. У Февды было около 400 активных сторонников (Деян 5:36), у египетского лжепророка — 4 тысячи или 30 тысяч (Деян 21:38; *Иосиф Флавий*. Иудейская война, II 13.5), а у самарянского пророка — столько, что Пилату пришлось высылать против них отряды пехоты и конницы. На этом фоне 12 апостолов Иисуса плюс 70 или даже 500 учеников (Лк 10:1; 1 Кор 15:6) выглядят достаточно скромно. За активными участниками мессианского движения стояла масса мирного палестинского населения, которая также верила в скорый конец света и пришествие долгожданного Спасителя. Эти веяния достигали и Европы. «На Востоке, — писал Светоний, — распространено было давнее и твердое убеждение, что судьбой назначено в эту пору выходцам из Иудеи завладеть миром» (Веспасиан, 4.5; ср.: *Тацит*. История, V 13.2).

Со временем в христианстве как-то стерлось и было затушевано еврейское происхождение Христа. В Средние века едва ли кто в Церкви представлял его иудеем, неразрывно связанным со своей национальной, культурной и исторической средой, в которой он возрос, жил и действовал. Еще в XIX столетии некоторые западные богословы всерьез полагали, что Христос говорил по-латыни. Еще больше было таких, кто считал его родным языком греческий. Тщательные лингвистические исследования новозаветных текстов развеяли этот миф. В канонических греческих Евангелиях, особенно в самом раннем из них, сохраняются отзвуки подлинной речи Иисуса и его апостолов. «Талифа куми», — произносит Иисус над телом больной девочки (Мк 5:41); «еффафа», — говорит он, отверзая очи слепому (Мк 7:34); «авва», — обращается к Богу в молитве (Мк 14:36), а также пользуется словами и терминами «бар» (Мф 16:17; Ин 1:42), «рака» (Мф 5:22), «корван» (Мк 7:11). Окружающие называют его: «равви», «раввун» (Мф 26:25,49; Мк 11:21; Ин 1:38,49 и др.). Все это не греческие слова, а семитизмы, проникшие в Евангелия из первоначальных христианских сказаний и часто даже снабженные переводами и пояснениями для читателей-греков.

В Евангелии от Иоанна сообщается, что Пилат велел поставить на кресте распятого Иисуса надпись: «Иисус Назорей, Царь Иудейский», исполненную по-еврейски, по-гречески, по-римски (19:19–20). Латинская надпись соответствовала государственному языку Империи, греческая ориентировалась на распространенный язык восточных провинций, а еврейская предназначалась для массы местного населения. Евангелисты так же, как другие античные авторы, называют последний язык еврейским, потому что на нем говорили тогдашние евреи, живущие в Палестине. Но мы не должны попасть тут в ловушку. Язык этот не тот, на котором изъяснялись вет-

хозаветные евреи и на котором была написана еврейская Библия (Танах). То был, как теперь принято говорить, древнееврейский язык, или древний иврит, а этот — новый, на который евреи постепенно перешли со времен Вавилонского плена, именно — восточно-арамейский язык, называемый иногда также халдейским или сиро-халдейским. На нем была написана большая часть ветхозаветных апокрифов и псевдоэпиграфических сочинений, на нем же велась деловая переписка внутри страны. Надпись на этом языке и составила триаду вместе с греческой и латинской на кресте распятого Иисуса.

Лингвисты доказали, что евангельские семитизмы есть не что иное, как греческая транскрипция арамейских слов и выражений. Это видно хотя бы по такой характерной особенности, как окончание слов на *-a*. Греческое слово «Мессия» произошло от арамейского *мешиха*, тогда как еврейское слово с тем же значением звучит как *машиах*. Равным образом обстоит дело со словами «пасха» — арамейское *песаха* — еврейское *песах*, «Голгофа» — *Гулгалта* — *Гулголет*, «фарисеи» — *фериша* — *феришим* и т. д. Евангельские слова «сатана» и «рака» буквально воспроизводят арамейские термины, которые на еврейском языке звучат как *сатан* («враг») и *рик* («пустой, глупый»). Исследователи пошли дальше. То, как в Евангелиях передаются семитизмы, позволяет определить не только, что это арамейская речь, но и что это особый диалект арамейского языка, бывший в употреблении у жителей Галилеи, северопалестинской области, где Иисус родился и вырос. В миру его обычно называли «Иисус Галилеянин», «Иисус из Назарета» или «пророк из Назарета Галилейского» (Мк 1:9; Мф 21:11; 26:71)<sup>6</sup>. В Иерусалиме галилеян легко узнавали по говору (Мф 26:73; Мк 14:70)<sup>7</sup>.

Конечно, после того как Иудея попала в орбиту эллинистического мира, в нее проник и греческий язык, но он оставался в ней языком иноземным, на котором разговаривали лишь греки-переселенцы, заезжие торговцы, паломники из диаспоры и члены просвещенной иудейской верхушки. Иерусалимский хилиарх грек Клавдий Лисий был удивлен, когда

<sup>6</sup> В раннем Евангелии от Марка нет даже упоминания о Вифлееме. Заметим также, что именно Марк чаще других евангелистов называет Иисуса Назарянином.

<sup>7</sup> В частности, галилеяне, как и самаряне, нечетко произносили гласные. В талмудическом трактате Эрувин передается такой анекдот: «Один галилеянин спросил: у кого имеется **אמר** (амар) для продажи? — Глупый галилеянин, — ответили ему: что нужно тебе? Осел ли (**המר**), чтобы ехать верхом; шерсть ли (**עמר**), чтобы одеться; вино ли (**המר**) для питья; или ягненок (**אמר**), дабы покрыть тебя руном своим?»

апостол Павел заговорил с ним по-гречески (Деян 21:37). Этот военачальник привык к тому, что большинство иерусалимлян не знало греческого языка.

Хотя родным языком Иисуса был арамейский (ныне мертвый), можно допустить, что он встречался с греками, видел греческие письмена и в каких-то пределах был знаком с греческим языком. Во время своих странствий он заходил в греческий район Десятиградия (Мф 4:25; Мк 5:20; 7:31). Население галилейской Тивериады, города, в котором Иисус несомненно бывал, также состояло в основном из греков-переселенцев. В Евангелии от Иоанна рассказывается даже о свидании Иисуса с эллинами-прозелитами, пришедшими в Иерусалим на Пасху (12:20), хотя в данном случае это могли быть и т. н. эллинисты — евреи диаспоры (Деян 6:1). Эпизод с динарием Кесаря заставляет думать, что Иисус различал и латинские надписи (Мф 22:20; Мк 12:16; Лк 20:24)<sup>8</sup>. Другое дело — причастность к греческому миру. Эрнест Ренан, как известно, не нашел в евангельском герое никаких признаков знакомства с эллинистической культурой, чем страшно обидел христианских богословов. Такое заключение Ренана кажется слишком поспешным и с точки зрения историков. Совершенно исключать влияния на Иисуса эллинистической культуры нельзя. Ведь его испытал даже автор столь любимой им Книги Даниила!

### 3. Источники мировоззрения Иисуса

Вернемся к вопросу о родном языке Иисуса. Вопрос этот не только возвращает христианство к его истокам, на ту национально-культурную почву, на которой действовал его основатель. Этот вопрос касается кардинальной проблемы: основ мировоззрения Иисуса. Из этого вопроса вытекает другой, не менее важный: знал ли Иисус еврейское Священное Писание (Танах) в подлиннике или же был знаком только с его арамейской версией?

Если Иисус вполне мог слышать греческую и латинскую речь, то древнееврейский язык в его время уже вышел из народного употребления. Те люди, среди которых вырос Иисус, среди которых он жил и действовал, говорили и читали на арамейском. Хотя арамейский язык не совсем чужд древнего иврита, это все же другой язык. Чтобы понять священные книги в их оригинале, людям, владеющим только арамейским языком, нужны были переводчики и толкователи. По мере перехода на арамей-

---

<sup>8</sup> Что касается допроса Иисуса Пилатом, то если таковой и был, происходил он, конечно же, посредством переводчика-толмача. Может быть, того самого, кто затем и сделал надпись на кресте на трех языках.

скую речь все больше евреев не понимало оригинального текста своего Священного Писания. Постепенно начался перевод Танаха на новый разговорный язык. Сначала по-арамейски читали и толковали Писание устно, а затем появились специальные книги, так называемые таргумы — переводы библейских текстов на арамейский язык. Древний иврит продолжал сохранять свои позиции в храмовом богослужении (так же как у нас церковнославянский), в раввинских школах, но уже в многочисленных синагогах, на субботних собраниях и чтениях Танаха иврит был почти вытеснен арамейским.

Несмотря на то, что многие богословы и библеисты уверенно заявляют, что Иисус читал по-еврейски, реальных подтверждений этому нет. В Евангелиях мы видим, что Иисус цитирует Танах по-арамейски. Известная фраза, произнесенная им перед смертью на кресте: «Или! Или! ламма савахфани?» («Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» — Мф 27:46; Мк 15:34) является цитатой из Псалтири (21/22:2), но в арамейском переводе<sup>9</sup>. По-древнееврейски последние слова звучат как *ламме азабтани*. Заметим, что Иисус произнес этот стих по-арамейски отнюдь не для аудитории, чтобы донести до нее смысл псалма, но произнес его для себя, вернее, обратился с ним к Богу в одиноком отчаянии, в последнюю минуту своей жизни. Поэтому нет сомнений, что точно так же по-арамейски он обычно и молился, и читал Писание. Арамейский язык был языком его интимных отношений с Богом, и этот же язык, а не иврит, был языком **его** Библии.

У библеистов в ходу и такой аргумент: если бы Иисус не владел ивритом, он не мог бы успешно вести «галахические дискуссии» с книжниками и фарисеями, особенно иерусалимскими. Аргумент такой не кажется весомым. В евангельских «галахических дискуссиях» вопрос ни разу не коснулся важного нам в данном случае **словоупотребления**, как, например, мы видим в Талмуде (ВТ Авода-зара, 2а, 51b; 76а; Сангедрин, 4b, 12а и др.). Более того, в уста Иисуса вкладываются цитаты из Писания, следующие Септуагинте и не совпадающие с библейским оригиналом! Если бы в дискуссии о Мессии (Мф 22:41–46) Иисус опирался бы на то прочтение 109-го псалма, которое тут приведено, то фарисеи уличили бы оппонента в незнании оригинала. Все дело в том, что евангелисты, будучи грекоязычными евреями диаспоры, и отразили в своих писаниях теологи-

---

<sup>9</sup> Точнее: *Эли! Эли! ламма шебактани*. В Септуагинте этот стих выглядит несколько иначе: «Боже! Боже мой! вземли мне! для чего Ты меня оставил?» Ср.: *Иероним Стридонский*. Письма, 57.10.

ческие споры в этой диаспоре. Насколько споры эти соответствуют теологическим спорам евреев Палестины — большой вопрос.

В то время овладеть ивритом можно было только в раввинских учебных заведениях, где преподавался священный язык<sup>10</sup>. Но в Евангелиях нет указаний, что Иисус проходил такую учебу. Напротив, в Евангелии от Иоанна говорится, что Иисус не учился Писанию. Это любопытное место выглядит так: «Но в половине уже праздника вошел Иисус в храм и учил. И дивились иудеи, говоря: как Он знает Писания, не учившись?» (7:14—15). Четвертый евангелист, известный своими особыми теологическими построениями, хочет сказать, что Иисус владел Словом Божиим от начала мира как Логос-Слово (1:1,14) и потому ему незачем было ходить в раввинскую школу. Для нас же в данном случае важна сама по себе обмолвка Иоанна, вложенная им в уста иудеев, что у Иисуса не было специального раввинского образования. Остается, правда, вопрос: на каком языке, по мнению Иоанна, Иисус читал в храме Писание? Представлял ли вообще грекоязычный евангелист, что в раввинских школах обучали прежде всего древнему священному языку, позволяющему знать Писания в оригинале?

В Евангелии от Луки рассказывается, как Иисус, будучи в Назаретской синагоге, читал и комментировал книгу пророка Исаии (4:17—21). Но это также не свидетельствует о знании им иврита. Книга эта вполне могла быть таргумом, одним из арамейских переводов текста Исаии, распространенных во времена Иисуса. Понять по цитате Луки то, на каком языке произнес или мог произнести ее Иисус, невозможно, поскольку эта цитата в Евангелии приводится по той же Септуагинте, специальному греческому переводу Ветхого Завета, которым пользовались грекоязычные евреи диаспоры, а затем и христиане. Полезно сопоставить данный эпизод Луки с параллельными местами Матфея и Марка. Они не приводят слов Иисуса, но говорят лишь о том, что он «учил» в Назаретской синагоге (Мф 13:54; Мк 6:1). Поэтому можно предположить, что Иисус не столько читал Писа-

---

<sup>10</sup> В последнее время некоторые авторы заговорили о широком распространении в Палестине того времени иврита как литературного и разговорного языка, ссылаясь... на большой процент текстов на иврите среди Кумранских рукописей (?!). Это все равно, как если кто-то в будущем станет доказывать распространение среди нас церковнославянского языка, ссылаясь на большой процент славянских книг в наших библиотеках. Наличие таких рукописей в Кумране доказывает лишь то, что тесты на священном языке сохранялись, переписывались и комментировались соответствующими профессионалами, и не более того. Какое это имеет отношение к палестинскому населению и Иисусу? Повторим, что в Евангелиях нет следов иврита, а есть отголоски арамейской разговорной речи.

ние, сколько воспроизводил по памяти арамейскую (таргумную) традицию, усвоенную им с детства.

Что представляет из себя арамейская версия Священного Писания, как она соотносится с буквой и смыслом оригинала, мы можем судить по сохранившимся до наших дней таргумам. До недавнего времени самым ранним из них считался Таргум Онкелоса (нач. II в. н. э.), но Кумранские находки показали, что таргумы были в широком ходу еще во II в. до н. э. Следовательно, устная арамейская традиция зародилась еще раньше. Это не просто перевод, и даже скорее не перевод, а тенденциозное переложение, целенаправленное истолкование Танаха применительно к новой эпохе, когда в иудаизме возникли и развились новые идеи, сложились новые представления. Переводчики-таргумисты не только тенденциозно переводили священный текст, но и влетали, вкрапливали в него свое истолкование в виде отдельных слов и целых предложений.

Прежде всего это касается учения о приходе особенного царя, последнего израильского и мирового правителя — Мессии. В Ветхом Завете термин «мессия», т. е. «помазанник» (*машиах*), был техническим и прилагался к израильским правителям, «помазанным на царство», иногда к первосвященникам и один раз даже к персидскому владыке Киру (Ис 45:1). В послебиблейскую же эпоху этот термин постепенно стал восприниматься как особый титул грядущего Спасителя Израилева. Мессианская идея возникла и развилась в кризисный период еврейской истории, когда у «избранного народа», веками угнетаемого чужеземными завоевателями, исчезла надежда на возвращение счастливого царства Давидова обычным, естественным путем. Обещания ветхозаветных пророков, казалось, могли исполниться только сверхъестественным образом, посредством чрезвычайного божественного героя-избавителя. Другими словами, мессианское учение явилось следствием глубокой национально-идеологической травмы еврейского народа.

Религиозное сознание требовало, чтобы всякое новое учение было освещено авторитетом Торы Моисеевой и общепризнанных пророческих книг. Указания на Спасителя-Мессию стали «находить» в Священном Писании повсюду. Вот как, например, в Таргуме Псевдо-Ионафана переведено Божие благословение Иакову-Израилю (Быт 35:11): «И Господь сказал ему: Я Повелитель: расселяйся и размножайся, святой народ, и множество пророков и священников произойдут из твоих сыновей, и два царя произойдут из тебя». Под первым из этих царей разумелся Давид, под вторым — его потомок, эсхатологический Мессия. Откровенно мессианским стало в таргуме благословение Иакова своему сыну Иуде (Быт

49:10): «Не прекратятся цари из племени Иуды, ни законники, проповедующие Закон от семени его, откуда не явится самый юный из его сынов, Царь-Мессия, и не воссоединятся чрез него все народы». В еврейском подлиннике говорится лишь о том, что «не отойдет скипетр от Иуды и законодатель из среды потомков его, доколе [Иуда, племя Иуды] не придет в Шило». Это непонятное слово «Шило» (שִׁילֹה), означающее, вероятно, просто какую-то местность, в Септуагинте было переведено как «то, что назначено ему (т. е. племени Иуды)», впоследствии скорректировано: «Тот, Кому назначено» с намеком на Мессию, а в арамейской традиции прямо уже стало «Царем-Мессией».

В Таргуме Исаии по-новому звучало пророчество Исаии об «отрасли от корня Иессея, ветви от корня его» (11:1): «И придет Царь из сынов Иессеевых, и возрастет Мессия из числа сынов его сына». В другой стих о «рожденном младенце» (9:6, — под ним понимался будущий иудейский царь Езекия, сын Ахаза) переводчик также вставил титул «Мессия»: «Родился у нас Младенец, дарован нам Сын: и Он возложил на себя Закон, чтобы блюсти его, и имя Его призвано из вечности, и Он будет дивным наставником, Великим Богом Вечным, умашенным благовониями Мессией, в чьи дни снизойдет на нас мир».

По подсчетам исследователей, 72 или более фрагментов Ветхого Завета объясняются в таргумах как имеющие отношение к Мессии. К этому надо добавить устный *мидраш*, т. е. толкование, не попавшее в таргумы, но звучавшее в синагогах при чтении Танаха. Слушатели воспринимали Священное Писание посредством этих синагогальных толкователей, которые, собственно, и определяли, как следует понимать тот или иной отрывок. Судя по таргумам, можно не сомневаться, что устный мидраш также был преисполнен мессианской интерпретацией. Мессианская идея настолько подчинила себе библейские тексты, что еврейские учителя пришли к выводу, записанному затем в Талмуде: «Все пророки пророчествовали только о дне Мессии» (ВТ Берахот, 34b); «Мир был создан не для кого иного, как только для Мессии» (ВТ Сангедрин, 98b). Стоит ли после этого удивляться уверенности Иисуса, что Моисей писал о нем (Ин 5:46), о нем говорил Исаия (Лк 4:21) и другие пророки, и что все Писание свидетельствует о нем (Лк 24:27; Ин 5:39)? Раввины кропотливейшим образом разработали мессианское учение, внедрили надежду на Мессию в народ, приготовили все для того, чтобы появился такой герой; и вот, когда спрос стал удовлетворяться и из Галилеи неспешно пришел и въехал на ослике он самый, они возмущенно замахали руками, отвернулись и не признали свое детище.

Особое отношение было у Иисуса к Книге Даниила (сер. II в. до н. э.). Этот один из первых апокалипсисов<sup>11</sup>, вызвавший множество подражаний, лег в фундамент еврейской и христианской эсхатологии. Благодаря Книге Даниила и появилось учение о конце света, о невыразимых муках, которые будут предшествовать Царству Божьему или Царству Мессии. Иисус ссылаясь на Даниила и пересказывал его пророчества, когда говорил о «последних временах», «мерзости запустения» и явлении на небе Сына человеческого (Мф 24:15; Мк 13:14)<sup>12</sup>. Из этой книги, из арамейской ее части Иисус и заимствовал мессианское обозначение «Сын человеческого» (по-арамейски: *Бар энош* или *Бар наша*), которое применил к себе и пользовался им охотно и часто<sup>13</sup>.

Книга Даниила в том виде, в каком она дошла до нас, написана частью на древнееврейском, частью на арамейском языке (2:4–7:28). По какой-то причине, — может быть, из-за ее арамейской части, — ее долго не включали в состав Танаха. Во времена Иисуса Книга Даниила была еще не канонической, хотя пользовалась огромной популярностью. Иосиф Флавий имел о ней самое высокое мнение (Иудейские древности, X 11.7). Судя по всему, Иисус также не сомневался в ее подлинности. Но раввины и позже, после разрушения Второго Храма, включив ее все-таки в канон, тем не менее не поставили в ряду пророческих книг, но отнесли в последний, третий раздел Танаха — *Кетубим* («Писания», «Повести»). Во времена Иисуса этот раздел находился еще в стадии формирования, почему в его речениях (так же как и у Филона Александрийского, и у Иосифа Флавия) не найти упоминаний о третьей части Священного Писания; он ссылается только на Пятикнижие Моисеево (Тору, Закон) и на книги пророков (*Небиим*)<sup>14</sup>. В дополнение к этим разделам Священного Писания

<sup>11</sup> Апокалипсисы (греч. ἀποκάλυψις — «откровение») — особый жанр религиозной литературы, возникший в послепетрические времена. Апокалиптические произведения, приписываемые обычно кому-нибудь из ветхозаветных патриархов или пророков, в спекулятивно-аллегорической форме повествовали о коллизиях истории и грядущем конце света.

<sup>12</sup> Так, предсказание о наступлении «великой скорби» в Мф 24:21 и Мк 13:19 является повторением пророчества Дан 12:1.

<sup>13</sup> В научных кругах не прекращается дискуссия о том, что на самом деле обозначает в Книге Даниила «Сын человеческий». Большинство исследователей сходятся в том, что под «Сыном человеческим» автор Книги Даниила, как и пророк Осия под «Сыном Божиим», разумел Израиль, еврейский народ в целом.

<sup>14</sup> «Моисей и пророки» (Лк 16:29; 24:27), «Закон и пророки» (Мф 5:17; 7:12; 11:13 и др.). Один раз, правда, встречается: «Закон Моисеев, пророки и псалмы» (Лк 24:44), что наводит на предположение, что Иисус считал Псалтирь отдельным



постепенно накапливалась последующая религиозная литература. В предисловии к Книге Бен-Сираха (II в. до н. э.) говорится: «Закон, пророки и прочее». Такая несформированность канона, отсутствие четких критериев в определении священных книг и, конечно же, совершенно некритическое восприятие позволяли почти каждой религиозной группе, каждому самостоятельному проповеднику составлять свой собственный кодекс, благо вокруг вращалось множество всякого рода писаний, выдаваемых за древние книги.

Когда Иисус говорил, что «Сын человеческий идет, как писано о Нем» (Мф 26:24; Мк 14:21), он имел в виду и таргумную традицию, и Книгу Даниила, и, весьма вероятно, т. н. Книгу Еноха, появившуюся во второй половине II в. до н. э. на разговорном арамейском языке<sup>15</sup>. В этом сочинении грядущий Мессия — Сын человеческий называется также Праведным и Избранным Божиим, который «изгонит царей с их престолов и из их царств», «сядет на престоле славы и произведет выбор между делами людей и местами без числа», а также «будет судить Азазела (пособника Сатаны. — Б. Д.) и все его сообщество» (1 Ен 45:3; 46:5; 55:4). Очевидно, под впечатлением этих пророчеств Иисус и произносит в Евангелии от Матфея знаменитую речь об «отделении овец от козлов» пришедшим в славу (т. е. воссевшим на «престол славы») Сыном человеческим (25:31—46; ср. 16:27), с которым отождествлял себя самого. При этом обозначение праведников как «овец», а грешников как «козлов» вполне соответствует аллегориям Книги Еноха, где овцы обозначают праведных евреев, а их противники представлены как слоны, верблюды, волки, свиньи, коршуны, вороны и пр. Хотя в Евангелиях нет прямых ссылок на Книгу Еноха, она упоминается в Послании Иуды (1:14—15) и, вне сомнений, почиталась в ранней Церкви подлинной и боговдохновенной.

Поведение грядущего Мессии было детально расписано или даже регламентировано многочисленными апокрифическими сочинениями, очень популярными во времена Иисуса. В «Заветах 12 патриархов» (II—I вв. до н. э.) от лица Иуды говорится: «Восстанет человек от семени моего, как солнце правды, ходя вместе с людьми в кротости и правде; и никакого греха не обретется в нем. И отверзнутся над ним небеса, чтобы излить дух благословения Отца святого, и он сам изольет дух благодати на

---

разделом Священного Писания; хотя, возможно, это вольность евангелиста Луки. Обычно Псалтирь причислялась к пророческим книгам (Мф 13:35).

<sup>15</sup> Она сохранилась до наших дней в эфиопском (1 Ен) и славянском (2 Ен) переводах, сделанных в свое время с греческого перевода арамейского прототипа.

вас. И будете ему сынами во истине, и будете ходить в повелениях его первых и последних. Это отрасль (ὁ βλαστός) Бога всевышнего (см. Ис 11:1; Иер 23:5; Зах 3:8. — *Б. Д.*), и это источник, всем подающий жизнь» (24:1–4). «Сам он чист от греха, — пояснялось в Псалмах Соломона (ок. 40 г. до н. э.), — чтобы владычествовать над народом великим; обличит начальников и истребит грешников силою слова. И не изнеможет он во дни свои у Бога своего, ибо Бог соделал его сильным в духе святом и мудрым в совете разума с силою и правдою... Слова его очищены огнем (ср. Лк 3:16; 1 Кор 3:13. — *Б. Д.*) более, чем самое лучшее драгоценное золото. В синагогах он будет судить колена народа освященного; слова его как слова святых в среде людей освященных» (17:36–37, 42–43).

Мы не будем здесь углубляться в довольно сложную тему двух ожидаемых евреями Спасителей — т. н. жреческого Мессии (Мессии Ааронова) и светского Мессии (Мессии Давидова). Само раздвоение личности Спасителя было обусловлено различными представлениями о нем, бытовавшими в том или ином социальном слое еврейского общества. Жреческие круги, а также отдельные сектантские группы (например, ессеи-кумраниты) желали, чтобы грядущий Мессия Израилев был левитом, потомком Аарона, принадлежащим к роду священников. Функции такого Мессии были схожи с функциями Моисея. Другая часть евреев видела в ожидаемом Спасителе могущественного царя-судью, как бы второго Давида, считавшегося идеальным правителем еврейской истории. Уже в «Заветах 12 патриархов» о Спасителе говорится, с одной стороны, как о потомке Иуды и Давида-царя (Зав. Рув 6:12; Иуд 24:1; Неф 8:2), с другой, указывается на его происхождения «от семени» Левия и Аарона (Зав. Дан 5:10; Гад 8:1); наконец, он называется также потомком Иосифа Прекрасного (Зав. Иос 21:2). То учение, где образ Мессии окончательно разделится на две самостоятельные фигуры, идущие друг за другом (один страдающий, а другой побеждающий Мессия), оформилось позднее. Отчасти оно было заимствовано христианством и преобразовано в учение о двух пришествиях Христа. Строго говоря, Иисус, не принадлежа к священническому роду<sup>16</sup>, мог претендовать только на статус светского Мессии, «Сына Давидова», т. е. «Царя Израилева (=Иудейского)». Кстати, ни из одного речения Иисуса нельзя извлечь того, что он был знаком с учением о Мессии Аароновом и как-то на него реагировал. По общему же тону его высказываний, передаваемых евангелистами, можно заключить, что взгляды жреческого сословия вообще не были ему близки.

<sup>16</sup> Происхождение его матери из колена Левиина — позднейшая легенда, возникшая в апокрифических Евангелиях II–III вв.

Продолжим разговор о мировоззрении основателя христианства. Иисус вполне усвоил основные положения межзаветной<sup>17</sup> апокрифической литературы, в частности, ее ангелологию и демонологию, и связанное с этим представление о происхождении зла. Вплоть до IV в. до н. э. в иудаизме ангелы были безмянными и безликими духами Бога и не воспринимались как отдельные от Него лица. Патриарх Лот и праведник Маной, общаясь с ангелами, считали, что разговаривают с самим Богом (Быт 19:18; Суд 13:18, 22). Кажется, первый документальный случай присвоения ангелу личного имени — это второканоническая Книга Товита (ок. 300 г. до н. э.), где появляется ангел с именем Рафаил (12:15). В Книге Даниила встречаются архангелы Гавриил и Михаил, различающиеся по своим функциям.

Одновременно обретают собственную личину злые духи, или бесы. Постепенно персонифицируется и главный противник Бога, вождь злых духов Сатана, или Велиар. Эти имена образовались подобно титулу «Мессия» из ветхозаветных служебных терминов: древнееврейское слово *сатан* («противник», «обвинитель») обозначало всякого врага (Чис 22:22; 1 Цар 29:4), а словом *велиал* определялся всякий нечестивец и идолослужитель (Вт 13:13, Суд 19:22, 1 Цар 2:12 и др.). В Книге Еноха впервые оформилась популярнейшая затем легенда о падших ангелах во главе с Семьязой (Сатаной), которые, будучи низринуты Богом с небес, принесли на безгрешную до того землю зло, привили людям нечестие и пороки. Эту легенду, по-видимому, имел в виду Иисус, говоря: «Я видел Сатану, спавшего с неба как молнию» (Лк 10:18)<sup>18</sup>.

В послебиблейскую эпоху с Сатаной был связан хитрый змей известного библейского рассказа об изгнании Адама и Евы из рая (Быт 3:1 сл.). В апокрифической Книге премудрости Соломона (II в. до н. э.) разъясняется: «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его (диавола)» (2:23—24). Таким образом «древний завистник» и его полчища сделались первоисточниками всякого зла, под которым понималась также и смерть. В «Заветах 12 патриархов» дей-

<sup>17</sup> Межзаветным (интертестаментальным) периодом называется в библеистике отрезок времени примерно с 400 г. до н. э., когда оформился основной корпус еврейской Библии (Ветхого Завета), до конца I в. н. э. — времени появления Нового Завета. В этот период еврейская религиозная литература продолжала интенсивно развиваться, хотя большая часть появившихся в это время сочинений была ветхозаветными апокрифами и псевдоэпиграфами, т. е. такими сочинениями, авторство которых приписывалось авторитетным ветхозаветным патриархам и пророкам.

<sup>18</sup> Эта же легенда фигурирует и в апостольских посланиях: 2 Пет 2:4; Иуд 1:6.

ствию «начальника заблуждения» Велиара приписаны даже «злые» чувства и помыслы людей (Зав. Рув 4:11; Зав. Сим 5:7).

Подход древних евреев был иным. Бог воспринимался источником как всего хорошего, так и дурного<sup>19</sup>. «Я Господь, и нет иного, — читаем у второ-Исаии, — Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия» (45:7). Однако со временем в иудаизме возобладало мнение, что благостный и милосердный Бог не может быть ответственным за существующее в мире зло. Порождением зла должен быть не Творец мироздания, а кто-то иной, пусть и сотворенный Им, но восставший против Бога и вышедший из повиновения. Легенда о падших ангелах во главе с Сатаной, как замечают религиоведы, стала гениальным разрешением этой психологической коллизии.

В глазах Иисуса Сатана имел необъятную власть на земле, был «князем (=владыкой) мира сего» (Ин 14:30; 16:11) и «отцом лжи» (Ин 8:44). Ему было позволено Богом испытывать человека — «провеивать как пшеницу» (Лк 22:31). Происки Сатаны Иисус видел повсюду, натиск его ощущал ежечасно, и евангелисты приводят частое восклицание основателя Церкви: «отойди от меня, сатана!» (Мф 4:10; 16:23; Мк 8:33; Лк 4:8; в двух из этих случаев — в отношении апостола Петра). Сатана вселялся в людей и был причиной их одержимости (Мф 12:26; ср. Лк 22:3), а также других болезней (Лк 13:16). Поэтому целительство Иисуса заключалось в экзорцизме — изгнании из больного злого духа. В конечном счете Сатана должен быть изгнан отовсюду, после чего мир освободится от всякого зла, болезней и смерти. Предполагалось, что тотальное изгнание «князя мира сего» увенчает деятельность Иисуса (Ин 12:31). Тогда, при «кончине века», вошедшая с грехопадением Адама и Евы в мир смерть будет побеждена и все умершие вернуться к жизни.

Скорое воскресение мертвых — постоянный мотив евангельских речений Христа. Представления Иисуса об этом событии в точности соответствовали господствовавшему в то время поверью. Хотя предания о чудесном оживлении отдельных умерших существовали у евреев давно (3 Цар 17:17–24; 4 Цар 4:18–37; 8:1–16), вера во всеобщее воскресение (вставание) мертвых возникла уже в послебиблейскую эпоху. Правда, некоторые ветхозаветные пророки пользовались этим образом, имея в виду национальное возрождение Израиля. Известные пассажи Исаии: «оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела!» (26:19) и Иезекииля, описавшего, как кости мертвых облакаются плотью и оживают (37:1–10), — всего лишь метафора, относимая к еврейскому народу, терпящему национальное

<sup>19</sup> См., например: 1 Цар 16:14; 3 Цар 22:22.

унижение. Иезекииль сам говорит, что «кости сии — весь дом Израилев» (37:11). Однако по мере разложения родоплеменного общества, появления и развития индивидуальной морали подобные общенациональные символы вдохновляли людей все меньше. Верующие искали в пророчествах Исаии и Иезекииля надежду на личное избавление от смерти и тлена. Воскресение стало пониматься в буквальном смысле — как возвращение к жизни умерших людей<sup>20</sup>. Впервые эта мысль откровенно выражена в Книге Даниила: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (12:2). Иисус почти дословно воспроизводит это речение в Евангелии от Иоанна 5:29. Со времен Маккавеев (сер. II в. до н. э.) вера в воскресение мертвых была уже достаточно распространена среди иудеев и прочно укоренилась в межзаветной апокрифической литературе<sup>21</sup>. Апостол Павел, приведенный на допрос к царю Агриппе II, говорил о воскресении мертвых как о чем-то само собой разумеющемся (Деян 26:18). Грандиозное событие это ожидалось при «кончине» существующего мира, «века сего», и наступлении «дня Господня». Бог воскресит людей, чтобы судить их по их делам, причем праведники унаследуют Царство Божие, станут нетленными (1 Кор 15:35 сл.), а грешники отправятся в геенну огненную, муку вечную. Иисус провозглашал, что это время уже наступает (Ин 5:28), отчего, как сообщают евангелисты, посылал оживать мертвых своих учеников (Мф 10:8) и самолично воскресил некоторых умерших. Современные богословы, правда, предпочитают в этом случае говорить не о воскресении, а о воскрешении, имея в виду, что человечество окончательно будет восстановлено только при конце света, между тем как воскресенные Иисусом люди в свое время снова умерли.

Пожалуй, единственными в Иудее стойкими противниками веры в воскресение мертвых были саддукеи, составлявшие правящую храмовую группировку. Саддукеи вступали в полемику не только с Иисусом, но и с фарисеями, активнейшими пропагандистами воскресения и конца света, с которыми вместе заседали в синедрионе. Обычно саддукеи старались высмеять веру в воскресение и выявить нелепость этой, по одному выражению, «надежды червей». В Талмуде приводятся ехидные выпады противников воскресения, очень похожие на те каверзные вопросы, которые саддукеи задавали, по Евангелиям, Иисусу. Так, ссылаясь на пред-

<sup>20</sup> Одни исследователи видят здесь египетское, другие — иранское (зороастрийское) влияние. Так, в Авесте Ахура-Мазда говорит: «От гибели разложения, в награду соединю Я кости, волосы, мясо, внутренности, ноги и ногти» (Яшт 13.11).

<sup>21</sup> 2 Мак 7:9; 1 Ен 51:1–2; 3 Езд 7:32; 2 Бар 30:1; 50:1–4 и др.

писание Торы «кто прикоснется к мертвому телу какого-либо человека, нечист будет семь дней» (Чис 19:11), александрийские евреи спрашивали рабби Иегошуа бен Ханину (кон. I — нач. II в.): будут ли воскресшие люди нуждаться в очищении водою в третий и седьмой день? (ИТ Нидда, 70b). Рабби Иегошуа не нашелся, что ответить на это, но Иисус в таких случаях вел себя гораздо увереннее. На вопрос саддукеев, чьей женой будет по воскресении та, которая имела поочередно семь мужей, он ответил, что «в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают как ангелы Божии на небесах» (Мф 22:30; Мк 12:25; Лк 20:35–36), давая понять, что в будущем мире все браки будут отменены, а воскресшие люди уподобятся бесполом небожителем.

Опираясь в своем мировоззрении почти исключительно на Тору (Пятикнижие Моисеево), саддукеи подчеркивали, что в ней нет указаний на воскресение мертвых (ВТ Сангедрин, 90a–b), и критиковали фарисеев за извращение Священного Писания в угоду их мессианским и эсхатологическим идеям. По тем же основаниям саддукеи отвергали учение о душе и загробном воздаянии. Как видно по Евангелиям, Иисус также обрушивался на фарисеев, обвиняя их в том, что они следуют послебиблейской традиции — «преданиям старцев», «заповедям человеческим» (Мф 15:6; Мк 7:3,7)<sup>22</sup>, т. е. тому, что раввины называли второй или устной Торой (утверждая при этом, что она была дарована Богом тому же Моисею наряду с первой, т. е. настоящей Торой). Однако «заповеди человеческие» Иисус понимал очень своеобразно. Сюда не входило учение о Мессии, конце света и воскресении мертвых, вполне усвоенное им самим. По-видимому, Иисус протестовал лишь против сложных фарисейских ритуалов, в частности, против мелочной очистительной практики (Мф 23:13–33; Мк 7:8; Лк 11:39–44), а также против показной набожности («лицемерия»), приводящей к искажению и даже к нарушению Закона (как, например, насчет заповеди заботиться о престарелых родителях — Мф 15:3–6). Однако по кардинальному вопросу веры основатель христианства должен был солидаризироваться с фарисеями против саддукеев, как это было впоследствии с апостолом Павлом (Деян 23:6–9). Не случайно, следуя Матфею, Иисус говорил народу: «все, что они (книжники и фарисеи; — *Б. Д.*) велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят, и не делают» (23:3).

Итак, основными источниками мировоззрения Иисуса были:

- 1) таргумы — арамейские переводы Ветхого Завета;
- 2) ветхозаветные апокрифы и псевдоэпиграфы;

<sup>22</sup> «Заповеди человеческие» — выражение пророка Исаии (29:13).

3) послебиблейские устные сказания, легенды и притчи, ходившие среди палестинского населения.

Подчеркивая отсутствие у Иисуса специального раввинского образования, мы вовсе не пытаемся умалить его умственные способности, как это может кому-то показаться. Можно быть вполне развитой личностью, не проходя университетов. «Многознание уму не научает», — говаривал еще Гераклит Эфесский. Более того, судя по Евангелиям, очень часто отсутствие специального образования оказывалось скорее достоинством галилейского пророка, нежели его недостатком.

Возьмем хотя бы притчи Иисуса, которые, на наш взгляд, составляют душу синоптической традиции. В то время как, например, притчи Книги Еноха утомительно однотипны, назойливо-дидактичны и лишены живых образов, притчи Иисуса исполнены поэзии и природного очарования. В современных переводах Евангелий их обычно представляют в виде стихов или рифмованной прозы, имея в виду, что они именно так звучали вначале по-арамейски. Но даже в переводах притчи эти оставляют глубокое впечатление. Автор их был превосходным рассказчиком, прекрасно знавшим быт окружающих его людей, их заботы и чаяния. Пусть притчи эти подчас наивны (как, например, представления о царском пире: Мф 22:1—14; ср. Притч 9:1—2), но не скучны, не однообразны, потому что родились в гуще жизни, а не в умозрительной схоластике раввинских учителей. С простыми людьми Иисус говорил на простом, понятном им языке, чем выгодно отличался от иерусалимских книжных мудрецов. Кроме того, в его словах отражались внутренняя сила и убежденность, чего также недоставало столичным учителям (Мф 7:28; Мк 1:22; Лк 4:32). Конечно, их должна была раздражать необыкновенная популярность галилеянина, его способность быстро находить понимание и сочувствие простого народа. Думается, не столь уж неправ был Пилат, определивший, что иерусалимские старейшины предали Иисуса на смерть из зависти (Мф 27:18; Мк 15:10).

#### 4. Прозвище «Назорей» и другие неясности

Хотя в Евангелиях представлен богатый набор эпитетов и прозвищ Иисуса, от Сына Божия и Господа до Сына человеческого и Царя Иудейского, некоторые его обозначения до сих пор не совсем ясны и представляют загадку для историков. Прежде всего это относится к прозвищу «Назорей» (Ναζωραῖος), встречаемому во всех четырех Евангелиях и Деяниях апостолов. Несомненно, что прозвище это фигурировало уже в первых сказаниях о Христе, и, похоже, употреблялось еще при его жизни. Позже его заимствовали авторы Талмуда, часто именующие Иисуса:

*Иешу(а') ха-Ноцри.* Следуя Луке, иудеи называли учение Иисуса «назорейской ересью» (Деян 24:5). Хотя в раввинских сочинениях это название не встречается, оно нашло отражение в Коране, где христиане выступают под обозначением *ан-насара*.

Почему Иисус назывался Назореем и что означает это прозвище? Заметим, что Марк и Лука наряду с этим эпитетом употребляют очень похожее прозвище Иисуса: «Назарянин» (Ναζαρηνός) (Мк 1:24; 14:67; 16:6; Лк 4:34). В последнем случае как будто бы видится указание на родной город Иисуса — Назарет<sup>23</sup>. То есть «Иисус Назарянин» означает «Иисус из Назарета», так же как «Искарriot» означает «человек из Кериота». Но одно ли и то же «Назарянин» и «Назорей»? Немало библистов полагают, что это были взаимозаменяемые обозначения Иисуса, причем не связанные с палестинской топонимикой. В источниках, впрочем, ясности тут нет. Евангелист Матфей определенно связывает прозвище «Назорей» с Назаретом, когда рассказывает о приходе Святого семейства в этот галилейский город, и тут же добавляет: «да сбудется реченное через пророков, что Он (Иисус) Назореем наречется» (2:23). Тут мы сталкиваемся с дополнительной трудностью. Дело уже не столько в том, насколько правильно Матфей связал прозвище «Назорей» с названием галилейского города, а в том, что ни в одной книге Ветхого Завета нет такого пророчества, которое можно было понять или хотя бы истолковать так, что грядущий Мессия будет называться Назореем. Откуда Матфей взял такое пророчество? Что на самом деле стоит за прозвищем Иисуса «Назорей»?

На этот счет существует несколько версий. Предполагают, что Иисус назывался Назореем потому что принадлежал к назореем, особой категории верующих, посвятивших себя служению Богу и давших обеты воздержания, в частности, от вина (Чис 6:2–21). Древнееврейское слово *назир* означает «воздержание». Величайшим назореем считался у евреев ветхозаветный богатырь Самсон, не стригший волос, не употреблявший вина и сикера. При рождении Самсона ангел возвестил его матери, что «от самого чрева младенец сей будет назорей (в Септуагинте: *ναζιρ*) Божий» (Суд 13:5). Может быть, Матфей находился под влиянием этого места, говоря о Назорее Иисусе? Назорей пользовались большим почетом, и их было немало во времена Иисуса (*Иосиф Флавий*, *Иудейские древности*, XIX 6.1). В Мишне назорейству посвящен даже особый трактат: «Назир». Не исключено, что назореем являлся Иоанн Креститель, о котором расска-

<sup>23</sup> Такой город не упоминается ни в Ветхом Завете, ни в Талмуде, ни в сочинениях Иосифа Флавия. Однако это не значит, что он не существовал в те времена. Вероятно, тогда это было всего лишь небольшое селение.



зывается, что он вел суровую аскетическую жизнь (Мф 3:4; Мк 1:6; Лк 1:15). Но был ли Иисус назореем в строгом смысле этого слова? Судя по Евангелиям, нет. Согласно Мишне, назорейство имело силу только в Палестине, на «чистой» земле (Мишна. Назир, 3.6). Иисус же во время своих странствий бывал в районе Тира и Сидона, в тетрархии Филиппа и в греческом Десятиградии, т. е. на «нечистой» территории, чего настоящий назорей позволить себе не смел. Далее, за исключением сорокадневного пребывания в пустыне (Мф 4:1 и пар.), ничто не свидетельствует о том, чтобы основатель христианства соблюдал какие-то обеты и придерживался аскетической практики. Напротив, мы видим, что он не ограничивал себя в еде и вине, почему в народе его называли «ядца и винопийца» (Мф 12:19; Лк 7:34, — так по церковнославянскому переводу; в греческом подлиннике грубее: *φάγος καὶ οἰνοπότης*; ср. Притч 23:20). Его учеников также обвиняли в том, что они не постятся по примеру фарисеев и последователей Иоанна Крестителя (Мк 2:18).

Но, может быть, Иисус некогда был назореем и, хотя затем отошел от назорейства, продолжал носить это почетное прозвище? Ведь он все-таки провел сорок дней в пустыне на заре своей деятельности! Некоторые биографы Иисуса считают, что он, будучи первенцем в семье, с самого рождения по примеру Самсона был посвящен родителями Богу в качестве назорея, на что вроде бы указывает стих Лк 2:23. Поэтому-де Иисус не был женат и не обзавелся семьей. Есть также мнение, что назореем был его брат Иаков Праведный, игравший видную роль в ранней Церкви.

Наконец, следуя третьему предположению, которого ныне придерживается большинство ученых, прозвище Иисуса «Назорей» не связано с традиционными назореями, но восходит к древнееврейскому слову *нецер* («отрасль, побег»), употребленному пророком Исаией в «мессинском стихе» 11:1: «И произойдет отрасль (*нецер*) от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его...»<sup>24</sup> Оно прямо относится к Иисусу в Послании Павла к Римлянам (15:12) и, вероятно, имеется также в виду в Откровении Иоанна Богослова (5:5). Таргумная традиция, как мы видели, истолковывала слово *нецер* в пророчестве Исаии как грядущего Царя Мессию. В свитках Мертвого моря под «святым побегом» (*нецер кадиш*) понимается кумранский Мессия — «Учитель праведности» (1QH 6:6,8,10 и др.). Может быть, и Матфей, говоря о «реченном через пророков», имел в виду именно это место Исаии? В таком случае выражение «...что Он Назореем наречется» является переосмыслением стиха Ис 11:1 и рас-

<sup>24</sup> Это пророчество, правда, с другим словом — *цемах* («отрасль»), повторяется Иеремией (23:5) и Захарией (3:8; 6:2).

шифровывается так: Мессия будет той отраслью от корня (рода) Давида-царя, о которой пророчествовал Исаия. Еще Иероним Стридонский толковал это место подобным образом, представляя пророчество Исаии так: «произойдет ветвь от корня Ессеева и Назорей восстанет от корня его» (Письма, 57.7).

От того же слова *нецер*, полагают, происходит название иудейской секты насореев (*νασσαραῖοι*), описываемой Епифанием Кипрским в «Панарионе» (XVIII). Эту секту, члены которой, согласно Епифанию, не совершали жертвоприношений в Храме, некоторые исследователи склонны отождествлять с ессеями-кумранитами, жившими изолированной общиной, оппозиционной иерусалимскому жречеству. Любопытно, что о связи Иисуса с ессеями говорят в своих сочинениях христианские писатели Филастрий (ок. 330–390) и Исидор Севильский (ок. 570–636). Подобные указания встречаются и в нехристианских источниках.

Несмотря на то, что эти сообщения принадлежат позднейшей эпохе, они чрезвычайно интересны. Тем более что в Новом Завете говорится и о саддукеях, и о фарисеях, но ни слова о третьей влиятельной иудейской партии — ессеях. Чем объяснить такое умолчание? Иисус в прошлом был ессеем? Появились предположения, что ессеи фигурируют в канонических писаниях под каким-нибудь условным обозначением. Так, в Евангелии от Марка 1:13 о сорокадневном пребывании Иисуса в пустыне говорится, что он был там «со зверями» (*μετά τῶν θηρίων*). Примечательно, что «зверями, животными» называли себя ессеи-кумраниты (1QpHab 12:4). Но, сколь ни любопытны такие изыскания, связь Иисуса с ессеями остается пока всего лишь гипотезой. Во всяком случае, вся его публичная деятельность, вся его проповедь «при стечении народа» как бы противостоит изолированному и замкнутому поведению ессеев. Отдельные евангельские речения, например Мф 5:15, Мк 4:21, Лк 8:16, можно расценить не иначе, как выпады против ессейства.

## 5. Суд: вопрос о справедливости обвинений

Распространено мнение, что Иисус был схвачен и предан смерти безвинно, что суд над ним был лишь видимостью и служил прикрытием незаконной расправы. Считается, что Иисус пал жертвой зависти и коварства иудейских старейшин при внезапном ожесточении толпы и попустительстве римского наместника Пилата. Уже в апостольское время было найдено соответствующее пророчество: «как овца веден Он был на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен» (Деян 8:32; Ис 53:7). Многие нынешние богословы доказывают, что Иисуса осудили даже вопреки собственно еврейским законам. Так ли это?

Вспомним обвинения, выдвинутые против Иисуса, так, как они звучат в Евангелиях:

1) несоблюдение священной субботы (Мф 12:10; Лк 6:7; Ин 5:16; 9:16);

2) «изгнание бесов силою Веельзевула», т. е. Сатаны (Мф 12:23; Лк 11:15);

3) покушение на незыблемость Иерусалимского храма (Мф 26:61; Мк 14:58; ср. Деян 6:14);

4) богоульство: прощение людям грехов, что может делать только Бог (Мк 2:7; Мф 9:3; Лк 5:21);

5) святотатство: самоназвание «Сын Божий» (Мф 26:63–65) или «Сын Благословенного» (Мк 14:61–63), что равнозначно понятию «Мессия Израилев»; в передаче Иоанна: «Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (5:18), «будучи человеком, делал Себя Богом» (10:33);

6) запрет платить налоги государству — «давать подать Кесарю» (Лк 23:2).

Рассмотрим эти обвинения с двух сторон: действительно ли Иисус совершал то, в чем его обвиняли, и имели ли его судьи правовое основание выносить ему смертный приговор?

О том, насколько ревностно соблюдали евреи библейскую заповедь хранить субботний покой (Лев 23:3), свидетельствует Ветхий Завет. Заповедь эта соблюдалась нередко даже во время войны пред лицом вооруженного неприятеля (1 Мак 2:32–33). Во времена Иисуса почитание субботы было доведено до крайности. Фарисеи в мелочных подробностях регламентировали поведение в субботу, и многие из этих правил перекочевали затем в Талмуд (трактаты Шаббат и Эрубин). Запрещалась, например, в этот день всякая врачебная практика. Исключение представляли лишь операции с теми пациентами, которым без немедленного врачебного вмешательства грозила смерть. Иисус же в большинстве случаев исцелял хронических больных (слепых, хромых, парализованных), и делал это также в субботу, отчего выглядел явным нарушителем раввинских предписаний. Предусматривалась ли высшая мера наказания за нарушение заповеди о субботнем покое? Да. Как известно из Торы, человека, собиравшего в субботу дрова, Моисей велел забить камнями до смерти (Чис 15:32–36). Поведение Моисея служило прецедентом для раввинского законодательства. В Мишне говорится, что осквернитель субботы подлежит побитию камнями (Сангедрин, 7.4). Другое дело, что, противясь фарисейским правилам, Иисус в данном случае был не одинок. Он выражал настроение умеренной части еврейского общества. И среди раввинов, кстати, находились такие, которые выступали против мелочного регламента и всякого суббот-

него ханжества. В Талмуде записано изречение, подобное тому, что говорил Иисус: «Вам дана суббота, а не вы субботе» (ВТ Иома 85а; ср. Мф 12:8).

Что касается обвинения в связях с бесами и Веельзевулом, то это легко можно было подверстать под колдовство, запрещенное Торой и также наказываемое смертью (Лев 20:27; Вт 18:10–11). Средневековые авторы Тольдот Иешу представляют основателя христианства именно таким фольклорным чародеем-заклинателем, оживляющим глиняные статуэтки, летающим по воздуху (ср. с хождением по водам в Евангелиях), заговаривающим дерево, на котором его собираются повесить. Впрочем, судя по Евангелиям, Иисусу удалось отразить обвинение в использовании «бесовской силы» еще в бытность свою в Галилее; оно было снято и на иерусалимском процессе уже не фигурировало.

Несколько иначе обстоит дело с вменным Иисусу покушением на Храм. Его образные слова: «Я разрушу (или: вы разрушите) храм сей рукотворный, и через три дня воздвигну другой» (Мк 14:58; Мф 26:61; Ин 2:19) были истолкованы обвинителями как намерение разрушить Иерусалимское святилище и изменить закон Моисеев (Деян 6:14)<sup>25</sup>. Тора недвусмысленно предписывала: «Субботы Мои храните и святилище Мое чтите. Я — Господь» (Чис 19:30). Заметим, однако, что Иисус не отличался особым почтением к традиционным местам богослужений, как еврейским, так и нееврейским. Четвертый евангелист вкладывает в его уста изречение, сказанное в Самарии в виду священной горы Гаризим: «наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу...» (4:21). Подобные выпады должны были чрезвычайно раздражить традиционалистов<sup>26</sup>. Отказываясь видеть в Иерусалимском храме, средоточии религиозной жизни евреев, вечную и незыблемую святыню, Иисус тем самым наносил удар по иудаизму как таковому. Когда в середине II в. до н. э. египетские евреи выстроили собственный храм в Леонтополе, это было расценено в Иудее как раскол и измена религии предков. Конечно, обвинители Иисуса перехлестнули, приписав ему намерение разрушить Иерусалимский храм, но в их глазах любое непочтительное отношение к Храму было равнозначным такому намерению.

Предусматривалась ли смертная казнь за подобные намерения? В еврейских преданиях рассказывалось, как посягавшие на целостность

<sup>25</sup> Грядущие бедствия, разрушение Иерусалима и Храма — центральная тема еврейской апокалиптики. Иисус обращается к этой теме в проповеди на Елеонской горе (Мк 13:2 сл. и пар.)

<sup>26</sup> Можно добавить, когда Иисусу предложили внести положенный налог на Храм, он высказался в том духе, что как Сын Божий он свободен от пошлин, хотя все же заплатил требуемую сумму (Мф 17:24–27).

и имущество Иерусалимского храма (обычно это были иноземные цари и завоеватели) терпели наказание от Бога Израилева (2 Мак гл. 3, 3 Мак). По мнению верующих, каждый, кто покушался на Храм, заслуживал смерти. Имелись на этот счет и конкретные постановления. В конце XIX столетия археологи обнаружили в Иерусалиме камень, составлявший часть храмовой ограды, на котором имелась надпись, под страхом смертной казни запрещавшая нарушать внутрихрамовый распорядок. Вероятно, нечто подобное было постановлено и относительно Храма в целом. Не исключено, что это же самое относилось к угрозам и оскорблениям в адрес святылища. Так что, когда евангелисты рассказывают о поисках судьями Иисуса свидетелей, которые дали бы показания в этой части, надо думать, что судьи имели перед глазами соответствующую статью или норму закона, под которую хотели подвести слова подсудимого. Замечание же Марка, что этих свидетельств оказалось недостаточным для вынесения Иисусу смертного приговора (14:59), можно понимать так, что судьям не удалось применить статью закона в полной мере. Изречения Иисуса «не тянули» на призыв или намерение разрушить Храм.

Обратимся к следующим двум обвинениям. Они взаимосвязаны, поскольку оба касаются иудейского вероисповедания и впрямую затрагивают религиозную этику. Перед Пилатом иудеи утверждали, что у них есть закон, по которому Иисус «должен умереть, потому что сделал себя Сыном Божиим» (Ин 19:7). Это утверждение всегда приводило в негодование апологетов христианства: нет такого закона! В Ветхом Завете не сказано, что назвавшего себя Сыном Божиим следует казнить! Тем самым получалось, что иудеи солгали и обманули Пилата. Однако не будем торопиться со столь категоричными выводами. Вопрос стоит гораздо шире. Вспомним, что среди иерусалимлян Иисус фигурировал прежде всего как «пророк из Назарета Галилейского». А стих 18:20 Второзакония гласит: «но пророка, который дерзнет говорить Моим (Бога) именем то, чего Я не повелел ему говорить... такого пророка предайте смерти». Заметим попутно, что в Мишне лжепророки относятся к категории преступников, подлежащих удушению (Сангедрин, 11.1). Расплывчатое определение лжепророка во Второзаконии позволяло иудейским властям сделать сферу применения этой статьи почти неограниченной. Под эту статью могли подпасть все, кто так или иначе не вписался в раввинские представления о пророках.

Разумеется, норма Вт 18:20 распространялась и на претендентов на статус Мессии — Сына Божьего. Решающим доказательством своего мессианского достоинства Иисус, как и большинство рядовых жителей Палестины, считал творимые им чудеса. В подтверждение того, что

он «Тот, Который должен прийти», Иисус указывал на совершаемые им исцеления и воскрешения (Мф 11:3–5). Но для столичных раввинов и старейшин, помнивших наставления Моисея (Вт 13:1 сл.), чудеса тут еще не были самым главным. Вернее, они смотрели не только на это. Хотя Иисус старался неукоснительно следовать ветхозаветным пророчествам о Мессии (вплоть до мелочей, как, например, в случае с ослицей: Мф 21:1–5; Ин 12:14–15), были вещи, которые выходили за пределы его возможностей. Сомнение в мессианском достоинстве Иисуса вызывало у раввинов его галилейское происхождение. Иудейские учителя были уверены, что из полуязыческой Галилеи никак не может прийти Спаситель Израилев (Ин 7:41,52), потому что галилеяне подобны самарянам (Ин 8:48), отъявленным смутьянам и разбойникам. Уже одно то, что родина Иисуса была известна, в глазах раввинов говорило не в пользу того, что он Мессия: «Мы знаем, откуда Он; Христос же когда придет, никто не будет знать, откуда Он» (Ин 7:27). Подобное же можно прочесть и в Талмуде: «Три вещи появляются неожиданно: Мессия, то, что находишь, и скорпион» (ВТ Сангедрин, 97а)<sup>27</sup>. В другом месте четвертого Евангелия иудеи говорят об Иисусе: «Сего же не знаем, откуда Он» (Ин 9:29), но в данном случае это относится не к географии, а к теологии. Иудеи хотели сказать, что не знают, кем Иисус послан. Для них он был не более как самозванец, а все его чудеса воспринимались как колдовство, дела Веельзевула.

В сущности, Иисус из Назарета оставался сельским проповедником (peasant у Дж. Кроссана<sup>28</sup>), понятным и принятым в низших слоях населения, среди людей, не искушенных в теологии и проблемах мессианизма. В городах он, как правило, терпел неудачи. Так было в Хоразине, так было в Вифсаиде, в Десятиградии и, наконец, в Иерусалиме. Даже славный Капернаум, поначалу восторженно встретивший назаретского пророка, ставший для него своеобразной Мединой и любовно названный в Евангелии от Матфея «Своим (т. е. его, Иисуса) городом» (9:1), и тот скоро охладел и разочаровался в Иисусе, за что заслужил его проклятие: «И ты, Капернаум, до неба вознесшийся, до ада низвергнешься!» (Мф 11:23). В христианских преданиях сохранились воспоминания о торжественном вступлении Иисуса в Иерусалим в канун Пасхи, когда, казалось, его встречает с ликованием весь народ, но это было призрачное

<sup>27</sup> Правда, как показано в Евангелии от Матфея, среди раввинов бытовала и такая точка зрения, что Мессия Израилев должен родиться в Вифлееме, городе Давидовом (Мф 2:5 со ссылкой на Ис 7:14). Поэтому, кстати, евангелисту Луке и потребовалось вводить историю о путешествии Святого семейства из Назарета в Вифлеем.

<sup>28</sup> *Crossan J. D. The Birth of Christianity. San Francisco, 1998.*

чувство. Вероятно даже, Иисуса приветствовали вовсе не иерусалимляне, а паломники, вместе с ним пришедшие в Иерусалим праздновать Пасху (Ин 12:12–13), в том числе его земляки галилеяне. Следуя четвертому Евангелию, иерусалимляне давно уже готовили камни для Иисуса. Галилейский пророк вел себя в столице достаточно независимо и вызывающе, а то, что вдобавок он вступил в конфликт с ведущими партиями саддукеев и фарисеев, окончательно решило его участь.

Дело Иисуса как минимум дважды рассматривалось в иудейском верховном судебно-административном учреждении — синедрионе. В первый раз вопрос об Иисусе обсуждался там за несколько дней до Пасхи. О том, что это было официальное синедриональное заседание, проходившее под председательством первосвященника, определенно говорят Матфей (26:3) и Иоанн (11:47). Синедрион объявил Иисуса в розыск (Ин 11:57). Его надлежало схватить любыми средствами, а в случае сопротивления применить оружие («взять Его хитростью и убить», — толкуют евангелисты: Мк 14:1; Мф 26:4). Члены синедриона не желали лишь, чтобы это случилось в праздничные дни и была бы нарушена их святость<sup>29</sup>. В Мишне и других источниках нередко повторяется запрет производить суд (значит, и экзекуцию) в праздники и в субботу.

Узнав, что его разыскивают по постановлению синедриона, Иисус некоторое время скрывался в Ефраиме, близ пустыни (Ин 11:54), и вновь появился в Иерусалиме лишь в канун Пасхи, полагая, что при многочисленном стечении паломников легче затеряться в толпе и что власти не решатся чинить насилие в праздничные дни. Вообще среди недоверчивых и подозрительных иерусалимлян Иисус вел себя по возможности осторожно. Можно поверить евангелисту Иоанну, который рассказывает о неопределенности иерусалимлян в отношении Иисуса: «долго ли Тебе держать нас в недоумении? если Ты Христос, скажи нам прямо» (10:24). В столице Иудеи Иисус не торопился объявлять о своей чрезвычайной роли. До самого ареста и даже во время процесса у судей не было свидетелей, которые ясно и недвусмысленно показали бы, что Иисус называл себя Мессией. Термин «Сын Божий» можно было толковать достаточно широко, например, в смысле «чада», «дитя Божьего», что означает любого из верующих. В дебатах на эту тему Иисус привлек однажды 81-й псалом,

---

<sup>29</sup> Впрочем, в отличие от синедрионального заседания в Страстную пятницу, на этом первом заседании, когда разбиралось дело Иисуса, среди членов синедриона не было полного единодушия. «Вы ничего не знаете», — говорил Каиафа (Ин 11:49), обращаясь, видимо, к тем, кто не поддерживал мер, принятых в отношении Иисуса. Одним из этих несогласных был Никодим (Ин 7:50–52), а также, вероятно, Иосиф Аримафейский.

где о верующих говорится: «Я сказал: вы боги, и сыны Всевышнего — все вы» (81:6; Ин 10:34). Не случайно первосвященник, допрашивавший Иисуса, вынужден был в качестве решающей улики принять его собственное признание. Вопрос первосвященника и ответ Иисуса претерпели в традиции различные переделки, но, кажется, ближе всего к реальности они представлены в Евангелии от Марка: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» Иисус сказал: «Это Я (Ἐγώ εἰμι), и вы узрите Сына человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (14:61–62). Иисус не только подтвердил, что он Мессия, но и сопроводил это соответствующим образом из Книги Даниила (7:13–14). Услышав такой ответ, первосвященник расценил его как богохульство (14:64), после чего члены синедриона единодушно вынесли Иисусу смертный приговор. Означал он, впрочем, не то, что Иисус признается виновным в том, что назвал себя Мессией, а в том, что присвоил себе этот титул, не имея на то достаточных в глазах раввинов оснований. Заявление подсудимого было расценено как покушение на священную мессианскую идею. Поведение судей свидетельствует о том, что такое покушение влекло за собой самое суровое наказание вплоть до смертной казни. И то, что этот фарисейский по сути приговор выразил первосвященник-саддукей и его поддержали другие саддукеи, не кажется чем-то невероятным. Евангельская традиция отразила таким образом объединение иерусалимских партий против галилейского пророка. вполне возможно, что в спешке и горячке, с которыми проходил суд, саддукеи, горя желанием непременно осудить Иисуса, воспользовались аргументами фарисеев и тем самым выступили невольными защитниками в общем-то чуждой им мессианской идеи.

Впрочем, у саддукеев и светских начальников были свои причины устранить галилейского пророка. Еще при первом разбирательстве дела Иисуса о них говорил первосвященник Каиафа: «...лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» (Ин 11:50). Хотя эти слова истолкованы в Евангелии по-своему (11:51–52), они вполне понятны. Иудейские власти опасались, что проповедь Иисуса вызовет в народе волнение, что в свою очередь повлечет самые суровые меры со стороны хозяев Империи, заинтересованных в спокойствии и порядке в подвластной им провинции. Тогда не поздоровится всем евреям — и простонародью, и старейшинам: «...и придут римляне и овладеют и местом нашим и народом» (11:48). Мысль Каиафы расшифровывается просто: даже если нет прямых улик, надо найти повод уничтожить галилеянина, пока мы все не стали заложниками его амбиций.

Некоторые современные исследователи (как правило, еврейские) отрицают, что Иисуса судил официальный иерусалимский синедрион, состо-



явший из 71 члена. По их мнению, приговор Иисусу в спешном порядке вынесла саддукейская храмовая верхушка, пусть и во главе с первосвященником, председателем синедриона. Вряд ли, считают эти исследователи, в суде над Иисусом участвовали фарисеи, которые, будучи национал-патриотами, не одобрили бы выдачу еврея римлянам. Толпа же, собравшаяся у Пилата и требовавшая казни галилеянина, состояла-де из саддукейских пособников и приспешников. Что же касается большинства евреев, то они могли только посочувствовать своему соотечественнику, жестоко казненному римскими оккупантами. Национальные психологические комплексы, лежащие в основе этих рассуждений, слишком очевидны. Но даже если мы примем эту точку зрения, мало что изменится по существу. Судил ли Иисуса верховный синедрион, либо узкая храмовая группировка, большой разницы нет. Важно, что это была реальная иудейская власть, и важно то, что она действовала вполне открыто и не учинила тайную расправу, а добилась публичной казни со всеми положенными церемониями.

Евангелисты не только показывают, но и постоянно подчеркивают, что настоящими виновниками смерти Иисуса были иудеи, а не римляне; последние же, включая Понтия Пилата, служили лишь орудиями в их руках. «Сего... вы (=иудеи) взяли и, пригвоздив руками беззаконных (=римлян), убили», — читаем в Деяниях апостолов (2:23; ср. Мк 10:33; Мф 20:19). Следовательно, по мнению первых христиан, претензии имперской власти к Иисусу (если они и были) не идут ни в какое сравнение или вовсе не существенны по сравнению с обвинениями иудейских начальников и иудеев. Именно эти обвинения и привели к распятию на Голгофе.

Итак, мы видим, что практически по любому из перечисленных обвинений Иисус мог быть приговорен к смерти. И он не мог об этом не знать. В Евангелиях приводятся его неоднократные напоминания ученикам, что в Иерусалиме его ожидают арест и даже казнь. Некоторые ученые рассматривают эти пророчества как приписанные основателю христианства впоследствии, но, на наш взгляд, они не столь уж невероятны (кроме деталей: «предан буду на распятие», «...и в третий день воскресну»). Иисусу нетрудно было предвидеть реакцию столичных властей на его проповедь. И все же он пошел на то, чтобы возник повод применить к нему норму Второзакония 18:20 и, может быть, несколько других «смертных» статей. Невинным агнцем Иисус, конечно, не был. Другое дело, что с нашей сегодняшней точки зрения человек не может привлекаться к уголовной ответственности по идеологическим и религиозным мотивам (да и по политическим тоже). И уж никак не может быть приговорен к смерти. Да, осуждение Иисуса на смерть явилось следствием идеологической и религиозной нетерпимости, но таковы были реалии того времени. Показательно,

что вавилонские амораи III—IV вв. подчеркивали, что их предки повесили Иисуса не как бунтовщика, но как совратителя с «истинного пути» — мессита, т. е. по чисто религиозным соображениям (ВТ Сангедрин, 43а).

Богословы говорят о «сакрализации нравов» в тогдашнем иудейском обществе. Хотя определение это не кажется особенно удачным, с некоторыми оговорками и уточнениями с ним можно согласиться. Таким образом, получается, Иисус своими высказываниями и своим поведением нарушил эту сакральность, оскорбил религиозные чувства евреев. Реакция последовала незамедлительно.

То, как в Евангелиях объясняется передача подсудимого в руки римлян, вполне согласуется с историческими данными. Еще в 57 г. до н. э. проконсул Авл Габиний ограничил сферу действия иерусалимского синедриона; в дальнейшем у него были изъяты многие функции, в том числе ведение обычных уголовных дел. Исключение представляли религиозные преступления. По ним синедрион мог выносить смертные приговоры, но они подлежали рассмотрению и утверждению римским наместником. Приведение приговоров в исполнение также было делом римлян. «Нам не позволено придавать смерти никого», — говорили иудеи Пилату, требуя казни Иисуса (Ин 18:31). Таким образом, в деле Иисуса синедрион был судом первой инстанции, а римский наместник — высшей.

Обвинители понимали, что те чисто религиозные основания, по которым они приговорили Иисуса к смерти, не произведут на римского наместника должного впечатления. Вряд ли Пилат проникнется их идеей сохранить чистоту иудаизма. Поэтому пред лицом имперской власти обвинители выделили и использовали одну из сторон мессианского учения, — именно то, что Мессия Израилев должен был стать светским правителем, царем Иудейским. У Луки политическая окраска обвинения выражена наиболее четко: старейшины доносят Пилату, что подсудимый называл себя Христом Царем (23:2). Иисус представлялся мятежником, покушающимся на реальную власть, ту власть, которая принадлежала римскому императору (Кесарю). В доказательство обвинители заявили о том, что Иисус запрещал давать подать Кесарю (Лк 23:2)<sup>30</sup>. «Если отпустишь Его, ты не друг Кесарю, — кричали иудеи Пилату, — всякий, делающий себя царем, противник Кесарю» (Ин 19:12).

Евангельскую сцену суда Пилата можно считать вполне достоверной, несмотря на то что содержание процесса приверженцы Иисуса могли знать только очень опосредствованно. Не исключено, что представление о проис-

---

<sup>30</sup> Так, видимо, был превратно истолкован знаменитый афоризм Иисуса «отдавайте кесарево Кесарю, а божие Богу».

ходившем с Иисусом в претории сложилось на основании целого ряда аналогичных случаев, когда к римскому суду привлекались те или иные деятели ранней Церкви. Собственно картина суда Пилата окончательно нарисовалась только в последнем Евангелии, да и то не полно; некоторые вопросы римского наместника и ответы иудеев и Иисуса опущены, но подразумеваются. Так, иудеи доносят наместнику, что Иисус злодей, а первый вопрос Пилата к Иисусу звучит так: «Ты Царь Иудейский?» (18:30, 33), и по поводу этого между ними происходит диалог. Понятно при этом, что обвинители дали более подробное объяснение вины Иисуса. Однако синоптики не знают этих разговоров; они говорят, что подсудимый большей частью отмалчивался, а судья этому весьма дивился. Молчание Иисуса перед Пилатом, отмеченное синоптиками, — отличительный признак раннехристианского предания. Некоторые детали, внесенные сюда Матфеем, — отзыв Пилата об Иисусе как о Праведнике (27:24), вмешательство в ход дела жены наместника (27:19), торжественное умывание Пилатом рук<sup>31</sup> (27:24), — не принадлежат первоначальному преданию и появились позднее в результате полемики между христианами и иудаистами.

К раннему преданию, видимо, относится воспоминание о нерешительности Пилата в деле Иисуса. Об этом рассказывают все евангелисты. Римлянин нашел вину галилейского пророка меньшей, чем вину убийцы Вараввы и даже будто бы собирался отпустить Иисуса по случаю праздника Пасхи, но в конце концов уступил решительному требованию иерусалимских старейшин и возбужденной ими толпы привести в исполнение смертный приговор. Такое поведение Пилата не очень вяжется с тем, что повествует о нем Иосиф Флавий. Обычно Пилат сурово пресекал мессианские движения и за чрезмерную жестокость, проявленную позже в Самарии, вынужден был даже оставить пост наместника (Иудейские древности, XVIII 4.1–2). Но не будем отрицать евангельскую версию. Мы уже видели, что в некоторых обвинениях, выдвинутых против Иисуса, иерусалимляне явно перегнули палку. Возможно, это открылось Пилату, который почувствовал в деле Иисуса больше эмоций, нежели конкретных улик.

Весьма показателен способ казни Иисуса. Хотя в Талмуде не предусмотрено распятия преступников<sup>32</sup>, в Иудее оно применялось еще со времен персидского владычества (1 Езд 6:11), а у римлян было особенно рас-

<sup>31</sup> Это был древнееврейский обычай. См.: Вт 21:6; 2 Цар 3:28; Пс 25/26:6. Впрочем, нечто подобное практиковалось и у римлян. См.: *Плутарх*. Сулла, 32.

<sup>32</sup> Предусмотрены лишь четыре вида казни: побитие камнями, сожжение, убиение мечом и удушение (Мишна. Сангедрин, 7.1). Однако тут же Мишна говорит, что трупы казненных должны вывешиваться на столбах для всеобщего обозрения (Сангедрин, 6.4).

пространенным. Трудно представить, чтобы столь страшная и позорная казнь («мучительный ужас» (*cruis terrore*), по выражению Цицерона<sup>33</sup>), которой подвергались рабы и которая постигла основателя христианства, была вымышлена задним числом его почитателями. Все теологические рассуждения и объяснения на этот счет — это объяснения постфактум. Подобные же рассуждения могли появиться при любой другой казни, и более благородной. Но то, что в предании о смерти Иисуса тем не менее фигурирует распятие, свидетельствует в пользу того, что именно оно и имело место<sup>34</sup>. Непоследовательность евангельского рассказа видится только в том, как и где погребли тело Иисуса. По римским и еврейским обычаям казненных преступников запрещалось хоронить обычным образом. Тела их закапывали в общей яме в специально отведенном для того месте (Мишна. Сангедрин, 6.5). Об Иисусе же сообщается, что он избежал подобной участи и был погребен как обычный умерший, со всеми подобающими церемониями. Если бы рассказ об этом не сопровождался никакими особыми пояснениями, он вызывал бы полнейшее недоверие. Однако то, что в этом месте на сцену выводится влиятельный в Иерусалиме человек — Иосиф Аримафейский, до некоторой степени проясняет ситуацию. Тело Иисуса не угодило в общую яму только благодаря ходатайству Иосифа перед Пилатом о выдаче ему тела казненного. Такое стало возможным, вероятно, потому, что мертвый пророк уже не заботил вчерашних обвинителей, после распятия переставших отслеживать происходящее с ним.

Роль Иосифа Аримафейского до конца не ясна. В Евангелиях он внезапно появляется только в сцене погребения Иисуса и затем бесследно исчезает со страниц Священного Писания. Замечание самого раннего евангелиста о том, что Иосиф «и сам ожидал Царства Божия» (Мк 15:43), достаточно загадочно. Был ли он тайным учеником Иисуса, как представляют его Матфей и Иоанн? Трудно, однако, представить, чтобы Пилат, только что отправивший на казнь учителя, стал бы удовлетворять просьбу

---

<sup>33</sup> Цицерон. В защиту Рабирия, 5. 16. Здесь же о распятии читаем: «Ведь не только подвергнуться такому приговору и такой казни, но даже оказаться в таком положении, ждать ее, наконец, хотя бы слышать о ней унижительно для римского гражданина и вообще для свободного человека».

<sup>34</sup> Хотя вряд ли орудие казни Иисуса выглядело так, как принято изображать его в Церкви: в виде двух скрещенных деревянных брусьев, связанных или прибитых друг к другу. Такая неустойчивая конструкция была очень нетипичной у практичных римлян. На сохранившихся с тех пор изображениях распятий мы видим обычно не крест, а «Т»-образное сооружение, где вертикально стоящий брус служил опорой для горизонтального, положенного на него.

одного из его учеников, пусть даже тайного. Или же Иосиф был типичным фарисеем (слова «ожидал Царства Божьего» подходят любому нормальному фарисею, а также книжнику (ср. Мк 12:34)), ревностно оберегавшим субботу и стремившимся во что бы то ни стало исполнить ветхозаветный закон, по которому тело повешенного не должно «ночевать на дереве», но должно быть погребено в тот же день (Вт 21:23)? В таком случае, испрашивая тело Иисуса, Иосиф Аримафейский заботился вовсе не о нем, а о чистоте субботы. В его задачу входило как можно быстрее похоронить покойного, спрятать тело куда-нибудь подальше, — лишь бы соблюсти святой день. Возможно, Иосиф был в числе тех иудеев, которые приходили к Пилату просить, чтобы перебили голени распятым и сняли их тела до наступления субботы (Ин 19:31).

Во всяком случае, обработка Матфеем и Иоанном первоначального сообщения об этом таинственном лице, с тем чтобы связать его с Иисусом личными отношениями, наводит на мысль, что раннехристианскую общину коробило то обстоятельство, что их вероучитель был погребен не верными учениками (которые оказались трусливее, чем ученики Иоанна Крестителя в подобной же ситуации — Мк 6:29), а каким-то посторонним, почти случайным человеком<sup>35</sup>. Поэтому со временем Иосиф Аримафейский был превращен в приверженца Иисуса, причислен к христианам. Следуя евангелисту Иоанну, Иосиф справил над телом Иисуса все положенные обряды и похоронил не где-нибудь, а в новой гробнице (19:41), приготовленной, надо думать, для себя самого. Так похороны Иисуса были связаны с пророчеством Исаии: «Ему назначили гроб со злодеями, но он погребен у богатого» (53:9). Разумеется, этим «богатым» был тайный христианин Иосиф Аримафейский. С каждым новым евангельским рассказом и толкованием степень близости Иосифа к Иисусу возрастала.

И все же соединительный союз *καί* в тексте Марка («который и сам ожидал Царства Божия»), по-видимому, имеет значение. Этим союзом Иосиф Аримафейский объединяется с группой Иисуса, делается сторонником учения галилейского пророка. Примечательно также указание Марка, что Иосиф осмелился войти к Пилату. «Осмелился» — значит, рисковал вызвать неудовольствие. Неудовольствие кого? Пилата? Синедриона? Неудовольствие из-за чего? Не иначе как из-за близос-

<sup>35</sup> Замечено, что в Деян 13:29, а также в некоторых раннехристианских писаниях (у Лактанция, в *Epistula Apostolorum*) говорится о том, что Иисуса погребли «жители Иерусалима и начальники их» (13:27). Даже если это были не прямые враги и обвинители Иисуса, все же можно представить некую группу лиц не из числа учеников и приближенных Иисуса, членами которой были Никодим и Иосиф Аримафейский.

ти к казненному. Именно так это понималось в Церкви. Иоанн Златоуст писал, что Иосиф «отваживался на явную смерть, ибо возбуждал всеобщую против себя ненависть, когда обнаруживал свою любовь к Иисусу». В апокрифическом Евангелии от Никодима рассказывается, что разгневанные на Иосифа иудеи заключили его в темницу, откуда его освободил воскресший Христос (гл. 15).

Как бы то ни было, Иосиф Аримафейский похоронил Иисуса. Где именно было положено тело, в скальной ли пещере, как говорят синоптики, или в садовой гробнице, как говорит Иоанн, в данном случае несущественно. Важно то, что погребение происходило в спешке, в виду наступления субботы (новый день у евреев начинается с вечера), когда делать ничего нельзя, и тело казненного было похоронено без должного ритуала. Поэтому-то, по прошествии субботы, галилейские женщины и пошли к гробнице, взяв с собою ароматы. В их задачу входило умастить покойного и завершить погребальный обряд. Если бы, как пишет евангелист Иоанн, тело усопшего было умощено еще в пятницу и погребение было бы произведено по всем правилам (19:40), надобность воскресного путешествия женщин к гробнице совершенно бы отпала. Но женщины туда все же пошли, и Иоанн приводит к гробнице Иисуса первой Марию Магдалину, хотя никакого мотива ее появления не сообщает. Но об этом чуть позже, а пока закончим с погребением.

Показать точное место захоронения Иисуса было трудно уже христианам уже II–III вв. Нынешний храм Гроба Господня в Иерусалиме основан на месте, определенном лишь в 326 г., при императоре Константине Великом. Церковное предание, связывая эти события с паломничеством матери Константина — Елены, говорит, что, прибыв в Иерусалим, она учинила настоящее следствие, чтобы найти место распятия и погребения Христа. Наконец, были обнаружены крест Иисуса и его гробница, но не в результате тщательных поисков, а благодаря чудесным знамениям («с божественной помощью», — пишет Сократ Схоластик в «Церковной истории», II 17). Вместе с крестом из земли были извлечены и другие реликвии: гвозди, табличка Пилата, терновый венец, а также копые, которым был прободен бок Иисуса, и даже чудесно сохранившаяся губка с тростью, которые ему подносили во время распятия.

## 6. Воскресение: раннее сказание и его позднейшие обработки

История Иисуса тем и уникальна, что она не заканчивается его смертью и погребением. Христианство и возникло прежде всего как вера в воскресшего Христа. Восстание Иисуса из мертвых служило лучшим доказательством его мессианского достоинства.

Казалось бы, именно в этом важнейшем месте мы вправе ожидать от источников самое раннее, бережно хранимое предание, вокруг которого затем сгруппировался остальной биографический материал. Но, увы, этого-то как раз и нет. Рассказы о воскресении Христа представлены в Евангелиях большей частью в относительно позднем, переработанном виде. Вновь, как и при рождении Иисуса, в источниках обнаруживается целая серия неясностей и неувязок. Вопросы возникают еще с момента погребения Иисуса. Были ли совершены над его телом все положенные в таком случае обряды? Четвертый евангелист определенно говорит «да» и даже называет объем благовоний, которыми был умащен покойный: «литр около ста» (19:39). Таким образом, следуя Иоанну, тело Иисуса было полностью готово к погребению. Напротив, синоптики говорят о том, что обряды не были завершены и что их прервала наступившая суббота, в которую всем евреям полагалось соблюдать покой (Лк 23:56). В частности, погребальное облачение Иисуса не было умощено, почему по прошествии субботы галилейские женщины и отправились к гробнице: в их задачу входило завершить положенный обряд. Для этой цели они и несли ароматы (Мк 16:1; Лк 24:1). Поэтому, кстати, некоторые исследователи говорят о гробнице Иосифа Аримафейского как о временном погребении Иисуса. Во всяком случае, мы можем говорить о неоконченном погребении.

Зато евангелист Иоанн, считающий погребение законченным, никак не мотивирует появление в воскресенье утром у гробницы Марии Магдалины. Зачем она туда пришла? У Матфея, правда, также ничего не говорится о принесенных женщинами ароматах, но о его версии чуть ниже. Можно подумать, Магдалину влекла к гробнице тоска по любимому раввуну и желание быть рядом с его останками. Именно так представлял себе дело автор апокрифического Евангелия от Петра, писавший, что галилейские жены явились к гробнице «рыдать и стенать» (12.52). Но это относительно позднее представление, возникшее, к тому же, в нееврейской среде, где плохо знали иудейские погребальные правила. Несомненно, у Марка и отчасти у Луки мы видим раннюю традицию. Здесь приход к гробнице женоносиц входит в состав ритуала.

Почему же автор Евангелия от Матфея, который был евреем, упустил такую важную деталь? Но упустил ли — или устранил намеренно? Еще раньше, при распятии Иисуса, Матфей внес свои коррективы в предание, чтобы подогнуть его под ветхозаветные пророчества. Вместо «вина со смирною» (Мк 15:23), которое давали распятым, чтобы опьянить их и этим заглушить их боль (ВТ Сангедрин, 43а; Бамидбар-рабба, 10), у Матфея появляется «уксус, смешанный с желчью» (27:36), с намеком на Пс 68:22. К упоминанию о разодранной завесе в храме Матфей прибав-

ляет описание природных катаклизмов, сопровождавших смерть Иисуса (27:51—53; ср. Мк 15:38), приписывает сотнику и всем присутствовавшим на распятии чувство страха (27:54; ср. Мк 15:39) и в то же время опускает некоторые детали, например указание на час распятия Иисуса (ср. Мк 15:25).

Так же обработал и дополнил Матфей и предание о воскресении Иисуса. Ядром его версии служит рассказ о том, как иудейские старейшины, боясь пропажи тела Иисуса и различных спекуляций со стороны его учеников, добились, чтобы у гробницы распятого была выставлена охрана (27:62—66). Стража эта упоминается только Матфеем<sup>36</sup>, — и есть все основания считать, что рассказ о ней возник как христианская контрверсия в ответ на слухи, распушенные их противниками, что ученики Иисуса похитили его тело из гробницы. Матфей был очень обеспокоен этими слухами («и пронеслось слово сие между иудеями до сего [дня]» — 28:15), которые, вероятно, сами по себе возникли как ответная реакция иудаистов на растущую христианскую проповедь. То есть, и сами слухи, и версия Матфея — явления относительно поздние. Пока чудесная весть о выходе Иисуса из гроба вращалась в кругу первых галилейских христиан, ей верили без всяких особых доказательств. Первоначальное предание не предусматривало охраны гробницы. Но когда христианская проповедь расширилась и стала раздражать иудеев, возник слух о похищении тела Иисуса учениками. В ответ на это христиане были вынуждены скорректировать свое предание, вставив в него рассказ о страже у гроба — затем, чтобы показать, что похищение тела было невозможно.

Некоторые вещи в этом рассказе указывают на его искусственное происхождение. Описав, как на глазах у потрясенных стражников ангел, сошедший с небес, отвалил камень, закрывающий вход в гробницу, Матфей продолжает: «...некоторые из стражи, войдя в город, объявили первосвященникам о всем бывшем. И сии, собравшись со старейшинами и сделавши совещание, довольно денег дали воинам...» (28:11—12). Возникает вопрос: если речь идет о римских воинах, то почему они не идут прямо к своему непосредственному начальнику Пилату, а доверительно общаются с иудейскими храмовниками и терпеливо дожидаются их решения? Эту несообразность позже заметил и исправил автор апокрифического Евангелия от Петра, который в своем рассказе отправил стражников вместе с их командиром-центурионом прямо в преторий римского наместника (11.45). Хотя автор этого апокрифа, будучи, как говорилось, греком, не знал еврей-

<sup>36</sup> Позднее, правда, этот рассказ Матфея воспроизвели авторы апокрифических Евангелия от Никодима (IV в.) и Евангелия от Петра (II—V вв.)



ский погребальный обряд, он все же имел понятие об армейской субординации. Но вернемся к Евангелию от Матфея: «...довольно денег дали воинам и сказали: скажите, что ученики Его (Иисуса. — Б. Д.), придя ночью, украли Его, когда мы спали; и если слух об этом дойдет до правителя, мы убедим его и вас от неприятности избавим. Они, взяв деньги, поступили, как научены были» (28:12–15). По Матфею получается, что подкупленные стражники успешно оправдались перед Пилатом с помощью отговорок, что они уснули на посту. Евангелист, похоже, совершенно забыл о суровости дисциплины в римских войсках. За подобный проступок полагалась смертная казнь, и можно не сомневаться, что такой требовательный, судя по «Иудейским древностям», военачальник, как Пилат, не дал бы здесь никакого спуска. Тем более что он не поверил бы ни одному слову стражников, если бы они объяснялись так, как представляет Матфей. Еще Тертуллиан (II–III вв.) обратил внимание на внутреннее противоречие в словах стражников: если тело Иисуса похитили, когда они спали, то как они могут утверждать, что похитителями были именно ученики? Очевидно, что в рассказе Матфея концы не сходятся с концами.

Выше мы уже говорили о том, что у иудеев запрещалось хоронить казненного преступника как обычного умершего. То, что тело Иисуса оказалось в отдельной частной гробнице, могло случиться только при условии, что иудейские старейшины, которые истово добивались и неотступно следили за казнью Иисуса, после его смерти успокоились, удалились и утратили контроль за происходящим. Так что весь эпизод со стражей в Евангелии от Матфея — позднейшая неудачная выдумка. Старейшинам не нужно было охранять гробницу; они бы не допустили, чтобы тело Иисуса вообще там оказалось.

Таким образом, воскресная глава Матфея — это обработка первоначального предания, происшедшая в обстановке острой полемики с иудеями. Поэтому-то и было опущено упоминание об ароматах, которые несли к гробнице галилейские женщины. В соответствии с новой версией к гробнице Иисуса с самого начала было приковано всеобщее внимание, и все следили за ее целостностью. Оттого и галилейские женщины, по Матфею, пришли не закончить погребальный обряд, а «посмотреть гроб» (28:1).

Что же касается Луки, то, по всей видимости, он вовсе не был отягощен полемикой с неверующими и лишь собирал сообщения о чудесных явлениях воскресшего Иисуса тем или иным людям. Значительное место в его воскресном повествовании уделено явлению Христа двум второстепенным, до этого совершенно незаметным членам раннехристианской общины. Одним из этих людей был Клеопа (сокращенное от Клеопатрос), воз-

можно, грек по национальности. Рассказ такой занимает половину всей 24-й главы! Понятно, почему Луке так пришлось по душе этот эпизод. Он сам был христианином второго призыва и не принадлежал к апостольской верхушке. Он видел в Клеопе как бы себя самого<sup>37</sup>.

Такое изложение воскресных событий нетипично для христианской проповеди. Обычно рассказывалось о явлении воскресшего Христа сначала Петру, затем двенадцати апостолам вкуче, а затем уже всем остальным (1 Кор 15:5–8). Лука отчасти сохранил эту «иерархию явлений» (24:1–12, 36–53), но значительно потеснил ее особым, нигде больше не упоминаемым рассказом о явлении Христа двоим ученикам по дороге в Эммаус. Впечатление такое, что Лука вставил этот эпизод в канву более раннего предания, причем вставка съела часть этого предания. В частности, пропал рассказ о явлении воскресшего Иисуса апостолу Петру; осталась лишь глухая обмолвка об этом в стихе 24:34.

До какой степени Лука был некритичен в подборе «воскресного» материала, показывает его глубокая убежденность в том, что мертвых можно вернуть к жизни. Эту убежденность, помимо прочего, поддерживала общая путаница в понятиях «мертвый»–«живой». В Деяниях апостолов (20:7–12) Лука рассказывает об одном таком случае оживления, происшедшем буквально на его глазах. Апостол Павел привел в чувство упавшего из окна юношу Евтиха, который, по-видимому, просто потерял сознание («ибо душа его в нем» — 20:10). И все-таки автор считает, что юноша был «поднят мертвым» (20:9).

Итак, Матфей и Лука, каждый со своей стороны, обрабатывали первоначальное предание в его такой важнейшей и принципиальной части, как воскресение Христа. Другими словами, в первом и третьем Евангелиях мы видим этот рассказ переделанным и искаженным. Но, может быть, первоначальное предание содержится в самом раннем Евангелии от Марка? Ведь оно и считается самым ранним именно в сравнении с Евангелиями от Матфея и Луки, где та же самая традиция нагружена последующими наслоениями. Но у Марка этих наслоений нет, они не ощущаются.

Не ощущаются вплоть до последней главы. Тут мы подходим к самому интересному, таинственному и интригующему. Рассказ о воскресении Иисуса в Евангелии от Марка был, но не сохранился. Точнее, он не сохранился в своем полном виде. Исследователи давно установили, что подлинный текст Марка продолжается до стиха 16:8, где говорится о бегстве от гробницы объятых ужасом галилейских женщин после того, как они нашли

<sup>37</sup> В Церкви распространено также мнение, что вторым из путников был не кто иной, как сам Лука, хотя это и противоречит Канону Муратори (ок. 170), в котором говорится, что Лука лично не видел Христа.

ее пустой и говорили с неким юношей (ангелом?), объявившим, что Иисус воскрес. Дальнейшие стихи до конца главы и всего Евангелия (16:9–20) не принадлежат перу этого евангелиста. Доказательство тому — их отсутствие в древнейших манускриптах<sup>38</sup>. Стихи эти — позднейшая вставка, составленная как компиляция соседних Евангелий. Упоминание о явлении Иисуса Марии Магдалине (16:9–11) возникло под влиянием Евангелия от Иоанна (20:1–18)<sup>39</sup>, причем замечание о семи бесах, изгнанных из Магдалины, заимствовано у Луки (8:2), сообщение о явлении Иисуса «двум, когда они шли в селение» (16:12) — сокращение известного рассказа Луки (24:13–33). В современных критических изданиях Нового Завета этот текст берется в скобки как интерполяция.

Несомненно, у самого Марка имелся свой эпилог (ведь он не мог оборвать рассказ на полуслове!), но по каким-то причинам этот эпилог исчез и был заменен имеющейся компиляцией. Предполагают, что эпилог Марка был просто утерян, а позднейшая вставка появилась как попытка его восстановления, пусть и неудачная. Но и Матфей, и Лука очевидно знали этот эпилог, — ведь до этого они почти слово в слово следовали Марку (точнее, традиции, изложенной Марком), — однако того и другого этот эпилог не устроил, почему они и занялись его обработкой. Напрашивается мысль, что первоначальный эпилог Марка был устранен сознательно. Что же там содержалось такого незамечательного и невыдающегося, что в конце концов перестало устраивать Церковь? О явлениях воскресшего говорилось невнятно? Скороговоркой? Не приводилось конкретных фактов? Догадки и предположения тут могут быть самые разные.

Оговоримся, однако, что, реконструируя ранние христианские рассказы, мы вовсе не ставим знак равенства между ними и исторической реальностью. По крайней мере, не делаем этого без соответствующей проверки. В любом историческом источнике, а в религиозном особенно, с самого начала содержится известный круг мифологем, присущих данному времени. Другое дело, что сравнительный анализ канонических и апокрифических сказаний об Иисусе показывает, что христианское предание развива-

<sup>38</sup> О том же см.: *Евсевий Кесарийский*. Евангелические вопросы; к Марину, 1; *Иероним Стридонский*. Письма, 120.3. Однако стих Мк 16:19 цитировал еще Ириней Лионский (Против ересей, III 10.6)! В некоторых списках вместо стихов 16:9–20 приводится т. н. «краткий эпилог», который, по всей видимости, также не принадлежит Марку: «Все, что было возведено, они вкратце пересказали Петру и его спутникам. Потом явился и сам Иисус и послал их проповедывать от Востока до Запада священную и бессмертную весть о вечном спасении. Аминь».

<sup>39</sup> При этом интерполяторы не учли того обстоятельства, что в начале 16-й главы Марка говорится, что Магдалина приходила к гробнице в группе других жен-мироносиц, и если Иисус явился, то не ей одной.

лось в сторону все большей мистификации. В ранних сказаниях гораздо меньше элементов чудесного, сверхъестественного, меньше теологической нагрузки, сказания эти менее искусственны, менее «приглажены», в них больше натурального, исторического, палестинского. Поэтому-то так важно докопаться до первоначального рассказа, установить его хотя бы основные черты.

Рассмотрим еще раз последние главы Матфея и Луки. Если опустить в них уже упомянутые рассказы о стражниках (Мф 28:11–15) и о явлении Иисуса ученикам, идущим в Эммаус (Лк 24:13–35), мы получим в целом идентичное повествование, в котором евангелисты, хотя и с некоторыми отклонениями — каждый в свою сторону, в целом следуют единой традиции. Начало 16-й главы Марка также принадлежит этой традиции. Мы видим, что она состоит из нескольких последовательно сменяющих друг друга эпизодов:

1) приход к гробнице Иисуса галилейских женщин (Мф 28:1; Мк 16:1–4; Лк 24:1–3);

2) явление им ангела или ангелов с известием о воскресении Иисуса (Мк 16:5–6; Лк 24:4–7); Матфей в соответствии со своей особой версией пишет здесь о трепете стерегущих гробницу и вставляет сообщение о еще одном землетрясении (Мф 28:2–6);

3) особое указание ангела, что воскресший ожидает учеников в Галилее (Мф 28:7; Мк 16:7); Лукой это передано как то, что Иисус говорил о своем будущем воскресении, будучи еще в Галилее (24:7), но в данном случае Лука, возможно, либо неправильно понял свой источник, либо сознательно его переделал;

4) возвращение женщин. Этот эпизод передается по-разному. Марк говорит, что женщины «никому ничего не сказали, потому что боялись» (16:8); Лука сообщает, что женщины рассказали обо всем апостолам, но те им не поверили (24:10–11); Матфей же описывает внезапное явление возвращающимся женщинам самого Иисуса, который еще раз напоминает о грядущей встрече в Галилее (28:8–10).

Марк объясняет молчание женщин словами «потому что боялись» (ἑφοβοῦντο γάρ). Что их страшило уже после того, как они вернулись от гробницы? Ранее подобным же образом евангелист описывает поведение учеников Иисуса: «они не разумели сих слов, а спросить Его боялись» (9:32). Тот же глагол относится к ученикам в 10:32 и употребляется Марком всякий раз, когда речь идет о неразумии спутников Иисуса и непонимании ими сути происходящего. Видимо, этим же нужно объяснять и молчание женщин, видевших гробницу Иисуса пустой и говоривших с ангелом.

У других евангелистов галилейские жены эти не выглядят столь непонятливыми и растерянными. У Матфея помимо страха они исполняются также «радостью великою» (28:8) и спешат оповестить обо всем учеников. Так же рассказывают о них Лука (24:5, 9) и Иоанн (20:18).

Хотя сообщение Марка больше походит на первоначальный рассказ, все же нужно допустить, что апостолы каким-то образом узнали о вознесении ангела. Возможно, об этом говорилось далее, в утраченном эпилоге Евангелия от Марка. То, что апостолы исполняют повеление ангела и идут в Галилею навстречу Иисусу и наконец находят его на некоей горе, рассказывает только Матфей (28:16–20)<sup>40</sup>. Что писал в данном случае Марк, нам теперь неизвестно. Лука решительно отвергает эту «галилейскую версию» и повествует о явлениях Иисуса в Иерусалиме, откуда же вскоре он и вознесся на небо (Лк 24:36–53; Деян 1:4–11). Однако то, что встреча воскресшего Иисуса с апостолами на их родине предсказывается еще в стихе 14:28 Евангелия от Марка, а также описывается в четвертом евангелии, лишний раз убеждает, что речь о Галилее возникла тут не случайно и имела свое продолжение.

Можно предположить, что все рассказы о явлениях воскресшего Иисуса в Иерусалиме, в Эммаусе и вообще в Иудее не принадлежат первоначальному сказанию. Сначала, видимо, рассказывалось о том, что некоторые близкие к покойному женщины, придя к гробнице, обнаружили ее пустой, после чего в страхе возвратились и некоторое время хранили молчание. Наконец, их открытие стало каким-то образом известно апостолам, после чего не замедлила разнестись весть о том, что Иисус чудесным образом ожил и скоро должен показаться своему ближайшему окружению. Сюда же, для подкрепления этой вести, было вставлено указание, полученное будто бы из уст ангела. Прошло еще какое-то время, пока возвратившиеся в Галилею апостолы не увидели своего учителя в одном из мест их прежнего времяпрепровождения. При этом, как замечает Матфей, «иные усомнились» (28:17). Это можно расценить так, что явление Иисуса не было достаточно реальным, несомненным.

Понятно, что в таком виде воскресная история Иисуса страдала невыразительностью, была бедна фактами и не могла привлечь в ряды христиан новых членов. Близким Иисусу людям, остро переживающим внезапную разлуку с ним, для веры было достаточно даже робких слухов и полунаме-

<sup>40</sup> Пытаясь согласовать разноречивые рассказы евангелистов, Августин Гиппонский заметил: «Если бы о явлении Иисуса повествовал один только Матфей, ни у кого не возникло бы сомнения в том, что нигде, кроме Галилеи, Он ученикам не являлся» (Энхиридион, III, 80).

ков, но для неофитов требовалось нечто повесомее. Поэтому появились рассказы о явлениях Иисуса еще в Иерусалиме непосредственно после выхода из гробницы, о встрече с воскресшим Марии Магдалины, Петра и остальных апостолов. К моменту написания Павлом Первого послания к коринфянам (58 г. н. э.) эта история была уже настолько укреплена, что можно было с уверенностью говорить о явлении воскресшего Христа пятистам и более свидетелям (1 Кор 15:6). В христианских апокрифах II—V вв. в число очевидцев воскресения включаются Иосиф Аримафейский, некоторые галилейские старейшины (Ев. Ник 14—15), а также Понтий Пилат и его жена Прокла («Донесение Пилата», «Письмо Пилата Ироду»). По мере развития христианства добавлялись все новые и новые «свидетельства» явлений воскресшего Христа. Если же обратиться к истокам предания, восстановить его первоначальный вид, мы, вероятно, увидим обратную картину. Очевидцев явлений воскресшего Иисуса было крайне мало и все они принадлежали его ближайшему окружению. Апостолы встретили своего ожившего учителя в Галилее после того, как вернулись туда из Иерусалима, причем далеко не всех из них убедила такая телепортация восставшего из мертвых. Весьма показательное речение, вложенное евангелистом Иоанном в уста Иисуса: «блаженны невидевшие и уверовавшие» (20:29). Эти слова свидетельствуют о том, что Церковь стремилась компенсировать недостаток видения (т. е. очевидцев) силой своей проповеди.

Остановимся, однако, на том количестве свидетелей воскресения Христа, которое Павел приводит в Первом послании к Коринфянам. Это послание признается исследователями подлинным, принадлежащим перу самого апостола. Павел не только называет цифру в 500 человек, но и утверждает, что многие из них еще живы, как бы приглашая сомневающихся расспросить их лично. Невероятно, чтобы такое приглашение служило прикрытием сознательной лжи! Это было бы верхом самоуверенности даже при том, что жители Коринфа находились слишком далеко от Палестины. Следует думать, что Павел говорил вполне искренно, верил в то, что говорил. Столь большое количество свидетелей воскресения Иисуса было сообщено ему палестинскими христианами, когда он вступил в их ряды примерно в 36—40 гг. н. э. Получается, цифра эта фигурировала уже через пять-десять лет после «воскресных событий», а то и раньше. Как за такой короткий срок в свидетели воскресения могли записаться 500 и более человек при том, что даже не все апостолы, как говорит Матфей, были уверены в реальности явления воскресшего Христа?! Похоже, мы сталкиваемся здесь с психофизиологическим феноменом, имевшим массовый характер. Опыт подсказывает, что одними галлюцинациями дело тут не объяснить. В основе массовых видений должно лежать какое-то

действительное событие, пусть и преображенное в сознании верующих. Не исключено, что спустя некоторое время после иерусалимской драмы в Галилее действительно объявился некто, принимаемый за воскресшего Иисуса. Хотя эта история продолжалась недолго (по Луке: 40 дней — Деян 1:3), она наделала много шума. Стоит вспомнить, что самого Иисуса некогда принимали за воскресшего Иоанна Крестителя и даже за ожившего ветхозаветного патриарха Илию или пророка Иеремию (Мф 16:14 и пар.). Распространению подобных слухов, бесспорно, способствовала всеобщая вера в воскресение мертвых. А вера в чудеса, как известно, порождает свидетельства их существования.

Стоит обратить внимание на то, что в целом ряде явлений воскресшего Иисуса, описанных в Евангелиях, его узнавали не сразу, не тотчас же, а после некоторого внутреннего усилия, часто даже по отвлеченным косвенным признакам. Двое учеников, идущие в Эммаус, провели с Иисусом несколько часов пути, но узнали его лишь на вечерней трапезе «в преломлении хлеба» (Лк 24:31,35). Мария Магдалина у гробницы вначале также не узнала Иисуса и приняла его за садовника (Ин 20:14–15). Этот же феномен повторился в явлении Иисуса ученикам «при море Тивериадском»: апостолы догадываются, что перед ними Господь, только после того, как по команде незнакомца закинули сети и извлекли богатый улов (Ин 21:4–7). Хотя все эти рассказы принадлежат позднему времени, они могут повторять мотивы более ранних рассказов и в конечном счете восходить к общему первоисточнику. Здесь видны ощущения действительных очевидцев. Вряд ли можно объяснить какими-то теологическими соображениями то странное обстоятельство, что воскресший учитель не узнается с первого взгляда даже близкими к нему людьми. Рассуждения же некоторых богословов, что Иисус по воскресении обладал «прославленным телом», «свечением» и пр. (1 Кор 15:43), что сбивало-де учеников с толку, в данном случае беспочвенны: и Магдалина, и апостолы принимали незнакомца все же не за огненного ангела, а за обычного человека. Лик Иисуса «просиял» только в эпизоде Преображения (Мф 17:2 и пар.), но у воскресшего Иисуса никакого «свечения» евангелистами не подмечено. Напрашивается вывод: являвшийся был *in naturam* неузнаваем, т. е. это был не Иисус, а «узнавание» его, вернее отождествление с Иисусом, происходило в результате различных умозаключений или же внутреннего «озарения», «прозрения». Психологи, изучающие подобные феномены, могут подробно описать их механизм.

21-я глава Евангелия от Иоанна, повторимся, интересна тем, что в ней так же, как и в Евангелии от Матфея, рассказывается о явлении воскресшего Иисуса в Галилее («при море Тивериадском») после того, как апос-

толы вернулись на родину. Может быть, Иоанн в данном случае следует первоначальному сказанию? Посмотрим на его воскресный рассказ в целом. В начале 20-й главы четвертый евангелист буквально повторяет уже знакомые по синоптикам обороты: «В первый же [день] недели Мария Магдалина приходит ко гробу рано, когда было еще темно (у Матфея: «на рассвете», у Марка: «при восходе солнца»)» (20:1), «...и видит двух ангелов, в белом [одеянии] сидящих (у Марка: «юноша в белой одежде», у Луки: «два мужа в одеждах блистающих»)» (20:12). Нет сомнений, что Иоанн был знаком с синоптической традицией и, вероятно, непосредственно читал синоптиков. Но, подобно Матфею и Луке, Иоанн очень скоро отклоняется от первоначального сказания, изложенного Марком, и повествует о тех же явлениях воскресшего Иисуса в Иерусалиме сначала Марии Магдалине, а затем всем апостолам. Впечатление такое, что Иоанн не столько следует традиции, сколько обыгрывает и развивает рассказы Матфея и Луки. В словах Марии Магдалины: «унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его» (20:13) чувствуется влияние Матфея, который написал о слухах среди иудеев, что тело Иисуса было похищено из гробницы. Подобно Матфею, Иоанн опустил упоминание об ароматах, доставленных женщинами к гробнице Иисуса, но сделал это менее удачно. Версию Матфея о страже у гробницы он не принял, но и никакого мотива воскресной прогулки Магдалины не сообщил. Далее, приход воскресшего Иисуса в дом, где собрались ученики (20:19 сл.), напоминает соответствующий рассказ Евангелия от Луки (24:36 сл.). Наконец, сообщение о неверии Фомы (20:24) конкретизирует замечание Матфея, что при встрече с ожившим учителем некоторые ученики усомнились (28:17).

И если, как мы выяснили, версии Матфея и Луки вторичны по отношению к Евангелию от Марка (до стиха 16:9), то рассказ Иоанна оказывается даже третичным. И о явлении воскресшего Иисуса в Галилее Иоанн сообщил только благодаря указаниям тех же синоптиков. Вообще-то 21-я глава Евангелия от Иоанна не принадлежит перу самого евангелиста, но была дописана позже, чтобы воздать честь апостолу Петру. Сначала Евангелие от Иоанна заканчивалось стихом 20:30: «Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес (=знамений), о которых не написано в книге этой». Те, кто дописал 21-ю главу, повторили это же общепринятое в ареталогиях<sup>41</sup> той поры заключение: «Многое и другое

<sup>41</sup> *Ареталогия* (греч. букв. «рассказ о деяниях (подвигах)») — распространенный в античную эпоху тип жизнеописания героя или святого.



сотворил Иисус: но если бы писать о том подробно, то думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (21:25)<sup>42</sup>.

Последняя глава Евангелия от Иоанна, посвященная наставлениям Христа апостолу Петру и устанавливающая преемство в руководстве раннехристианской общиной, возвращает нас к «иерархии явлений» воскресшего Иисуса. Эта иерархия была впервые зафиксирована в Первом послании Павла к Коринфянам (15:5–7) и затем детализирована евангелистами. По сути дела она — зеркальное отражение внутриобщинной иерархии, сложившейся в апостольские времена. То есть сказания о воскресении Иисуса из мертвых, помимо прочего, были подчинены организационным мероприятиям внутри Церкви. На пост главы христиан выдвигался апостол Петр; ему воскресший являлся отдельным образом и дал особые поручения. Затем следовала руководящая группа апостолов и пресвитеров — тех, кто непосредственно общался с Иисусом и, главное, был очевидцем его воскресения из мертвых. В эту группу мог попасть только тот, кто был обеспечен соответствующей легендой (ср. Деян 1:22). Поэтому-то Павел из Тарса, претендуя на звание апостола, хотя он вступил в ряды христиан и выдвинулся позже воскресения и вознесения Иисуса, заявлял об особом явлении ему Христа: «И после всех явился и мне, как [некоему] извергу» (1 Кор 15:8; см. Деян 9:3). Вокруг каждого апостола составлялся свой круг приверженцев (ср. 1 Кор 1:12). Позднее некоторые апостолы и пресвитеры стали основателями отдельных общин или же были признаны в качестве таковых. Понятно, что члены этих общин стремились поддержать, укрепить, а где нужно, и создать легенду своих основателей. Поэтому список очевидцев воскресения Иисуса непрерывно расширялся, а сам рассказ о воскресении обрастал все новыми и новыми подробностями.

### 7. Вознесение: тривиальность Луки?

Обычно современные авторы завершают биографию Иисуса Христа рассказом о его вознесении на небеса. В Церкви вознесение Иисуса воспринимается как нечто само собой разумеющееся. Даже ислам признал, что Мессия Иса был взят Богом на небо, чего не случилось, например, с Мухаммедом. Однако исследователям нужно учитывать, что вознесение Иисуса в Евангелиях представлено только Лукой (24:51)! Он же, будучи автором Деяний апостолов, упомянул о вознесении и в этом сочинении (1:9,11; 2:33). Но Лука, как мы уже убедились, источник поздний и весьма относительный. Ни Матфей, ни Иоанн ни о каком вознесении не говорят,

---

<sup>42</sup> Ср. 1 Мак 9:22.

и, вероятно, о нем также не было речи в первоначальном эпилоге Марка. Когда составлялся новый нынешний эпилог Марка, там появился стих: «И так Господь, после беседования с ними (с учениками. — Б. Д.), вознеся на небо и воссел одесную Бога» (16:19). Но это не что иное, как компиляция сообщения Луки с одновременной аллюзией на стихи Марка 12:36 и 14:62, где Иисус говорит о том, что он воссядет одесную Бога. Таким образом основатель христианства экстраполировал на себя знаменитое пророчество Книги Даниила о Сыне человеческого (7:13).

Спрашивается, однако: говорилось ли о вознесении Иисуса на небо в первоначальном предании, и если говорилось, то как? Здесь мы опять сталкиваемся с неясностью. С одной стороны, рассказ о вознесении Иисуса на небо логически завершает его евангельскую биографию. Ведь с самого начала Иисус отождествлялся с Даниловым Сыном человеческим, «шедшим с облаками небесными» и «подведенном к Ветхому днями», т. е. к Богу! В Евангелии от Иоанна Иисус предсказывает, что будет «вознесен от земли» (12:32), а также говорит, что идет, восходит к Отцу (16:16,17; 17:13; 20:17), что так же можно понять, как путь на небо. Но, с другой стороны, Матфей, рассказывая о встрече воскресшего Иисуса с учениками в Галилее и, похоже, следуя в этом месте первоначальному сказанию, все же не упоминает о вознесении. Его Евангелие заканчивается тем, что воскресший обещает ученикам, что пребудет с ними «во все дни до скончания века» (28:20). Пребудет — где? На земле? На небе?

О вознесении Иисуса говорится в Посланиях апостолов, по времени несколько предшествовавших Евангелиям. Так, Петр пишет, что Христос «восшел на небо, пребывает одесную Бога» (1 Пет 3:22), Павел замечает, что Христос восседает на небесах (Еф 1:20), «превыше всех небес» (Еф 4:10). В Послании к Евреям также говорится, что Иисус «воссел одесную величия на высоте», «пред лице Божие» (1:3; 8:1; 9:24; 10:12). Но сколь ранней является эта традиция? Возникла ли она еще в Палестине в иудео-христианской среде или же мы имеем чисто эллинистическую версию?

У греков и римлян восхождение усопших на небо было хорошо известной мифологемой. Взятым на небо считался первый римский царь Ромул, почитаемый как бог Квирин. Его восхождение к богам, по преданию, сопровождалось солнечным затмением, грозой и ураганом (*Плутарх*. Ромул, 27; ср. Мф 27:45,51, 28:2). В императорскую эпоху вознесение усопшего стало необходимым условием для его обожествления. В марте 44 г. до н. э. в небе появилась комета, в которой многие видели душу недавно убитого Юлия Цезаря (*Светоний*. Цезарь, 88). После смерти Августа сенатор Нумерий Аттик клятвенно заверял римлян, что видел,

как образ покойного воспарил к небесам, после чего Август был причислен к сонму богов (*Светоний*. Август, 100, 4). Подобные же свидетельства принимались на официальном уровне в отношении умерших императоров Клавдия и Веспасиана, которые также получили посмертный титул «Божественные». Но императоры только брали пример с многочисленных героев и святых. Некоторые из них, как, например, философ Эмпедокл, заблаговременно старались окружить свою кончину ореолом таинственности, чтобы возникли разговоры об их вознесении на небо. Толпа охотно подхватывала и разносила подобные слухи. Так, в Греции много толковали о вознесении знаменитого чудотворца Аполлония Тианского, а позже — Перегрин-Протея.

Примечательно, однако, что вознесение на небо у греков и римлян никак не связывалось и не предусматривало воскресения из мертвых. Возносилось не тело покойного, а его душа, образ (*эйдолон*). Еще Пиндар писал, что

Всякое тело должно подчиниться смерти всецельной,  
Но остается на веки образ живой.  
Он лишь один — от богов.

«Не посылайте же на небо тела честных людей вопреки законам природы, — назидал Плутарх, — но веруйте, что души добродетельных людей, вполне по законам природы и божественной справедливости, из людей делаются героями, из героев — демонами, наконец из демонов... становятся богами... заслуженно достигнув прекраснейшего блаженнейшего конца» (Ромул, 29).

Впрочем, евреи имели здесь собственную традицию. О вознесении пророка Илии на небо живым говорится в 4-й книге Царств (2:11). Позднее вознесенными к Богу стали считать патриарха Еноха («Книга Еноха», Таргум Пс-Инф на Быт 5:24), а также пророков Моисея и Исаию («Вознесение Моисея», «Вознесение Исаии»). Агадические сказания причислили к числу переселившихся на небо Баруха, Ездру, раба Авраама Элиезера, строителя храма Хирама и многих других «мужей Божиих». Вопреки мнению Плутарха и всех, кто не мыслил для грешной плоти небесного блаженства, в перечисленных случаях вознесение праведников на небо происходило в конце их жизненного пути, но не после смерти и не со смертью, а вместо смерти. Могилы и гробницы у вознесенных отсутствовали, потому что они как бы и не умирали (Ев. Ник 16). По-видимому, о таком вознесении «до третьего неба» некоего «человека во Христе» говорит апостол Павел во Втором послании к Коринфянам, хотя добавляет, что не знает точно, произошло это в теле или вне тела (12:2–4). Именно так, минуя смерть, представляет вознесение Иисуса Коран: «А они (иудеи) не

убивали его и не распяли, но это только представилось им... Аллах вознес его к Себе» (4:156). Следуя ветхозаветной традиции, мусульмане уподобили Иисуса-‘Ису тому же Еноху и Илии.

Конечно, и у евреев имелись свои представления о душе (*нефеш*, *руах*) и ее посмертном существовании. В 15/16-м псалме читаем: «...даже и плоть моя упокоится в уповании, ибо Ты (Бог) не оставишь души (*нефеш*) моей в аде (*шеол’е*) и не дашь святому Твоему увидеть тление» (9–10). Слово «тление» (נפש) здесь вряд ли можно отнести к душе; скорее всего, это говорится о теле, о плоти, «упокоенной в уповании»<sup>43</sup>. Псалмопевец выражает надежду, что душа его избежит преисподней, а тело тления. Можно подумать, что он надеется вообще миновать смерти и уподобиться тем же Еноху и Илии, живыми взятыми на небо. Однако в другом, 48/49-м псалме звучат мысли в духе Пиндара: «...не будет того вовек, чтобы остался [кто] жить навсегда и не увидел могилы (נפש — т. е. тления). Каждый видит, что и мудрые умирают» (9–11). Но далее снова говорится: «Но Бог избавит душу (*нефеш*) мою от власти преисподней (*шеол’а*), когда примет меня» (16). Из этих слов следует, что хотя тела смертны, души (во всяком случае, души праведников) продолжают жить, не попадают вместе с телом в шеол, но «принимаются Богом». Где? Напрашивается догадка: именно на небесах. Так же можно интерпретировать Пс 55/56:14; 114/116:8; Притч 15:24; Еккл 12:7. Похожим образом звучит один из кумранских гимнов, в котором автор (Учитель праведности?) обращается к Богу: «благодарю Тебя за то, что Ты избавил душу мою от ямы (=шеола?) и от Аввадона шеола Ты поднял меня (=душу?) на вечную высоту. И я рассказывал по беспредельной равнине (неба), и я узнал, что есть надежда для того, кого Ты сотворил из праха для вечного света» (1QH 3:19–20). Иосиф Флавий прямо говорит о близости еврейских и греческих загробных представлений, когда рассказывает о ессеях: «Они веруют, что, хотя тело тленно и материя невечна, душа же всегда остается бессмертной... как только телесные узы спадают, она, как освобожденная от долгого рабства, радостно уносится в вышину» (Иудейская война, II 8.11). Позднее такое учение исповедывали израильские хасиды.

Сам Иисус мог придерживаться как взглядов ессеев, так и веры в вознесение на небо живых праведников, а также иметь по этому вопросу собственное мнение. Что, к примеру, он имел в виду, говоря своим судьям, что они узрят его сидящим одесную Бога и грядущим на облаках небесных

<sup>43</sup> Ср. Пс 30/31:10: «...и кости мои иссохли (נפש — т. е. истлели)». Однако в Иов 33:18, 24, 28, 30 то же самое говорится о душе.

(Мк 14:62; Матфей и Лука добавляют сюда слова «ныне, нынче» (ἄρτι, νῦν) 26:64; 22:69)? Произойдет ли это после его смерти (ведь уже неизбежен был смертный приговор!) — или же он верил, что каким-то чудесным образом спасется от смерти и поднимется к облакам подобно Еноху и Илии? Нам думается, что он верил во второе. Только в таком случае становится неподдельным и глубоким все его отчаяние, когда, будучи распятым и чувствуя неотвратимость смерти, он возопил, цитируя уже упоминаемый нами псалом: «Боже! Боже! для чего Ты меня оставил?» Точнее, по-древнееврейски и арамейски: «почему Ты меня покинул?» Конечно, ессейское «радостное вознесение в небеса» освобождаемой души тут ни при чем. Передавая предсмертный возглас Иисуса, да еще в его арамейском звучании, евангелисты Марк и Матфей убедительны как никогда. Нет сомнений, что в этом месте традиция донесла подлинные слова распятого. Мы проникаемся его внутренним состоянием в эти его последние мгновения, всем ужасом, охватившим его пред лицом смерти, которая пришла, чтобы доказать ему, что он такой же, как все. В ином случае это безусловно глубокое отчаяние умирающего, хорошо запомнившееся всем присутствующим, становится только минутной слабостью, не более того. Не случайно великий стилист Лука попытался затушевать слишком явную агонию умирающего Иисуса. В его Евангелии распятый обменивается репликами с разбойниками, висящими на соседних крестах, прощает своих мучителей, а перед смертью цитирует другой, вполне нейтральный псалом: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (23:46; Пс 30:6). Евангелиста Иоанна не устроила и эта умелая обработка. Его Иисус-Логос, испуская дух на кресте, торжественно возглашает: «Свершилось!» — то есть, поясняет Иоанн, свершилось все, что было предсказано о Нем в Писании (19:28, 30). Даже беглое сравнение этих мест показывает, в какую сторону развивалось христианское предание и что, вероятно, было в нем вначале.

Каким видел свое будущее, на что надеялся сам Иисус? В Евангелиях приводятся неоднократные указания, вложенные в уста Иисуса, что его ожидают страдания, смерть и воскресение (Мк 8:31; 9:31; 10:33–34 и пар.). Хотя, как мы говорили, Иисус вполне мог предвидеть нечто подобное, все-таки эти предсказания кажутся вторичными по отношению к ожидаемому небесному торжеству Сына человеческого. Яркое представление о торжестве Мессии давали Библия, богатая межзаветная литература, и понятно, что именно надежда на участие в этом будущем скором торжестве влекла учеников за галилейским пророком (ср. Мк 9:1; 10:37; Мф 20:21; Лк 19:11; Ин 6:15), а не те мрачные предчувствия страданий в Иерусалиме, которые обнаруживались у Иисуса время от времени. Надо думать, обычно он поддерживал оптимизм своих учеников, потому что и

сам был им преисполнен.

Очень скоро после иерусалимской драмы в христианской общине сложилось учение о двух пришествиях Христа; при этом исполнившиеся предсказания Иисуса о своих страстях были отнесены к его действительной жизни, т. е. к первому пришествию, а не исполнившиеся указания на небесное торжество — к будущему второму пришествию, когда он явится «в славе Отца Своего со святыми ангелами» (Мк 8:38; ср. Кол 3:4; 1 Фес 4:15—17). В Евангелиях те и другие предсказания Иисуса существуют вполне обособленно и довольно трудно согласуются друг с другом. Ни разу, говоря о своем будущем или будущем Сына человеческого, Иисус не излагает такую последовательность событий, чтобы в нее входили и страдания, и торжество. Каждый раз говорится отдельно либо о грядущих страданиях, либо о грядущем торжестве. О своем другом или втором пришествии, качественно отличном от нынешнего, Иисус не говорит даже у четвертого евангелиста, где он сообщает о своем будущем заместителе — Утешителе (14:16). Поэтому, коль скоро нет сказанной последовательности, предсказания о земных страданиях и небесном торжестве существуют обособленно друг от друга и трудно согласуемы, мы вправе разделить эти предсказания, — т. е. представления Иисуса о своем будущем, — на первичные (действительные, определяющие) и вторичные (неосновные, а также обработанные традицией).

Вернемся к сообщению Луки о вознесении воскресшего Иисуса. Можно предположить, что рассказ об этом возник еще в палестинской среде, где бытовали разные взгляды на вознесение праведников, но окончательно сложился уже в эллинизированном христианстве. За отсутствием соответствующих иудео-христианских источников очень трудно определить, как именно первые последователи Иисуса соотносили его телесное воскресение из мертвых с последующим восхождением на небеса. В дохристианской литературе нет такого примера, чтобы о ком-либо рассказывалось, что он взшел на небо и после смерти, и в теле, т. е. целиком. Вознесение Иисуса как бы объединяет в себе телесное вознесение ветхозаветных патриархов с посмертным вознесением душ праведников согласно эллинистическим воззрениям.

Следуя Луке, восхождение Христа на небо состоялось в окрестностях Иерусалима, близ селения Вифании (Лк 24:50—51), на Елеонской горе (Деян 1:12). Само указание на это место должно быть признано позднейшим. Матфей, как мы видели, писал о последней встрече Иисуса с апостолами в Галилее. В своем Евангелии Лука еще не сопровождает рассказ о воскресении никакими особыми происшествиями и чудесами, но в Деяниях апостолов он говорит уже о двух ангелах («мужах в белой одежде»), явив-

шихся ученикам после восхождения Иисуса на небо и разъяснивших суть происшедшего (1:10–11). Впечатление такое, что Лука просто продублировал традиционное сообщение о явлении одного или двух ангелов женам-мироносицам, когда те увидели пустую гробницу. То, что Лука ввел в рассказ о вознесении Иисуса ангелов, — если это не его собственное новшество (ср. Лк 22:43 с пар.), — свидетельствует об обработке первоначального предания, происшедшей в еврейской диаспоре. К малоазийской диаспоре принадлежали апостол Павел (по крайней мере вначале), автор новозаветного Послания к Евреям, приписываемого Павлу, а также автор Первого послания Петра, т. е. те новозаветные авторы, которые говорили, что Христос воссел на небесах. Из этой среды, может быть даже непосредственно из уст Павла, почерпнул рассказ о вознесении Иисуса евангелист Лука.

В массовом сознании той эпохи, когда речь заходила о путешествии на небеса, участие ангелов было делом вполне естественным. В Книге Еноха рассказывается, что патриарх взшел на небо не сам по себе, а в сопровождении «мужей весьма великих» (2 Ен 1:4) — небесных проводников и путеводителей. Сам Лука немного ранее, передавая притчу о богаче и Лазаре, пишет, что по смерти Лазарь был отнесен ангелами на «лоно Авраамово» (16:22). Это райское «лоно, грудь» (κόλπος) также мыслилось на небесах.

Из всего этого следует вывод: появление ангелов в рассказе Луки о вознесении Иисуса обусловлено не столько стремлением установить подробности этого происшествия, сколько традиционными представлениями о вознесении праведников. Лука получил сообщение о восхождении Иисуса на небо в столь общем виде (вероятно даже, это был просто условный штамп: Иисус воссел на небесах «одесную Бога» — Деян 2:33–34), что ему пришлось буквально на ходу домысливать и конструировать свой рассказ. Первоначальное краткое сообщение в Евангелии он уточняет и детализирует в Деяниях апостолов, используя устные и литературные клише той эпохи.

Парадоксально, но рассказ о вознесении Иисуса на небеса по тому времени был более традиционен, чем вера в его воскресение из мертвых. Конечно, ожидание выхода усопших из гробов было уже широко распространено. Но вера такая, как мы говорили, встречала и немалое сопротивление. Если бы апостол Павел проповедовал в Афинах только вознесение Христа (т. е. души умершего), вряд ли бы он встретил такие насмешки, какие были после сообщения о его выходе из могилы (Деян 17:32). Именно то, что вера в воскресение мертвых еще не вошла прочно в традицию, еще во многом являлась новшеством, вызывала усмешки скепти-

ков, привело к тому, что мы видим в Евангелиях, с одной стороны, подробные рассказы о восстании Иисуса из мертвых, а с другой — сухие тривиальные фразы одного евангелиста Луки о восхождении Иисуса на небеса. Характерно, что и в дальнейшем христианская литература гораздо больше уделяла внимания обстоятельствам чудесного восстания Христа из мертвых, между тем как рассказ о его вознесении по-прежнему оставался в том же сухом и сжатом виде, в каком его изложил Лука. Потребность в детализации этого тривиального сообщения не возникала.

---

В нашем довольно беглом обзоре и отчасти исследовании мы коснулись только основных, наиболее важных моментов жизни и деятельности Иисуса Христа. Конечно, многое осталось в стороне, — может быть, даже целые сферы жизни Иисуса. Евангелия и вообще вся раннехристианская литература дают историкам почти неисчерпаемый материал для исследования. И каждый отдельный эпизод или штрих здесь по-своему важен и интересен.

Нам же прежде всего хотелось показать, что биография Иисуса из Назарета вполне поддается нормальному историческому исследованию, такому же, какое можно провести в отношении любого лица, оставившего свой след в истории. Ничего совершенно таинственного и необъяснимого здесь нет. Есть пока еще необъясненное. Белых пятен хватает и в биографиях Цезаря и Александра Великого. И о том, и о другом в свое время складывались невероятные легенды, и тот и другой были причислены к сонму богов. Жизнеописания того и другого дошли до нас большей частью в переработанном виде, причем античные хронисты и историки напутали здесь не меньше евангелистов. И все-таки на этом основании никто не скажет, что история Александра и Цезаря не может быть надлежащим образом изучена и реконструирована.

Однако, в отличие от Христа, Александр и Цезарь — это фигуры, так сказать, архивные, «недействующие», целиком принадлежащие истории. Иисус же не принадлежит только истории, точнее, не принадлежит ей настолько, чтобы историки не встречали сопротивления в своей работе со стороны тех, кто считает Иисуса своим достоянием и своей прерогативой. Но, в конечном счете, все в этом мире рано или поздно станет достоянием истории. А история — это то, что было в прошлом. С точки зрения будущего. Поэтому будущее — рассудит.

*Б. Деревенский*