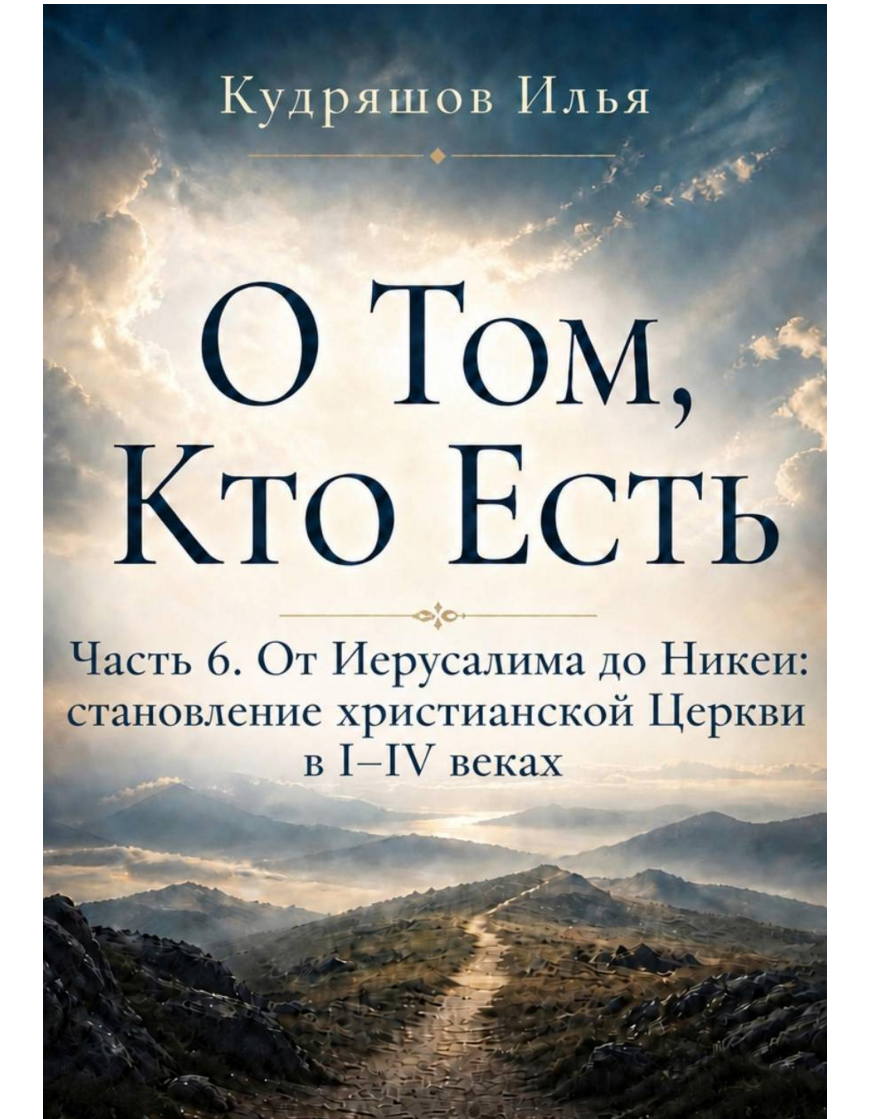




Кудряшов Илья

О Том, Кто Есть

Часть 6. От Иерусалима до Никеи:
становление христианской Церкви
в I–IV веках

Илья Кудряшов
О Том, Кто Есть. Часть 6.
От Иерусалима до Никеи:
становление христианской
Церкви в I–IV веках

*<https://litres.ru/74491898>
SelfPub; 2026*

Аннотация

Книга представляет собой историческое исследование становления христианства от первой Иерусалимской общины до Никейского собора 325 года. На основе раннехристианских источников автор прослеживает превращение небольшого иудео-христианского движения в трансрегиональную Церковь, рассматривает деятельность Петра, Иакова и Павла, распространение христианства среди язычников и формирование сети общин. Особое внимание уделено апостольской традиции, возникновению и развитию канона Нового Завета, неканонической литературе, гностическим и другим движениям, богословским спорам II–III веков, гонениям и мученичеству, становлению церковной организации и раннего монашества. Завершается исследование анализом арианского кризиса, обращения Константина и Никейского собора.

Автор последовательно различает исторически подтверждаемые сведения, позднейшую традицию и спорные научные реконструкции.

Содержание

1. Возникновение первой христианской общины	5
2. Павел и превращение христианства в универсальное движение	24
3. Апостольские традиции	56
4. Христианство в 60-70-е годы.	82
5. Формирование Нового Завета.	92
6. Христианство как самостоятельная религия.	118
7. Христианство после апостольского поколения	133
8. Апостольские мужи.	145
9. Устройство и история церкви I - II века, появление ересей.	198
Конец ознакомительного фрагмента.	224

Илья Кудряшов

**О Том, Кто Есть. Часть 6.
От Иерусалима до Никеи:
становление христианской
Церкви в I–IV веках**

**1. Возникновение первой
христианской общины**

История раннего христианства начинается не с появления отдельной религии, отделенной от иудаизма, и даже не с написания первого христианского текста. Она начинается с события, которое первые последователи Иисуса сочли решающим актом Бога: после распятия Иисус был ими провозглашен воскресшим. Именно вера в воскресение превратила группу учеников казненного проповедника в движение, которое уже в течение нескольких десятилетий распространилось за пределы Иудеи и Сирии, а затем по всему Средиземноморью. Исторически здесь необходимо различать два вопроса. Первый - что именно произошло с Иисусом после смерти; это вопрос историчности воскресения и требу-

ет отдельного аргументативного рассмотрения. Второй - что первые ученики действительно верили в воскресение и что эта вера была непосредственным основанием их проповеди. Второе установлено значительно надежнее и практически не вызывает серьезных споров в исследовании раннего христианства.

Самое раннее сохранившееся свидетельство здесь принадлежит Павлу. В 1 Кор 15:3-8 он передает коринфянам традицию, которую получил сам: Христос умер за грехи, был погребен, воскрес в третий день и явился Кифе, то есть Петру, затем Двенадцати, затем более широкой группе верующих, затем Иакову, затем всем апостолам и, наконец, самому Павлу. Вопрос о точной датировке этой формулы остается дискуссионным, однако большинство исследователей признает, что Павел здесь не создает новое учение непосредственно в момент написания послания, а передает более раннюю традицию. Поэтому 1 Кор 15 является одним из важнейших источников для реконструкции самой ранней христианской веры. Cambridge Companion to Jesus отмечает, что Павел цитирует более раннюю исповедальную традицию, которая могла восходить уже к первому десятилетию после распятия.

Это обстоятельство имеет фундаментальное значение. Между смертью Иисуса и возникновением письменной литературы не лежит длительный период, в течение которого можно было бы представить постепенное превращение

обычного учителя в сверхъестественного персонажа. Уже в самых ранних доступных нам слоях христианской традиции Иисус является воскресшим Господом. Более того, эта вера связана с конкретными людьми: Петром, Двенадцатью, Иаковом, другими апостолами и самим Павлом. Это не доказывает автоматически, что все заявленные встречи действительно произошли именно так, как их описывают источники, но показывает, насколько рано возникла вера в воскресение и насколько центральной она была для первого поколения.

Важно и содержание самой веры. Первые ученики не просто утверждали, что Иисус продолжает существовать после смерти. В иудейском контексте I века воскресение означало не обычное бессмертие души и не продолжение памяти о человеке. Воскресение относилось к действию Бога над умершим человеком и было связано с будущим воскресением мертвых. Поэтому христианское утверждение "Бог воскресил Иисуса" имело гораздо более конкретный смысл, чем утверждение о том, что ученики почувствовали духовное присутствие своего умершего учителя. Павлова терминология также указывает на телесное измерение воскресения. Современное исследование 1 Кор 15 подчеркивает, что античная иудейская концепция воскресения была в своей основе телесной, хотя внутри иудаизма существовали различные представления о посмертном состоянии.

При этом первые христиане не воспринимали воскресение как начало совершенно новой религии. Они были ев-

реями и первоначально понимали произошедшее с Иисусом внутри истории Израиля. Воскресение означало, что Бог Израиля подтвердил Иисуса, которого человеческий суд отверг и казнил. Поэтому первые христианские проповеди, насколько их можно реконструировать по ранним источникам, были глубоко библейскими: речь шла о Боге Авраама, Исаака и Иакова, Мессии, исполнении Писаний, грядущем суде и восстановлении творения. Даже универсализация христианской вести у Павла сохраняет эту структуру: язычники не получают другого Бога или другую историю спасения, а включаются в историю, которая начинается с Израиля и достигает кульминации во Христе.

Первые ученики продолжали оставаться частью иудейского религиозного мира. Это особенно хорошо видно в Деяниях 1-7. После вознесения Иисуса ученики возвращаются в Иерусалим и находятся там вместе. Они молятся, собираются в одной общине и ожидают обещанного Духа. Важным символическим действием становится восстановление числа Двенадцати: после смерти Иуды Матфия избирают вместо него. Сам факт этого действия показывает, что Двенадцать продолжали восприниматься как особая группа, связанная с Израилем и символизирующая его восстановление. Христианская община еще не мыслит себя просто собранием индивидуальных верующих; она воспринимает себя как народ Божий, связанный с мессианским исполнением истории Израиля.

Центральное место занимает Петр. В ранних главах Деяний именно он чаще всего выступает как представитель апостолов: он предлагает избрать Матфия, произносит речь в день Пятидесятницы, отвечает перед синедрионом и совершает ряд действий, которыми Лука характеризует деятельность первых апостолов. Независимо от оценки отдельных деталей повествования, особая роль Петра подтверждается и независимым источником - Павлом. В Гал 1-2 Кифа назван наряду с Иаковом и Иоанном одним из "столпов" Иерусалимской общины. Павел специально сообщает, что после своего обращения отправился в Иерусалим и посетил Кифу, а при следующем важном визите встретился с Иаковом, Кифой и Иоанном.

Однако раннее христианское руководство нельзя свести к Петру. Особенно важен Иаков, "брат Господень". Именно Иаков постепенно становится одной из наиболее значительных фигур Иерусалимской Церкви. Его положение подтверждается не только Деяниями, но и Павлом, который прямо называет Иакова вместе с Кифой и Иоанном "столпами". Более поздняя христианская традиция также сохраняет память об Иакове как руководителе Иерусалимской общины. Современные историки раннего христианства считают вполне вероятным, что Иаков возглавлял иерусалимское движение в его более поздний период до своей смерти.

Это особенно важно для понимания первоначального христианства. Позднейшая история Церкви будет в значи-

тельной степени связана с римским христианством, языческой миссией и богословием Павла, но первые десятилетия центр движения находился в Иерусалиме. Иерусалимская община была преимущественно иудео-христианской и сохраняла тесную связь с еврейским законом, храмом и религиозной жизнью народа. Поэтому раннюю Церковь нельзя представлять как группу людей, которая сразу после воскресения покинула иудаизм и начала существовать отдельно от него.

Пятидесятница и рождение миссионерской общины

Деяния 2 помещают решающий поворот в день Пятидесятницы. Согласно рассказу Луки, на учеников сходит Святой Дух, они начинают говорить на других языках, а Петр обращается к собравшимся паломникам. Само помещение события в Пятидесятницу имеет богословское и историческое значение. Пятидесятница, или праздник Шавуот, была одним из главных еврейских паломнических праздников. Иерусалим в это время собирал множество людей из различных областей. Поэтому Лука помещает рождение публичной миссии именно в момент, когда в городе присутствует много паломников.

Речь Петра строится как интерпретация произошедшего через Писание. Он цитирует пророка Иоила и связывает происходящее с наступлением эсхатологического времени. Затем говорит об Иисусе, которого Бог воскресил. В резуль-

тате слушателям предлагается не абстрактная философская идея, а конкретная историческая интерпретация: Бог начал исполнять Свое обещание Израилю, воскресив Иисуса и излив Духа.

Само крещение новых верующих в Деяниях имеет огромное значение. В христианскую общину входят люди, которые принимают проповедь о Христе и получают крещение. Таким образом, движение начинает быстро расширяться уже внутри Иерусалима. Лука сообщает несколько тысяч последователей, однако точные числа в древних исторических повествованиях часто имеют риторический характер, поэтому их не следует использовать как статистику. Более надежен общий вывод: движение достаточно быстро стало заметной общиной внутри Иерусалима.

Исследования раннего христианства также отмечают, что первые иерусалимские христиане представляли собой движение внутри разнообразного иудаизма I века, а не уже полностью отделившуюся религию.

Пятидесятница одновременно показывает еще одну характерную особенность ранней христианской веры: эсхатология. Первые христиане считали, что с воскресением Иисуса началась новая эпоха. Но окончательное завершение истории еще не наступило. Христос воскрес, однако мир продолжает существовать; Дух уже дан, однако зло и смерть еще не уничтожены; спасение уже началось, однако его полнота ожидается в будущем. Именно это напряжение между "уже"

и "еще нет" станет одной из центральных особенностей христианской эсхатологии.

Первые ученики ожидали возвращения Иисуса. В ранних христианских текстах постоянно присутствует ожидание будущего пришествия, воскресения мертвых и окончательного суда. У Павла это особенно хорошо видно в 1 Фессалоникийцам и 1 Коринфянам. При этом степень непосредственности ожидания обсуждается исследователями: некоторые считают, что Павел ожидал возможного пришествия еще при своей жизни, другие предлагают более осторожные интерпретации его местоимений и эсхатологических формулировок. Но сам факт ожидания будущего завершения истории несомненен.

Поэтому раннюю Церковь нельзя понять без эсхатологии. Христиане считали, что воскресение Иисуса является началом будущего воскресения всех умерших. Павел прямо называет Христа "первенцем" умерших. Это не просто метафора победы над смертью: Христос становится началом нового порядка бытия, который в конце истории должен распространиться на верующих. Таким образом, воскресение Иисуса имело для первых христиан не только значение прошлого, но и значение будущего.

Иерусалимская община

Деяния 2:42-47 дают первый портрет повседневной жизни иерусалимских христиан. Лука выделяет четыре элемента: учение апостолов, общение, преломление хлеба и молитвы.

Уже здесь видна структура, которая впоследствии станет характерной для христианской общины: апостольское учение, совместная жизнь, евхаристическая трапеза и молитва.

При этом важно не переносить на эту общину позднейшую церковную систему. Перед нами еще очень раннее движение. Его участники продолжают посещать храм. Деяния прямо говорят, что они ежедневно пребывали в храме, а по домам преломляли хлеб. Исследования ранней христианской литературы подтверждают, что первые христиане одновременно участвовали в храмовой жизни и собирались отдельно в собственных домах.

Это двойное существование принципиально важно. Христианское собрание первоначально не противопоставляло себя храму как альтернативную религию. Христиане могли молиться в храме и одновременно совершать собственные собрания. Иными словами, различие между "иудейством" и "христианством" в этот момент еще не совпадает с позднейшей границей между двумя отдельными религиями.

"Преломление хлеба" также заслуживает внимания. Лука связывает его с домашними собраниями и общей трапезой. Точный характер этих собраний и степень развития евхаристической практики на этом этапе обсуждаются, однако ясно, что совместная трапеза была важнейшим элементом жизни общины. Позднейшие христианские источники разовьют эту практику в более четко оформленную евхаристическую литургию.

Еще одной особенностью становится материальная взаимопомощь. Деяния сообщают, что верующие продавали владения и имущество и распределяли средства между нуждающимися. В 4-й главе этот мотив усиливается: "у множества уверовавших было одно сердце и одна душа", и нуждающимся раздавалось по мере необходимости. Наиболее ярким примером становится Варнава, продавший поле и передавший деньги апостолам.

Здесь возникает вопрос: была ли первоначальная Иерусалимская Церковь коммунистической общиной в современном смысле? Источники не позволяют сделать такой вывод. Деяния описывают добровольное распоряжение имуществом ради помощи нуждающимся, а не юридическую отмену частной собственности. Более того, дальнейшая история Павловых общин показывает, что христиане в других городах продолжали владеть собственным имуществом. Они собирали пожертвования и оказывали помощь бедным Иерусалима, что было бы трудно объяснить, если бы все христиане с самого начала жили в единой системе общей собственности. Обобщать иерусалимскую практику на все раннее христианство поэтому неправомерно.

Но значение этого эпизода все равно огромно. Ранняя христианская община воспринимала материальные ресурсы как средство служения другим. Богатство не исчезает из христианской этики, но перестает рассматриваться исключительно как индивидуальное владение, независимое от от-

ветственности перед общиной. Именно поэтому позднейшая христианская традиция так часто будет обращаться к Иерусалиму как к примеру братской взаимопомощи.

При этом Лука сообщает и о серьезном внутреннем конфликте. В 5-й главе появляется история Анании и Сапфиры, которые продали имущество, но скрыли часть денег и представили ее как всю сумму. Независимо от оценки историчности отдельных деталей, рассказ показывает, насколько высоко Лука ставит принцип честности и добровольного материального участия. Не само владение имуществом является преступлением; проблема заключается в обмане и попытке представить себя более щедрым, чем человек есть на самом деле.

Храм, молитва и раннее богослужение

Одной из самых важных особенностей Иерусалимской Церкви было сохранение храмовой молитвы. Деяния 3 рассказывают, что Петр и Иоанн идут в храм в час молитвы. В Деяниях 5 апостолы ежедневно находятся в храме и проповедуют. Это согласуется с историческим контекстом: первые ученики Иисуса были евреями и не видели противоречия между верой в воскресшего Мессию и участием в религиозной жизни Израиля.

Христианская община, однако, постепенно приобретает собственные формы. Помимо храма существуют домашние собрания, где происходит преломление хлеба, молитва и наставление. Получается своеобразная двойная структура:

храм остается важнейшим пространством молитвы и публичного свидетельства, тогда как дом становится пространством общинной жизни.

Это объясняет, почему первые конфликты возникают именно вокруг храма. Иисус был распят в контексте напряженности вокруг его отношения к храму, а его последователи продолжили проповедовать в храмовом пространстве. Исследование обвинений против Петра, Стефана и Павла в Деяниях указывает, что тема храмовой святости занимает центральное место в рассказах о конфликтах ранних христиан с иерусалимскими властями. При этом историческая реконструкция должна учитывать литературную обработку Луки.

Особенно важна сама логика ранних христиан. Они не говорили: "Храм теперь совершенно не нужен, потому что возникла другая религия". Напротив, они утверждали, что Бог Израиля исполнил Свое обещание через Иисуса. Поэтому храм остается местом молитвы, но его значение постепенно переосмысливается в свете Христа.

Это станет особенно важным после 70 года, когда храм будет разрушен. Однако на рассматриваемом этапе храм еще стоит, жертвоприношения продолжают, а христианская община существует внутри этого мира.

Петр и публичная проповедь

Петр является главным проповедником первых глав Деяний. Его проповеди построены вокруг нескольких постоян-

но повторяющихся элементов: Иисус был послан Богом; он был предан на смерть; Бог воскресил его; Писание предвзо-
вестило Божий план; теперь слушатели должны обратиться
и принять предлагаемое спасение.

Особенно важно, что Петр не представляет себя создате-
лем нового религиозного учения. Его проповедь обращена
прежде всего к Израилю. Он говорит о Боге Авраама, Исаа-
ка и Иакова, о пророках и об обещании, данном Израилю.
Христианское движение поэтому первоначально носит явно
еврейский характер.

Одновременно проповедь Петра содержит новую христо-
логическую интерпретацию. Иисус получает титулы "Хри-
стос" и "Господь", а его воскресение становится актом Бо-
жьего возвышения. В ранней христианской вере это созда-
ет своеобразное напряжение: Иисус остается человеком, ко-
торого недавно знали в Галилее и Иерусалиме, но одновре-
менно его воскресение заставляет первых христиан вклю-
чить его в собственное понимание Божьего действия и гос-
подства.

Павел позднее будет развивать эту христологию в значи-
тельно более сложной форме, но ее исходная структура уже
видна в ранней проповеди: распятый Иисус - воскресший
Мессия - будущий Судья и Господь.

Эллинисты и Стефан

Следующий этап связан с внутренним ростом общины.
Деяния 6 рассказывают о конфликте между "евреями" и "эл-

линистами". Здесь не следует понимать слово "эллинисты" как обозначение язычников. Лука явно рассматривает их как евреев. Скорее речь идет о евреях, говоривших по-гречески и принадлежавших к более эллинизированной культурной среде. Вероятно, они отличались от арамеоязычных евреев прежде всего языком и культурным окружением.

Причиной конфликта становится распределение помощи вдовам. Эллинисты утверждают, что их вдовы получают меньше внимания, чем вдовы "евреев". Апостолы предлагают избрать семь человек для решения проблемы. Именно здесь появляются Стефан, Филипп и другие представители "семерых".

Позднейшая христианская традиция иногда называет этих семерых "диаконами", однако сам текст Деяний не использует для них позднейший технический термин "диакон" как название должности. Поэтому исторически осторожнее говорить о семерых служителях, назначенных для конкретной задачи. Они, по крайней мере в повествовании Луки, выполняют не только благотворительную работу: Стефан проповедует, совершает знамения и вступает в богословский спор, а Филипп позднее становится активным миссионером.

Сам факт учреждения такой группы чрезвычайно важен. Ранняя Церковь уже сталкивается с проблемой управления растущей общиной. Харизматическое начало не исключает институциональных механизмов. Напротив, рост общины заставляет ее создавать устойчивые формы распределения

ответственности. Исследования церковного служения в Деяниях обращают внимание именно на этот момент: практическая проблема приводит к формированию специализированного служения.

Стефан становится центральной фигурой следующего эпизода. Его речь перед синедрионом в Деяниях 7 представляет собой широкую интерпретацию истории Израиля: Авраам, Иосиф, Моисей, Исход, Скиния и храм. Ее главная идея заключается не в отрицании истории Израиля, а в том, что Божье действие никогда не ограничивалось одним местом. Бог действовал до существования храма, являлся Моисею вне Иерусалима и продолжал вести Свой народ несмотря на сопротивление людей.

Именно поэтому конфликт вокруг Стефана становится одновременно христологическим и храмовым. Он обвиняется в словах против Моисея и храма. Исторически мы не можем с полной уверенностью восстановить дословную речь Стефана: речи Деяний литературно обработаны Лукой, и вопрос об их источниках остается дискуссионным. Но повествование, вероятно, сохраняет память о реальном конфликте между различными группами внутри иудаизма вокруг значения храма, Закона и Иисуса. Исследования Деяний отмечают, что старое представление о полном разделении "либеральных эллинистов" и "консервативных евреев" слишком упрощает ситуацию: отношения между группами были сложнее, а эллинисты сами оставались евреями.

Стефан же согласно Деяниям Апостолов (6–7), после обвинения в богохульстве и пространной обличительной речи перед синагегом, в которой он возвестил о видении отверзтых небес и Иисуса, стоящего одесную Бога, был выведен за пределы Иерусалима и подвергнут побоеванию камнями, став, таким образом, первым мучеником, принявшим смерть за исповедание Христа, причём свидетели его казни, включая Савла (будущего апостола Павла), одобряли это убийство, а сам Стефан, подобно Христу, молился о прощении своих убийц.

Таким образом Стефан становится первым крупным мучеником, которого Деяния связывают с христианским движением. Его смерть имеет последствия далеко за пределами Иерусалима. После нее возникает преследование, и часть христиан покидает город.

Первое преследование и рассеяние

Деяния 8 описывают рассеяние христиан после смерти Стефана. Здесь происходит важнейший исторический переход: то, что могло оставаться относительно локальным иерусалимским движением, начинает распространяться в другие области.

Однако и здесь необходимо соблюдать осторожность. Лука связывает преследование прежде всего с группой, связанной со Стефаном, а не обязательно с абсолютным уничтожением всей Иерусалимской общины. Поэтому картина полного бегства всех христиан из города является преувеличени-

ем. Действительно, Иерусалим продолжает оставаться центром движения и после этих событий. Зато рассеяние части христиан имеет огромное значение. Филипп отправляется в Самарию, где проповедует и крестит. В Деяниях 8 появляется эфиопский евнух, который принимает крещение после разговора с Филиппом. Затем христианская миссия распространяется дальше. Позднее центр тяжести движения будет постепенно смещаться к Антиохии и другим городам.

Особенно важен сам механизм распространения. Христианство распространяется не только через специально назначенных апостолов. Обычные рассеявшиеся верующие начинают говорить о Христе там, куда они приходят. Это показывает, что миссионерство очень рано становится свойством самой общины, а не исключительно профессионального руководства. Именно здесь начинается процесс, который через несколько десятилетий приведет к возникновению крупных христианских центров за пределами Иудеи.

Иерусалимская Церковь и ее историческое значение

На протяжении первых десятилетий Иерусалимская Церковь остается центральной общиной движения. Даже Павел, получив собственное апостольское призвание, поддерживает связь с Иерусалимом. В Гал 1 он рассказывает о своем визите к Кифе и встрече с Иаковом. В Гал 2 он описывает встречу с Иаковом, Кифой и Иоанном и дискуссии о миссии среди язычников. Это особенно важно, потому что Па-

вел сам является независимым источником, не пытающимся представить Иерусалимскую общину как созданную им или полностью зависимую от него. Напротив, его собственное повествование показывает существование влиятельного иерусалимского руководства, с которым ему приходилось взаимодействовать и иногда спорить.

При этом отношения между Павлом и Иерусалимом были сложными. Павел настойчиво отстаивал свое апостольское призвание и независимость своей миссии. Но это не означает полного разрыва. Он сохранял связь с иерусалимскими лидерами, собирал средства для нуждающихся в Иерусалиме и считал единство христиан из евреев и язычников принципиально важным. Даже там, где источники показывают серьезные разногласия, они свидетельствуют о существовании общего движения. Именно здесь возникает один из важнейших вопросов всей последующей истории христианства: кто является истинным наследником Иисуса - община, сохраняющая еврейскую Тору, или универсальное движение, включающее язычников без полного принятия Закона? Исторически ответ не был дан одномоментно. На протяжении десятилетий существовали разные христианские общины с разными практиками и богословскими акцентами. Поэтому нельзя представлять раннее христианство как абсолютно однородное движение. Уже первое поколение знало споры о Законе, обрезании, отношении к язычникам, апостольском авторитете, воскресении, нравственных нормах и церковном

руководстве. Но одновременно эти различные группы признавали общий центр - Иисуса как Мессию, воскресшего из мертвых. Именно это сочетание единства и разнообразия будет определять последующую историю Церкви.

2. Павел и превращение христианства в универсальное движение

Если первая христианская община возникла в Иерусалиме вокруг провозглашения Иисуса воскресшим Мессией, то решающим этапом превращения этого движения в трансрегиональную религию стала деятельность Павла из Тарса. Однако уже сама эта формулировка требует важной оговорки. Павел не создавал христианство с нуля и не был первым человеком, который объявил Иисуса Мессией или проповедовал его язычникам. До Павла существовала иерусалимская община, существовала традиция о смерти и воскресении Иисуса, существовали апостолы, существовала миссия за пределами Иерусалима и существовала вера в то, что язычники также могут участвовать в спасении Израилева Бога. Историческое значение Павла заключается в другом: он стал одним из наиболее энергичных и влиятельных представителей уже возникшего движения, превратил миссию к язычникам в центральную программу своей деятельности, основал сеть общин по всему восточному Средиземноморью и сформулировал богословский язык, посредством которого христианское движение стало осмыслять отношение Иисуса, Закона, Израиля, язычников, Духа, Церкви и будущего вос-

кресения.

Именно поэтому Павел занимает совершенно особое положение среди источников по раннему христианству. Его подлинные письма являются древнейшими сохранившимися христианскими текстами, причем некоторые из них написаны примерно через двадцать лет после смерти Иисуса. Они дают возможность увидеть движение изнутри, причем не в спокойном ретроспективном изложении, а в момент, когда сами христианские общины спорили о своей идентичности, структуре, этике и отношении к иудаизму. Деяния апостолов дают более позднее повествование о Павле, но создают уже литературно оформленную биографическую картину. Поэтому историческая реконструкция должна постоянно сопоставлять два типа свидетельств: собственные письма Павла как более ранний и непосредственный источник и повествование Луки в Деяниях как более поздний источник, содержащий как независимые сведения, так и богословски и литературно оформленную интерпретацию событий.

Павел до обращения

Павел родился в Тарсе Киликийском и был евреем. В своих письмах он сам подчеркивает свое происхождение, принадлежность к Израилю и религиозную идентичность. В Филиппийцам 3:5-6 он перечисляет характеристики, которыми прежде гордился: "израильтянин", израильского происхождения, из колена Вениамина, "еврей от евреев", по отношению к Закону - фарисей, по ревности - преследователь Церк-

ви, по праведности Закона - человек безупречный. В Галатам 1:13-14 он напоминает своим читателям, что они уже слышали о его прежнем поведении в иудаизме: он "чрезвычайно гнал Церковь Божию и опустошал ее", превосходил многих сверстников в иудаизме и был особенно ревностен к отеческим преданиям.

Эти свидетельства важнее позднейшей традиции о его биографии, поскольку исходят непосредственно от самого Павла. При этом следует различать то, что Павел говорит о себе, и то, что можно реконструировать из его слов. Он действительно был фарисеем или, по меньшей мере, сам себя так описывал; он действительно преследовал последователей Иисуса; он действительно видел свое прошлое как период исключительной религиозной ревности. Формула "фарисей" здесь имеет существенное значение. Павел не был язычником, который впоследствии принял новую восточную религию. Его исходной системой координат был иудаизм Второго Храма, а спор, который впоследствии стал для него центральным, возник внутри еврейского мессианского движения.

Это позволяет лучше понять и его преследование христиан. Раннее движение последователей Иисуса первоначально не воспринималось как совершенно отдельная религия в позднейшем смысле. Его участники были евреями, исповедовали Бога Израиля, обращались к еврейским Писаниям и утверждали, что именно в Иисусе исполняются обетования

Израилю. Поэтому противостояние Павла этому движению следует понимать прежде всего как внутри-иудейский религиозный конфликт. Для человека, убежденного в том, что верность Богу Израиля требует ревности к Закону и отеческому преданию, провозглашение распятого Иисуса Мессией могло выглядеть не просто ошибкой, но угрозой самому порядку религиозной жизни.

Особенно важно слово "ревность". Павел не описывает свое прошлое как период безразличия к религии. Напротив, он представляет себя человеком чрезмерно ревностным. Это хорошо согласуется с древней иудейской идеей религиозной ревности, в которой защита святости Израиля могла требовать противостояния тем, кто воспринимался как нарушитель Завета. Поэтому исторически наиболее осторожная формулировка заключается не в том, что Павел "ненавидел христианство", а в том, что он считал движение последователей Иисуса религиозно ошибочным и опасным и участвовал в его преследовании.

Сам Павел в 1 Коринфянам 15:9 называет себя "наименьшим из Апостолов", потому что "гнал Церковь Божию". Это замечание показывает, насколько сильно его прошлое продолжало определять его самоощущение. Его апостолство возникло не как постепенное продвижение внутри общины. Напротив, человек, который прежде преследовал христиан, стал одним из наиболее активных проповедников Христа. Именно эта резкая перемена стала центральным элементом

его последующего понимания собственной миссии.

Обращение и призвание Павла

Вопрос о "обращении Павла" необходимо рассматривать особенно осторожно. Сам Павел редко описывает событие языком позднейшей биографии. В Галатам 1:15-16 он говорит, что Бог, избравший его еще от чрева матери, благоволил "открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам". Это описание одновременно говорит о двух вещах: о божественном откровении Христа и о призвании Павла к определенной миссии. Поэтому для Павла речь идет не только о смене религиозной принадлежности, но и о призвании к апостольскому служению.

В 1 Коринфянам 9:1 Павел задает риторический вопрос: "Не Апостол ли я? Не видел ли я Иисуса Христа, Господа нашего?" В 1 Коринфянам 15:8 он говорит, что Христос "после всех явился и мне, как некоему извергу". Таким образом, собственная встреча с воскресшим Христом является для Павла основанием его апостольского статуса. Это принципиально важно. Он не утверждает, что получил полномочия только от Иерусалимской общины. Напротив, его аргумент состоит в том, что его апостольство основано на явлении Христа и Божьем призвании.

Деяния апостолов дают значительно более развернутую повествовательную форму этого события. В 9-й главе Савл идет в Дамаск с полномочиями против последователей Иисуса. На дороге происходит видение: он падает на землю,

слышит голос Иисуса, ослепает, а затем через Ананию получает исцеление и крестится. В последующих главах Лука повторяет рассказ еще дважды - в речи Павла перед иудеями в Иерусалиме в Деяниях 22 и в речи перед Агриппой в Деяниях 26. Три версии существенно совпадают в основном сюжете, но различаются в деталях, формулировках и акцентах. Это не случайность: Лука использует повторение события как литературный способ показать его значение, одновременно адаптируя рассказ к конкретной ситуации. Исследование трех лукиных рассказов действительно показывает заметные различия между ними, хотя основная структура события остается общей.

Здесь появляется важное различие между Павлом и Лукой. Павел в Галатам не рассказывает сцену падения с коня, не упоминает ослепление, Ананию или подробный разговор на дороге в Дамаск. Его интересует прежде всего происхождение его благовестия: оно не было получено от человека, но через откровение Иисуса Христа. Лука, напротив, строит повествование вокруг драматического события на дороге в Дамаск и роли Анании. Поэтому эти источники нельзя просто сложить в единый протокол событий, как будто оба автора записывали одну и ту же стенограмму.

Тем не менее существует значительное историческое ядро, которое независимо подтверждается самим Павлом и Деяниями. Павел действительно первоначально преследовал последователей Иисуса; затем стал убежденным проповед-

ником Иисуса; изменение произошло вследствие опыта, который Павел понимал как откровение воскресшего Христа; после этого он стал заниматься миссией; его обращение было связано именно с Иисусом как воскресшим и Мессией.

Эти пункты не зависят от принятия всех деталей лукиного рассказа. Более того, собственные письма Павла позволяют утверждать их непосредственно.

Не менее важно, что Павел не воспринимал свое прошлое как полностью отвергнутое. Его монотеизм, Писание, понятия Завета, Мессии, воскресения и эсхатологического суда происходят из иудейской среды. Изменилось не то, что он перестал верить в Бога Израиля, а его понимание того, что Бог сделал в Иисусе. В результате именно христология стала принципом переосмысления прежней религиозной картины.

Галатам 1 дает еще одну важную информацию. Павел говорит, что после откровения он "не стал тогда же советовать-ся с плотью и кровью", не пошел сразу в Иерусалим к тем, кто был апостолами до него, а отправился в Аравию, после чего снова возвратился в Дамаск. Лишь спустя три года он пришел в Иерусалим и встретился с Кифой, то есть Петром, проведя с ним пятнадцать дней; из других апостолов он видел только Иакова, "брата Господня". Уже здесь возникает вопрос, который будет преследовать историю Павла на протяжении всей его деятельности: насколько его апостольство зависело от Иерусалимских апостолов?

Первые контакты Павла с Иерусалимом

Собственное свидетельство Павла показывает сложную, но далеко не простую картину отношений с Иерусалимом. С одной стороны, он подчеркивает независимость своего призвания: его Евангелие не было изобретено людьми и не было передано ему через обычное ученичество. С другой стороны, он вовсе не скрывает, что встретился с ведущими фигурами иерусалимской общины.

Первой такой фигурой был Кифа, то есть Петр. Павел специально называет его по имени и говорит, что провел с ним пятнадцать дней. Это крайне важное свидетельство. Оно показывает, что Павел не был изолированным мистиком, который строил всю свою проповедь исключительно на собственном опыте. Он встретился с одним из главных лидеров первоначального движения и оставался с ним достаточно долго для личного общения.

Вторым человеком был Иаков, "брат Господень". В Галатам 1:19 Павел прямо называет его апостолом, хотя греческая формулировка допускает различные нюансы понимания. В Галатам 2:9 Иаков, Кифа и Иоанн названы "столпами" общины. Таким образом, приблизительно через несколько лет после возникновения движения Иерусалимская церковь уже имела группу лидеров, которых Павел признавал наиболее значительными фигурами.

Иоанн появляется именно в этом контексте. Павел не сообщает никаких подробностей о своих отношениях с ним, но упоминание Иоанна рядом с Петром и Иаковом показы-

вает, что к моменту описываемого соглашения существовала recognizable группа руководителей иерусалимской общины. Здесь важно не переносить на этот период позднейшую структуру церковной власти. Мы еще не имеем перед собой развитой монархической епископальной системы. Перед нами лидеры, обладающие апостольским или общинным авторитетом, чье положение основано на связи с Иисусом и на руководстве первоначальным движением.

При этом Павел не говорит, что получил от них свое Евангелие. Напротив, в Галатам это отрицание является центральным элементом аргумента. Но независимость происхождения проповеди не означает отсутствия исторической связи с иерусалимской общиной. Павел знает Петра и Иакова лично, знает их позицию, согласует с ними миссию и позднее собирает средства для бедных в Иерусалиме. Поэтому противопоставление "Павел против апостолов" является слишком грубой схемой.

Более точной является картина нескольких центров авторитета внутри одного движения. Иерусалимская община сохраняла особый статус благодаря связи ее руководителей с земным Иисусом и первым поколением учеников. Павел обладал другим типом авторитета - он основывал свое апостольство на откровении воскресшего Христа и на успешной миссии среди язычников. Между этими типами авторитета возникали реальные конфликты, но они не уничтожали общего признания Иисуса Мессией и Господом.

Антиохия и языческая миссия

Одним из важнейших центров раннего христианства вскоре стала Антиохия Сирийская. Ее значение объясняется не только тем, что Деяния делают ее исходной точкой ряда миссионерских путешествий. Антиохия была крупным космополитическим городом Восточного Средиземноморья, находившимся на пересечении культурных, торговых и политических связей. Именно в таком городе смешанная община евреев и язычников могла стать особенно важным экспериментом в вопросе о границах нового движения.

Здесь возникает центральная проблема, которую Павлу пришлось решать практически, а не только теоретически. Если язычники принимают Иисуса как Мессию Израиля, должны ли они становиться евреями? Должны ли мужчины подвергаться обрезанию? Должны ли язычники соблюдать пищевые предписания Торы? Могут ли они есть за одним столом с иудеями-христианами? Могут ли они полноценно участвовать в общине Божьего народа, оставаясь необрезанными?

Именно здесь обнаруживается радикальность Павловой миссии. Павел не требовал от язычников пройти через полную этническую конверсию в иудаизм. Его аргумент в Галатам и Римлянам строится вокруг убеждения, что принадлежность к народу Божьему в мессианскую эпоху определяется отношением к Христу и верой, а не обязательным принятием всей совокупности еврейских этнических маркеров.

Но это не означает, что Павел просто объявил Закон плохим или бессмысленным. Такая интерпретация слишком примитивна. Сам Павел продолжает цитировать Тору как авторитетное Писание, строит аргументы на Аврааме, Моисее, Адаме, Давиде и пророках. Он утверждает, что Закон свят, праведен и добр в Римлянам 7:12. Проблема состоит в другом: Закон не является тем основанием, на котором язычник должен становиться членом мессианского народа.

Особенно показательно отношение к обрезанию. Павел мог допустить обрезание в отдельных обстоятельствах - в Деяниях Тимофей, мать которого была иудеянкой, а отец греком, обрезан. Но в Галатам он категорически против того, чтобы обрезание стало обязательным условием для язычников. Это показывает, что для него вопрос был не медицинским и не просто ритуальным. Обрезание означало принятие определенной формы принадлежности к Израилю, и требование его от язычников меняло бы сам принцип, на котором строилась Павлова миссия.

С пищевыми предписаниями ситуация была сложнее. В смешанной общине проблема еды непосредственно превращалась в проблему общения. Совместная трапеза означала социальное и религиозное единство. Если еврейские христиане избегали определенной пищи или не могли есть с язычниками, то формально единая Церковь фактически распадалась на две группы.

Именно поэтому конфликт Павла с Петром в Антиохии

приобретает такое значение. Павел рассказывает, что Кифа сначала ел вместе с язычниками. Однако после прибытия людей "от Иакова" он стал отступать и отделяться, опасаясь сторонников обрезания. Другие иудеи последовали его примеру, а Варнава также оказался вовлечен в эту ситуацию. Павел публично выступил против Петра.

Это один из наиболее надежных примеров серьезного конфликта внутри первого поколения христиан, потому что источник здесь - собственное письмо Павла, а не поздняя церковная традиция. Современная наука продолжает спорить о точной природе трапезы и о том, что именно означало давление со стороны людей Иакова, но сам факт конфликта в основе своей трудно отрицать. Исследования Галатам 2 рассматривают этот эпизод как один из ключевых источников для реконструкции отношений между Петром, Иаковом и Павлом.

Павел воспринимал изменение поведения Петра как угрозу "истине Евангелия". Для него было противоречием сначала признавать язычников равноправными членами мессианской общины, а затем создавать практическое разделение за столом. Поэтому вопрос о Законе оказался не отвлеченным богословским спором. Он определял, кто может вместе есть, молиться и принадлежать к одной общине.

Иерусалимское собрание и вопрос о язычниках

Деяния 15 описывают собрание в Иерусалиме, на котором обсуждался вопрос об обрезании язычников. Согласно Луке,

некоторые христиане учили, что без обрезания по обычаю Моисея невозможно спастись. Павел и Варнава вступают с ними в спор, после чего представители Антиохии отправляются в Иерусалим. Там выступают Петр, Павел, Варнава и Иаков.

В итоге принимается решение не требовать от язычников полного соблюдения Закона, но возложить на них ряд ограничений.

Собственное свидетельство Павла в Галатам 2 описывает собрание иначе. Он говорит о посещении Иерусалима вместе с Варнавой и Титом. Тит был греком и, по словам Павла, не был принужден к обрезанию. Павел сообщает о встрече с Иаковом, Кифой и Иоанном, которых называет столпами. Результатом стало признание различных миссионерских сфер: Павел должен был идти к язычникам, а Петр - к обрезанным. Единственным прямо названным практическим обязательством было помнить бедных, что Павел и сам стремился исполнять.

Здесь возникает знаменитая историческая проблема: являются ли Галатам 2 и Деяния 15 описанием одного и того же события? В христианской традиции их обычно отождествляют, и такая реконструкция имеет серьезные основания. Оба текста связывают Иерусалим, языческую миссию, обрезание, Павла и Варнаву, а также участие руководителей Иерусалимской общины. Но между рассказами существуют существенные различия.

У Павла центр внимания находится на его апостольской независимости и на согласии между лидерами относительно сфер миссии. Он почти не говорит о формальном постановлении для всех язычников. У Луки, напротив, собрание представлено как общецерковное решение, а Иаков произносит итоговое постановление, содержащее конкретные запреты: воздерживаться от идоложертвенного, крови, удавленнины и блуда. В Деяниях это решение затем передается общинам.

Некоторые исследователи считают, что Лука описывает то же событие, но оформляет его в соответствии со своей историей Церкви. Другие предполагают, что Галатам 2 и Деяния 15 отражают разные встречи или разные традиции, позднее связанные друг с другом. Еще одна возможность состоит в том, что Лука объединил несколько эпизодов в один последовательный рассказ. Поэтому исторически лучше не делать вид, будто проблема не существует.

Тем не менее совпадение в главном очень значительно. И Галатам, и Деяния свидетельствуют о том, что в раннем христианстве возник реальный спор о статусе язычников; что Павел был одним из главных защитников их включения без полного обращения в иудаизм; что Иерусалимские лидеры были вовлечены в решение проблемы; что Петр, Иаков и Павел играли в этом процессе ведущую роль.

Особенно важна роль Иакова. В Деяниях именно он формулирует итоговое решение, а в Галатам он входит в число

"столпов". Это соответствует общей картине, согласно которой Иаков после смерти Иисуса стал одним из главных лидеров Иерусалимской общины. Его авторитет не следует путать с позднейшим представлением о епископе в развитом институциональном смысле. Но уже в 40-50-х годах его положение явно было исключительно значительным.

Петр занимает промежуточное положение. Он признает возможность обращения язычников и сам принимает участие в миссии, но его поведение в Антиохии показывает, что практическая реализация этого принципа оставалась спорной. Павел, напротив, доводит принцип до максимально последовательного социального выражения: если язычники являются полноправными членами общины через Христа, то они должны иметь возможность участвовать в общей трапезе.

Таким образом, конфликт не был просто спором между "либеральным Павлом" и "консервативным Иаковом". Это современные политические категории, плохо подходящие к древнему иудаизму. Все участники оставались евреями, верными Богу Израиля и Писаниям. Спор шел о том, каким образом Бог исполняет свои обещания Израилю в мессианскую эпоху и какое место в этом исполнении занимают народы.

Миссионерские путешествия и образование сети общин

Традиционная христианская картина говорит о трех миссионерских путешествиях Павла, описанных в Деяниях

13-21, после которых следует путешествие в Рим как пленника. Для исторической реконструкции эту схему следует использовать осторожно. Собственные письма Павла не описывают его деятельность в виде трех аккуратных "туров". Они позволяют реконструировать отдельные поездки, остановки, кризисы и контакты, но не дают полного маршрута.

Это особенно важно потому, что Деяния и письма не всегда совпадают в деталях. Собственные письма Павла показывают, что он неоднократно посещал Коринф, долго находился в Эфесе, перемещался через Македонию, посещал Троаду и планировал дальнейшие поездки. Сам Павел в Римлянам 15 говорит о географическом пространстве своей миссии от Иерусалима до Иллирика. Исследования его путешествий подчеркивают, что знаменитая схема трех путешествий является прежде всего конструкцией Деяний, тогда как исторические данные позволяют увидеть гораздо более сложную сеть перемещений.

Одним из важнейших пунктов была Галатия. Здесь Павел основал несколько общин, к которым позднее обратился с крайне резким письмом. Послание к Галатам является одновременно богословским трактатом и документом о конкретном кризисе. После ухода Павла в общины пришли другие проповедники, настаивавшие, по мнению Павла, на необходимости определенной формы соблюдения Закона, особенно обрезания. Поэтому Галатам дает возможность увидеть, насколько быстро христианские общины могли всту-

пать в конфликт по вопросу собственной идентичности. Другим важнейшим центром стали Филиппы. Город находился на Via Egnatia, одной из главных дорог, соединявших восточную часть империи с западной. Отсюда Павел мог поддерживать связь с другими македонскими общинами. Послание к Филиппийцам показывает не абстрактное сообщество философов, а реальную городскую общину, с которой Павел имел тесные личные отношения. Здесь видны вопросы материальной поддержки, внутреннего единства, страданий и ожидания Христа.

Фессалоника была еще более важным узлом. Это столица Македонии и крупный порт. Павел посетил город во время миссии в Македонии, а 1 Фессалоникийцам позволяет увидеть непосредственную связь между основателем общины и его новообращенными. Письмо написано вскоре после основания общины и посвящено, среди прочего, преследованиям, нравственной жизни и вопросу о судьбе умерших христиан. Если датировка около 50-51 года верна, 1 Фессалоникийцам является древнейшим полностью сохранившимся христианским сочинением.

Коринф был одним из важнейших центров Павловой деятельности. Это крупный торговый город с населением, социально и этнически разнообразным. Здесь Павел провел длительное время и создал общину, которая впоследствии стала источником огромного количества проблем. 1 Коринфянам показывает ее внутреннее устройство во всей слож-

ности: разные группы считали себя последователями Павла, Аполлоса, Кифы или Христа; возникали споры о браке, сексуальной этике, идоложертвенной пище, дарах Духа, статусе апостолов, богослужении и воскресении.

Особое значение имеет Эфес. Павел провел там продолжительное время, а город стал одним из важнейших узлов его миссии в Малой Азии. Из Эфеса он поддерживал связь с другими общинами, писал письма и отправлял сотрудников. 1 Коринфянам содержит сведения о его планах, перемещениях и окружении. Здесь особенно хорошо видна не индивидуальная деятельность странствующего проповедника, а формирование устойчивой сети общин и сотрудников.

Результатом всей этой деятельности стала не централизованная церковь с одним административным центром, а сеть локальных общин. Каждая община имела собственных лидеров, собрания, богослужение, финансовые обязательства и внутренние проблемы. При этом между ними существовали интенсивные связи: Павел посылал письма, сотрудников и материальную помощь, собирал пожертвования для Иерусалима, передавал приветствия и поддерживал контакты. Уже в 50-х годах мы видим христианство как трансрегиональную систему общин, соединенных общей верой, апостольской проповедью и постоянной коммуникацией.

Павловы письма - древнейшие сохранившиеся христианские тексты

Парадоксально, но древнейшие сохранившиеся христиан-

ские документы являются не рассказами об Иисусе и не церковными хрониками, а письмами. Павел писал их конкретным общинам по конкретным поводам. Это объясняет их особую историческую ценность: они позволяют увидеть христианство не через несколько поколений, а практически изнутри первого поколения.

Обычно семь писем считаются несомненно или практически общепризнанно подлинными: 1 Фессалоникийцам, Галатам, 1 Коринфянам, 2 Коринфянам, Римлянам, Филиппийцам и Филимону. Степень консенсуса по отдельным письмам может различаться, а внутри некоторых посланий обсуждается возможность компиляции нескольких первоначальных писем, особенно в случае 2 Коринфянам. Но именно эти семь текстов составляют основной корпус, на котором строится современная историческая реконструкция Павла.

Остальные шесть посланий, носящих его имя, находятся в иной эпистемической ситуации. Колоссянам и Ефесянам остаются предметом спора; 2 Фессалоникийцам также обсуждается; пастырские послания - 1 и 2 Тимофею и Титу - значительно чаще рассматриваются как более поздние тексты, созданные уже после Павла в его традиции. К Евреям древняя традиция иногда связывала с Павлом, но само произведение анонимно и в современном исследовании обычно не считается Павловым. Датировка семи подлинных писем обычно помещается в 50-е годы. 1 Фессалоникийцам часто датируется около 50-51 года. 1 Коринфянам - пример-

но 53-54 годами, Галатам - в зависимости от реконструкции хронологии около 48-55 годов, 2 Коринфянам - середина 50-х, Филиппийцам и Филимону - также 50-е годы, Римлянам - примерно 56-58 годами. Точные даты остаются предметом спора, но общая картина чрезвычайно устойчива: значительная часть Павлова корпуса появилась всего через два десятилетия после смерти Иисуса.

Это делает письма уникальным источником для истории раннего христианства. В них мы видим, что уже в 40-50-х годах христиане верили в Иисуса как Мессию и Господа, исповедовали его смерть и воскресение, совершали крещение и евхаристическую трапезу, ожидали его возвращения, молились, пророчествовали, спорили о нравственности, собирали пожертвования для Иерусалима и воспринимали себя как единое движение, несмотря на огромные географические расстояния.

Особенно важен 1 Коринфянам 15. Павел передает традицию о смерти Христа, его погребении, воскресении и явлениях Петру, Двенадцати, более чем пятистам братьям, Иакову, всем апостолам и, наконец, самому Павлу. Вопрос о точной датировке этой формулы остается предметом научной дискуссии, но несомненно, что Павел представляет ее как традицию, которую он сам "принял" и передал коринфянам. Таким образом, христологическое ядро христианской проповеди существовало до того, как Павел написал свои письма.

Главные идеи Павла

Центром Павлова богословия является Иисус как Мессия и Господь. Слово "Христос" у Павла не просто фамилия Иисуса. Это титул, происходящий от еврейского "Мессия", помазанник. Павел утверждает, что именно распятый Иисус является обещанным Израилю Мессией, а его воскресение является Божьим подтверждением его статуса.

Но Павел идет дальше. Иисус называется "Господом" - *Kyrios*. В языческой среде это слово могло быть обычным обращением, но в еврейском контексте греческое *Kyrios* также является словом, использовавшимся для передачи имени Бога в греческом переводе Писания. Поэтому Павлова христология уже в 50-е годы имеет необычайно высокий статус. Особенно показателен гимнический текст Филиппийцам 2:6-11, где Христос проходит через унижение и смерть, а затем Бог превозносит его и дарует ему имя "выше всякого имени", чтобы перед Иисусом преклонилось всякое колено. При этом Павел не излагает еще никейско-халкидонскую христологию. Его письма не являются систематическим трактатом о двух природах. Но исторически важно другое: чрезвычайно высокая христологическая вера существовала уже в самых ранних христианских общинах, задолго до формирования позднейших догматических формулировок.

Второй центральный пункт - смерть и воскресение. Для Павла крест не является случайной трагедией, после которой произошло отдельное чудо воскресения. Смерть Иису-

са имеет спасительное значение. Христос умер "за грехи наши", а воскресение означает начало новой эсхатологической реальности. Поэтому христианская вера одновременно крестная и пасхальная: смерть и воскресение нельзя отделить друг от друга.

Отсюда возникает учение о новом Адаме. В Римлянам 5 и 1 Коринфянам 15 Павел сопоставляет Адама и Христа. Через первого человека в человеческую историю входят грех и смерть; через Христа начинается новый порядок жизни. Это не просто метафора. Павел видит в Христе начало нового человечества. Поэтому воскресение Христа является "первенцем" будущего общего воскресения.

Отсюда же возникает Павлова эсхатология. В 1 Фессалоникийцам 4 Павел говорит о возвращении Господа и воскресении умерших. В 1 Коринфянам 15 он утверждает, что "последний враг истребитися - смерть". Воскресение Иисуса является для него не изолированным чудом прошлого, а первым событием будущего воскресения человечества. Христианская община живет между уже совершившимся воскресением Христа и еще ожидаемым окончательным преображением мира.

Именно здесь появляется Дух Святой. Для Павла Дух - не просто безличная сила и не только символ религиозного вдохновения. Дух является даром нового века, присутствующим уже сейчас. В Римлянам 8 он связан с жизнью, усыновлением и будущим воскресением тела. В 1 Коринфянам

12 Дух дает различные дары членам общины. В Галатам 5 "плод Духа" определяет нравственную жизнь христианина.

Церковь в этом контексте понимается как Тело Христова. В 1 Коринфянам 12 Павел использует образ человеческого тела, чтобы объяснить единство многообразной общины. Различные члены имеют различные функции, но образуют одно тело. Это особенно важно для проблемы евреев и язычников: происхождение, социальный статус и пол не уничтожают различий как таковых, но они не определяют доступ к единству во Христе. В Галатам 3:28 Павел формулирует это в знаменитой форме: "нет уже Иудея, ни язычника... ибо все вы одно во Христе Иисусе".

Именно здесь следует понимать оправдание верой. Павел утверждает, что человек не становится праведным перед Богом посредством выполнения "дел Закона" как условия принадлежности к мессианскому народу. Вера во Христа и участие в его спасении занимают центральное место. Однако сводить эту мысль к позднейшей формуле "просто верь, а дела не нужны" было бы исторически неправильно. Тот же Павел, который говорит об оправдании верой, требует конкретной нравственной жизни, говорит о любви как исполнении Закона, перечисляет добродетели и пороки, призывает помогать бедным и утверждает, что христиане будут судимы Богом.

Поэтому напряжение между "верой" и "делами" у Павла не следует превращать в простую оппозицию между верой и

нравственностью. Его спор направлен прежде всего против представления, согласно которому язычник должен принять еврейские обрядовые маркеры как условие включения в народ Божий. Современная наука продолжает спорить о точном смысле "дел Закона" и о том, как соотносить Павлову критику Закона с его позитивными высказываниями о Торе. Именно поэтому противопоставлять Павла "иудаизму вообще" было бы чрезмерным упрощением.

Благодать является другой центральной категорией. Спасение для Павла начинается не с человеческой заслуги, а с действия Бога. Само его призвание является для него примером: человек, который преследовал Церковь, становится ее проповедником. Поэтому Павлова история служит иллюстрацией того, что Бог может призвать человека независимо от его прошлого.

Наконец, Павел постоянно возвращается к единству евреев и язычников. Римлянам 9-11 особенно важно в этом отношении. Павел не считает, что Бог просто отменил Израиль после появления христианства. Он продолжает говорить об Израиле как о народе, которому принадлежат усыновление, слава, заветы, Закон, богослужение и обетования. Поэтому Павлова миссия к язычникам не является для него созданием нового Бога или отказом от истории Израиля. Напротив, он пытается объяснить, каким образом язычники включаются в уже существующую историю Божьих обещаний

Конфликты Павла

История Павла показывает, что раннее христианство было далеко от полной доктринальной однородности. Первый крупный конфликт связан с Иерусалимом и вопросом язычников. Павел признает авторитет Петра, Иакова и Иоанна, но одновременно отказывается считать свое апостольство производным от них.

Он согласует миссию с ними, но не принимает принцип, согласно которому его проповедь должна быть полностью подчинена их решениям.

Второй конфликт возникает в Антиохии. Здесь Павел публично противостоит Петру. Этот эпизод особенно ценен исторически, потому что показывает отсутствие идеализированной картины первых апостолов как группы, никогда не имевшей разногласий. Петр мог менять практику поведения в зависимости от социального давления, Павел мог публично критиковать его, а Иаков был связан с группой, поведение которой стало непосредственным фактором конфликта.

Третий тип конфликта связан с противниками Павла. Особенно ярко это видно в 2 Коринфянам 10-13. Павел защищает свое апостольство против людей, которых саркастически называет "сверхапостолами". Кто именно эти противники, остается предметом научных споров. Некоторые исследователи связывают их с христианскими миссионерами еврейского происхождения, другие реконструируют более сложную картину. Но сам факт конфликта несомненен: авторитет Павла внутри основанной им общины подвергал-

ся сомнению.

Его противники, судя по Павловой защите, могли указывать на отсутствие у него некоторых признаков, которые связывались с апостольским статусом: личного следования за земным Иисусом, признания со стороны Иерусалима, впечатляющей внешней риторики или иных признаков авторитета. Павел отвечает парадоксальным образом. Он не отрицает своей слабости, страданий и унижений, но превращает их в аргумент: его апостольство подобно апостольству распятого Христа, а не триумфального политического лидера.

Коринфская община дает еще один тип конфликтов. Там спорили о том, к кому принадлежит община - к Павлу, Аполлосу, Кифе или Христу; возникали судебные тяжбы; существовали сексуальные проблемы; обсуждались брак и безбрачие; возникали конфликты вокруг идоложертвенной пищи; участники богослужения конкурировали друг с другом духовными дарами; некоторые отрицали воскресение мертвых. Особенно показателен спор о Евхаристии в 1 Коринфянам 11. Павел передает слова о хлебе и чаше как традицию, которую он "принял" и передал общине. Это еще одно свидетельство того, что важнейшие элементы христианского богослужения существовали до составления письма. При этом Павел показывает, что даже евхаристическая трапеза могла стать местом социального неравенства: одни ели и пили, другие оставались голодными. Поэтому его богословие Церкви как Тела Христова имеет непосредственно практическое из-

мерение.

Важно также отметить, что конфликты не всегда заканчивались расколом. В Коринфе отношения Павла и общины после тяжелого кризиса, судя по 2 Коринфянам, частично восстановились. Павел продолжал поддерживать сеть общин, несмотря на многочисленные разногласия. Поэтому раннее христианство следует представлять не как полностью единообразную организацию, но и не как совокупность независимых сект. Это была сеть общин, объединенных общей верой и постоянно ведущих переговоры о границах этой общей идентичности.

Смерть Павла и его историческое наследие

Последний период жизни Павла реконструируется с меньшей уверенностью, чем его деятельность в 40-50-х годах. Деяния заканчиваются прибытием Павла в Рим. Он находится под стражей, но получает возможность принимать посетителей и проповедовать. На этом повествование обрывается. Лука не рассказывает о смерти Павла.

Сам Павел в Римлянам 15 выражает намерение после Иерусалима отправиться в Рим и затем в Испанию. Однако мы не можем автоматически считать, что этот план был осуществлен. Здесь появляется позднейшая традиция. 1 Климент, написанный, вероятно, в конце I века, говорит о Петре и Павле как о людях, которые претерпели многочисленные страдания и умерли за веру. Формулировка 1 Климента 5 не дает детального рассказа о казни Павла и не сооб-

щает напрямую всех обстоятельств его смерти. Она говорит, что Павел дошел "до пределов Запада", после чего дал свидетельство перед правителями. Впоследствии христианская традиция связала это с Римом и мученической смертью при Нероне.

Традиция о римском мученичестве Павла имеет значительный древний вес, хотя конкретные детали требуют различения. Уже раннехристианская память связывает смерть Павла с мученичеством, а более поздняя церковная традиция подробно рассказывает о казни при Нероне. Но рассказы о точном способе казни, месте погребения, последнем путешествии в Испанию и различных обстоятельствах заключения относятся к более позднему слою традиции и не обладают той же исторической надежностью, что собственные письма Павла или ранние свидетельства вроде 1 Климента.

Исторически наиболее осторожная реконструкция состоит в том, что Павел действительно умер как мученик, вероятно в Риме или в связи с римским заключением, в середине 60-х годов, хотя детали последнего периода его жизни остаются менее надежными. Связь с Нероном хорошо согласуется с древней христианской традицией и с общей исторической обстановкой после пожара Рима 64 года, хотя точный механизм и масштабы преследования христиан при Нероне продолжают обсуждаться историками.

Но смерть Павла не была концом его влияния. Его письма продолжали распространяться между общинами. Уже в 1

Коринфянам видна сеть церквей, связанных друг с другом. Сам Павел ожидает, что его письма будут читаться и исполняться. Позднее его послания стали частью более широкого собрания апостольских текстов. В конце I века автор 1 Климент знает и использует Павлову традицию, а во II веке Игнатий Антиохийский, Поликарп и другие христианские авторы демонстрируют знакомство с Павловым языком и богословием. Во II веке Павел уже является одной из центральных фигур христианской памяти. Особенно важно, что Павел оставил не просто набор богословских тезисов. Он оставил сеть живых общин. Филиппы, Фессалоника, Коринф, Эфес, Галатия и Рим продолжали существовать независимо от физического присутствия основателя. Это и было одним из главных механизмов устойчивости раннего христианства. Павел мог умереть, но его письма продолжали циркулировать, его сотрудники продолжали проповедовать, а общины сохраняли крещение, Евхаристию, молитву, Писание, пророчество, наставление и память об апостольской проповеди.

Историческое значение Павла поэтому нельзя свести ни к формуле "он создал христианство", ни к противоположной формуле "он был лишь второстепенным миссионером". Первая формула игнорирует существование иерусалимской общины, Петра, Иакова, ранней веры в воскресение и традиций, которые Павел сам получил до написания своих писем. Вторая недооценивает масштаб его деятельности. Павел действительно стал решающей фигурой в превращении движе-

ния Иисуса в многоэтническую сеть общин, распространившуюся далеко за пределы Палестины. Его деятельность изменила прежде всего масштаб и социальную форму движения. В Иерусалиме христианство возникло как мессианское движение внутри иудаизма. У Павла оно осталось укорененным в Писании Израиля и в вере в Бога Израиля, но получило новую универсальную конфигурацию: язычник мог войти в народ Божий через Христа, не становясь этническим евреем. Именно этот вопрос заставил ранних христиан заново осмыслить Закон, обрезание, пищевые предписания, общую трапезу, Завет и значение Авраама.

При этом Павел никогда не существовал отдельно от первоначальной традиции. Его собственные слова свидетельствуют о том, что он знал Петра и Иакова, встречался с ними, передавал полученную до него традицию о смерти и воскресении Иисуса, знал предание о Тайной вечере и ссылался на слова Господа, признавал Иерусалим центром первоначального движения и собирал средства для бедных этой общины. Даже в конфликте Павел спорит не с существованием Церкви, а о том, что именно означает быть Церковью после смерти и воскресения Иисуса. Именно поэтому Павла правильнее рассматривать как одного из главных архитекторов ранней христианской универсализации. Он не заменил Иерусалимскую церковь, но создал рядом с ней мощный миссионерский центр; не отменил иудейское наследие христианства, но радикально переосмыслил его применительно к язычникам;

не изобрел веру в воскресение, но дал ей одну из наиболее влиятельных богословских форм; не создал первую христианскую общину, но сформировал целую сеть общин, существовавших уже после его смерти.

Именно здесь становится понятен исторический переход от первого поколения учеников к следующему. Иисус умер, первые свидетели воскресения начали проповедь, Иерусалимская община стала первоначальным центром движения, затем Павел и другие миссионеры распространили эту проповедь по городам Римской империи. К середине I века христианство уже нельзя было описывать как небольшую группу учеников в Иерусалиме. Оно стало совокупностью связанных между собой общин, в которых вместе существовали евреи и язычники, различные социальные классы, различные местные лидеры и разные формы литургической и богословской жизни.

Однако именно успех этой экспансии породил новую проблему. Первое поколение апостолов постепенно уходило. Павел погиб, Иаков был казнен в Иерусалиме, позднее исчезли и другие непосредственные свидетели земной жизни Иисуса. Общины, которые они основали, продолжали существовать, но уже нуждались в механизмах сохранения полученной традиции. Письма Павла становились все более важными, устные предания требовали сохранения, апостольская проповедь должна была передаваться новым руководителям, а сама память об Иисусе постепенно получала письменную

форму.

Поэтому следующий этап истории раннего христианства связан уже не столько с первоначальным миссионерским взрывом, сколько с сохранением апостольского наследия. После Павла необходимо проследить судьбу других апостольских традиций, прежде всего иоанновской, затем судьбу последнего поколения учеников, разрушение Иерусалима в 70 году, формирование корпуса новозаветных текстов и возникновение институтов, которые должны были обеспечить преемственность Церкви после ухода первого поколения.

3. Апостольские традиции

После Павла история раннего христианства не переходит к какому-либо одному преемнику, который продолжил бы его деятельность. Напротив, христианское движение с самого начала имело несколько центров памяти, несколько линий предания и несколько групп авторитетных фигур. Одной из важнейших была Иерусалимская линия, связанная с Петром, Иаковом и первоначальными учениками; другой стала Павлова миссия среди язычников; третьей постепенно оформилась иоаннова традиция, связанная с Малой Азией. Наряду с ними существовали предания об Андрее, Фоме, Филиппе, Варфоломее, Матфее и других апостолах, которые в последующие поколения связывались с различными регионами Востока и Запада.

Именно здесь необходимо сделать методологическое различие. Новый Завет дает несколько списков Двенадцати, но почти ничего не рассказывает о дальнейшей деятельности большинства из них. Уже во II-III веках возникает огромное количество рассказов о том, куда отправился каждый апостол, какие народы он обратил, какие чудеса совершил и каким образом погиб. Однако эти рассказы возникали постепенно и далеко не всегда независимо друг от друга. Поэтому история апостолов должна строиться слоями: сначала то, что непосредственно сообщают новозаветные тексты, за-

тем наиболее ранние свидетельства конца I - II века, затем патристические сведения и лишь после них поздние апокрифические "Деяния апостолов". Современные исследования ранней христианской литературы специально подчеркивают, насколько фрагментарны наши сведения даже о таких фигурах, как Папий и Поликарп, которые находятся всего в одном-двух поколениях от апостолов.

Двенадцать

Сам институт Двенадцати восходит к земному служению Иисуса. Синоптические Евангелия независимо друг от друга передают списки избранных им двенадцати учеников. Марк называет Симона Петра, Иакова Зеведеева, Иоанна, Андрея, Филиппа, Варфоломея, Матфея, Фому, Иакова Алфеева, Фаддея, Симона Зилота и Иуду Искарота. Матфей дает близкий список, заменяя некоторые формы имен; Лука также приводит список, где вместо Фаддея появляется Иуда Иаковлев. Различия в именах показывают, что уже внутри ранней традиции существовали варианты передачи некоторых имен, но само число двенадцать остается устойчивым.

Число имело очевидное символическое значение. Оно соответствует двенадцати коленам Израиля. Поэтому Двенадцать были не просто группой учеников, случайно находившихся рядом с Иисусом. Их число выражало идею восстановления Израиля. Это объясняет и важность избрания Матфия после смерти Иуды: в Деяниях 1 первоначальное число восстанавливается до двенадцати. Петр объясняет необ-

ходимость выбора тем, что новый свидетель должен принадлежать к группе людей, сопровождавших Иисуса со времени крещения до воскресения. Таким образом, апостольство Двенадцати связано с исторической памятью о земном Иисусе и с их ролью свидетелей воскресения.

При этом уже Новый Завет показывает, что понятие "апостол" не ограничивалось Двенадцатью. Павел называет апостолами себя, Варнаву и, вероятно, некоторых других миссионеров. Иаков, брат Господень, также назван Павлом апостолом. В 1 Коринфянам 15 Павел говорит сначала о Кифе, затем о Двенадцати, потом о более широком круге свидетелей, затем об Иакове и "всем апостолам". Поэтому необходимо различать Двенадцать как особую историко-символическую группу и более широкое употребление слова "апостол" для обозначения посланников и свидетелей Христа.

Петр

Самым хорошо засвидетельствованным из Двенадцати после Иисуса является Симон Петр. Он появляется в чрезвычайно большом количестве ранних источников и занимает центральное место как в синоптической традиции, так и в Деяниях и Павловых письмах.

Павел называет его Кифой и сообщает о личной встрече с ним в Иерусалиме спустя несколько лет после своего призвания. В 1 Коринфянам 15 он помещает Кифу первым среди свидетелей воскресения. Деяния изображают его руководителем Иерусалимской общины в первые годы после Пасхи.

Именно Петр произносит речь в день Пятидесятницы, отвечает перед синедрионом, участвует в обращении Корнилия и играет ведущую роль в дискуссии о язычниках.

Исторически совершенно очевидно, что Петр был одним из главных лидеров первого поколения. Менее очевидны детали его последующей деятельности. Евсевий, опираясь на более ранние предания, сообщает, что Петр проповедовал в Понте, Галатии, Каппадокии, Вифинии и Азии, а затем прибыл в Рим и погиб там мученической смертью. Эта традиция хорошо согласуется с существованием Петровой памяти в Риме, однако конкретный маршрут нельзя реконструировать с такой же уверенностью, как деятельность Павла.

Связь Петра с Римом является одной из наиболее устойчивых традиций раннего христианства. Уже 1 Климент, написанный в конце I века, говорит о мученической смерти Петра и Павла. Позднейшая традиция добавляет распятие Петра вниз головой, но именно эта деталь появляется позднее и не обладает той же исторической силой, что сама традиция мученической смерти.

Петр поэтому оказывается связующим звеном между несколькими линиями раннего христианства. Он принадлежал к Двенадцати, был свидетелем воскресения, руководил Иерусалимской общиной, участвовал в миссии к язычникам и в итоге стал одной из центральных фигур памяти Римской церкви.

Иаков Зеведеев

Иаков, сын Зеведея и брат Иоанна, принадлежал к ближайшему кругу Иисуса. В синоптической традиции он вместе с Петром и Иоанном образует особую тройку, присутствующую при некоторых наиболее значительных событиях земного служения Иисуса.

Но в отличие от Петра и Иоанна его последующая история известна достаточно хорошо. Деяния 12 сообщает, что Ирод Агриппа I казнил Иакова мечом. Это произошло примерно в 44 году. Здесь мы имеем исключительно важное раннее свидетельство: смерть одного из Двенадцати происходит еще в первой половине 40-х годов, причем рассказ содержится в источнике, который в целом стремится представить раннюю историю Иерусалимской общины.

Это обстоятельство существенно ограничивает позднейшие легенды. Для Иакова Зеведеева нам действительно известно, что он был членом Двенадцати и был казнен Иродом Агриппой. Мы не располагаем столь же надежными основаниями для подробной реконструкции его самостоятельной миссии в Испании или других странах. Позднейшие испанские традиции о проповеди Иакова в Испании стали чрезвычайно важны для средневековой культуры, особенно для культа Сантьяго, но исторически они значительно менее надежны, чем сообщение Деяний о его смерти в Иерусалиме.

Иоанн

Совсем иначе выглядит судьба Иоанна. Он является одной из самых сложных фигур для исторической реконструк-

ции именно потому, что вокруг него очень рано сформировалась мощная традиция.

В Новом Завете Иоанн, сын Зеведеев, является братом Иакова и одним из трех наиболее близких учеников Иисуса. В Деяниях он вместе с Петром выступает в качестве лидера ранней Иерусалимской общины. Однако после первых глав Деяний он практически исчезает из повествования. Павел упоминает его в Галатам 2:9 как одного из "столпов" вместе с Петром и Иаковом.

Главный вопрос состоит в том, что произошло с ним позднее. Уже в конце I - начале II века христианская традиция связывает Иоанна с Малой Азией, прежде всего с Эфесом. Евсевий, цитируя Оригена, сообщает традицию, согласно которой Иоанну досталась Азия, а сам он умер в Эфесе.

Особенно важен здесь Папий Иерапольский. Он писал в начале II века и собирал сведения от людей, которых называл "старцами". В сохранившемся фрагменте своего предисловия Папий дважды упоминает имя Иоанна, причем формулировка породила знаменитую проблему: говорил ли он об одном Иоанне или о двух - апостоле Иоанне и пресвитере Иоанне. Евсевий использовал этот текст для различения двух фигур. Позднейшая традиция, напротив, в основном отождествляла их.

Ириней Лионский, писавший около 180 года, утверждает, что Иоанн, ученик Господа, жил в Эфесе до времен Траяна. Он связывает с ним и четвертое Евангелие. Особое значение

имеет то, что Иринея утверждает, будто слышал Поликарпа Смирнского, который сам был связан с Иоанном. Поэтому цепочка "Иоанн - Поликарп - Иринея" имеет огромное значение для истории ранней традиции Малой Азии.

Однако это не означает, что все вопросы решены. Современная историческая критика различает Иоанна как историческую фигуру, Иоаннову школу или традицию и вопрос об авторстве четвертого Евангелия. Само Евангелие не называет автора просто "Иоанном, сыном Зеведея". Поэтому утверждение, что апостол лично написал весь окончательный текст Евангелия в Эфесе, является уже определенной исторической гипотезой, а не непосредственным фактом.

То же относится к Откровению. Автор называет себя Иоанном и находится на Патмосе, но не называет себя сыном Зеведея. Иринея связывает апостола Иоанна с Откровением, а позднейшая церковная традиция объединила Евангелие, послания и Апокалипсис под именем одного апостола. Исторически это возможно, но вопрос о едином авторстве всех Иоанновых текстов остается дискуссионным.

При этом сам факт существования сильной Иоанновой традиции в Малой Азии отрицать трудно. Уже в конце I - II веках Эфес и другие азийские церкви были важнейшими центрами христианства. Поэтому Иоанн занимает в истории особое положение: если Петр особенно связан с Иерусалимом и Римом, а Павел - с миссией среди язычников, то Иоанн оказывается центральной фигурой азийской апо-

стольской памяти.

Андрей

Андрей был братом Петра и одним из первых призванных учеников в Иоанновом Евангелии. В синоптической традиции он входит в число Двенадцати. Однако после воскресения сведения о нем становятся крайне скудными.

Самая ранняя относительно определенная географическая традиция связывает Андрея со Скифией. Около 230 года Ориген, в тексте, сохранившемся у Евсевия, говорит, что Скифия досталась Андрею как область проповеди. Евсевий также повторяет эту традицию. При этом более поздние рассказы расширяют географию его деятельности до Фракии, Византия и Греции.

Традиция мученичества в Патрах, где Андрей якобы был распят на Х-образном кресте, получила огромную известность. Однако подробная версия его смерти связана прежде всего с позднейшими апокрифическими "Деяниями Андрея". Поэтому исторически наиболее осторожно говорить, что древняя традиция связывает Андрея со Скифией и позднее с Ахайей, но точный маршрут его деятельности и обстоятельства смерти установить невозможно.

Особенно поздней является попытка связать Андрея с будущей Русью. Средневековая древнерусская традиция рассказывает о путешествии апостола по землям северного Причерноморья и даже о предсказании основания Киева. Эта история имеет огромное культурное значение, но она

значительно позднее апостольской эпохи и не может использоваться как независимое свидетельство путешествия Андрея на территорию будущей Руси.

Филипп

Филипп также входит в Двенадцать. В Иоанновом Евангелии он получает более заметную роль, чем в синоптической традиции: именно он приводит к Иисусу Нафанаила, участвует в сцене с хлебами и рыбами и позднее обращается к Иисусу с просьбой показать Отца.

Деяния 8 рассказывают о Филиппе-проповеднике, который крестит самарян и эфиопского евнуха. Но вопрос о том, является ли этот Филипп тем же человеком, что и апостол Филипп из Двенадцати, исторически неоднозначен. Деяния различают Двенадцать и семь человек, назначенных для служения в Иерусалиме, среди которых также находится Филипп. Позднейшая традиция отождествляла апостола и евангелиста, но сам текст Деяний не заставляет нас автоматически это делать.

Именно поэтому история Филиппа должна быть разделена на два уровня. Филипп как член Двенадцати несомненен. Филипп как миссионер Самарии и человек, связанный с Кесарией, засвидетельствован в Деяниях, но идентификация его с одним из Двенадцати требует дополнительного предположения.

Позднейшая традиция связывает апостола Филиппа с Иераполем во Фригии. В этом регионе действительно суще-

ствовал ранний христианский центр, а местная память связывала его с Филиппом. Однако подробности его мученичества и способа смерти принадлежат позднему слою. Современные исследования апокрифических "Деяний Филиппа" показывают, насколько сильно поздняя литература могла перерабатывать локальные предания об апостолах.

Варфоломей

Варфоломей представляет другую проблему. Имя Варфоломей появляется в списках Двенадцати, но вне этих списков Новый Завет почти ничего о нем не сообщает. Уже древняя церковная традиция пыталась отождествить его с Нафанаилом из четвертого Евангелия, поскольку имя "Варфоломей" означает "сын Толмая" и могло быть патронимиком, тогда как Нафанаил является личным именем. Но текст Нового Завета непосредственно такого отождествления не делает.

Позднейшая традиция связывает Варфоломея с Арменией, Индией и другими восточными регионами. Псевдо-Ипполит сообщает о проповеди среди индийцев и мученичестве, однако такие сведения значительно позднее и принадлежат уже сформировавшемуся корпусу апостольских легенд. Поэтому исторически мы можем уверенно утверждать принадлежность Варфоломея к Двенадцати, но не можем с той же уверенностью реконструировать его миссионерский маршрут.

Фома

Фома - один из наиболее интересных случаев, потому что

его ранний образ хорошо засвидетельствован, а позднейшая традиция приобрела огромный географический масштаб.

Четвертое Евангелие представляет Фому как ученика, который сначала выражает готовность умереть вместе с Иисусом, затем требует увидеть раны воскресшего и в итоге исповедует: "Господь мой и Бог мой". Именно благодаря этому эпизоду Фома стал одним из наиболее узнаваемых персонажей Евангелия.

Вне Нового Завета наиболее ранняя традиция связывает Фому с Парфией. Ориген, которого цитирует Евсевий, говорит именно об этом: Парфия была отведена Фоме как область его деятельности. Евсевий затем повторяет ту же традицию.

Затем возникает связь Фомы с Эдессой и Сирией. В раннесирийской традиции апостол носит имя Иуда Фома, то есть "Иуда Близнец", и связывается с обращением царя Абгара. Евсевий сообщает об эдесской традиции, согласно которой Фома послал Фаддея к царю Абгару после воскресения Иисуса. Таким образом, Фома оказывается связан не только с Парфией, но и с сирийским христианством.

Еще позднее возникает традиция о проповеди Фомы в Индии. Ее важнейшим литературным источником являются "Деяния Фомы", апокрифическое произведение, где апостол отправляется в Индию и в конечном итоге погибает мученической смертью. Сама индийская традиция очень древняя в христианской памяти и имеет огромное значение для

христиан Малабарского побережья. Современная историография, однако, осторожно относится к возможности восстановить весь маршрут Фомы на основании "Деяний". Исследования специально отмечают как сильную индийскую традицию, так и существование ученых, сомневающихся в историчности именно индийской миссии.

Поэтому здесь следует различать три утверждения. Связь Фомы с восточной миссией и Парфией имеет древнее патристическое свидетельство. Связь с сирийским христианством и Эдессой также очень древняя. Индийская миссия является чрезвычайно устойчивой церковной традицией, но детали ее ранней истории остаются предметом исторической дискуссии.

Матфей

Матфей в синоптических списках является мытарем, призванным Иисусом. Однако уже на уровне текста существует вопрос о его отношении к Левию: Марк и Лука рассказывают о призвании Левия, тогда как Матфей называет призванного человека Матфеем. Позднейшая традиция отождествила их.

Второе Евангелие и Лука не рассказывают о дальнейшем пути Матфея. Папий, согласно Евсевию, связывал с Матфеем собрание или запись изречений Господа на еврейском языке, но точное значение его слов спорно. Позднейшая традиция связывает Матфея с Парфией, Эфиопией или другими восточными регионами.

Поэтому особенно важно не превращать традиционное

авторство Евангелия от Матфея в биографический факт. Церковная традиция очень рано приписала текст апостолу Матфею, но само произведение анонимно. Исторический Матфей из Двенадцати и автор окончательной редакции Евангелия могут быть связаны традицией, но эти два утверждения логически различны.

Иаков Алфеев

Об Иакове Алфеевом известно чрезвычайно мало. Он входит в списки Двенадцати, но почти исчезает из дальнейшего повествования. Уже поздняя традиция начала путать его с другими Иаковами, прежде всего с Иаковом, братом Господним.

Это различие необходимо сохранять. Иаков, сын Зеведеев, Иаков Алфеев и Иаков, брат Господень, - не одно и то же лицо в новозаветной традиции. Иаков брат Господень не входит в списки Двенадцати, хотя Павел называет его апостолом и одним из важнейших лидеров Иерусалима. Современные исследования специально подчеркивают эту особенность: его роль в Иерусалимской церкви огромна, но в списках Двенадцати его нет.

Поздняя традиция приписывала Иакову Алфееву различные миссии и мученичество в Иерусалиме, но исторические основания для подробной биографии отсутствуют.

Фаддей и Иуда Иаковлев

Еще одна проблема возникает с именем Фаддей. В списке Марка фигурирует Фаддей, тогда как Лука и Деяния гово-

рят об Иуде Иаковлеве. Церковная традиция довольно рано отождествила этих двух людей и стала называть его Иудой Фаддеем.

Иуда также связан с авторством Послания Иуды, где автор называет себя "рабом Иисуса Христа, братом же Иакова". Но идентификация автора послания с одним из Двенадцати не является абсолютно очевидной. Поэтому и здесь необходимо различать имя апостола из списка и более позднюю традицию об авторстве текста.

В сирийской традиции возникает еще одна сложность: Фома называется Иудой Фомой, а Фаддей, посланный в Эдессу, иногда также получает имя Иуда. Именно поэтому древние сирийские традиции требуют особенно осторожно-го обращения с именами.

Симон Зилот

Симон Кананит или Зилот также входит в Двенадцать. Само прозвище, вероятно, указывает на принадлежность к группе или движению, связанное с ревностью, хотя нельзя автоматически утверждать, что Симон был членом позднейшей политической партии zelотов в точном историческом смысле.

После Нового Завета его судьба практически неизвестна. Позднейшие предания отправляют его в различные страны - от Египта до Персии и Кавказа - и дают ему различные способы смерти. Именно здесь особенно хорошо видно, почему поздние списки "где кто проповедовал" нельзя принимать

как единый исторический отчет: один и тот же апостол в разных традициях получает совершенно разные маршруты.

Иуда Искарот и Матфий

Иуда Искарот занимает особое место. Он был одним из Двенадцати и участвовал в служении Иисуса, но предал его и после этого погиб. Деяния 1 дают подробный рассказ о его смерти и затем описывают выбор Матфия.

Выбор Матфия принципиален для понимания раннего понятия апостольства. Петр говорит, что новый апостол должен быть человеком, сопровождавшим Иисуса от начала его служения до воскресения. Требование основывается не просто на административной необходимости, а на свидетельстве.

Матфий был выбран жребием после молитвы общины. Дальнейшая его история неизвестна. Евсевий сообщает, что позднейшая традиция иногда относила Матфия к Семидесяти. Но сам Евсевий признает отсутствие древнего списка Семидесяти и сообщает различные конкурирующие предания.

Иаков, брат Господень

Хотя Иаков не входил в Двенадцать, его нельзя оставить за пределами истории апостолов. Более того, по историческому значению он превосходит многих членов первоначального списка.

Павел сообщает, что после своего первого посещения Иерусалима встретился с Петром и "Иаковом, братом Господним". В Галатам 2:9 он называет Иакова вместе с Петром

и Иоанном одним из "столпов". В 1 Коринфянам 15 он говорит, что воскресший Христос явился Иакову. Деяния показывают Иакова руководителем Иерусалимской общины, особенно в момент обсуждения проблемы язычников.

Иосиф Флавий также сообщает о смерти Иакова, называя его братом Иисуса, называемого Христом, и рассказывая, что первосвященник Анан собрал синедрион и предал Иакова казни. Это независимое от христианской литературы свидетельство имеет огромное значение. Поэтому смерть Иакова около 62 года является одной из наиболее твердо засвидетельствованных событий истории Иерусалимской церкви.

Иаков показывает, почему понятие "апостольская традиция" нельзя свести к Двенадцати. В ранней Церкви существовали различные типы авторитета: принадлежность к Двенадцати, личная связь с Иисусом, свидетельство воскресения, руководство общиной и миссионерское призвание. Иаков не был членом Двенадцати, но стал одним из центральных лидеров первого поколения.

Павел как апостол вне Двенадцати

Павел представляет наиболее яркий пример расширенного понятия апостольства. Он не сопровождал Иисуса во время земной жизни и не входил в Двенадцать. Более того, первоначально он преследовал последователей Иисуса. Тем не менее он утверждал, что явление воскресшего Христа сделало его апостолом. Его положение было признано не всеми одинаково, что объясняет значительную часть его полемики.

Но сам факт, что Павел мог называть себя апостолом и что другие ранние христиане использовали это понятие применительно к людям вне Двенадцати, показывает, что термин уже в I веке обладал более широким значением. В этом смысле существовало несколько пересекающихся кругов: Двенадцать как особая группа свидетелей земного служения и воскресения Иисуса; более широкий круг апостолов как свидетелей и посланников; руководители Иерусалимской общины; миссионеры вроде Павла и Варнавы; и многочисленные ученики, участвовавшие в распространении движения.

Семьдесят или семьдесят два

Отдельно необходимо рассмотреть так называемых "апостолов от семидесяти". В Луки 10 Иисус посылает перед собой группу учеников. В зависимости от древнего текстового варианта их число составляет семьдесят или семьдесят два. Они получают поручение проповедовать, исцелять и возвещать приближение Царства Божьего. Однако здесь имеется принципиальное отличие от Двенадцати. Лука - единственный канонический евангелист, который рассказывает об этой группе. В отличие от Двенадцати, у нас нет древнего надежного списка их имен.

Это уже в IV веке прекрасно понимал Евсевий. Он прямо пишет, что не существует каталога семидесяти учеников. Затем перечисляет различные предания: Варнава якобы был одним из них; Климент называл Состена; некоторые относили к ним Матфия и Фаддея. Но сам Евсевий замечает, что у

Иисуса, судя по 1 Коринфянам 15, было значительно больше учеников, чем семьдесят.

Именно поэтому знаменитые списки Семидесяти, знакомые по поздней церковной традиции, не следует представлять как список, непосредственно сохранившийся от апостольского периода. Это результат позднейшей систематизации. В разных рукописях и церковных традициях имена различаются. При этом историческое ядро рассказа Луки вполне понятно. Иисус имел не только Двенадцать, но и значительно более широкий круг учеников. 1 Коринфянам 15 говорит о явлении воскресшего Христа более чем пятистам братьям одновременно, а затем - "всем апостолам". Деяния также предполагают существование значительного круга учеников. Поэтому группа из семидесяти или семидесяти двух хорошо соответствует общей картине массового ученичества, хотя мы не можем исторически восстановить ее полный состав. Варнава, Сила и другие апостольские фигуры. История ранней миссии показывает, что вокруг Двенадцати довольно быстро сформировался широкий круг сотрудников. Варнава был особенно важен. Деяния называют его Иосией, левитом с Кипра, а Павел неоднократно упоминает его как своего миссионерского сотрудника. Павел и Варнава первоначально действовали вместе, но затем из-за разногласия по поводу Марка разделились.

В 1 Коринфянам 9 Павел, по-видимому, относит себя и Варнаву к апостолам. Поэтому Варнава является еще одним

примером того, как термин "апостол" уже в середине I века мог применяться шире первоначальных Двенадцати. Сила, или Силуан, также является важной фигурой Павловой миссии. Он связан с Иерусалимом и участвует в миссии после решения по вопросу язычников. Тимофей, Тит, Аполлос, Прискилла и Акила и другие сотрудники Павла показывают, что распространение христианства осуществлялось не одиночками, а разветвленной сетью миссионеров, наставников, хозяев домов и руководителей общин.

Это особенно важно для понимания последующей апостольской преемственности. После смерти первых свидетелей Церковь не оказалась без руководителей. Уже в 50-е годы существовало второе поколение христианских работников, которые лично не были членами Двенадцати, но получили наставление от апостольских миссионеров и стали руководить местными общинами.

Что произошло с апостолами после Иерусалима

Если отбросить позднейшие легенды, картина становится одновременно менее красочной и более исторически убедительной.

Петр, вероятно, продолжал миссию за пределами Иерусалима и в итоге оказался связан с Римом. Павел действовал по всей восточной части Средиземноморья и, вероятно, погиб в Риме. Иаков Зеведеев был казнен в Иерусалиме около 44 года. Иаков, брат Господень, руководил Иерусалимской общиной и был казнен около 62 года. Иоанн, согласно силь-

ной азийской традиции, оказался связан с Эфесом и прожил до глубокой старости.

Для остальных Двенадцати историческая информация значительно беднее. Андрей связан с традицией Скифии, Фома - с Парфией и восточной миссией, позднее с Индией, Филипп - с Иераполем, а другие апостолы получают многочисленные и часто противоречивые миссионерские биографии.

Знаменитые рассказы о том, что каждый апостол получил определенную страну по жребию, относятся уже к сформировавшейся апостольской географии. Евсевий сохраняет более раннюю версию такого распределения: Фома - Парфия, Андрей - Скифия, Иоанн - Азия, Петр - области Малой Азии и Рим. Но даже здесь Евсевий говорит языком предания, а не современного исторического отчета.

Позднейшие апокрифические "Деяния апостолов" значительно расширяют эти рассказы. Существуют "Деяния Павла", "Деяния Петра", "Деяния Иоанна", "Деяния Андрея", "Деяния Фомы" и другие произведения. Они чрезвычайно важны для истории христианской литературы, потому что показывают, каким образом Церковь II-III веков представляла себе апостольскую эпоху. Но их нельзя автоматически использовать как биографические источники I века.

Особенно наглядны "Деяния Фомы". В них Фома отправляется в Индию, получает поручение построить дворец царю, обращает людей и в конце принимает мученическую

смерть. Текст содержит развитую богословскую и литературную композицию и не является простым дневником миссионера. Именно поэтому его следует использовать как свидетельство ранней сирийской традиции о Фоме, а не как буквальный протокол его путешествия.

То же относится к "Деяниям Андрея" и другим апокрифическим произведениям. Они ценны для изучения того, как память об апостолах развивалась в разных христианских регионах, но чем позднее источник и чем более литературно разработан рассказ, тем осторожнее нужно использовать его для реконструкции I века.

Апостольские традиции и Иоанн

На этом фоне Иоанн приобретает особое значение. В отличие от большинства Двенадцати, вокруг него существует относительно непрерывная цепочка азийского предания. Ириней говорит об Иоанне, Поликарп связан с Иоанном, Папий связан с кругом старцев Малой Азии, а Эфес становится одним из важнейших центров раннего христианства. Поликарп особенно важен для следующего этапа истории. Он принадлежал уже к поколению после апостолов, но ранняя традиция связывает его с Иоанном. Ириней, в свою очередь, знал Поликарпа. Поэтому возникает цепочка памяти, которая позднее станет фундаментальной для аргумента об апостольской преемственности: непосредственный ученик апостола передает традицию следующему поколению, а следующее поколение передает ее дальше.

Однако не следует представлять эту цепочку как идеальную стенограмму. Даже в отношении Папия и Иоанна существуют проблемы интерпретации, а сведения о Поликарпе также ограничены. Современные исследования апостольских отцов специально отмечают, что наши знания о них фрагментарны: мы знаем имена, некоторые события и тексты, но не можем восстановить их биографии с подробностью позднейших житий.

Именно поэтому исторически значим не только вопрос "что делал каждый апостол", но и вопрос "как ранние христиане помнили апостолов". К концу I - началу II века память уже начинает выполнять институциональную функцию. Апостолы становятся не просто героями прошлого. Их имена служат точками отсчета для определения правильного учения, происхождения общин и авторитета церковных лидеров

Апостольское наследие

После смерти первого поколения возникла проблема, которая определила последующую историю Церкви: как сохранить движение, основанное на свидетельстве людей, которые постепенно исчезали?

Ответ был многоуровневым. Во-первых, сохранялись тексты. Павловы письма циркулировали между общинами. Постепенно распространялись Евангелия. Во-вторых, сохранялась устная традиция - рассказы об Иисусе, литургические формулы, исповедания веры, правила крещения и Евхарии.

стии. В-третьих, существовали люди, связанные с предыдущим поколением: пресвитеры, епископы, учителя и миссионеры. Наконец, существовала память о самих апостолах и местах, где они проповедовали.

Именно в этом контексте следует понимать термин "апостольская традиция". Он не первоначально означает один законченный список догматов, который апостолы передали следующему поколению в готовом виде. Исторически это гораздо более сложный процесс. Существовали тексты, проповедь, литургия, интерпретация Писания, конкретные общины и цепочки личной памяти.

В конце I века I Климент уже демонстрирует важнейший этап этого процесса. Автор говорит о том, что апостолы поставили руководителей общин и предусмотрели преемство. В следующем поколении Игнатий Антиохийский еще сильнее подчеркивает роль епископа, пресвитеров и диаконов. Поликарп представляет другой азийский центр, а Папий собирает рассказы от "старцев". Таким образом, примерно к началу II века христианство уже жило в мире, где первое поколение апостолов становилось прошлым, а сохранение их учения превращалось в самостоятельную церковную задачу. Сам корпус так называемых Апостольских отцов именно поэтому важен: он показывает не только абстрактную доктрину, но и живую религиозную практику конца I - первой половины II века.

Историческое ядро и позднейшая легенда

Если собрать данные вместе, получается довольно четкая градация. Наиболее надежно засвидетельствованы Петр, Иоанн, Иаков Зеведеев и Иаков, брат Господень. Петр и Иоанн являются центральными фигурами первого поколения; Иаков Зеведеев погибает в Иерусалиме еще в 40-е годы, Иаков брат Господень становится лидером Иерусалимской церкви и погибает около 62 года. Павел, хотя и не принадлежал к Двенадцати, столь же надежно засвидетельствован и является наиболее документированным миссионером первого поколения.

Для Андрея, Фомы и Филиппа существуют достаточно древние региональные традиции, которые нельзя просто отвергнуть, но которые требуют различия между ранним ядром и поздними деталями. Для Варфоломея, Матфея, Иакова Алфеева, Симона Зилота, Иуды Фаддея и Матфия источники значительно беднее.

Наконец, рассказы о точном маршруте каждого апостола, о каждом чуде, о конкретном способе мученичества и о путешествиях в самые отдаленные страны появляются преимущественно в более поздней литературе. Сам факт существования таких традиций важен для истории христианства, но он не равнозначен доказательству описываемых событий. Это различие особенно существенно для христианской апологетики. Сила апостольской традиции не требует утверждать историчность каждой средневековой легенды. Напротив, чем строже отделяются ранние свидетельства от позд-

нейшего агиографического развития, тем отчетливее становятся действительно древние данные. Уже самые ранние источники дают достаточно плотную картину: существовали Двенадцать; после смерти Иисуса их число было восстановлено избранием Матфия; Петр и Иоанн были ведущими фигурами Иерусалимской общины; Иаков, брат Господень, стал ее руководителем; Павел получил собственное апостольское призвание; миссионеры разошлись по различным регионам; к концу I века возникли устойчивые региональные традиции, связывавшие конкретных апостолов с Иерусалимом, Римом, Сирией и Малой Азией. Именно Иоаннова линия становится особенно важной для дальнейшей истории. Она связывает апостольское поколение с церквями Малой Азии и с фигурами следующего поколения - Поликарпом, Папием и другими христианскими руководителями. В отличие от Павловых писем, которые позволяют заглянуть непосредственно в 40-50-е годы, эти свидетельства уже показывают процесс перехода к послеапостольской Церкви.

И поэтому следующий этап истории не следует понимать как внезапный разрыв между "апостолами" и "отцами Церкви". Между ними существовало промежуточное поколение. Апостолы еще были живы, когда возникали первые общины Павла; ученики апостолов были живы, когда писались первые произведения после Нового Завета; а память о непосредственных свидетелях Иисуса продолжала определять авторитет христианских общин еще во II веке.

Постепенно, однако, происходило неизбежное: непосредственные свидетели уходили из истории. Иерусалим был разрушен в 70 году, Павел и, вероятно, Петр погибли, Иаков был казнен, первое поколение миссионеров исчезало. На их месте оставались общины, тексты, богослужебные формы, руководители и традиции. Именно из этого процесса и возникла та форма христианства, которую мы видим у Климента, Игнатия, Поликарпа и Папия. Таким образом, история апостолов заканчивается не одним событием и не одной датой. Она заканчивается постепенным исчезновением поколения, которое непосредственно знало Иисуса или получило от него призвание, и превращением их свидетельства в устойчивую церковную память. Если Павел показывает распространение христианства в пространстве Римской империи, то Иоанн и связанные с ним азийские традиции показывают его сохранение во времени. Через несколько десятилетий после смерти Иисуса христианство уже имело не одного центра, а сеть общин; не одного лидера, а несколько линий авторитета; не только живых свидетелей, но и письма, Евангелия, литургические традиции и преемников.

Именно здесь начинается следующий период - последнее поколение апостолов и конец апостольской эпохи. Его центральными событиями становятся смерть Иакова, разрушение Иерусалима и Храма в 70 году, исчезновение непосредственных свидетелей первого поколения и постепенный переход от Церкви апостолов к Церкви апостольских отцов.

4. Христианство в 60-70-е годы.

К шестидесятым годам I века христианское движение уже заметно отличалось от той небольшой группы учеников, которая возникла в Иерусалиме после смерти Иисуса. За несколько десятилетий оно распространилось далеко за пределы Иудеи: христианские общины существовали в Сирии, Малой Азии, Македонии, Ахаии, Риме и других областях Средиземноморья. При этом первое поколение руководителей движения постепенно уходило со сцены. Именно в 60-е годы происходит переход, который для последующей истории христианства оказался чрезвычайно важным: непосредственная связь с поколением Иисуса и первых апостолов начинает сменяться эпохой общин, которые уже в значительной степени живут памятью об апостольском времени и опираются на переданные им предания. Однако этот переход не следует представлять как внезапный разрыв. Христианские общины продолжали существовать в тесной связи с людьми, знавшими апостолов, а некоторые из самих апостольских фигур, вероятно, оставались живы еще в начале 60-х или даже позже. Поэтому конец 60-х и 70 год следует рассматривать не как момент "основания" новой религии, а как один из важнейших рубежей внутри уже существующего христианского движения.

Одним из наиболее значительных событий этого периода

была смерть Иакова, брата Иисуса, в Иерусалиме. Иаков занимал исключительно важное положение в ранней общине. Павел, рассказывая о своем первом посещении Иерусалима, называет его наряду с Петром, а в другом месте говорит об Иакове, Кифе и Иоанне как о людях, пользовавшихся особым авторитетом среди христиан. Поэтому его смерть была ударом не только для иерусалимской общины, но и для поколения руководителей раннего движения. Независимое свидетельство об этом содержится у Иосифа Флавия. В "Иудейских древностях" он сообщает, что первосвященник Анан II воспользовался промежутком между смертью прокуратора Феста и прибытием его преемника Альбина, созвал синедрион и предал казни Иакова, "брата Иисуса, называемого Христом", вместе с некоторыми другими. Большинство современных исследователей считает этот фрагмент подлинным; Иосиф датирует событие примерно 62 годом. Он также осуждает действия Анана как незаконные, вследствие чего тот вскоре лишился должности.

Смерть Иакова особенно важна потому, что она показывает: христианское движение в это время еще нельзя описывать как полностью отделившееся от иудейского общества. Иаков был руководителем движения именно в Иерусалиме, то есть в самом центре иудейской религиозной жизни. Конфликт вокруг него происходил не между двумя уже полностью сформировавшимися религиями, а внутри сложной среды иудаизма I века, где существовало множество групп,

течений и конкурирующих интерпретаций Закона и мессианской надежды. Это обстоятельство необходимо учитывать и при описании последующих событий. Разделение христианства и иудаизма было длительным историческим процессом, а не единичным событием, произошедшим в 70 году.

Почти одновременно происходило и другое изменение: исчезало первое поколение апостольских свидетелей. Точная хронология смерти каждого апостола неизвестна, а позднейшие христианские предания нередко соединяют исторические воспоминания с легендарными подробностями. Однако для Петра и Павла существует особенно ранняя традиция их мученической смерти в Риме. Уже Первое послание Климента к Коринфянам, написанное, вероятно, в конце I века, вспоминает страдания Петра и Павла как примеры верности Христу; более поздние христианские авторы прямо связывают их смерть с Римом и эпохой Нерона. Таким образом, вполне вероятно, что именно в 60-е годы произошло окончательное исчезновение значительной части первого поколения руководителей христианского движения.

Особое место здесь занимает Нероново преследование христиан в Риме. В 64 году в Риме произошел огромный пожар, уничтоживший значительную часть города. Историк Тацит, писавший позднее, сообщает, что среди населения распространились слухи о причастности самого Нерона к пожару. Чтобы прекратить эти слухи, император, согласно Тациту, обвинил в поджоге христиан - группу, которую рим-

ское общество знало под названием, происходящим от имени "Христос". Тацит пишет, что часть христиан была предана казни, причем наказания сопровождались демонстративной жестокостью. Его рассказ является главным нехристианским свидетельством о репрессиях против христиан при Нероне.

При этом современная историческая наука осторожнее относится к формулировке "Нероново преследование", чем это иногда делают позднейшие церковные тексты. Сам факт наказания христиан в Риме при Нероне широко принимается исследователями, но остается дискуссия о его юридической природе, масштабе и механизме. В частности, Брент Шоу выдвинул аргумент, что свидетельство Тацита недостаточно для реконструкции организованного государством преследования христиан как особой религиозной группы, тогда как другие исследователи считают, что рассказ Тацита вполне может отражать реальную репрессию, инициированную императорской властью. Поэтому исторически осторожнее говорить о жестоких репрессиях против римских христиан после пожара 64 года, не превращая этот эпизод автоматически в модель систематических имперских гонений на христианство, характерных для некоторых более поздних периодов.

Особенно важно, что преследование Нерона, насколько позволяет судить источник, было локальным римским событием. Нет оснований превращать его в общую импер-

скую кампанию против всех христиан. Христианские общины продолжали существовать в других частях империи, а само движение в последующие десятилетия продолжило распространяться. В этом отношении Неронов эпизод хорошо показывает положение христиан в середине I века: они уже были достаточно заметной группой, чтобы оказаться объектом общественного обвинения и государственного наказания, но еще не представляли собой централизованную организацию, которую римская власть систематически преследовала по всей империи.

Именно в это десятилетие происходит событие, оказавшее на историю христианства еще более глубокое воздействие, - Иудейская война против Рима. В 66 году в Иудее началось восстание, которое быстро приобрело масштаб полномасштабной войны. Римские войска сначала столкнулись с серьезным сопротивлением, но затем имперская армия под командованием Веспасиана и его сына Тита постепенно восстановила контроль над страной. Веспасиан стал императором в 69 году, а Тит продолжил кампанию в Иудее. В 70 году римская армия осадила Иерусалим. После длительной осады город был взят, а Храм разрушен. Разрушение Иерусалимского Храма в 70 году является одним из наиболее надежно установленных событий древней истории.

Для иудейского общества значение этого события было колоссальным. Храм был не просто одним из религиозных сооружений, а центральным местом жертвоприношения и

важнейшим символом национальной и религиозной жизни. Его уничтожение означало исчезновение института, вокруг которого на протяжении столетий была организована значительная часть религиозной практики. В последующей истории иудаизма возникли новые формы религиозной организации и интерпретации Закона, а раввинистическая традиция постепенно стала играть все более значительную роль. Однако и здесь следует избегать слишком простой схемы: нельзя представлять 70 год как мгновенный "конец иудаизма" или как день рождения раввинистического иудаизма. Это был огромный исторический перелом, последствия которого разворачивались в течение последующих поколений.

Для христианства разрушение Иерусалима также имело фундаментальное значение, хотя характер его непосредственного воздействия сложнее, чем иногда предполагается. Иерусалимская церковь оказалась непосредственно связана с регионом, ставшим ареной войны. Согласно Евсевию, христиане Иерусалима заранее покинули город и переселились в Пеллу в Заиорданье. Эта традиция чрезвычайно известна, однако детали переселения установить трудно, и современная историческая реконструкция должна относиться к ней осторожно. Евсевий пишет о событиях спустя много десятилетий, опираясь на более ранние церковные предания, которые до нас не сохранились в полном виде.

Поэтому исторически безопаснее говорить о существовании ранней христианской традиции об уходе иерусалимских

христиан в Пеллу, чем превращать ее в полностью реконструированный факт с точной датой и маршрутом.

Важнейшим последствием войны стало изменение географического центра христианского движения. Иерусалим сохранял исключительное значение как место жизни, смерти и воскресения Иисуса и как исходный центр апостольской общины, однако христианство уже к этому времени было настолько распространено за пределами Палестины, что разрушение города не могло уничтожить движение. Общины в Сирии, Малой Азии, Греции, Италии и других областях продолжали существовать независимо от судьбы Иерусалима. В этом отношении 70 год не был концом христианства, но он сделал еще более очевидным то, что движение уже превратилось в трансрегиональную сеть общин. Исследователи истории раннего христианства поэтому рассматривают осаду и разрушение Иерусалима как одно из двух крупнейших событий, определивших дальнейшую географическую судьбу христианского движения в первые века его существования.

При этом интересно, что непосредственная христианская реакция на разрушение Иерусалима в сохранившейся литературе оказывается менее масштабной, чем можно было бы ожидать. Некоторые места синоптических Евангелий и особенно Откровения традиционно рассматриваются в связи с катастрофой 70 года, однако прямых и однозначных христианских текстов, подробно осмысляющих разрушение Храма непосредственно после события, сохранилось немного. Ис-

следователи отмечают, что литература последующего столетия содержит сравнительно мало прямых ссылок на падение Иерусалима. Это важно методологически: историк не должен автоматически приписывать христианам определенную богословскую интерпретацию 70 года только потому, что такая интерпретация кажется естественной с точки зрения более позднего христианского богословия.

Тем не менее само существование христианства после 70 года показывает, насколько далеко оно ушло от первоначальной ситуации. В начале движения Иерусалим был не просто одним из христианских центров, а исходной точкой общины. Здесь находились апостолы, здесь проповедовали Петр и Иаков, здесь собиралась первая церковь. Теперь же Иерусалим оказался разрушен, Храм лежал в руинах, значительная часть первого поколения руководителей погибла или уже находилась в конце своей жизни, а христианские общины существовали во множестве городов Римской империи. Постепенно возрастала роль таких центров, как Антиохия, Рим, Эфес и другие города Малой Азии и Сирии.

Поэтому период 60-70-х годов следует понимать как переход от апостольской эпохи к эпохе послеапостольской. Это не означает, что апостольское предание внезапно исчезло. Напротив, именно в этот момент становится особенно важным его сохранение. Пока были живы непосредственные ученики Иисуса и их ближайшие сотрудники, авторитет христианского предания во многом основывался на живой памя-

ти людей, которые могли связывать общины с первоначальными свидетелями. По мере их смерти возникает необходимость закреплять полученное предание в текстах, литургической практике, правилах общинной жизни и преемственности служителей.

Именно поэтому конец I века становится временем особого значения для формирования христианской памяти. Уже существовали послания Павла, евангельские традиции, устные предания, литургические формулы и различные формы церковного служения. Но теперь начинается историческая ситуация, в которой возникает вопрос: как сохранить идентичность общин после ухода поколения, непосредственно связанного с Иисусом? Ответ раннего христианства будет складываться сразу из нескольких элементов - авторитета апостольского предания, чтения апостольских текстов, сохранения учения в общинах и преемственности тех, кому было поручено руководство церковными общинами.

В этом смысле разрушение Иерусалима и смерть первого поколения нельзя рассматривать как два изолированных события. Они совпали с более глубоким процессом превращения христианства из иерусалимского мессианского движения в многоцентровую сеть общин Средиземноморья. Иудейская война изменила политическую и религиозную карту Палестины; смерть Иакова, Петра, Павла и других представителей первого поколения постепенно устраняла непосредственных свидетелей ранней истории; Нероно-

вы репрессии показали, что христиане могли стать объектом римского государственного насилия; а распространение общин за пределами Иудеи создало условия для самостоятельного развития различных региональных христианских традиций.

Именно из этой ситуации возникает следующее поколение христианских авторов. Они уже не принадлежат к числу двенадцати апостолов и не являются непосредственными учениками Иисуса, однако воспринимают себя наследниками их учения. В конце I - начале II века появляются тексты, которые позволяют увидеть, как христианские общины понимали апостольское наследие после исчезновения первого поколения. Здесь особенно важны Первое послание Климента, послания Игнатия Антиохийского, Поликарпа Смирнского, ранние сирийские и малоазийские традиции, а также свидетельства Папия. Поэтому после 60-70-х годов история христианства вступает в новую фазу: вопрос уже заключается не только в том, что произошло с Иисусом и его апостолами, но и в том, каким образом их память, учение и авторитет были переданы следующему поколению.

5. Формирование Нового Завета.

Первые христиане не получили сразу четырех Евангелий в том виде, в каком они представлены в Новом Завете. История возникновения евангельского корпуса была значительно сложнее. Иисус не оставил после Себя письменного трактата, а первоначальная проповедь Его учеников существовала прежде всего в форме устного провозглашения, рассказов о Его жизни, воспоминаний о Его словах, литургических формул и толкования событий Его смерти и воскресения. При этом уже в первые десятилетия христианства существовали письменные тексты и, вероятно, отдельные письменные собрания преданий. Апостол Павел, например, цитирует и передает традиции, которые явно предшествуют его собственным посланиям, а Лука в начале своего Евангелия прямо говорит о многочисленных предшествующих повествованиях и о намерении изложить события "по порядку". Поэтому противопоставление "устной традиции" и "письменных Евангелий" как двух совершенно отдельных стадий было бы чрезмерным упрощением. Скорее всего, устные и письменные формы передачи материала существовали одновременно и взаимодействовали друг с другом.

Особую проблему представляет отношение первых трех Евангелий - от Матфея, Марка и Луки - друг к другу. Они называются синоптическими, то есть "видимыми вместе", по-

скольку их можно расположить параллельно и обнаружить огромное количество совпадений. Они рассказывают о многих одних и тех же событиях, часто в одинаковой последовательности, используют сходные выражения и иногда буквально совпадают в греческой формулировке. Но одновременно они расходятся в порядке рассказа, деталях, формулировках и богословских акцентах. Причем сходства и различия настолько сложны, что простого объяснения вроде "все они независимо пересказывали одну и ту же устную традицию" недостаточно.

Например, Марк, Матфей и Лука помещают крещение Иисуса, призвание учеников, исцеления, проповедь, притчи, исповедание Петра, Преображение, путь в Иерусалим, Страсти и воскресение в весьма близкую общую последовательность. Матфей и Лука, кроме того, имеют значительный объем материала, которого нет у Марка: прежде всего многочисленные изречения Иисуса. Сюда относятся, например, Заповеди блаженства в более развернутой форме, молитва "Отче наш", заповеди о любви к врагам, некоторые притчи и многочисленные краткие изречения. При этом Матфей и Лука часто используют этот материал в совершенно разных местах своих повествований.

Именно это и называется синоптической проблемой: каким образом объяснить литературное и традиционное отношение между Матфеем, Марком и Лукой? Вопрос не сводится к установлению того, какое Евангелие было написано

первым. Необходимо объяснить одновременно общий материал трех Евангелий, материал, общий только Матфею и Луке, порядок повествования, характерные изменения формулировок и многочисленные места, где два Евангелия совпадают друг с другом против третьего.

В современной научной литературе наиболее влиятельным решением остается двухисточниковая, или двухдокументная, гипотеза: Марк был первым из трех синоптических Евангелий, Матфей и Лука независимо использовали Марка, а также обращались к общему для них дополнительному источнику, традиционно обозначаемому буквой Q от немецкого Quelle - "источник". Кроме того, каждый из них располагал собственным материалом, который исследователи условно обозначают M и L. При этом Q, M и L - не названия обнаруженных рукописей. Особенно важно подчеркнуть, что Q никогда не был найден как самостоятельный древний документ. Это реконструированный источник, существование которого выводится из литературного анализа Матфея и Луки. Именно поэтому степень уверенности в Марковом приоритете и степень уверенности в существовании Q следует различать.

Гипотеза двух источников

В окончательной форме двухисточниковая гипотеза утверждает следующее. Сначала было написано Евангелие от Марка. Затем Матфей использовал Марка и дополнительный материал Q, а Лука независимо от Матфея использовал

Марка и тот же или близкий корпус материала Q. Помимо этого, у Матфея и Луки существовали собственные традиции, которые не использовал другой евангелист. Схематически модель можно представить следующим образом: Марк + Q + М -> Матфей; Марк + Q + L -> Лука. При этом Q не обязательно следует понимать как одну идеально отредактированную книгу, написанную именно в том виде, который современные исследователи пытаются реконструировать. Возможно, за этим обозначением стоял корпус письменных и устных традиций, который Матфей и Лука получили независимо друг от друга. Некоторые исследователи, однако, считают более вероятным именно письменный источник или собрание письменных материалов.

Главное достоинство модели состоит в ее способности объяснить сразу несколько разных типов литературного сходства. Если Матфей и Лука действительно использовали Марка, становится понятно, почему они так часто следуют ему не только в содержании, но и в последовательности эпизодов и иногда в формулировках. Если же Матфей и Лука были совершенно независимы друг от друга, то их общий с Марком материал имеет естественное объяснение: у них перед глазами был один и тот же текст. А если они также имеют значительный материал, которого нет у Марка, то существование дополнительного источника объясняет этот второй слой сходства.

Особенно сильным аргументом в пользу Маркова прио-

ритета является характер редакторских изменений Матфея и Луки. Когда один текст использует другой, обычно можно попытаться определить направление зависимости по тому, что именно произошло с исходным материалом. В случае синоптиков Марк часто имеет более грубый, краткий и стилистически неровный текст, тогда как Матфей и Лука нередко исправляют его греческий язык, сглаживают выражения, устраняют кажущиеся им неудобными детали и делают повествование более литературно организованным.

Характерный пример - рассказ об исцелении прокаженного. В Марка 1:40-45 Иисус, согласно распространенному тексту, движим состраданием; в Матфея и Луки формулировка отличается. Другие примеры обнаруживаются в рассказах об исцелении расслабленного, о матери и братьях Иисуса, об умножении хлебов и о смерти Иоанна Крестителя. В ряде случаев Матфей или Лука начинают с изменения Маркова рассказа, но затем сохраняют элементы первоначальной формулировки или логики. Это явление получило название "редакторской усталости": редактор изменяет исходный текст, но по мере продолжения рассказа невольно возвращается к предпосылкам исходного источника. Марк Гудакр приводил ряд таких случаев как аргумент в пользу зависимости Матфея и Луки от Марка. Впоследствии сама сила этого аргумента была оспорена, поэтому его следует использовать не как самостоятельное доказательство, а как часть совокупности аргументов.

Еще более фундаментален аргумент от объема. Марк - самое короткое из трех синоптических Евангелий. Если предположить, что Марк был написан после Матфея и Луки и сознательно сокращал их, возникает довольно сложная историко-литературная задача. Почему автор, располагающий двумя значительно более длинными повествованиями, систематически удаляет многочисленные изречения, большие части повествования о рождении Иисуса, Нагорную проповедь, значительную часть уникального материала Луки и другие элементы, которые вполне могли бы сделать его рассказ богаче? Само по себе сокращение возможно: древний автор вполне мог редактировать более длинный текст. Но тогда необходимо объяснить, почему результатом оказался именно такой Марк - краткий, насыщенный действиями и при этом часто сохраняющий детали, которые последующие евангелисты считают возможным смягчить или убрать.

Наоборот, если Марк был первым, литературная ситуация выглядит естественнее. Матфей и Лука могли взять его повествовательный каркас и расширить его в соответствии со своими задачами. Матфей добавляет рассказы о рождении Иисуса, расширяет учение в пять больших речей, усиливает связь с еврейскими Писаниями и представляет Иисуса как Мессию и нового Моисея. Лука расширяет повествование о рождении, добавляет собственные притчи и эпизоды, подчеркивает значение Иерусалима, универсальность спасения, бедных, отверженных и действия Святого Духа.

В таком случае различия между тремя Евангелиями естественно объясняются редакторской работой авторов.

Сильным является и аргумент от порядка материала. Матфей и Лука значительно расходятся между собой в расположении материала, общего только им, но когда речь идет о материале, который они разделяют с Марком, оба в значительной степени сохраняют Маркову последовательность. Это создает естественное впечатление, что именно Марк служил для них основным повествовательным скелетом. Однако этот аргумент необходимо формулировать осторожно: порядок нельзя использовать как совершенно независимое доказательство, поскольку описание "Маркова последовательности" само по себе может быть сформулировано таким образом, что уже предполагает Марков приоритет. Поэтому порядок является сильным аргументом лишь в совокупности с другими признаками литературной зависимости.

Еще важнее так называемые "малые совпадения" Матфея и Луки против Марка. Если Матфей и Лука независимо использовали Марка и Q, можно ожидать, что иногда они будут независимо изменять Марка одинаковым образом вследствие общей традиции, стилистических тенденций или случайности. Но некоторые совпадения выглядят более специфическими. Они не всегда легко объясняются простой моделью двух источников, и именно здесь возникает одно из главных возражений против нее. Это не уничтожает Марков приоритет, но показывает, что литературные отношения между

Евангелиями могли быть сложнее простой схемы "Марка + Q". Современная синоптическая критика поэтому различает два вопроса: значительно более уверенный вопрос о Марковом приоритете и более спорный вопрос о том, каким именно образом Матфей и Лука получили материал, общий только им.

Евангелие от Марка как первое Евангелие

Если принять Марков приоритет, Евангелие от Марка оказывается первым сохранившимся повествовательным Евангелием. Обычно его датируют примерно 65-75 годами, хотя конкретные датировки варьируют. Многие исследователи связывают его с периодом Иудейской войны и разрушения Иерусалима, поскольку Марк 13 содержит речь Иисуса о разрушении Храма и событиях, которые можно сопоставить с катастрофой 66-70 годов. Но это не дает точной даты автоматически: пророческий материал мог существовать в устной традиции до окончательной редакции Евангелия, а интерпретация Марка 13 остается предметом спора. В классической научной реконструкции Марк обычно помещается около времени Иудейской войны или вскоре после нее.

Марково Евангелие имеет характерные литературные особенности. Оно начинается не с рождения Иисуса, а с Иоанна Крестителя и крещения Иисуса. Его повествование стремительно движется от одного события к другому. Марк особенно часто использует выражения, передающие немедленность действия, и значительно чаще других синоп-

тиков сохраняет эмоциональные реакции персонажей. Иисус у Марка постоянно действует: Он исцеляет, изгоняет бесов, спорит с противниками, призывает учеников, проповедует Царство Божие и направляется к Иерусалиму.

При этом Марк содержит материал, который с точки зрения более поздней христианской традиции мог казаться неудобным. Ученики часто не понимают Иисуса. Даже после многочисленных чудес они не сразу понимают значение происходящего. Петр исповедует Иисуса Христом, но вскоре отвергает Его понимание мессианства. Родственники Иисуса приходят забрать Его, поскольку, по Марку, люди говорили, что Он "вышел из Себя". В Гефсимании ученики оставляют Его. В конце повествования женщины, обнаружив пустую гробницу, в наиболее древнем варианте текста убегают в страхе и ничего не говорят никому. Если Матфей и Лука действительно использовали Марка, они систематически перерабатывают многие подобные элементы.

Особенно важен именно этот последний факт. Нельзя утверждать, что "более неудобный текст обязательно более ранний" как универсальное правило. Это было бы разнообразием аргумента от смущения и само по себе недостаточно. Однако в рамках литературной зависимости наличие у более позднего автора последовательных тенденций к сглаживанию, расширению или богословскому переосмыслению конкретного исходного текста становится важным свидетельством. В совокупности с языковыми и структурными данны-

ми это делает Марков приоритет значительно более вероятным.

При этом Марк не был "изобретателем" материала. Исследование состава Марка показывает наличие разнообразных традиций, которые евангелист объединял и перерабатывал. Исследователи спорят, какие именно источники стояли за отдельными разделами и в какой степени они были письменными или устными. Но в любом случае Марк следует понимать не как человека, который впервые придумал рассказы об Иисусе, а как автора, который собрал, структурировал и литературно оформил уже существующие христианские традиции.

Это чрезвычайно важно для исторической оценки Евангелий. Если Марк написан около 60-х или 70-х годов, то между смертью Иисуса и первым сохранившимся повествовательным Евангелием находится несколько десятилетий, а не несколько столетий. При этом до Марка существовали устные и, вероятно, письменные формы передачи материала. Поэтому возникновение письменных Евангелий не следует представлять как момент, когда спустя много времени христиане впервые начали записывать совершенно новую легендарную историю. Скорее письменные Евангелия представляют собой следующий этап фиксации и литературной организации уже существовавшей традиции.

Евангелия от Матфея и Луки

Если Марк действительно был первым, Матфея и Луку

следует понимать не как простые копии, а как самостоятельных авторов и богословов, которые переработали Марков материал и соединили его с другими традициями. Их сходство с Марком очень велико, но их различия не менее значительны.

Матфей существенно расширяет Марков рассказ. В начале он помещает родословие Иисуса и рассказ о рождении, включая поклонение волхвов, бегство в Египет и возвращение. Затем он строит повествование вокруг крупных речей Иисуса, особенно Нагорной проповеди в главах 5-7. Матфей содержит большое количество материала, связанного с исполнением ветхозаветных пророчеств, и постоянно показывает Иисуса в связи с Писанием Израиля. Формула "да исполнится реченное через пророка" является одной из характерных черт Матфея. Одновременно Матфей развивает тему Царства Небесного, церковной общины и особой роли учеников.

Лука также использует Марка, но создает совершенно иной литературный образ. В прологе Лука обращается к Теофилу и говорит о намерении изложить события в последовательном повествовании. Он добавляет подробные рассказы о рождении Иоанна Крестителя и Иисуса, включая Благовещение, посещение Елизаветы, песнь Марии, пастухов и Симеона. Затем появляется значительный объем материала, отсутствующего у Марка и Матфея, включая притчи о милосердном самарянине и блудном сыне. Лука особенно под-

черкивает универсальность спасения и значение тех людей, которые в социальной структуре древнего общества находились на периферии.

Но принципиально важно, что Матфей и Лука не просто добавляют материал к Марку. Они иногда изменяют сам Марков текст. Одни выражения становятся мягче, некоторые детали исчезают, структура отдельных эпизодов меняется. Именно такие изменения позволяют предполагать литературную зависимость, поскольку авторы не просто воспроизводят независимую устную традицию, а, по всей видимости, работают непосредственно с уже существующим письменным повествованием.

Датировка Матфея и Луки обычно помещается после Марка, приблизительно в последние десятилетия I века. Часто Матфей и Лука датируются примерно 80-90-ми годами, хотя конкретные даты остаются дискуссионными. В пользу более поздней датировки могут использоваться их отношение к разрушению Иерусалима, более развитая структура общин и литературная зависимость от Марка, но ни один из этих аргументов сам по себе не дает точного года. В любом случае двухисточниковая модель не требует огромного временного разрыва: речь идет о нескольких десятилетиях после смерти Иисуса.

Источник Q

Самая известная и одновременно наиболее спорная часть двухисточниковой гипотезы - источник Q. Его существова-

ние выводится из того, что Матфей и Лука имеют значительный корпус материала, отсутствующий у Марка. Если они не использовали друг друга, возникает естественный вопрос: откуда появился этот общий материал?

Наиболее очевидный пример - значительная часть речей Иисуса. Матфей и Лука имеют параллельные материалы, которые иногда совпадают настолько близко, что простая независимая устная передача оказывается недостаточным объяснением. При этом порядок материала часто различается. Матфей располагает большие блоки изречений в Нагорной проповеди, тогда как Лука распределяет многие из них по своему повествованию. Например, материал, связанный с заповедями блаженства, молитвой, любовью к врагам, отношении к богатству, заботе о будущем и другим темам, встречается в обоих Евангелиях, но оформлен по-разному.

Если Матфей и Лука независимо пользовались одним письменным сборником изречений, различия объясняются редакторской работой каждого автора. Один помещает изречения в одну структуру, другой - в другую. При этом многочисленные сходства формулировок сохраняются потому, что оба имеют общий источник. Именно такая модель исторически стала известна как Q.

Однако здесь необходимо сделать важную оговорку: Q - реконструкция, а не найденная рукопись. У нас нет документа, который можно было бы открыть и сказать: "вот Q". Мы реконструируем его содержание путем вычитания материа-

ла, который Матфей и Лука получают, по гипотезе, из Марка, и анализа оставшегося общего материала. Это делает аргумент принципиально иным по степени уверенности, чем аргумент в пользу существования самого Евангелия от Марка, которое у нас действительно сохранилось.

Более того, даже если Матфей и Лука имеют общий материал, из этого логически не следует, что существовал именно один письменный документ Q. Возможны и другие объяснения: общий письменный источник, несколько письменных источников, устойчивые устные традиции, смешанная устно-письменная передача или использование Лукой самого Матфея. Именно здесь находится главный современный спор.

Главная альтернатива - гипотеза Фаррера. Согласно ей, Марк был первым, Матфей использовал Марка, а Лука использовал и Марка, и Матфея. Тогда отдельный источник Q вообще не нужен. Все, что Матфей и Лука имеют общего против Марка, может быть объяснено тем, что Лука просто читал Матфея. Эта модель имеет существенное достоинство: она не требует вводить гипотетический документ, существование которого невозможно проверить напрямую. В этом отношении гипотеза Фаррера методологически привлекательна: если имеющиеся тексты можно объяснить без Q, зачем постулировать дополнительный источник?

Однако именно здесь возникает вопрос о том, насколько убедительно можно реконструировать литературную ра-

боту Луки с Матфеем. Для успешной гипотезы Фаррера недостаточно показать, что Лука в принципе мог знать Матфея. Необходимо объяснить, почему он систематически переставляет его материал, почему сохраняет одни Матфеевы особенности и устраняет другие, почему в ряде случаев его текст выглядит более независимым от Матфея, чем ожидалось бы при прямом использовании, и почему он оставляет вне своего повествования некоторые материалы Матфея, которые хорошо соответствовали бы его собственным целям. Именно эти вопросы являются центральными в споре между двухисточниковой моделью и гипотезой Фаррера.

Аргумент от порядка имеет здесь особое значение. Если Лука пользовался Матфеем, то естественно ожидать некоторой зависимости его расположения общего материала от Матфея. Сторонники Фаррера предлагают различные объяснения того, почему Лука мог систематически переставлять материал. Сторонники Q отвечают, что гораздо проще предположить независимое использование общего источника, поскольку Матфей и Лука часто размещают общий материал по разным частям своих произведений. Однако и здесь нельзя говорить о математическом доказательстве. Исследователи продолжают спорить о том, насколько сложной была редакторская стратегия Луки.

Сильным аргументом в пользу Q иногда считались "двойные рассказы", то есть случаи, когда один и тот же евангелист имеет два варианта одного или близкого изречения или эпи-

зода. Например, некоторые материалы в Матфее выглядят так, будто один вариант происходит из Марка, а другой - из дополнительной традиции. Если Матфей использовал Марка и Q, это легко объясняется сохранением двух независимых традиционных форм. Но и этот аргумент нельзя считать решающим. Современные исследователи специально предупреждают, что двойные рассказы сами по себе не доказывают существование Q; их можно объяснять различными способами. Поэтому в современной дискуссии аргумент от doublets скорее является вспомогательным, чем абсолютным доказательством.

Еще один аргумент касается "плохих" или необычных мест в тексте. Если Матфей и Лука независимо используют один источник, они могут по-разному переосмысливать его формулировки. Некоторые странности общего материала легче объяснить как особенности наследуемого источника, чем как независимые творческие решения двух авторов. Но здесь также следует сохранять осторожность: реконструкция Q неизбежно зависит от первоначальной гипотезы о его существовании. Поэтому правильнее говорить не "Q доказан", а "Q остается наиболее распространенной реконструкцией общего материала Матфея и Луки в рамках двухисточниковой модели". Это существенно более аккуратная формулировка. Сам Cambridge Companion to the Gospels характеризует вопрос о Q и его альтернативах как продолжающуюся научную дискуссию, причем наряду с двухисточни-

ковой гипотезой рассматриваются гипотезы Фаррера и другие модели.

Евангелие от Иоанна

Евангелие от Иоанна представляет совершенно другую проблему. Если Матфей, Марк и Лука настолько тесно связаны литературно, что их можно читать параллельно, то Иоанн значительно отличается от них как по структуре, так и по языку, композиции и способу изображения Иисуса. Именно поэтому первые три Евангелия называются синоптическими, а Иоанн образует самостоятельную четвертую традицию.

Различия бросаются в глаза. У синоптиков основная деятельность Иисуса связана с Галилеей, после чего Он направляется в Иерусалим и там претерпевает Страсти. В Иоанна Иисус неоднократно посещает Иерусалим. У синоптиков проповедь Иисуса преимущественно строится вокруг Царства Божия и многочисленных кратких изречений, тогда как Иоанн содержит длинные богословские беседы: разговор с Никодимом, беседу с самарянкой, речи после умножения хлебов, прощальную речь ученикам. Синоптики рассказывают о множестве чудес; Иоанн отбирает относительно небольшое количество "знамений" и придает им символическое значение.

Различается даже хронология Страстей. В синоптической традиции Тайная вечеря представлена как пасхальная трапеза, тогда как хронология Иоанна создает впечатление, что смерть Иисуса происходит перед основной пасхальной тра-

пезой. Это не мелкая разница в деталях, а существенное различие композиции.

Однако из этого не следует, что Иоанн просто "искажил" синоптическую историю. Более осторожный вывод состоит в том, что Иоанн представляет самостоятельную линию евангельской традиции, которая могла сохранять некоторые сведения, отсутствующие у синоптиков. Вопрос о том, знал ли автор Иоанна одно или несколько синоптических Евангелий, остается дискуссионным. Существуют аргументы как в пользу литературной зависимости, так и в пользу значительной независимости. Исследователи специально отмечают, что в некоторых случаях Иоанн может иметь независимые формы традиций, даже когда его повествование имеет параллели у синоптиков.

Иоанн также отличается своим богословским языком. Уже пролог - "В начале было Слово" - помещает повествование об Иисусе в космическую перспективу. Иисус не просто провозглашает Царство; Он говорит о Себе в категориях, которые прямо связывают Его с откровением Бога, жизнью, светом и существованием прежде Авраама. Поэтому христология Иоанна значительно более эксплицитна. Однако это не означает, что высокая христология возникла только в конце I века.

Уже Павел, который писал раньше наших Евангелий, использует чрезвычайно высокие христологические формулы, а ранняя традиция 1 Кор 8:6 и Флп 2:6-11 показывает,

что возвышенное понимание личности Иисуса существовало очень рано. Следовательно, различие между Иоанном и синоптиками нельзя объяснять простой формулой "сначала был обычный человеческий Иисус, а позднее из Него сделали божественное существо". Историческая картина значительно сложнее.

В то же время внутреннее устройство Иоанна действительно показывает сложный процесс литературной композиции. Ученые долго пытались выделить в нем различные источники, например сборники знамений, речей или отдельные редакционные слои. Однако конкретные реконструкции остаются спорными. История исследования Иоанна показывает, насколько легко *source criticism* может перейти от полезной гипотезы к чрезмерно детализированной реконструкции, когда исследователь начинает видеть за каждым переходом отдельный документ. Поэтому в отношении Иоанна разумнее говорить о сложной истории традиции и редакции, чем уверенно перечислять неизвестные нам письменные источники.

При этом Иоанн имеет ряд черт, характерных для античной историографии: точные топографические детали, интерес к хронологии, избирательность повествования, авторские замечания и заявления о свидетельстве. Это не доказывает автоматически историческую точность каждой детали, но показывает, что жанрово Иоанн не следует понимать просто как свободный богословский трактат, переодетый в

форму биографии

Альтернативные гипотезы: приоритет Марка, Фаррер и гипотеза двух Евангелий

Синоптическая проблема не решается простым голосованием. Существуют несколько моделей, каждая из которых пытается объяснить одни и те же данные. Наиболее важной альтернативой двухисточниковой гипотезе сегодня является гипотеза Фаррера. В ее классической форме последовательность выглядит так: сначала Марк, затем Матфей, затем Лука, причем Лука использует и Марка, и Матфея. Таким образом, Q исчезает. Все совпадения Матфея и Луки, которых нет у Марка, объясняются непосредственным использованием Матфея Лукой.

Преимущество этой модели очевидно. Она экономнее в одном конкретном смысле: ей не требуется постулировать существование неизвестного документа. Если два сохранившихся текста способны объяснить третий, принцип методологической экономии действительно требует проверить, нельзя ли обойтись без гипотетического источника. Именно поэтому гипотеза Фаррера представляет собой не маргинальную фантазию, а серьезную современную альтернативу. Ее защищали, в частности, Остин Фаррер, Г. Д. Гулдер и Марк Гудакр. В современной литературе она прямо характеризуется как главный конкурент двухисточниковой модели.

Но у нее есть собственная цена. Необходимо реконструировать очень сложную редакторскую деятельность Луки.

Лука должен был взять Матфея, систематически перестроить значительную часть его материала, одновременно пользоваться Марком, выбирать, какие части Матфея сохранить, какие опустить, какие изменить, и при этом создать впечатление самостоятельной литературной композиции. Это возможно, но вопрос состоит в том, действительно ли такая реконструкция лучше объясняет данные, чем предположение об общем источнике. Именно здесь и проходит основная линия спора. Некоторые исследования показывают, что аргументы в пользу прямого использования Матфея Лукой сильны; другие считают их недостаточными.

Гипотеза двух Евангелий, или гипотеза Грисбаха, предлагает совершенно другой порядок: сначала Матфей, затем Лука, который использовал Матфея, а затем Марк, который использовал и Матфея, и Луку. В этой модели Марк оказывается последним синоптиком и представляет собой сокращенное объединение Матфея и Луки. Эта теория получила новое внимание в XX веке благодаря Уильяму Фармеру и его последователям. Она привлекательна тем, что позволяет объяснить многие "малые совпадения" Матфея и Луки против Марка как следствие их приоритета по отношению к Марку.

Однако главная проблема гипотезы двух Евангелий заключается в объяснении Марка как производного текста. Нужно объяснить, почему Марк систематически удаляет большие части материала Матфея и Луки, включая много-

численные изречения, рассказы о рождении и значительные богословски важные материалы. Более того, он должен выбирать между двумя иногда различающимися версиями одного события и создавать третью форму. Это возможно, но требует весьма сложной редакционной реконструкции.

Именно здесь Марков приоритет имеет важное преимущество. Он позволяет объяснить не просто наличие общего материала, а направление литературного редактирования. Матфей и Лука выглядят как авторы, которые расширяют, сглаживают и переорганизуют более ранний Марков текст. Обратное направление требует предположить, что Марк систематически сокращает два более длинных повествования и одновременно оказывается источником их общего порядка. Поэтому даже после признания существования сильных альтернатив Марков приоритет остается значительно более устойчивой частью синоптической реконструкции, чем существование Q. Это различие принципиально. Можно вполне серьезно защищать Марков приоритет и одновременно сомневаться в Q. Именно такую позицию занимают сторонники гипотезы Фаррера. Поэтому аргумент "ученые сомневаются в Q" не является аргументом против Маркового приоритета. Это два отдельных вопроса: первый - кто от кого зависит в тройной традиции, второй - каким образом объяснить материал Матфея и Луки, отсутствующий у Марка.

С другой стороны, не следует представлять двухисточниковую гипотезу как полностью доказанную. Сама современ-

ная литература подчеркивает, что синоптическая проблема остается открытой. Даже аргумент от редакторской усталости, который часто приводится в пользу Маркового приоритета и зависимости, подвергался критике. Аналогично, аргумент от двойных рассказов не считается всеми исследователями решающим доказательством Q.

Вывод

Какую же модель следует принять исторически? Если требовать не логического доказательства, а наиболее удовлетворительного объяснения имеющегося литературного материала, двухисточниковая гипотеза сохраняет очень сильные позиции. Ее преимущество заключается не в каком-либо одном "убойном аргументе", а в совокупности независимых или частично независимых наблюдений: необычайно тесная текстуальная связь Матфея и Луки с Марком, сохранение Марковой последовательности в большей части общей повествовательной ткани, характерные редакторские изменения, расширение и сглаживание Маркового материала, наличие значительного общего Матфею и Луке материала, который не содержится у Марка, а также способность двухисточниковой модели объяснить эти два слоя сходства с помощью двух разных типов источников. Особенно важно, что эта модель обладает хорошей объяснительной экономией. Она не требует предполагать, что один поздний автор одновременно сокращал два уже существующих больших Евангелия, как в гипотезе двух Евангелий. Она не требует предпола-

гать, что Лука проделал исключительно сложную систематическую переработку Матфея, как в гипотезе Фаррера. Вместо этого она предполагает сравнительно простую последовательность: Марк создает первое сохранившееся повествовательное Евангелие; Матфей и Лука независимо используют его и расширяют его дополнительными традициями. Для общей формы синоптического материала это действительно дает чрезвычайно естественное объяснение.

При этом Q следует помещать на более низком уровне уверенности. Марков приоритет можно защищать непосредственно на основании сравнительного анализа сохранившихся текстов. Q же является реконструкцией, основанной главным образом на материале, общем Матфею и Луке. Поэтому корректнее говорить не "существование Q доказано", а "гипотеза Q остается наиболее распространенным объяснением двойной традиции в рамках двухисточниковой модели". Альтернативы - прежде всего Фаррер - достаточно серьезны, чтобы их необходимо обсуждать, но они не делают двухисточниковую модель произвольной или устаревшей. Современная синоптическая наука по-прежнему рассматривает двухисточниковую гипотезу как наиболее широко принятую модель, одновременно признавая продолжающуюся дискуссию о Q и литературной зависимости Матфея и Луки.

Исторически наиболее осторожная формулировка поэтому будет следующей: Марков приоритет является наибо-

более надежным элементом мейнстримной реконструкции синоптической проблемы; двухисточниковая гипотеза в целом остается наиболее распространенным объяснением отношений Матфея и Луки с Марком; существование Q является более спорной частью этой модели и должно представляться именно как хорошо мотивированная, но гипотетическая реконструкция, а не как установленный факт. Такая позиция одновременно позволяет использовать мейнстримную модель как основную рабочую гипотезу и не превращает историко-критический метод в догму.

Это особенно важно для исторической апологетики. Принятие Маркова приоритета и двухисточниковой гипотезы само по себе не означает отрицания исторической ценности Евангелий. Напротив, модель показывает, что за четырьмя каноническими текстами стояла сложная сеть более ранних традиций, письменных и устных, которые евангелисты собирали, отбирали и литературно оформляли. Матфей и Лука не являются механическими переписчиками Марка, а самостоятельными авторами; Марк, в свою очередь, не является создателем всей традиции об Иисусе; Иоанн представляет еще одну самостоятельную линию евангельской традиции. Поэтому литературная зависимость между Евангелиями не уничтожает вопрос об их исторических источниках - наоборот, она позволяет поставить его точнее.

Именно здесь заканчивается собственно синоптическая проблема и начинается следующий исторический вопрос:

насколько ранними были лежащие за Евангелиями традиции, как они передавались до их письменной фиксации и какие элементы евангельского повествования можно независимо подтвердить у Павла, в других раннехристианских текстах и в нехристианских источниках. Поэтому анализ формирования Евангелий должен вести не к выводу "Евангелия - поздняя компиляция", а к более точному вопросу: какой путь прошли традиции об Иисусе от первых десятилетий христианского движения до четырех канонических повествований?

6. Христианство как самостоятельная религия.

К 80-м годам I века христианство вступает в новый исторический период. Первое поколение апостолов постепенно уходит, Иерусалим после разрушения Храма в 70 году перестает быть единственным центром христианского движения, а общины, возникшие в Палестине, Сирии, Малой Азии, Македонии, Греции и Италии, все больше приобретают самостоятельную жизнь. При этом речь еще не идет о существовании "христианской религии" в том смысле, в каком мы понимаем ее позднее. Христианские общины продолжают считать себя принадлежащими к истории Израиля, читают еврейские Писания как свои священные тексты, исповедуют Иисуса еврейским Мессией и Бога Израиля единственным истинным Богом. Однако к концу I века одновременно происходит другой процесс: христианское движение становится все менее зависимым от институциональной жизни иудаизма и все более самостоятельным социальным и религиозным организмом. Именно поэтому период 80-100-х годов следует рассматривать не как момент внезапного "основания христианства", а как один из важнейших этапов его институционального и культурного обособления.

Одним из наиболее важных памятников этого периода

являются Деяния апостолов. Текст образует вторую часть большого произведения, первая часть которого соответствует Евангелию от Луки: сам автор в начале Деяний говорит о своей "первой книге", посвященной тому, что Иисус начал делать и учить. Единство Луки и Деяний в современной науке является практически общепринятой отправной точкой: оба произведения написаны на хорошем греческом языке, имеют сходный стиль, богословскую программу и образуют единое повествование, начинающееся с Иисуса и заканчивающееся распространением проповеди до Рима.

Традиция с древности связывает автора этого произведения с Лукой, спутником Павла, упоминаемым в Кол 4:14, Флм 24 и 2 Тим 4:11. В современной историко-критической науке этот вопрос остается более сложным. Деяния сами по себе не называют автора по имени, поэтому строго исторически корректнее говорить об "авторе Луки-Деяний", а затем обсуждать традиционную идентификацию его с Лукой. При этом традиционная гипотеза вовсе не является произвольной: существуют аргументы в ее пользу, а единство авторства двух книг хорошо обосновано. Поэтому для нашей реконструкции разумно считать Лука - автором третьего Евангелия и Деяний - одной из наиболее сильных версий авторства, но не превращать ее в установленный текстом факт.

Дата Деяний также остается предметом дискуссии. Наиболее распространенная датировка помещает произведение примерно в 80-90-е годы, хотя существуют как более ран-

ние, так и более поздние датировки. В пользу более позднего времени говорят, среди прочего, особенности богословия и повествования, а также предполагаемый литературный контекст Евангелий. С другой стороны, традиционная гипотеза ранней датировки обращает внимание на необычное окончание книги: повествование заканчивается пребыванием Павла в Риме, причем его смерть не описывается. Это может быть объяснено различными способами, поэтому само по себе не позволяет надежно установить дату.

Особенность Деяний состоит в том, что это не просто собрание биографий апостолов. Автор создает историю распространения христианской проповеди от Иерусалима через Иудею и Самарию к языческому миру и наконец к Риму. Символическая программа произведения уже сформулирована в начале: ученики должны быть свидетелями Иисуса "в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли" (Деян 1:8). Последние главы показывают Павла в Риме, где он продолжает проповедовать без препятствий. Таким образом, Деяния изображают переход от локального иудейского движения к универсальной общине, открытой для народов Средиземноморья.

При этом Деяния нельзя читать как современную стенограмму событий. Автор отбирает материал, располагает его в определенной последовательности и использует древнюю историографическую технику изложения речей. Исследователи практически единодушно признают, что речи Петра, Пав-

ла, Стефана и других персонажей переданы не как дословные записи, а в литературной форме самого автора. Это, однако, не означает автоматически, что содержание речей полностью выдуманно: древние историки могли создавать литературную форму речи, сохраняя ее основные идеи или содержание.

Особенно важно сопоставление Деяний с подлинными письмами Павла. В некоторых местах они прекрасно дополняют друг друга, а в некоторых существуют заметные различия в деталях и акцентах. Поэтому Деяния являются ценным историческим источником, но требуют критического чтения. Их нельзя использовать как независимое подтверждение каждого события, если соответствующий материал мог быть создан автором на основании уже существующих христианских традиций или литературных целей. Вместе с тем именно Деяния дают нам наиболее цельную картину того, как христианство воспринимало собственное распространение в конце I века.

Важнейшим свидетельством изменения характера движения является само название "христиане". Согласно Деяниям, именно в Антиохии ученики впервые были названы христианами: "в Антиохии ученики в первый раз стали называться христианами" (Деян 11:26). Антиохия действительно занимает исключительное место в ранней истории движения. Это был огромный многоэтничный город Римской империи, в котором существовала значительная еврейская общи-

на и одновременно интенсивная языческая жизнь. Именно здесь особенно остро возникал вопрос о том, как должны жить язычники, принимающие Иисуса как Мессию Израиля.

Сам термин "христиане" первоначально, по всей вероятности, не был богословским самоназванием в позднейшем смысле. Его форма указывает на обозначение сторонников определенного лица - "Христа", то есть Мессии. В Новом Завете слово встречается всего три раза: в Деяниях 11:26, Деяниях 26:28 и 1 Петра 4:16. Вероятно, первоначально это было название, которым последователей Иисуса обозначали окружающие, а уже затем оно стало устойчивым названием самой общины.

Однако не следует представлять Антиохию как место, где однажды произошел официальный акт отделения христианства от иудаизма. В действительности разделение происходило постепенно. Уже в 50-е годы существовали серьезные конфликты между христианами из евреев и христианами из язычников, особенно по поводу обрезания, соблюдения Закона и совместной трапезы. Павел мог одновременно утверждать, что язычники не обязаны становиться иудеями, и при этом продолжать рассматривать историю Иисуса как исполнение истории Израиля. Поэтому раннее христианство нельзя просто разделить на два периода - сначала "иудаизм", затем "христианство". В течение нескольких десятилетий существовали различные формы и степени принадлежности к обеим традициям.

После 70 года этот процесс ускоряется. Разрушение Иерусалимского Храма изменило религиозную карту иудаизма, а христианские общины одновременно оказались в положении движения, которое уже не зависело от Храма и все больше состояло из язычников. При этом сами христиане продолжали читать Писания Израиля как собственное Священное Писание. Именно здесь возникает один из фундаментальных парадоксов раннего христианства: оно становилось отдельной религиозной общностью, но одновременно утверждало, что именно оно является продолжением и исполнением истории Израиля.

В этом контексте иногда упоминают так называемую *Birkat ha-Minim* - "благословение против еретиков", точнее проклятие или отлучающую формулу, связанную с еврейской литургической традицией. Старую реконструкцию нередко представляли следующим образом: после 70 года раввины ввели специальное проклятие христиан, вследствие чего христиане были изгнаны из синагог, и таким образом произошло официальное разделение двух религий. Современная историческая картина значительно осторожнее. Существование и развитие *Birkat ha-Minim* действительно связано с позднеантичной историей еврейской общины, однако неизвестно с достаточной уверенностью, кого первоначально обозначал термин *minim*, когда именно формула приобрела нынешний вид и насколько эффективно раввины могли контролировать все синагоги Палестины и диаспоры. Поэто-

му отождествлять ее первоначально с "проклятием христиан" нельзя без оговорок.

Более вероятно, что "разделение путей" происходило постепенно и неодинаково в разных регионах. Некоторые христианские группы могли продолжать посещать синагоги, другие уже обладали собственными богослужебными собраниями; в одних местах конфликт с иудеями был особенно острым, в других сосуществование продолжалось дольше. Исследования истории еврейско-христианских отношений подчеркивают именно эту сложность: имеющихся источников недостаточно для реконструкции одного универсального момента отделения, а сам процесс продолжался десятилетиями и имел одновременно социальные, богословские и политические причины.

Важнейшим фактором становилось и изменение этнического состава христианских общин. Уже Павел создавал общины, в которых евреи и язычники объединялись вокруг общей веры во Христа, причем язычники не должны были становиться иудеями в полном смысле слова. К концу I века в ряде регионов язычники составляли значительную, а иногда и преобладающую часть христиан. Это неизбежно меняло социальную структуру движения. Чем больше становилось людей, для которых христианство было первой и основной религиозной идентичностью, тем меньше зависела община от синагогальной жизни.

Именно в этот период возникает и новая литература, от-

ражающая уже зрелую жизнь христианских общин. Одним из важнейших памятников является "Дидахе", или "Учение двенадцати апостолов". Точная дата произведения неизвестна: современные исследователи обычно помещают его во второй половине I века или в первую половину II века. Поэтому его нельзя безусловно датировать именно 80-100 годами, однако значительная часть его материала вполне соответствует переходному периоду конца I века. Происхождение также неизвестно, хотя нередко его связывают с Сирией. Текст представляет собой сложную компиляцию более ранних традиций, позднее переработанных и дополненных.

Значение "Дидахе" для истории особенно велико потому, что перед нами уже не повествование о деятельности апостолов, а практическое руководство для христианской общины. В первых главах находится нравственное наставление "Два пути" - путь жизни и путь смерти, причем эта форма наставления имеет глубокие параллели с более ранней иудейской этической традицией. Далее следуют инструкции о крещении, посте, молитве, Евхаристии, странствующих пророках и учителях, гостеприимстве, церковной дисциплине и выборе местных руководителей.

Особенно интересно, что "Дидахе" одновременно демонстрирует как преемственность с иудаизмом, так и формирование отдельной христианской практики. Христианам предписывается поститься в другие дни, чем "лицемеры", то есть, по всей вероятности, иудеи; молитвенная жизнь уже име-

ет собственные формы; крещение и Евхаристия получают четкие христианские инструкции. Но нравственное содержание "Двух путей" остается глубоко укорененным в иудейской этической традиции. Таким образом, перед нами не резкий разрыв, а постепенное переоформление общей религиозной наследственности в самостоятельную христианскую жизнь.

"Дидахе" также показывает, что в конце I века церковная организация находилась в процессе развития. Наряду с местными епископами и диаконами текст еще знает странствующих апостолов и пророков. При этом уже устанавливаются правила проверки таких проповедников: человек, который остается слишком долго, требует денег или злоупотребляет гостеприимством, должен быть отвергнут. Это свидетельствует о том, что христианские общины уже образуют устойчивую социальную сеть и одновременно сталкиваются с проблемой различения подлинных и ложных учителей.

Другим важным свидетельством развития христианской литературы являются произведения, традиционно приписываемые Павлу, но, согласно распространенному современному мнению, написанные уже после его смерти. Здесь необходимо провести различие между письмами, авторство которых относительно хорошо установлено, и так называемыми псевдоэпиграфическими посланиями. Семь писем - Римлянам, 1 и 2 Коринфянам, Галатам, Филиппийцам, 1 Фессалоникийцам и Филимону - обычно признаются подлинными письмами Павла. Другие послания имеют различный статус.

Наиболее существенный пример - Послание к Ефессянам. Его язык, стиль и богословские особенности заметно отличаются от бесспорно подлинных писем Павла, поэтому многие исследователи относят его к более позднему поколению. В одной из современных хронологических реконструкций оно помещается примерно около 80 года. Послание к Колоссянам занимает более промежуточное положение: оно может быть либо поздним произведением Павла, либо текстом его последователя, написанным вскоре после смерти апостола; поэтому здесь научный консенсус слабее.

Особенно важны пастырские послания - 1 Тимофею, 2 Тимофею и Титу. Они называют Павла своим автором и изображают его наставляющим Тимофея и Тита в управлении церковными общинами. При этом в них уже значительно более подробно обсуждаются требования к епископам и диаконам, порядок церковного руководства и передача учения следующему поколению. Если считать эти письма послепавловскими, они становятся ценным свидетельством того, как авторитет Павла продолжал действовать после его смерти: его имя становится не просто подписью исторического апостола, но способом выразить и продолжить его апостольскую традицию.

Здесь важно избежать слишком простой формулы "поддельные письма Павла". С точки зрения современной критической науки речь действительно идет о псевдоэпиграфии, если письмо написано не самим Павлом. Но для историка это

не обязательно означает сознательный обман в современном смысле. В античности существовали формы литературного продолжения авторитетной школы, когда ученик или последующая община выражали собственную позицию под именем учителя. В случае пастырских посланий такая интерпретация остается предметом дискуссии, но сама возможность объясняет, почему позднейшие христиане могли воспринимать эти тексты как продолжение Павловой традиции.

Именно здесь становится особенно заметным переход от первого к следующему поколению христиан. Пока живы апостолы, авторитет во многом связан с непосредственными свидетелями Иисуса и основателями общин. После их смерти возникает вопрос: как сохранить их учение? Одним из ответов становятся письма, Евангелия и другие письменные тексты. Другим - церковные должности и преемственность учителей. Третьим - литургическая и нравственная практика общин. Поэтому конец I века представляет собой не только период распространения христианства, но и период формирования механизмов сохранения апостольской памяти.

Распространение движения в это время происходило уже далеко за пределами Палестины. Христианские общины существовали в Сирии, Малой Азии, Греции, Македонии, Италии и Египте; христианские тексты свидетельствуют о сетях общения между общинами, странствующих проповедниках, письмах и передаче авторитетных традиций. Рим становился одним из важнейших центров западного христианства,

Антиохия - одним из главных центров Сирии, а города Малой Азии - особенно Эфес и общины, связанные с Иоанновой традицией, - важнейшими центрами христианской жизни Восточного Средиземноморья.

При этом "распространение" не следует представлять как быстрое массовое обращение населения. Христианство оставалось небольшой религиозной группой внутри огромной Римской империи. Его распространение происходило через города, домашние собрания, торговые и семейные связи, миссионерскую деятельность, личные контакты и уже существующие еврейские диаспоры. Сеть городских общин постепенно становилась плотнее, однако говорить о христианской Римской империи конца I века было бы явным анахронизмом.

Отношения с римским государством также не следует описывать как постоянную общеимперскую войну. После Нерона не существовало непрерывной государственной политики уничтожения христиан. Ситуация зависела от местных обстоятельств, поведения властей и конкретного отношения к отказу от традиционных культов. Особенно интересен в этом отношении вопрос о Домициане, правившем в 81-96 годах.

Древняя церковная традиция связывала Домициана со вторым после Нерона преследованием христиан. Позднейшие авторы сообщают о казнях и изгнаниях, а Ириней связывал написание Откровения с концом правления Домициана.

Однако современная историческая оценка значительно осторожнее. Нет надежных свидетельств общеимперского указа Домициана о преследовании христиан или масштабной кампании, сопоставимой с позднейшими гонениями. Исследования римского общества эпохи Домициана показывают, что его образ жестокого систематического гонителя христиан во многом сформировался позднейшей историографией.

Это не означает, что христиане при Домициане не сталкивались с преследованиями. Религиозная ситуация могла быть опасной на местном уровне, а отказ от участия в традиционном культе мог создавать серьезные социальные и юридические проблемы. Кроме того, некоторые источники позволяют предполагать, что при Домициане в Риме действительно происходили судебные преследования лиц, связанных с иудейскими или христианскими практиками, хотя точный характер этих дел остается спорным. Поэтому корректнее говорить не о доказанном общеимперском "гонении Домициана", а о возможных локальных преследованиях и о социально-религиозном давлении, которое могло восприниматься христианами как угроза.

Особое место здесь занимает Откровение Иоанна. Текст представляет собой свидетельство христианской общины Малой Азии, которая воспринимала окружающий римский мир не просто как политическую систему, но как религиозную и идолопоклонническую среду, вступающую в конфликт с исключительным поклонением Богу и Христу. Да-

же если отказаться от реконструкции масштабного "гонения Домициана", историческая ценность Откровения остается огромной: оно показывает, насколько серьезным мог быть конфликт между христианской идентичностью и общественными религиозными практиками Римской империи. Исследования социального контекста Откровения подчеркивают именно давление со стороны окружающего общества и местных культовых практик, а не обязательно централизованную императорскую кампанию.

К концу I века, таким образом, складывается принципиально новая ситуация. Христианство уже нельзя описывать просто как одно из течений иудаизма в Палестине, хотя его происхождение из иудаизма остается очевидным. Оно обладает собственными богослужебными практиками, собственными текстами, собственными учителями и руководителями, собственными сетями общин и все более отчетливым самоназванием. Одновременно оно продолжает считать еврейские Писания священными и интерпретировать себя как исполнение обещаний, данных Израилю.

Поэтому выражение "отделение христианства от иудаизма" следует понимать не как единичное событие, а как исторический процесс. Он начинается еще в I веке с расширения движения среди язычников, проходит через конфликты вокруг Закона, разрушение Иерусалима и изменение структуры иудейского и христианского мира после 70 года и продолжается во II веке. Христианская и еврейская идентично-

сти постепенно становятся различными, но их окончательное институциональное и культурное размежевание нельзя датировать одним годом.

В этом отношении период 80-100-х годов оказывается решающим. Именно тогда первое поколение постепенно сменяется вторым; апостольская память начинает закрепляться в письменных текстах; появляются новые формы церковной организации; "христиане" превращаются из названия, возникшего в Антиохии, в устойчивое обозначение отдельной общины; христианские группы все активнее распространяются среди язычников; отношения с синагогами становятся более сложными; а литературное наследие Павла, Иисуса и апостольских традиций начинает функционировать уже как основа для жизни следующего поколения.

Это еще не церковь II века в полностью сформировавшемся виде. Но это уже и не небольшое палестинское мессианское движение времен Иисуса. Между этими двумя состояниями и лежат первые десятилетия после разрушения Иерусалима - период, в котором христианство постепенно приобретает ту географическую, литературную и институциональную форму, в которой оно вступит во II столетие.

7. Христианство после апостольского поколения

К началу II века христианство вступает в новую историческую эпоху. Первое поколение учеников Иисуса уже почти полностью ушло со сцены. Петр и Павел были казнены еще в середине I века, Иаков, брат Иисуса, погиб около 62 года, Иаков Зеведеев - еще раньше, около 44 года. К началу II века исчезают или стареют последние люди, непосредственно связанные с апостольским поколением. Именно поэтому перед христианскими общинами возникает новая проблема, которой в той же форме не существовало в первые десятилетия движения: как сохранить апостольское учение и идентичность общины после того, как живых свидетелей становится все меньше?

Этот вопрос нельзя понимать как внезапный кризис, возникший в 100 году. Уже первое поколение христиан создавало средства сохранения своей веры. Павел писал письма и требовал, чтобы его послания читались в общинах; традиции об Иисусе передавались в устной форме; крещение сопровождалось исповеданием веры; общины имели руководителей; апостолы назначали своих сотрудников и передавали им полученное учение. Евангелия, написанные в I веке, сами стали письменными носителями памяти об Иисусе. Поэтому

II век не создает систему сохранения апостольской веры из ничего. Он делает более отчетливым то, что уже складывалось раньше.

Исторически можно выделить три взаимосвязанных механизма, посредством которых ранняя Церковь сохраняла свою идентичность: авторитетные писания, живую традицию и церковное служение. При этом не следует переносить на II век позднейшее представление о полностью сформированном каноне, развитом церковном праве или централизованной иерархии. В начале II века еще нет окончательно закрытого Нового Завета и нет единой административной структуры, управляющей всеми христианами. Перед нами скорее процесс консолидации: различные общины постепенно начинают все яснее опираться на одни и те же тексты, предания, формы богослужения и структуры руководства. Исследователи апостольских отцов специально подчеркивают, что их произведения возникли в период, когда "Нового Завета" как уже замкнутого корпуса еще не существовало, а христианская традиция продолжала формироваться.

Первым из этих элементов было Писание. Христиане II века не начинали с чистого листа: их основной Библией оставались еврейские Писания, прежде всего в греческом переводе Септуагинты. Именно они продолжали определять язык христианской проповеди, представление о Боге, творении, грехе, спасении, Мессии и истории Израиля. Иисус, апостолы и ранние христианские авторы постоянно обраща-

лись к Закону, Пророкам и другим священным книгам Израиля. Поэтому христианство не обладало "новой Библией" вместо старой: оно читало древние Писания как свидетельство о Христе и одновременно постепенно окружало их новым корпусом христианских текстов.

К началу II века Евангелия и апостольские послания уже обладали значительным авторитетом, хотя границы будущего Нового Завета еще не были окончательно определены. Письма Павла продолжали циркулировать между общинами; Евангелия использовались в христианском наставлении и богослужебной жизни; отдельные авторы цитировали или пересказывали их содержание. Однако было бы анахронизмом представить христианина около 110 года с готовой книгой из двадцати семи новозаветных текстов, точно совпадающей с современной. Такой корпус еще находился в процессе формирования.

Именно поэтому особенно важно появление авторов, которых современная наука объединяет под названием "апостольские отцы". Их тексты показывают промежуточное состояние между Новым Заветом и более поздней патристикой. Они уже воспринимают Иисуса и апостолов как поколение прошлого, но одновременно находятся достаточно близко к апостольской эпохе, чтобы сохранять ее язык, традиции и церковные представления. Их произведения дают нам возможность увидеть, как христианство существовало после завершения апостольского периода. Корпус апостольских от-

цов включает очень разные тексты - от 1 Климента и посланий Игнатия до "Дидахе", "Послания Варнавы", "Пастыря Ермы", "Послания Поликарпа" и других памятников.

Вторым механизмом была традиция. Для раннего христианства традиция не означала просто собрание старых текстов. Это было живое содержание веры, передававшееся через проповедь, богослужение, наставление, крещение, молитву и общение между общинами. Уже Павел использует характерную формулу: он передает коринфянам то, что сам получил, - традицию о смерти, погребении, воскресении и явлениях Христа (1 Кор 15:3-7). Аналогичный язык передачи появляется и в других местах раннехристианской литературы.

Поэтому смерть апостолов не означала исчезновение их авторитета. Напротив, память об апостолах становится одним из важнейших ресурсов идентичности следующего поколения. Возникает представление о том, что существующая вера не является новой философской системой, придуманной очередным учителем, а представляет собой учение, восходящее к Иисусу и его апостолам. Папий Иерапольский, писавший в первой половине II века, специально интересовался теми, кто сохранял воспоминания о "пресвитерах", то есть ранних носителях апостольской традиции. Сам факт такого интереса показывает, насколько важным для христиан становилось происхождение передаваемого учения.

Традиция при этом не существовала независимо от тек-

ста. Напротив, письменные произведения и устная передача постоянно взаимодействовали. Евангелие могло фиксировать более раннюю устную традицию, а затем само становиться источником дальнейшей проповеди. Послание апостола могло быть прочитано в одной общине и затем передано другой. Формула веры могла использоваться в крещении и одновременно находить отражение в письменных произведениях. Поэтому противопоставлять "Писание" и "Предание" как два полностью независимых и конкурирующих источника было бы неверно для этого периода. Историческая картина значительно сложнее: письменные и устные формы взаимно поддерживали друг друга.

Третьим элементом было церковное служение. Христианская община не состояла только из отдельных верующих, самостоятельно читающих тексты и вспоминающих апостолов. Уже в I веке существовали пресвитеры, епископы и диаконы, а некоторые общины имели также пророков и странствующих учителей. В начале II века роль церковных руководителей становится особенно заметной. В некоторых регионах уже хорошо видна структура, при которой одна местная община имеет епископа, окруженного пресвитерами и диаконами. Особенно отчетливо это проявляется в посланиях Игнатия Антиохийского, которые относятся к первым десятилетиям II века.

Это развитие имело не только административное значение. Церковное служение становилось одним из способов со-

хранения единства. Если определенная община утверждала, что получила учение от апостолов, естественным становился вопрос о том, кто имеет право говорить от имени этой общины и каким образом проверяется правильность передаваемого учения. Поэтому постепенно возникает связь между апостольским происхождением веры, публичным учением общины и служением ее руководителей.

При этом необходимо избегать анахронизма. Нельзя просто перенести на начало II века позднейшую католическую или православную систему церковного устройства в полностью готовом виде. Историческое развитие было постепенным, различия между общинами сохранялись, а роль отдельных должностей могла быть неодинаковой. Даже современные исследования раннехристианских должностей подчеркивают, что происхождение епископата, его функции и процесс превращения епископа в исключительного руководителя местной Евхаристии являются сложными историческими вопросами.

Тем не менее к первой половине II века уже можно наблюдать существенное изменение по сравнению с первоначальным периодом. Христианские общины все меньше зависят от непосредственного присутствия апостолов и все больше организуют собственную жизнь вокруг устойчивых форм служения, богослужения и передачи учения. Особенно ярко это будет видно у Игнатия, для которого единство общины вокруг епископа, пресвитеров и диаконов оказывается тесно

связано с единством веры и Евхаристии.

Таким образом, три механизма - Писание, традиция и церковное служение - нельзя рассматривать как три позднее изобретенные институции. Их зачатки существовали уже в апостольскую эпоху. Новизна II века заключается в том, что после исчезновения непосредственных свидетелей они приобретают новую историческую функцию. Писание становится все более важным фиксированным свидетельством апостольской проповеди; традиция связывает настоящее общины с ее прошлым; церковное служение обеспечивает конкретную социальную среду, в которой эта традиция передается, преподается и проверяется.

Именно здесь появляется одна из центральных особенностей ранней Церкви. Христианство начинает осознавать себя не просто как собрание людей, верующих в Иисуса, а как исторически продолжающуюся общину, получившую определенное учение от предшествующего поколения. Апостольское происхождение становится важным критерием идентичности. Учение должно быть не просто новым и убедительным, но соответствовать тому, что было передано от Христа через апостолов.

Это обстоятельство приобретет огромное значение во второй половине II века, когда христианский мир столкнется с учениями, которые также будут претендовать на имя христианства. Гностики, маркиониты и другие группы не обязательно будут отрицать Иисуса, его смерть или воскресение

вообще; многие из них будут утверждать, что именно они обладают более глубоким пониманием христианского откровения. Поэтому вопрос постепенно изменится. Речь пойдет уже не только о том, "во что верят христиане", но и о том, какое из множества конкурирующих толкований действительно продолжает апостольскую традицию.

Отсюда возникает значение апостольского преемства. В ранней Церкви оно первоначально связано не только и не столько с механической передачей должности от одного епископа другому, сколько с сохранением публичного учения общины. Если община может указать на непрерывность своих учителей и связать их с апостольским поколением, это становится аргументом в пользу того, что ее вера не является недавним нововведением. Позднее этот аргумент будет развит особенно систематически Иринеем, но его предпосылки уже хорошо видны в более ранней литературе.

Наконец, одновременно с внутренним развитием происходило географическое расширение христианства. К началу II века движение уже давно вышло далеко за пределы Иерусалима и Галилеи. Христианские общины существовали в Сирии, Малой Азии, Греции, Македонии, Италии и Египте, а христианская миссия продолжала распространяться по городским центрам Средиземноморья. Древние источники позволяют увидеть сеть, в которой общины поддерживали связь через письма, путешествия епископов и учителей, обмен текстами и посещения христианами других городов.

Это было естественным следствием самой структуры Римской империи. Средиземноморский мир обладал развитой системой дорог, морских сообщений, торговли и городских центров. Именно города становились основными узлами распространения новой религии. Христианство не распространялось равномерно по всей территории империи: оно прежде всего укоренялось в городах, а оттуда постепенно проникало в окружающие сельские районы. Поэтому раннюю Церковь правильнее представлять как сеть локальных общин, соединенных между собой, а не как единое централизованное учреждение.

Рим занимал в этой сети особое положение благодаря своему размеру, политическому значению и наличию большой христианской общины. Антиохия была одним из главных центров сирийского христианства; города Малой Азии - Эфес, Смирна, Иераполь и другие - сохраняли особенно тесную связь с апостольской памятью; Коринф и другие греческие города продолжали существование общин, возникших еще во время миссии Павла. В Египте постепенно формировался важный христианский центр Александрии. Таким образом, уже в первой половине II века христианство становится многорегиональным движением, причем различные центры обладают собственными традициями и авторитетными фигурами.

Особенно показательно, что географическое расширение не уничтожало ощущение единства. Напротив, чем дальше

расходилось христианство, тем важнее становились общие формы идентичности. Одно и то же крещение, общая Евхаристия, память об Иисусе и апостолах, чтение еврейских Писаний и постепенно формирующегося христианского корпуса текстов создавали ощущение принадлежности к единой общине, несмотря на расстояния между городами.

Однако единство не означало полного единообразия. Уже во II веке христианство было внутренне разнообразным. Различались местные обычаи, литургические практики, способы толкования Писания и формы церковного устройства. Некоторые группы сохраняли более тесную связь с иудаизмом, другие состояли преимущественно из язычников. Одни общины особенно подчеркивали пророческую харизму, другие - роль епископа и пресвитеров. Это разнообразие не следует автоматически принимать за признак раскола: ранняя Церковь могла обладать значительным внутренним многообразием, сохраняя при этом общую идентичность.

Источники начала II века поэтому особенно ценны. Они позволяют увидеть не абстрактную "раннюю Церковь", а множество конкретных общин, связанных между собой общей памятью и одновременно живущих в различных исторических условиях. Исследование апостольских отцов показывает именно эту картину: Рим Климента, Антиохия Игнатия, Смирна Поликарпа, Сирия и, вероятно, другие регионы, представленные в "Дидахе" и иных памятниках. Современная наука поэтому говорит о географическом и доктринальном

нальном многообразии христианства II века, не сводя его ни к полной раздробленности, ни к уже полностью сформированной централизованной организации.

Положение христиан в Римской империи также постепенно приобретало собственную специфику. Это еще не период постоянных общеимперских гонений. Государственная политика была неодинаковой в разных местах и зависела от конкретных обстоятельств. Особенно хорошо это видно из переписки Плиния Младшего с императором Траяном около 112 года. Плиний, будучи наместником Вифинии и Понта, столкнулся с делами против христиан и запросил императорские инструкции. Он не знал, следует ли наказывать человека только за имя "христианин" или необходимо устанавливать дополнительные преступления. Ответ Траяна показывает, что специальной общеимперской кампании по поиску христиан не предполагалось: их не следовало разыскивать, но если они были официально обвинены и отказывались отречься от своей веры, они могли быть наказаны.

Это свидетельство особенно важно для понимания положения Церкви в первой половине II века. Христианство уже настолько распространилось, что римский чиновник в провинции мог регулярно сталкиваться с христианскими общинами, но при этом правовая ситуация оставалась неопределенной. Христианство еще не было законной религией, но и постоянного императорского преследования не существовало. Христиане могли десятилетиями жить относительно спо-

койно, пока не возникал конкретный конфликт или обвинение.

Таким образом, к середине II века перед нами уже совершенно иная историческая реальность, чем в эпоху Иисуса и первых апостолов. Христианство стало международной сетью городских общин, разбросанных по огромному пространству Римской империи. Первое поколение апостолов ушло, а память о них стала основой идентичности следующих поколений. Евангелия и апостольские письма приобретали все больший авторитет, хотя окончательного канона еще не существовало. Устная традиция продолжала жить в проповеди и богослужении. Церковные служения становились устойчивее и в некоторых регионах уже приобретали четкую структуру. Между общинами существовали связи, но одновременно сохранялось значительное разнообразие.

Именно поэтому история 100-150 годов - это прежде всего история перехода от непосредственной апостольской эпохи к эпохе церковной памяти. Пока были живы апостолы, христианское учение могло постоянно возвращаться к их личному свидетельству. Теперь же возникала необходимость показывать, каким образом нынешняя община действительно продолжает веру прошлого. Ответом становилась совокупность Писания, предания, богослужения, церковного служения и преемства учителей.

8. Апостольские мужи.

Одновременно эта же система становилась инструментом различения между тем, что считалось полученным от апостолов, и новыми учениями, которые претендовали на христианское имя.

Святой Климент Римский

Святой Климент Римский - одна из наиболее значительных и одновременно наименее документированных фигур раннего христианства. Его имя прежде всего связано с Первым посланием к Коринфянам (1 Clement), одним из древнейших сохранившихся христианских сочинений за пределами Нового Завета. Обычно его датируют около 96 года, хотя точная дата дискуссионна. Послание особенно важно как свидетельство перехода от поколения апостолов к следующему поколению церковных руководителей. В нем уже представлены апостольское преемство, церковное служение, единство общины, воскресение, нравственная жизнь, Божественный промысел и космический порядок, хотя еще нет систематической богословской картины поздней патристики.

О жизни Климента известно очень мало. В Флп 4:3 Павел упоминает человека по имени Климент среди своих сотрудников, но оснований считать его Климентом Римским недостаточно; это древняя, но не доказанная традиция. Бо-

лее поздние рассказы о происхождении Климента, его семье, путешествиях, встрече с Петром и крещении связаны прежде всего с Псевдоклиментинами - "Гомилиями" и "Распознаваниями", которые нельзя использовать как надежную биографию исторического Климента. То же относится к преданию о его мученичестве в Херсонесе при Траяне и смерти через утопление с якорем. Эта традиция поздняя, хотя впоследствии получила большое значение в культе святого, особенно в восточнославянском христианстве.

Древняя традиция помещает Климента среди первых руководителей Римской церкви после Петра, Лина и Анаклета. Современная реконструкция осторожнее: в конце I века Римская церковь еще не обязательно имела позднейшую форму единоличного монархического епископата. Само 1 Clement написано от имени всей Римской церкви, а не от имени одного епископа. Поэтому исторически безопаснее говорить о Клименте как об одном из ведущих представителей Римской общины. Древние источники, включая Иринея, Тертуллиана и Евсевия, связывают его с Римом; в "Пастыре Ерма" Климент также представлен как человек, которому поручено отправлять письма другим общинам от имени Римской церкви. Это делает его значительную роль в Риме весьма древней, хотя точная должность остается спорной.

Поводом для 1 Clement стал внутренний конфликт в Коринфе. Группа христиан выступила против некоторых руководителей общины и добилась их смещения. Климент ви-

дит в этом продолжение проблемы, знакомой еще Павлу: зависть, соперничество, честолюбие и нарушение церковного мира. Поэтому он начинает не с теории церковной власти, а с нравственного призыва. Он напоминает коринфянам об их прежних смирении, вере, гостеприимстве, послушании и любви и противопоставляет их нынешнему состоянию. В качестве примеров он приводит Каина и Авеля, Иакова и Исава, Иосифа, Моисея, Давида, Петра и Павла. Церковный конфликт оказывается частью более широкой библейской истории человеческой зависти и Божественного промысла.

Центральная тема первой части послания - мир и порядок. Климент обращает внимание на устройство мира: небеса, светила, смену дня и ночи, времена года, море и землю. В 20-й главе космос представлен как гармоничное целое, в котором различные элементы выполняют свои функции согласно Божественному установлению. Язык этого отрывка соприкасается с эллинистическими, в том числе стоическими, представлениями о космической гармонии, но Климент использует их для выражения библейской веры в Бога-Творца и Его промысел. Космический порядок не является Богом и не существует независимо от Него: он зависит от Божественной воли.

Отсюда Климент переходит к церковному порядку. Как различные части мира образуют гармоничное целое, так и различные члены Церкви должны выполнять свои функции. Он использует также образ человеческого тела: глаз не

должен выполнять функцию руки, а рука - функцию глаза. Единство не требует уничтожения различий, но предполагает их согласование. Эта идея станет важной для последующей христианской экклезиологии, хотя нельзя приписывать Клименту уже полностью сформированную позднейшую систему церковной иерархии.

В 42-й главе Климент связывает церковные служения с апостолами: Христос посылает апостолов, апостолы проповедуют Евангелие и ставят служителей, предусматривая их преемство. В 44-й главе он утверждает, что апостолы заранее позаботились о продолжении служения, предвидя будущие споры. Здесь появляется один из древнейших вариантов идеи апостольского преемства: церковное служение не является случайным результатом борьбы внутри общины, а связано с исторической цепочкой передачи ответственности от Христа через апостолов к следующим поколениям.

При этом 1 Clement не следует превращать в доказательство позднейшей папской юрисдикции. Римская церковь действительно вмешивается в конфликт Коринфа и очевидно обладает значительным авторитетом, но письмо написано от имени всей римской общины и не содержит развитой теории универсальной юрисдикции римского епископа. Исторически оно лучше свидетельствует о раннем авторитете Рима и о существовании тесных связей между отдельными церквями.

Важнейшей нравственной темой Климента является сми-

рение. Он противопоставляет его зависти и честолюбию. Смирение означает признание своего места перед Богом и отказ превращать собственную волю в абсолют. С ним связана любовь: тот, кто перестает искать собственного превосходства, способен служить другим. Поэтому церковное единство для Климента невозможно без нравственного преобразования самих христиан.

В этом контексте особенно важна павловская метафора Церкви как тела. Христиане связаны общей ответственностью, и ни один член общины не должен считать другого ненужным. Климент соединяет эту еkkлeзиологию с представлением о вере и добрых делах. В 32-33 главах он говорит об оправдании верой, но сразу связывает его с нравственной жизнью и подражанием Богу. Это не позднейший спор о конфессиональных моделях оправдания, а раннехристианское утверждение, что вера должна выражаться в любви, смирении и добрых делах.

Христос занимает центральное место в этой системе. Климент представляет Его как посредника спасения и путь к познанию Бога. Его христологический язык еще не обладает точностью Никейского и последующего христологического богословия, но Христос уже находится в центре Божественного замысла. В 24-й главе Климент называет Христа "первенцем" воскресения, связывая Его воскресение с будущим воскресением верующих. Воскресение Христа поэтому является не изолированным событием, а началом будущего

воскресения человечества. Климент также использует природные процессы - смену дня и ночи, рост растений и другие явления - как образы Божьей способности даровать жизнь. Это не научное доказательство воскресения, а богословская аргументация, основанная на вере в Бога-Творца.

Эсхатология связана у Климента с нравственной ответственностью. Христианин живет в ожидании суда и будущего воскресения, поэтому вера должна выражаться в реальной жизни. Отсюда его постоянный призыв к покаянию, миру, любви и добрым делам. Церковный порядок сам по себе недостаточен: единство требует внутреннего обращения человека.

В 59-61 главах Климент молится о мире, правителях, всей человеческой расе и Церкви. Он просит Бога дать властям мудрость, справедливость и мир. Это не означает признания Римской империи христианским государством: речь идет о молитве за существующую политическую власть и общественный порядок в условиях языческой империи. Для Климента мир имеет нравственное содержание и связан с правильным осуществлением власти.

1 Clement чрезвычайно насыщено цитатами и аллюзиями к Ветхому Завету. Климент воспринимает Писание как единую историю Божьего действия, связывающую Израиль, пророков, апостолов и Церковь. Одновременно он использует риторические и интеллектуальные формы греко-римской культуры: образы космического порядка, тела, армии, дис-

циплины и гармонии. Однако эллинистический язык не заменяет библейскую основу его мысли. Бог остается личным Творцом, источником бытия, порядка, промысла и спасения.

История рецепции 1 Clement показывает его высокий авторитет. Дионисий Коринфский сообщает, что письмо читалось в Коринфе; Климент Александрийский цитирует его с большим авторитетом. В Кодексе Александрийском оно сохранилось вместе с 2 Clement после книг Нового Завета. Однако в окончательный канон оно не вошло. Это важно для понимания формирования канона: ранняя Церковь могла считать христианский текст исключительно авторитетным и полезным для чтения, не считая его частью апостольского Писания.

Так называемое 2 Clement также не следует считать произведением Климента. Это анонимная проповедь, сохранившаяся полностью и переданная вместе с 1 Clement, но написанная другим автором, вероятно в первой половине или середине II века. Она продолжает темы покаяния, христианской жизни, воскресения и суда, однако исторически представляет уже другой памятник.

Значение Климента заключается прежде всего в его переходном положении. Он еще глубоко укоренен в мире Нового Завета: Павле, ветхозаветных Писаниях, вере в воскресение, будущем суде и христианской надежде. Но одновременно у него появляются важнейшие элементы будущей патристической традиции: Бог как Творец и источник порядка, мир как

упорядоченное творение, Церковь как единое тело, церковное служение как передаваемая ответственность, апостольское преемство, Христос как центр спасения и единство веры с нравственной жизнью.

Климент еще не создает христианской метафизики: у него нет развитого учения о сущности и ипостаси, систематической тринитарной терминологии, аристотелевского анализа причинности или позднейшего учения о благодати. Но он показывает, как христианство после ухода апостолов начинает осознавать себя как исторически продолжающуюся традицию. Писание, переданное учение, церковное служение и преемство становятся средствами сохранения этой традиции.

Поэтому Климент - один из первых крупных мостов между апостольской эпохой и патристикой. У Игнатия эта проблема будет выражена через единство епископа, пресвитеров, диаконов и Евхаристии; у Иустина - через соединение христианской веры с философией и учение о Логосе; у Иринея - через апостольское преемство и борьбу с гностицизмом. Но исходная проблема уже ясно видна у Климента: как сохранить полученную от апостолов веру и церковное единство после исчезновения самого апостольского поколения.

Святой Игнатий Антиохийский

Святой Игнатий Антиохийский, называвший себя Богоносцем (Theophoros), является одной из наиболее значительных фигур христианства начала II века, хотя сведения о его

биографии крайне скудны. Основной источник - семь писем, которые он написал во время последнего путешествия из Антиохии в Рим, уже находясь под стражей. Всё остальное известно преимущественно из более поздних церковных преданий. Согласно древней церковной традиции, Игнатий был епископом Антиохии Сирийской и занимал эту кафедру после апостольской эпохи; Евсевий относит его к числу ранних преемников апостолов и сообщает о его мученической смерти в Риме. Точные сведения о времени его епископства, однако, реконструировать невозможно. Более поздняя традиция связывала Игнатия с апостолом Иоанном и Поликарпом Смирнским как с учениками Иоанна, однако собственные письма Игнатия этого не подтверждают. Столь же поздним является предание, отождествляющее его с ребёнком, которого Христос поставил среди учеников; исторически доказать это невозможно. Само имя Theophoros, "Богоносец" или "несущий Бога", принадлежит уже собственному самоназванию Игнатия и хорошо соответствует его представлению о христианине как о человеке, целиком принадлежащем Христу.

Наиболее распространённая реконструкция помещает мученичество Игнатия в правление императора Траяна, вероятнее всего в начале II века, приблизительно около 107-110 годов. Именно такую датировку передаёт Евсевий, хотя точность его хронологии подвергалась сомнению и в современной науке существуют более поздние датировки,

вплоть до середины II века. Поэтому безопаснее говорить о традиционной датировке при Траяне, а не о точно установленном 107 году. Сам Игнатий сообщает, что был взят под стражу и направлялся в Рим, где ожидал казни через зверей. Причины именно такого маршрута остаются неизвестными. В его письмах нет сведений о судебном процессе и обстоятельствах первоначального ареста, поэтому позднейшие рассказы о нём нельзя принимать безоговорочно. Однако сам факт того, что Игнатий находился под римской охраной и ожидал казни в Риме, хорошо подтверждается его собственными письмами.

Путь Игнатия пролегал через Малую Азию. В Смирне он встретился с Поликарпом, епископом этой церкви, а также с представителями христианских общин Ефеса, Магнезии и Тралл, которые прибыли к нему. Из Смирны Игнатий написал четыре письма: к Ефесянам, Магнезийцам, Траллийцам и Римлянам. Затем он продолжил путь до Троады, откуда написал ещё три: к Филадельфийцам, Смирнтянам и Поликарпу. Поликарп впоследствии сам упоминает Игнатия в Послании к Филиппийцам и сообщает, что письма Игнатия были собраны и переданы филиппийцам для чтения. Таким образом, уже вскоре после смерти Игнатия его письма циркулировали между христианскими общинами и воспринимались как назидательное свидетельство веры и стойкости.

Семь писем Игнатия - не систематические богословские трактаты, а пастырские послания, написанные в чрезвычай-

ных обстоятельствах. Именно поэтому в них постоянно переплетаются христология, церковное устройство, полемика с противниками, Евхаристия, единство общины и тема мученичества. Их значение состоит не только в отдельных богословских формулировках, но и в том, что они позволяют увидеть христианскую общину начала II века изнутри. Здесь уже очень отчётливо представлены епископ, пресвитеры и диаконы как связанные между собой служения, а Евхаристия, крещение и церковное единство рассматриваются как тесно взаимосвязанные реальности.

Послание к Ефесянам начинается с благодарности за поддержку, оказанную Игнатию во время пути. Он отдельно упоминает епископа Онисима и призывает ефесян сохранять единство вокруг епископа и пресвитерия. Для Игнатия церковное единство не является исключительно административным вопросом: оно имеет богословское основание, поскольку единство христиан отражает единство Христа и Отца. Поэтому он постоянно связывает послушание епископу, согласие пресвитеров, служение диаконов и общую жизнь верующих. В этом же письме появляется одна из наиболее известных максим Игнатия: "Лучше молчать и быть христианином, чем говорить и не быть им". Христианство для него определяется не одним исповеданием имени, а образом жизни.

Послание к Магнезийцам особенно важно для понимания отношения раннего христианства к иудаизму. Игнатий

выступает против тех христиан, которые, по его мнению, возвращались к обязательности иудейского закона и соблюдению субботы. Он утверждает, что пророки уже ожидали Христа, а христиане живут в новой реальности, основанной на Его смерти и воскресении. В одном из наиболее известных мест он противопоставляет прежнее соблюдение субботы "жизни по Господню дню". При этом текст не следует превращать в описание уже завершившегося институционального разрыва с иудаизмом: речь идёт о богословском конфликте внутри ещё формирующейся христианской идентичности. Для Игнатия христианство не является простым продолжением иудейской практики, но одновременно утверждает преемственность с пророками и Писанием Израиля.

Послание к Траллийцам является одним из наиболее важных текстов для ранней христологии. Игнатий выступает против учения, которое отрицало реальность человеческой природы и страданий Христа. Сегодня для подобных взглядов используется термин "докетизм", происходящий от греческого *dokein* - "казаться", хотя не следует автоматически отождествлять всех противников Игнатия с позднейшими гностическими системами. Его ответ предельно конкретен: Христос действительно родился от Марии, действительно был распят при Понтии Пилате, действительно умер и действительно воскрес. Для Игнатия реальность воплощения имеет непосредственное значение для спасения: если страдания, смерть и воскресение Христа были лишь видимостью,

то и христианская надежда оказывается лишённой основания.

Поэтому его христология постоянно возвращается к реальности плоти, страдания и воскресения.

Эта же мысль особенно ярко выражена в Послании к Смирнянам. Игнатий утверждает, что Христос после воскресения действительно обладал телом и тем самым опровергает представление о чисто кажущемся воплощении. В связи с этим он обращается и к Евхаристии: противники, по его словам, избегают Евхаристии, поскольку не признают её связанной с плотью Христа, "пострадавшего за наши грехи". Здесь особенно ясно видно, что для Игнатия христология и Евхаристия неразделимы: если Христос действительно воплотился, умер и воскрес, то Евхаристия является не отвлечённым символом воспоминания, а реальным участием Церкви в спасительной реальности Христа. Именно Игнатию принадлежит знаменитое выражение "лекарство бессмертия" применительно к Евхаристии.

Послание к Римлянам занимает особое место. В отличие от других писем, оно почти не занимается организацией церковной жизни и не является обычным наставлением общине. Игнатий пишет римским христианам как узник, уже ожидающий казни, и просит их не пытаться воспрепятствовать его мученичеству. Он описывает себя как "пшеницу Божию", которая должна быть измолота зубами зверей, чтобы стать чистым хлебом Христовым. Для Игнатия мученичество яв-

ляется предельным подражанием Христу и окончательным переходом от исповедания веры к её совершенной реализации. Его желание умереть за Христа действительно необычайно интенсивно, но оно следует из раннехристианского понимания мученичества как свидетельства, в котором христианин уподобляется распятому и воскресшему Христу.

В том же письме Игнатий обращается к Римской церкви с необычайно почтительной формулой, называя её церковью, "председательствующей в любви". Это один из важнейших ранних текстов для истории особого положения Рима. Однако приписывать этой фразе уже полностью сформулированное позднейшее учение о папской юрисдикции было бы анахронизмом. Значение греческого выражения *prokathēmenē tēs agarēs* остаётся предметом дискуссии: оно может указывать на особое положение и авторитет Римской церкви, её первенство в любви и благотворительности или иметь более широкий экклезиологический смысл. Показательно и то, что в самом Послании к Римлянам Игнатий не обращается к конкретному епископу Рима и прямо говорит, что не повелевает римлянам так, как могли бы повелевать апостолы Пётр и Павел. Поэтому текст является важным свидетельством раннего римского авторитета, но сам по себе не описывает уже развитую папскую систему.

Послание к Филадельфийцам отражает конфликт вокруг церковного единства и толкования Писания. Игнатий выступает против разделений и вновь связывает единство общи-

ны с её епископом и пресвитерами. Его интересует не только личная ортодоксия отдельных христиан, но и сохранение видимого единства общины. В этом контексте становится понятна его знаменитая формула: один епископ, один пресвитерий, один диаконат и единая Евхаристия. Для Игнатия раскол является не второстепенной административной проблемой, а угрозой самой церковной жизни, поскольку Церковь должна быть единым телом вокруг Христа.

Послание к Смирнянам развивает эту еkkлезиологию ещё более резко. Игнатий требует, чтобы христиане следовали епископу, относились к пресвитериям как к апостолам и уважали диаконов. Он утверждает, что законной Евхаристией является та, которая совершается епископом или с его разрешения, и что без епископа нельзя совершать крещение и евхаристическое собрание. Именно здесь впервые в сохранившейся христианской литературе встречается выражение "кафолическая Церковь": "Где Иисус Христос, там кафолическая Церковь". Смысл слова здесь прежде всего "вселенская", "целостная", "всеобщая", а не название конкретной поздней конфессии. Вместе с тем уже у Игнатия кафоличность связана с единством Церкви вокруг Христа, Евхаристии и законного церковного служения.

Послание к Поликарпу отличается от остальных личным и практическим характером. Игнатий обращается к епископу Смирны с советами относительно пастырского служения: заботы о вдовах, отношении к рабам, наставлении моло-

дых людей, целомудрии, молитве и отношении к браку. Он рекомендует, чтобы браки совершались с ведома и согласия епископа, чтобы они были "по Господу". Здесь особенно хорошо видно, что его эkkлeзиология не ограничивалась абстрактной теорией церковной власти. Епископ для него должен быть одновременно хранителем единства, пастырем конкретных людей и ответственным за нравственную жизнь общины.

Литературная история корпуса Игнатия сложна. До нас дошли семь писем в так называемой средней редакции: к Ефесянам, Магнезийцам, Траллийцам, Римлянам, Филadelphийцам, Смирнянам и Поликарпу. Существовала также длинная редакция, расширившая текст многочисленными позднейшими вставками и приписавшая Игнатию дополнительные письма, а также краткая сирийская версия, сохранившая три письма в сокращённом виде. Современная патристика в целом считает семь писем средней редакции наиболее древним и аутентичным ядром Игнатиянского корпуса, хотя вопрос датировки и характера текстовой передачи продолжает обсуждаться. Важно также разделять два вопроса: подлинность писем и дату их написания. Современная дискуссия показывает, что эти вопросы не следует автоматически связывать друг с другом: даже исследователь, принимающий письма как подлинные, может датировать их позднее традиционной даты при Траяне.

Таким образом, всё наследие Игнатия можно свести к

трём тесно связанным темам: христологии, еkkлезиологии и мученичеству. Его христология настаивает на реальности воплощения, страданий, смерти и воскресения Христа. Его еkkлезиология связывает единство Церкви с епископом, пресвитерами, диаконами и Евхаристией. Его учение о мученичестве представляет смерть за Христа как высшую форму подражания Ему. Эти три элемента образуют единую систему: поскольку Христос действительно стал человеком, действительно умер и действительно воскрес, спасение является реальностью; оно переживается в реальной церковной общине и Евхаристии; а мученичество становится предельным свидетельством этой веры.

О последних обстоятельствах жизни Игнатия известно значительно меньше, чем сообщают позднейшие жития. Его собственные письма позволяют уверенно говорить о заключении, римском направлении его путешествия и ожидании казни через зверей. Традиция помещает его смерть в Рим, обычно датируя её около 107 года или несколько позднее. Более подробные рассказы о самом зрелище в амфитеатре, его речи перед народом, сохранении костей и последующих перемещениях мощей относятся уже к более поздней традиции и должны рассматриваться отдельно от ранней исторической документации. Поэтому точную дату 20 декабря 107 года и подробности о последующей судьбе останков лучше представлять именно как церковное предание, а не как установленный исторический факт.

Значение Игнатия для истории раннего христианства огромно. Его письма показывают Церковь в момент перехода от апостольского поколения к следующему поколению: непосредственная память об апостолах ещё жива, но уже возникает необходимость сохранять её через устойчивое церковное служение, литургическую жизнь, письменную традицию и единство общин. Игнатий свидетельствует о том, что к началу II века епископ, пресвитеры и диаконы уже могли выступать как чётко различаемые элементы церковной структуры, а Евхаристия воспринималась как центральное выражение церковного единства. Одновременно его христология показывает, насколько рано Церковь была вынуждена формулировать границы своей веры перед лицом учений, отрицавших реальность воплощения. Поэтому Игнатий является одним из важнейших мостов между Новым Заветом и последующим развитием патристического богословия: у него ещё нет языка Никейского собора или Халкидонского определения, но уже присутствуют в зачаточной и чрезвычайно энергичной форме темы, которые позднее станут центральными для христианской догматики - истинное воплощение Христа, реальность воскресения, Евхаристия, кафоличность Церкви, апостольское служение и церковное единство.

Святой Поликарп Смирнский

Святой Поликарп Смирнский, епископ одного из важнейших городов Малой Азии, является одной из ключевых фигур перехода от апостольской эпохи к поколению мужей апо-

стольских. В отличие от многих ранних христианских деятелей, о нём сохранилось сразу несколько независимых свидетельств: собственное "Послание к Филиппийцам", письма Игнатия Антиохийского, свидетельства его ученика Ириней Лионского и "Мученичество Поликарпа", составленное Смирнской церковью. Благодаря этому Поликарп особенно важен для реконструкции того, как апостольское христианство переходило к следующему поколению.

Точная дата рождения Поликарпа неизвестна. В "Мученичестве Поликарпа" он говорит перед смертью: "Восемьдесят шесть лет я служу Ему". Если понимать эту фразу как указание на продолжительность его христианской жизни, его рождение обычно относят примерно к 69-70 году. Однако это не означает, что он обязательно родился уже в христианской семье или что фраза должна пониматься как точная биографическая дата. Ириней сообщает, что Поликарп был "наставлен апостолами" и лично общался со многими людьми, видевшими Господа. Особенно важна его связь с апостольской традицией: Ириней, бывший ещё молодым человеком при жизни Поликарпа, позднее вспоминал его как человека, непосредственно передававшего учение, полученное от апостолов.

Позднейшая церковная традиция подробно рассказывает о происхождении Поликарпа, его воспитании, ранней жизни и связи с епископом Вуколом Смирнским. Эти рассказы сохранились прежде всего в житии, связанном с именем

Пиония, но относятся к значительно более позднему времени и поэтому не могут использоваться как надёжная биография. Исторически гораздо увереннее можно говорить о самом факте его епископского служения в Смирне и о его связи с предыдущим поколением христиан. Традиция, согласно которой он был поставлен епископом апостолами, восходит к самому раннему слою церковной памяти и особенно важна потому, что именно Ириней использует Поликарпа как звено между апостолами и христианами своего времени.

Поликарп был епископом Смирны уже в начале II века. Его авторитет был особенно велик в христианских общинах Малой Азии. Игнатий, проходивший через Смирну по пути в Рим, лично встретился с ним и написал ему отдельное послание. Тем самым два важнейших представителя поколения мужей апостольских оказываются непосредственно связаны друг с другом. После смерти Игнатия Поликарп остался одним из наиболее авторитетных епископов азиатских церквей. Позднее именно его ученик Ириней станет одним из главных защитников апостольского предания против Маркиона и различных гностических школ.

Особое значение имеет свидетельство Иринея о его личных встречах с Поликарпом. Ириней вспоминал, как видел его в юности, слышал его рассказы и запомнил не только содержание его проповеди, но даже его манеру поведения и внешность. Он подчёркивал, что Поликарп рассказывал о своих встречах с "Иоанном и прочими, видевшими Госпо-

да", а его учение восходило к апостольской традиции. Для Иринея это имело принципиальное значение: речь шла не просто о древнем и уважаемом епископе, а о живом свидетеле цепочки передачи христианского учения от апостолов к следующему поколению.

Иринея также передаёт знаменитый рассказ о встрече Поликарпа с Маркионом. Маркион, встретив его в Риме, спросил, узнаёт ли он его, на что Поликарп, согласно Иринею, ответил: "Узнаю первенца сатаны". Историческую форму этого эпизода невозможно проверить независимо, но он хорошо отражает то значение, которое позднее придавалось Поликарпу как представителю древней апостольской веры, противопоставленной новым учениям. При этом в свидетельстве Иринея Поликарп предстаёт не только как суровый полемист: его образ сочетает верность учению с пастырской заботой о конкретных людях и церковной общине.

Особенно важным событием последних лет его жизни стала поездка в Рим, обычно датируемая примерно 154-155 годами. Там Поликарп встретился с епископом Рима Аникетом. Главным предметом обсуждения стал вопрос о праздновании Пасхи. Церкви Малой Азии придерживались традиции, согласно которой пасхальное празднование было связано с 14 нисана, тогда как Рим придерживался воскресного празднования. Ни Поликарпу, ни Аникету не удалось убедить другого изменить свою практику. Однако спор не привёл к разрыву церковного общения: согласно переданному

Иринеем рассказу, оба сохранили мир и общение, а Аникет предоставил Поликарпу совершить Евхаристию в Риме. Этот эпизод чрезвычайно важен, поскольку показывает одновременно наличие различных региональных традиций и существование единства между церквями, несмотря на отсутствие единой литургической практики.

Ириней также сообщает, что во время пребывания в Риме Поликарп своим свидетельством обратил некоторых последователей Маркиона и Валентина. Это сообщение вписывается в общий образ Поликарпа как носителя древней апостольской традиции, противопоставлявшего её новым учениям. При этом термин "гностики" применительно ко всем его противникам следует использовать осторожно: в середине II века существовало множество различных течений, и они не образовывали единой религии или единой организации.

Главным литературным произведением Поликарпа является "Послание к Филиппийцам". Ириней прямо свидетельствует о существовании этого письма и использует его как источник для характеристики веры Поликарпа. Само письмо показывает его тесную связь с более ранней христианской литературой: в нём много материала, восходящего к Павлу, 1 Петра и евангельской традиции. Поликарп не стремится создать оригинальную философскую систему. Его задача преимущественно пастырская: напомнить общине о христианской жизни, верности, нравственности, терпении и ожида-

нии воскресения.

Письмо связано и с Игнатием. Филиппийцы просили Поликарпа прислать им письма Игнатия, и Поликарп сообщает, что отправил их вместе со своим письмом. Благодаря этому "Послание к Филиппийцам" является важнейшим внешним свидетельством раннего распространения и сохранения корпуса Игнатия. Оно показывает, что письма христианских руководителей уже в начале II века могли собираться, переписываться и передаваться между церквями как тексты, представляющие ценность для других общин.

Текстуальная история самого послания сложна. На греческом языке оно сохранилось неполностью, тогда как оставшаяся часть известна благодаря древнему латинскому переводу; отдельные места также цитируются у Евсевия. Кроме того, ещё с XX века обсуждается гипотеза П. Н. Гаррисона о том, что нынешнее произведение представляет собой соединение двух первоначальных писем: раннего сопроводительного письма, отправленного вместе с посланиями Игнатия, и более позднего пастырского письма. Эта гипотеза получила значительное распространение, но не является бесспорной. Другие исследователи считают возможным объяснить различия внутри текста без предположения о двух самостоятельных письмах. Поэтому правильнее говорить о дискуссии вокруг композиции послания, а не утверждать его составной характер как установленный факт.

Основная тема "Послания к Филиппийцам" - христиан-

ская жизнь как воплощение веры в нравственном поведении. Поликарп постоянно связывает веру с надеждой и любовью и подчёркивает необходимость не только исповедовать Христа, но и жить в соответствии с Его заповедями. Центральным образцом для христианина является сам Христос, Который претерпел страдания и тем самым стал примером терпения и послушания. Поликарп также говорит о воскресении и будущем суде, поэтому его этика не является просто системой социальных правил: христианская жизнь понимается в перспективе конечного суда и воскресения.

Христология Поликарпа особенно важна в контексте полемики с учениями, отрицавшими реальность страданий Христа. Он утверждает, что тот, кто отрицает реальность креста, воскресения и будущего суда, противопоставляет себя апостольской вере. В этом отношении его письмо продолжает ту же линию, которая особенно ярко выражена у Игнатия: реальное воплощение и реальные страдания Христа являются основанием реального спасения. Поликарп при этом не развивает сложной терминологии позднейшей христологии, но уже ясно утверждает основные элементы веры, которые позднее получают более точную догматическую формулировку.

Большое место занимают конкретные вопросы церковной жизни. Поликарп наставляет пресвитеров и диаконов, призывает их быть умеренными, милосердными и свободными от корыстолюбия, говорит о супругах, вдовах, молодых лю-

дах и рабах. Особенно показателен случай пресвитера Валента, который, по-видимому, оказался замешан в корыстном поведении. Поликарп не предлагает просто исключить падшего человека из общины, а призывает к его покаянию и восстановлению с кротостью. Это хорошо показывает характер его пастырской этики: церковная дисциплина должна защищать общину, но одновременно стремиться к исправлению самого согрешившего.

Вторая важная сторона наследия Поликарпа - его мученичество. "Мученичество Поликарпа", представляющее собой письмо Смирнской церкви к христианам Филомелия, является одним из самых ранних сохранившихся христианских повествований о смерти конкретного мученика. Текст был создан в форме письма одной церкви другой и позднее получил широкое распространение. Он имеет выраженную богословскую композицию: смерть Поликарпа постоянно сопоставляется с евангельским рассказом о страстях Христа, хотя автор одновременно подчёркивает, что Христос остаётся уникальным Господом, а мученики лишь следуют Его примеру.

Поликарп, согласно рассказу, некоторое время скрывался за пределами города. Когда солдаты пришли его арестовать, он не стал сопротивляться и, напротив, предложил им пищу и попросил позволить ему некоторое время молиться. Затем его доставили к представителю римской власти. Ему предложили отречься от Христа и спасти жизнь, однако он

отказался. Его знаменитые слова - "Восемьдесят шесть лет я служу Ему, и Он не сделал мне никакого зла. Как же я могу хулить Царя моего, спасшего меня?" - выражают основную идею повествования: верность Христу оказывается важнее самой жизни.

Поликарп был приговорён к сожжению. В повествовании говорится, что он отказался от обычного способа закрепления на столбе и был связан. Затем происходит чудесный эпизод: пламя, согласно рассказу, не уничтожило его тело, а образовало вокруг него подобие свода. После этого Поликарп был убит ударом меча, и автор подчёркивает необычный поток крови, погасивший огонь. Эти детали нельзя отделить от богословского характера произведения: "Мученичество Поликарпа" не является современным протоколом казни, а представляет событие в форме христианского повествования о свидетельстве, чуде и уподоблении Христу. Поэтому историческое ядро рассказа - арест, отказ отречься и казнь - следует отличать от его чудесных и символических деталей.

После смерти Поликарпа христиане собрали его останки. Автор "Мученичества" подчёркивает, что они ценнее золота и драгоценных камней, и говорит о ежегодном воспоминании дня его смерти как о "дне рождения" для вечной жизни. Здесь мы имеем очень раннее свидетельство особого почитания памяти мученика. Церковь не воспринимала смерть Поликарпа просто как политическую казнь: его мученичество становилось частью литургической и коллективной па-

мяти общины. Вместе с тем позднейшие формы культа мощей и практика празднования у гробниц развивались постепенно, поэтому не следует автоматически переносить более позднюю систему почитания святых на середину II века.

Дата смерти Поликарпа остаётся предметом исторической дискуссии. Традиционная реконструкция, опирающаяся прежде всего на данные "Мученичества" и хронологию проконсула Стация Квадрата, помещает её в 155 или 156 год. Евсевий связывал мученичество с правлением Марка Аврелия и датировал его иначе, около 167 года. Современная справочная литература чаще принимает дату около 155-156 годов, поскольку она лучше согласуется с карьерой Квадрата и другими хронологическими данными, однако вопрос нельзя считать абсолютно закрытым. Поэтому для исторического текста предпочтительнее говорить "около 155-156 года", а не устанавливать точную дату как бесспорный факт.

Значение Поликарпа для истории раннего христианства определяется прежде всего его положением живого связующего звена. Через него апостольская эпоха оказывается связана с Ирением и последующим поколением христианских авторов. Он был знаком с традицией, которую считал восходящей непосредственно к апостолам, поддерживал связь с другими церквями, переписывался с Игнатием, участвовал в общении между восточными и западными христианами и оставил текст, показывающий, как апостольское учение превращалось в устойчивую пастырскую традицию. Его соб-

ственное богословие не отличается систематической оригинальностью, но именно это в данном случае является исторически важным: Поликарп не столько создаёт новое учение, сколько демонстрирует механизм его передачи.

Особенно показателен в этом отношении спор о Пасхе. Поликарп и Аникет придерживались разных традиций, но не считали это различие достаточным основанием для разрыва общения. Этот эпизод показывает, что христианство середины II века уже обладало значительным региональным разнообразием, однако разнообразие ещё не обязательно означало разделение. Одновременно сама возможность такого спора между Смирной и Римом показывает растущий масштаб межцерковных связей: епископы различных регионов воспринимали себя как участников единой христианской общины, несмотря на различия в обычаях.

Таким образом, Поликарп представляет собой один из наиболее ясных примеров перехода от апостольского поколения к поколению мужей апостольских. Если Игнатий особенно ярко показывает развитие церковного единства, епископского служения, Евхаристии и христологической полемики, то Поликарп показывает другой аспект того же процесса - сохранение памяти об апостолах и передачу их учения следующему поколению. Его письмо, связь с Игнатием, свидетельство Иринея и рассказ о мученичестве вместе дают редкую возможность увидеть раннюю Церковь не как уже полностью сформированную позднейшую систему, а

как исторически продолжающую развиваться общность, которая одновременно сохраняет древнюю память, формирует устойчивые структуры и сталкивается с новыми богословскими и общественными вызовами.

Святой Папий Иерапольский

Святой Папий Иерапольский, епископ города Иераполя во Фригии, является одной из самых загадочных и одновременно наиболее ценных фигур раннего христианства первой половины II века. Его собственное сочинение не сохранилось, и всё, что известно о нём, дошло лишь в виде отдельных цитат и пересказов у более поздних авторов, прежде всего у Евсевия Кесарийского, Ириней Лионского и Аполлинария Лаодикийского. Именно поэтому Папий занимает совершенно особое место в истории ранней Церкви: он является для нас не столько хорошо документированным автором, сколько окном в утраченный мир христианской памяти начала II века. Современное исследование его фрагментов показывает, что Папий был одним из ранних толкователей преданий об Иисусе и одним из важнейших свидетелей того, как устная и письменная традиции существовали одновременно.

О жизни Папия известно очень мало. Ириней называет его "слушателем Иоанна" и "товарищем Поликарпа", что связывает его непосредственно с поколением, стоявшим между апостолами и позднейшими отцами Церкви. При этом уже Евсевий пытается уточнить, о каком именно Иоанне идёт речь, поскольку в собственном предисловии Папий различа-

ет апостолов и двух людей, которых называет "пресвитерами". Поэтому вопрос о том, был ли его "Иоанн" апостолом Иоанном Зеведеевым или отдельным Иоанном Старшим, остаётся одним из самых известных споров патристической науки. Нельзя также уверенно восстановить точные даты жизни Папия. Обычно его деятельность помещают в первые десятилетия II века, приблизительно в период 110-140 годов. Позднейшие рассказы о его мученичестве, связывающие его с Фригией, появляются значительно позже и не имеют достаточной ранней опоры, поэтому их следует отличать от более надёжных сведений о его епископском служении и литературной деятельности.

Главным и единственным известным сочинением Папия было "Изъяснение Господних речений" (*Logion kyriakon exegesis*), состоявшее из пяти книг. Само название показывает, что это был не простой сборник изречений, а сочинение экзегетического характера - толкование или изложение преданий, связанных с речениями Господа. Полный текст произведения утрачен, и до нас дошли только фрагменты, сохранённые позднейшими писателями. Особенно много материала передал Евсевий, который приводит длинные отрывки из предисловия Папия и сведения о происхождении Евангелий, тогда как Ириней сохраняет важнейшие фрагменты о тысячелетнем царстве. Позднейшие авторы, включая Аполлинария и Андрея Кесарийского, также цитировали или использовали материал Папия. Благодаря этим обрывкам исследо-

ватели могут частично реконструировать содержание утраченного труда.

Самым знаменитым является предисловие Папия, где он объясняет свой метод сбора материала. Он сообщает, что тщательно расспрашивал тех, кто общался со "старцами", и стремился узнать, что говорили Андрей, Пётр, Филипп, Фома, Иаков, Иоанн, Матфей и другие ученики Господа, а также Аристион и "пресвитер Иоанн". Особенно известны его слова о том, что он предпочитал "живой голос" уже ушедшим книгам. Однако понимать это как простое отрицание письменных источников было бы неправильно. Папий сам работает с письменными текстами и явно интересуется их содержанием. Его цель состоит скорее в другом: он пытается получить сведения от людей, которые лично знали носителей более ранней традиции, поскольку считал непосредственную или близкую устную передачу особенно ценным историческим свидетельством. Его труд тем самым отражает переходную эпоху, когда письменные Евангелия уже существовали, но память о людях апостольского поколения ещё воспринималась как живой источник информации.

Именно в этом предисловии возникает знаменитая проблема "пресвитера Иоанна". Папий сначала перечисляет апостолов - Андрея, Петра, Филиппа, Фому, Иакова, Иоанна и Матфея, - а затем говорит об Аристионе и пресвитере Иоанне как о людях, от которых он или его источники получали сведения. Евсевий использовал это различие для пред-

положения, что существовали два разных Иоанна: апостол Иоанн и другой Иоанн, пресвитер. Позднее это стало частью аргумента в пользу того, что автором некоторых поздних новозаветных текстов мог быть не апостол, а другой представитель Иоанновой традиции. Однако из самого фрагмента нельзя с полной уверенностью установить всю эту реконструкцию. Он показывает существование традиции об Иоанне и "старцах", но не решает автоматически вопрос об авторстве Евангелия от Иоанна, посланий или Откровения. Исследования раннего использования Иоаннова корпуса действительно рассматривают Папия как одного из важных свидетелей существования и авторитета этой традиции до середины II века.

Особенно важен Папий для истории Евангелий от Марка и Матфея. Евсевий приводит его свидетельство о Марке: Марк был "истолкователем Петра", записывал то, что помнил из его проповеди, и не следовал строгому хронологическому порядку, поскольку сам не был непосредственным учеником Иисуса. Папий, однако, специально защищает Марка от обвинения в неточности: тот стремился ничего не пропустить из услышанного и ничего не исказить, даже если рассказы не были расположены в последовательном порядке. Это один из древнейших внешних текстов, связывающих Евангелие от Марка с Петром. При этом современная наука осторожно относится к вопросу о том, насколько точно описание Папия отражает происхождение нашего каноническо-

го Евангелия от Марка. Само существование такого раннего предания о связи Марка с Петром, однако, несомненно имеет большое историческое значение.

О Матфее Папий сообщает значительно короче: "Матфей записал речения на еврейском языке, а переводил их каждый как мог". Именно это место стало источником огромной дискуссии. Если понимать его буквально, возникает вопрос о некоем первоначальном еврейском или арамейском собрании речений Матфея, которое стояло за нашим греческим Евангелием. Однако из текста Папия нельзя однозначно установить, что он имел в виду именно отдельную книгу, совпадающую с каноническим Евангелием от Матфея, или что "еврейский язык" следует понимать именно как арамейский оригинал. Неясно также, обозначал ли термин *logia* только изречения Иисуса или более широкий корпус материала. Поэтому свидетельство Папия важно, но оно не позволяет автоматически реконструировать гипотетический арамейский прототип нашего Евангелия от Матфея.

Значение этих свидетельств особенно велико потому, что они показывают: в начале II века уже существовали определённые традиции относительно происхождения письменных Евангелий. Папий не создаёт из ничего представление о Марке и Матфее, а фиксирует предания, которые, по его словам, восходят к более ранним носителям памяти. Современные исследования подчёркивают, что ранние читатели Марка воспринимали текст не обязательно так, как позднейшая

Церковь воспринимала каноническую книгу: его могли понимать как письменную фиксацию апостольской проповеди или как своего рода записки, связанные с проповедью Петра. Это делает свидетельство Папия особенно важным для истории рецепции Евангелий, даже если оно не решает всех вопросов их происхождения.

Другой важный пласт фрагментов Папия связан с эсхатологией и учением о тысячелетнем царстве Христа. Ириней Лионский передаёт его описание будущего земного царства, в котором природа будет производить необычайно обильные плоды: виноградные лозы дадут огромное количество гроздей, зерно - огромное количество зёрен, а животные будут жить в мире. Эти образы явно принадлежат к конкретной форме раннехристианского хилиазма, то есть ожидания будущего тысячелетнего царства Христа. Папий при этом связывает своё учение с преданием, которое он считает восходящим к апостолам. Ириней относился к этой традиции положительно и включал её в собственную эсхатологическую картину, тогда как Евсевий относился к Папию гораздо критичнее и считал его в этом вопросе человеком ограниченного понимания.

Важно, однако, не превращать эти фрагменты в доказательство того, что Папий был просто "наивным" или "фантастическим" автором. Его описание тысячелетнего царства принадлежит к определённой раннехристианской интерпретации пророческих и апокалиптических текстов.

В ней образы изобилия, мира животных и преобразования природы понимаются как описание будущего восстановления творения. Подобные представления существовали у ряда ранних христианских авторов и не были исключительно особенностью Папия. Позднее буквальный хилиазм потерял влияние в значительной части богословской традиции, особенно по мере распространения аллегорического толкования Апокалипсиса. Именно поэтому отношение к Папию у позднейших авторов стало значительно менее благоприятным. Современное исследование также отмечает, что его материальное понимание тысячелетнего царства сыграло важную роль в его последующей рецепции и, вероятно, в том, почему его труд не был сохранён полностью. Однако утверждать, что книга была утрачена исключительно из-за хилиазма, было бы слишком сильным выводом.

Папий сохраняет и другие устные предания, причём некоторые из них имеют явно чудесный характер. Он рассказывает о воскрешении умершего, которое, по его словам, произошло в его время, а также о человеке по имени Иуст Варсава, который выпил смертоносный яд и не пострадал. Он приводит и другие рассказы о чудесах, связывая их с ранней христианской памятью. Особенно интересны его сведения об апостоле Филиппе и его дочерях, которые жили в Иераполе и, по свидетельству Евсевия, передавали Папию сведения о событиях апостольской эпохи. Для историка эти рассказы требуют критического отношения к жанру и способу

передачи информации, но они чрезвычайно важны как свидетельство того, какие формы памяти существовали в христианских общинах начала II века.

Через Папия до нас также дошли сведения о раннем использовании некоторых новозаветных текстов. Евсевий сообщает, что Папий использовал первое послание Иоанна и первое послание Петра. Это важно для истории рецепции этих книг: речь идёт уже не просто об их существовании, а об использовании их как источников христианского учения. Однако это ещё не означает наличия окончательно сформированного новозаветного канона в позднейшем смысле. В начале II века различные тексты могли обладать разной степенью авторитета, читаться в общинах и цитироваться христианами авторами, не будучи ещё включёнными в единый формальный список. История канона была постепенным процессом, а не одномоментным решением.

Особенно интересным является вопрос о рассказе о женщине, взятой в прелюбодеянии. Позднейшая традиция связывала этот рассказ с Евангелием от Иоанна 7:53-8:11, но текстологическая история этого отрывка сложна: он отсутствует во многих ранних греческих рукописях и перемещается в некоторых рукописях в другие места. Поэтому нельзя просто утверждать, что Папий "цитирует Евангелие от евреев", а затем этот текст был вставлен в Иоанна. Сам Евсевий говорит, что Папий передаёт историю о женщине, обвинённой в грехе, но точное происхождение рассказа и его от-

ношение к более поздней форме текста остаются спорными. В данном случае Папий особенно хорошо показывает, насколько сложной была циркуляция евангельских преданий в ранней Церкви: письменные тексты, устные рассказы и различные версии одного и того же эпизода могли существовать одновременно.

Таким образом, Папий занимает промежуточное положение между апостольской памятью и формирующейся письменной патристической традицией. Он не был систематическим богословом вроде Иринея и не являлся апологетом вроде Юстина. Его задача состояла прежде всего в собирании, проверке и толковании преданий об Иисусе и апостолах. Он расспрашивал людей, связанных с предыдущими поколениями, сопоставлял их рассказы и записывал то, что считал заслуживающим доверия. В этом отношении его труд напоминает раннюю форму историко-экзегетического исследования, хотя критерии исторической проверки у него, конечно, отличались от современных.

Именно поэтому утрата "Изъяснения Господних речений" является одной из самых серьёзных потерь для изучения раннего христианства. В нём, вероятно, содержалось значительно больше материала, чем сохранилось у Евсевия и Иринея. Мы лишились не только дополнительных сведений о происхождении Евангелий, но и огромного массива ранних устных преданий, которые могли бы показать, как христианские общины первых десятилетий II века помнили Иисуса,

апостолов и события первого поколения. До нас дошли лишь фрагменты, но даже они делают Папия одним из важнейших свидетелей перехода от устной апостольской памяти к письменной христианской традиции.

В конечном счёте значение Папия состоит именно в этом переходном положении. Игнатий показывает нам структуру и жизнь церковных общин, Поликарп - сохранение апостольской традиции в конкретной церковной личности, а Папий позволяет увидеть механизм, посредством которого эта традиция собиралась, проверялась и превращалась в письменную память. Его свидетельства о Марке и Матфее являются важнейшими ранними данными для истории Евангелий; его рассказы о старцах и учениках показывают, насколько важной оставалась устная передача; его хилиазм свидетельствует о богословском многообразии раннего II века; а само исчезновение его книги напоминает, насколько фрагментарно дошёл до нас литературный мир древней Церкви. Поэтому Папий, несмотря на скудость сохранившихся сведений, является одной из центральных фигур для понимания того, как апостольское христианство превращалось в историческую и текстуальную традицию II века

Иная литература:

"Послание к Диогнету" представляет собой один из наиболее изящных и одновременно загадочных текстов раннехристианской апологетики. Его авторство неизвестно. В Средние века и в раннее Новое время текст оказался связан

с именем Иустина Философа: единственная рукописная традиция, в которой он сохранился, помещала его среди сочинений, приписывавшихся Иустину, а первое печатное издание 1592 года также вышло под его именем. Однако современная наука практически не принимает эту атрибуцию. Стиль и композиция "Послания" заметно отличаются от подлинных произведений Иустина, а его богословский язык обладает необычной для Иустина литературной цельностью и риторической отточенностью. При этом вопрос о точной датировке остаётся открытым. Предлагались различные даты - от конца I века до второй половины II века; в современной литературе особенно часто обсуждается II век, причём поздняя датировка в его пределах имеет значительную поддержку. Поэтому помещать текст именно в 120-200 годы можно как рабочую рамку, но утверждать, что наиболее вероятны именно 120-130-е годы, было бы слишком уверенно. Неизвестен и адресат - "превосходнейший Диогнет", язычник, интересующийся христианством. Попытки отождествить его с историческими лицами, носившими это имя, включая наставника Марка Аврелия, остаются гипотезами и не имеют достаточной доказательной базы.

Особенно важно внести исправление в описание текста. В сохранившемся виде "Послание к Диогнету" имеет двенадцать глав, но основная апологетическая часть заканчивается в главе 10, причём текст там обрывается посреди предложения. Главы 11-12 резко отличаются по стилю, лекси-

ке и композиции от предыдущих и, согласно преобладающему мнению современных исследователей, являются фрагментом другого христианского произведения, который оказался присоединён к "Посланию" в более ранней рукописной традиции. Поэтому их не следует без оговорок использовать для реконструкции богословия автора "Послания к Диогнету".

Первые десять глав образуют цельную апологию. В них автор критикует языческое идолопоклонство и жертвоприношения, а также полемизирует с представлением о том, что еврейские обряды сами по себе делают человека угодным Богу. Затем он переходит к положительному изложению христианской жизни. Знаменитая пятая глава описывает христиан как людей, внешне ничем принципиально не отличающихся от остальных жителей империи: у них нет отдельной страны, языка или особого образа жизни, однако они живут в мире, не отождествляя себя с его нравственными порядками. Они "во плоти", но живут не "по плоти"; находятся на земле, но воспринимают себя как граждане небесного отечества. Автор достигает кульминации в знаменитом образе: как душа находится в теле, так христиане находятся в мире. Их преследуют, но они продолжают любить; их наказывают, но они не прекращают жить своей верой.

Эта формула стала одним из наиболее известных образов раннехристианской экклезиологии и апологетики.

Богословие текста отличается сильным акцентом на ини-

циативе Божией в спасении. Бог не нуждается в человеческих жертвах и не зависит от внешнего культа. Человеческое состояние описывается как состояние неведения и нравственной беспомощности, из которого человек не способен самостоятельно вывести себя к Богу. Поэтому Бог Сам открывает Себя людям и посылает Своё Слово. Центральная христологическая тема заключается именно в явлении Христа как Божьего Сына и Спасителя: Христос приходит не просто как учитель морали, а как тот, через кого Бог открывает людям Свою любовь и дарует им жизнь. Таким образом, "Послание к Диогнету" интересно не только как апология перед языческим миром, но и как раннее свидетельство христианской антропологии, сотериологии и учения о воплощённом Слове.

Особенно необычна рукописная история текста. "Послание к Диогнету" сохранилось в одном средневековом греческом кодексе, который был обнаружен в Константинополе в 1436 году. Кодекс был датирован XIII веком, а не XI, и первоначально содержал целый ряд произведений, приписывавшихся раннехристианским авторам. Сам кодекс погиб во время пожара в Страсбурге в 1870 году, однако к этому времени его текст уже был переписан, поэтому произведение не исчезло вместе с оригинальной рукописью. Таким образом, говорить о "единственной рукописи XI века" неправильно: правильнее говорить о единственном непосредственном средневековом греческом свидетеле, утрачен-

ном в XIX веке, но известном благодаря сделанным с него копиям и изданиям.

"Пастырь" Ерма - одно из наиболее значительных произведений римского христианства II века и одновременно один из самых интересных документов ранней истории христианской покаянной дисциплины. Автор представляет себя бывшим рабом, отпущенником и человеком, занятым торговлей. Он рассказывает о собственных нравственных падениях и о трудностях, которые испытала его семья. В начале произведения он вспоминает женщину по имени Рода, бывшую его госпожу: увидев её купающейся в Тибре, Ерм испытывает к ней нечистое желание, хотя позднее подчёркивается, что речь идёт именно о греховном помысле, а не о совершённом прелюбодеянии. Именно этот эпизод становится исходной точкой для призыва к покаянию. Сам текст помещает происходящее в римскую среду и содержит ряд деталей, указывающих на Рим.

Датировка и биография автора требуют большей осторожности, чем это иногда предполагается. Мураториев фрагмент действительно говорит, что Ерм был братом Пия, епископа Рима, и что "Пастырь" был написан "совсем недавно, в наше время", когда Пий занимал римскую кафедру. Однако надёжность именно этого сообщения о родстве остаётся предметом научной дискуссии. Исследователи спорят также о том, создавался ли "Пастырь" одним автором или постепенно формировался из нескольких связанных между собой

материалов. Поэтому безопаснее говорить о произведении, складывавшемся в первой половине II века, вероятно, с наиболее интенсивной редакционной активностью около середины века, а не просто утверждать, что Ерм наверняка был братом Пия.

Композиционно "Пастырь" состоит из пяти Видений, двенадцати Заповедей и десяти Подобий, хотя границы между этими жанровыми разделами не всегда абсолютно строгие. Первые четыре видения связаны прежде всего с образом Церкви в виде женщины, а затем появляется знаменитая башня, строящаяся из камней. Башня символизирует Церковь, а камни - людей, из которых она состоит. Одни пригодны для строительства, другие временно отбрасываются из-за своих недостатков, причём часть из них после покаяния может снова оказаться пригодной. Пятое видение вводит центрального посредника всего произведения - ангела покаяния, являющегося Ерму в образе пастуха. Именно он сообщает ему двенадцать заповедей и десять последующих подобий.

Главная проблема "Пастыря" - возможность покаяния после крещения. Ерм исходит из того, что крещёный христианин может снова впасть в тяжёлый грех, но Бог предоставляет ему возможность покаяния. При этом речь идёт не о безусловной возможности бесконечного повторения падения и прощения: произведение подчёркивает срочность обращения и необходимость реального изменения жизни. Именно

поэтому "Пастырь" имеет огромное значение для истории христианской пенитенциальной практики. Здесь уже отчётливо видна идея Церкви как общины, которая одновременно является святой и нуждается в очищении своих членов. Этическое учение охватывает правдивость, целомудрие, умеренность, терпение, милосердие, отношение к богатству и бедности, семейную жизнь и различение истинного и ложного пророчества.

Важное место занимает учение о двух духовных началах, с которыми человек сталкивается в нравственной жизни: духе праведности и духе злобы. Однако это не означает, что человек механически управляется двумя ангелами. Ерм подчёркивает нравственную ответственность человека и необходимость различать происхождение собственных желаний и побуждений. Поэтому произведение представляет собой важное раннее свидетельство христианской аскетической психологии.

Христология "Пастыря" действительно отличается от более поздних никейских формулировок, но её не следует просто объявлять "адопцианской" или "субординационистской". В некоторых местах язык Ерма чрезвычайно сложен: в пятом Подобии Сын Божий представлен в образе Господина и его верного Слуги, а в девятом Подобии используются образы Сына, Святого Духа и плоти в отношениях, которые позднейшему читателю могут показаться не вполне определёнными. В некоторых местах Святой Дух и Сын описывают-

ся языком, который позднее потребует гораздо более строгих различений. Поэтому корректнее говорить не о сформированной ереси, а о доникейской христологической и пневматологической терминологии, в которой ещё отсутствует позднейшая техническая точность.

"Пастырь" пользовался необычайно высоким авторитетом. Ириней Лионский цитирует его в качестве авторитетного христианского свидетельства, Климент Александрийский и Ориген относятся к нему с большим уважением, а Тертуллиан в ранний период своей деятельности также использовал его как авторитетный текст, хотя позднее, уже в монталистский период, его отношение к нему изменилось. В IV веке "Пастырь" оказался переписан вместе с книгами Нового Завета в Синайском кодексе. Однако присутствие в таком кодексе ещё не означает, что он повсеместно считался каноническим Писанием. Напротив, Мураториев фрагмент уже проводит важное различие: "Пастырь" полезен для чтения, но не должен читаться в церкви наравне с пророческими и апостольскими книгами, поскольку был написан уже после апостольского времени. Именно поэтому его история особенно хорошо показывает, как в ранней Церкви постепенно различались полезная и даже авторитетная христианская литература и собственно каноническое Писание.

"Послание Варнавы" представляет собой анонимное раннехристианское произведение, традиционно приписывавшееся Варнаве, спутнику Павла. Уже Климент Александрий-

ский и Ориген связывали его с этим именем, однако сам текст не даёт никаких оснований считать его произведением исторического Варнавы. Поэтому в современной патристической науке оно обычно рассматривается как псевдоэпиграфическое произведение, хотя более осторожно говорить просто об анонимном тексте, позднее получившем имя Варнавы. В отличие от некоторых других древних атрибуций, здесь традиционное авторство особенно плохо согласуется с датировкой и историческим контекстом произведения.

Датировка остаётся спорной. Текст определённо относится ко времени после разрушения Иерусалимского храма в 70 году, поскольку в XVI главе говорится о разрушении храма. При этом автор использует образ будущего восстановления, который некоторые исследователи связывают с ожиданиями или строительными проектами эпохи Адриана. Поэтому около 130 года - вполне возможная и влиятельная гипотеза, но называть 130-132 годы наиболее вероятной датой без оговорок не стоит. В научной литературе сохраняется диапазон примерно 70-135 годов, причём конкретная датировка зависит от интерпретации XVI главы.

Происхождение текста часто связывают с Александрией. На это указывают его аллегорический метод толкования Писания, раннее использование текста Климентом Александрийским и близость некоторых его экзегетических приёмов к эллинистической иудейской традиции Александрии, прежде всего к той интеллектуальной среде, которую пред-

ставляет Филон. Однако утверждать, что автор точно был александрийским иудео-христианином, было бы слишком сильно. Александрия остаётся наиболее распространённой гипотезой о происхождении текста, но не установленным фактом.

Композиционно "Послание Варнавы" состоит из двух больших частей. Первые семнадцать глав посвящены преимущественно толкованию Ветхого Завета, а главы 18-21 содержат учение о двух путях - пути света и пути тьмы. Эта вторая часть имеет заметные параллели с "Дидахе" и показывает существование общей раннехристианской этической традиции, восходящей, вероятно, к более древнему и широко распространённому материалу.

Центральная богословская идея первой части заключается в радикально христологическом прочтении Ветхого Завета. Автор утверждает, что ветхозаветные заповеди имели духовный смысл и были направлены к Христу, тогда как иудейское буквальное понимание закона он считает ошибочным. Отсюда появляются его чрезвычайно смелые аллегорические интерпретации жертвоприношений, пищевых предписаний, обрезания и субботы. Автор не просто утверждает, что христиане исполняют закон в новом смысле: он часто реконструирует ветхозаветные заповеди так, словно их истинный смысл никогда не заключался в буквальном исполнении. Именно здесь "Послание Варнавы" становится одним из наиболее радикальных представителей раннехристи-

анской аллегорической полемики с иудаизмом. Поэтому его следует читать не как нейтральное описание иудейской религии, а как полемический христианский текст, отражающий процесс формирования христианской идентичности после разрушения Храма.

Особенно важен вопрос о характере этой полемики. Автор не просто говорит, что христианство продолжает Израиль, а противопоставляет христианское понимание Писания буквальному иудейскому прочтению. Это делает "Послание Варнавы" важным источником для изучения раннего христианского анти-иудаизма. При этом современные исследователи должны отличать историческое описание иудаизма от полемической конструкции самого автора: многие его утверждения о том, что иудеи "никогда" не понимали или не исполняли заповеди буквально, являются частью его богословской аргументации, а не нейтральным этнографическим описанием современного ему иудаизма.

Христология произведения, напротив, имеет ярко выраженный высокий характер. Христос предсуществует до воплощения, действует в истории Израиля и говорит через пророков; затем Он является во плоти, чтобы уничтожить смерть и открыть воскресение. Таким образом, Ветхий Завет для автора не просто предшествует христианству, но изначально направлен к Христу. Завершающее учение о двух путях соединяет эту экзегетическую программу с практической этикой: человек должен выбрать путь жизни, верности

Богу, милосердия и самообладания, а не путь смерти. Текст полностью сохранился в Синайском кодексе IV века, где он помещён после Откровения, а также в более поздней греческой рукописной традиции. Его высокий авторитет у Климента и Оригена показывает, что некоторые христианские общины действительно воспринимали его как чрезвычайно значимое, а иногда почти писанское произведение, но в конечном итоге он не вошёл в канон Нового Завета.

"Мученичество Игнатия" следует рассматривать гораздо осторожнее, чем подлинные письма самого Игнатия. Сохранилось несколько редакций повествования о его смерти, прежде всего две греческие версии, обычно называемые "Martyrium Colbertinum" и "Martyrium Vaticanum". Первая представляет так называемую антиохийскую версию повествования, вторая - более ориентированную на Рим. Существуют также позднейшие латинские, сирийские, армянские и другие переработки и контаминации этих текстов. Поэтому говорить просто о двух "основных версиях - Антиохийских и Римских актах" можно, но лучше использовать традиционные названия и пояснять, что речь идёт о поздних редакциях одного агиографического комплекса.

Особенно проблематична атрибуция текста диакону Филону. Повествование действительно представляет себя как написанное спутниками Игнатия, а в качестве авторов фигурируют Филон и Реос Агафоп, которых можно сопоставить с лицами, упоминаемыми в подлинных письмах Игнатия. Но

это именно заявление самого текста, а не независимо подтверждённый факт. Более того, "Мученичество" долгое время не цитируется древними авторами, а его сохранившиеся формы содержат явные литературные и исторические проблемы. Поэтому современный историк не должен называть его свидетельством непосредственного очевидца.

Датировка сохранившихся редакций также значительно позднее самого мученичества. Их обычно относят к поздней античности, причём "Martyrium Colbertinum" часто датируют IV-V веками, а "Martyrium Vaticanum" - примерно V веком или позднее. Следовательно, нельзя использовать эти тексты как непосредственные источники для реконструкции событий начала II века. Они сохраняют более раннюю традицию, но перерабатывают её в соответствии с нормами христианской агиографии.

Сам рассказ строится вокруг мученического пути Игнатия. Согласно традиции, он был взят под стражу и отправлен из Сирии в Рим, где должен был быть предан зверям. В повествовании он проходит через Малую Азию, встречается с христианами, а затем продолжает путь к Риму. Автор насыщает рассказ речами, диалогами, чудесами и драматическими сценами. Особенно развит эпизод предполагаемого допроса перед Траяном, где Игнатий исповедует единого Бога и Иисуса Христа и после этого осуждается на смерть от зверей. Однако сам факт личной встречи Игнатия с Траяном в Антиохии подтверждается только поздним "Муче-

ничеством". Подлинные письма Игнатия подтверждают его заключение и транспортировку в Рим, но не сообщают о личном судебном процессе перед императором. Более того, детали хронологии "Мученичества" не вполне согласуются с историей пребывания Траяна на Востоке. Поэтому сцену допроса следует воспринимать как агиографическую реконструкцию, а не как стенограмму исторического процесса.

То же относится к описанию самой казни. В тексте присутствуют мотивы публичного зрелища, речи перед толпой, львов и чудесных событий после смерти. В позднейших версиях появляются ещё более фантастические детали. Поэтому рассказ о том, что сердце Игнатия якобы осталось нетронутым и на нём золотыми буквами было написано имя Иисуса Христа, нельзя выдавать за древнее независимое свидетельство. Это типичный пример развития агиографической традиции, в которой физические останки мученика превращаются в носитель символического свидетельства о Христе. Подобные рассказы имеют большое значение для истории христианского благочестия, но значительно меньшее - для реконструкции фактических обстоятельств казни.

Исторически гораздо надёжнее начинать с самого Игнатия. Его собственные письма, написанные во время заключения и пути в Рим, подтверждают, что он был епископом Антиохии, находился под стражей и ожидал смерти в Риме. Ириней также знает о его мученичестве от зверей. Поэтому основное ядро традиции - Игнатий как епископ Антиохии,

заключённый и отправленный в Рим для казни, где он должен был погибнуть от зверей, - имеет значительно более раннюю опору, чем подробности позднейшего "Мученичества". Именно так следует выстраивать историческую реконструкцию: подлинные письма и ранние свидетельства дают основу, а поздняя агиография показывает, каким образом память об Игнатии развивалась и обростала чудесными деталями.

Таким образом, четыре этих текста хорошо показывают разные стороны перехода от апостольской эпохи к позднему патристическому христианству. "Послание к Диогнету" демонстрирует развитие христианской апологетики и представление о христианах как о народе, присутствующем во всех обществах, но не сводимом к обычной социальной или этнической общности. "Пастырь" показывает развитие римской церковной дисциплины, покаянной практики и экклезиологии.

"Послание Варнавы" свидетельствует о радикальной христологической переинтерпретации Ветхого Завета и одновременно об усиливающемся размежевании христианской и иудейской идентичностей. Наконец, "Мученичество Игнатия" показывает уже не столько события начала II века, сколько процесс превращения памяти о мученике в агиографическую традицию. Вместе они позволяют увидеть важнейшую особенность II века: христианская литература всё ещё находится близко к памяти об апостолах, но уже начинает вырабатывать собственные формы апологетики, церковной

дисциплины, экзегезы и почитания мучеников.

9. Устройство и история церкви I - II века, появление ересей.

К началу II века христианские общины вступили в новую историческую эпоху. Первое поколение апостолов и непосредственных учеников Иисуса постепенно исчезало, и Церкви необходимо было сохранить единство, учение и богослужебную жизнь уже без постоянного присутствия людей, лично знавших апостолов. Это не означало внезапного возникновения новой церковной системы. Епископы, пресвитеры, диаконы, пророки и учителя существовали уже в текстах I века, а различные формы местного руководства складывались постепенно. Однако во II веке становится заметен переход от относительно гибкой структуры апостольского времени к более устойчивым формам церковного управления. Особенно важным становится епископ как видимый центр единства конкретной христианской общины.

Наиболее яркое свидетельство этого процесса дают письма Игнатия Антиохийского. В его посланиях, написанных во время пути к мученической смерти, епископ, пресвитеры и диаконы образуют уже отчётливо различаемую структуру. Игнатий неоднократно призывает христиан сохранять единство с епископом, пресвитерием и диаконами. Для него это не просто административные должности. Единство с еписко-

пом связано с единством самой Церкви, с правильным совершением Евхаристии и с сохранением истинного христианского учения. В "Послании к Смирнянам" Игнатий пишет, что там, где появляется епископ, там должно быть и собрание общины, а Евхаристия считается правильной только тогда, когда она совершается епископом или тем, кому он её поручил. В "Послании к Филадельфийцам" он связывает единство верующих с единством вокруг епископа и одного алтаря. Таким образом, епископат у Игнатия имеет одновременно административное, литургическое и богословское значение.

Особенно важен сам характер этой структуры. У Игнатия мы видим не просто коллегия пресвитеров, среди которых один занимает первое место, а уже достаточно ясно выраженный монархический епископат: одна конкретная фигура епископа является центром местной общины, тогда как пресвитеры образуют окружающий его совет, а диаконы исполняют служебные функции. Игнатий сравнивает пресвитериум с собранием апостолов, а диаконов характеризует как служителей Иисуса Христа. Это не означает, что позднейшая система епископов, священников и диаконов уже полностью существовала во всех своих канонических и юридических формах. Но различие трёх служений к этому времени уже достаточно отчётливо, по крайней мере в тех общинах, с которыми был связан Игнатий.

При этом было бы ошибкой представить развитие церков-

ной организации как одномоментный переход от "демократической" Церкви I века к "иерархической" Церкви II века. Уже пастырские послания Нового Завета знают епископов и диаконов; "Дидахе" говорит о назначении епископов и диаконов; 1-е послание Климента знает пресвитеров и связывает их служение с преемством, установленным апостолами. Поэтому епископат не возникает из ничего около 110 года. Изменяется скорее соотношение различных форм служения: постепенно в некоторых крупных центрах епископ становится главным видимым носителем единства конкретной церкви. При этом этот процесс происходил не синхронно во всём христианском мире.

Именно здесь необходимо соблюдать историческую осторожность. Модель Антиохии и малоазийских церквей, которую мы видим у Игнатия, нельзя автоматически распространить на каждую христианскую общину около 100-150 годов. Источники показывают значительное региональное разнообразие. В некоторых местах монархический епископат уже хорошо засвидетельствован, тогда как в других структура руководства выглядит менее определённой. Даже внутри одного крупного центра переход к единоличному епископату мог быть постепенным. Поэтому исторически корректнее говорить не о том, что "в 100 году возник епископат", а о том, что во II веке епископская форма управления становится всё более распространённой и нормативной, особенно в тех церквях, которые позднее будут играть большую роль.

Особенно интересен в этом отношении Рим. Для позднейшей истории христианства Римская церковь станет центром, возглавляемым одним епископом, но свидетельства начала II века не позволяют просто перенести позднейшую модель назад. Игнатий, обращаясь к римским христианам, не называет епископа Рима и вообще не строит своё обращение вокруг конкретного римского предстоятеля. Это резко отличается от его писем к Магнезии, Траллам, Филадельфии и Смирне, где епископ занимает центральное место. Само по себе это не доказывает отсутствия епископа в Риме, но показывает, что структура Римской церкви в начале II века не может быть реконструирована исключительно по модели Игнатия.

Ещё более интересным является свидетельство Иустина Философа около середины II века. Описывая христианское собрание в Риме или, по крайней мере, в римском контексте, он говорит о человеке, называемом "proestos" - "председательствующем". Именно он принимает хлеб и чашу, произносит евхаристическую молитву, наставляет общину после чтения Писания и распоряжается собранными средствами. Иустин при этом отдельно говорит о диаконах, которые раздают Евхаристию присутствующим и доставляют её отсутствующим, но не использует здесь термин "епископ" для "proestos" и не описывает коллегия пресвитеров. Поэтому свидетельство Иустина нельзя механически превращать в доказательство уже полностью оформленного римского монархического епископата. Оно показывает суще-

ствование председательствующего руководителя, выполняющего функции учителя, литургического предстоятеля и распорядителя общинных средств.

Это различие особенно важно для исторической картины. Если в Антиохии и Малой Азии Игнатий прямо связывает единство общины с конкретным епископом, то в Риме около 150 года источники дают несколько иную терминологическую картину. Позднейшая традиция представляет последовательность римских епископов начиная с апостольской эпохи, но исторический вопрос о том, когда именно римское руководство приобрело форму единоличного епископата, остаётся предметом дискуссии. Современные исследования поэтому различают историческое существование римской церковной власти и более позднее развитие её институциональной формы.

Это, однако, не означает отсутствия иерархии или порядка в Риме. Напротив, описание Иустина показывает достаточно организованную общину. Во время воскресного собрания сначала читаются "воспоминания апостолов", то есть Евангелия, и сочинения пророков; затем председательствующий произносит наставление; после этого община совместно молится, приносит хлеб, вино и воду, а председательствующий совершает благодарение. Затем диаконы распределяют Евхаристию между присутствующими и доставляют её тем, кто не смог прийти. Уже эта последовательность показывает, насколько тесно были соединены Писание, пропо-

ведь, молитва, Евхаристия и служение диаконов.

Поэтому местную церковь II века следует понимать прежде всего не как административную организацию, а как евхаристическую общину. Церковь собирается для совместного слушания Писания, молитвы, благодарения и причащения. Евхаристия является не отдельным религиозным обрядом среди прочих, а одним из главных действий, через которые община выражает своё единство. У Игнатия эта мысль выражена особенно сильно: один епископ, один алтарь и одна Евхаристия становятся образами единства одной Церкви. У Иустина около 150 года мы видим уже подробное описание самого порядка воскресного собрания. Эти свидетельства вместе показывают, что Евхаристическая община была фундаментальной формой существования христианства.

Центральным днём общего собрания становится воскресенье. Иустин объясняет его значение одновременно двумя событиями: первым днём творения и днём воскресения Иисуса Христа. В этот день христиане, по его словам, собираются вместе независимо от того, живут ли они в городе или в сельской местности. Это важно: воскресное собрание уже не является исключительно собранием небольшой группы учеников в каком-то одном доме. Оно приобретает регулярный характер и становится основным ритмом общественной жизни христианской общины.

При этом раннее христианство ещё долго сохраняет разнообразие локальных обычаев, поэтому нельзя переносить

все детали римского собрания, описанного Иустином, на каждую церковь империи.

Крещение также занимает центральное место в жизни общины. Иустин описывает его как омовение человека, который был убеждён в христианском учении и выразил согласие с ним. Перед крещением совершаются молитвы и пост, а после крещения новокрещённый вводится в собрание верующих. Евхаристическое участие связано с крещением: по описанию Иустина, к Евхаристии допускается тот, кто верует в христианское учение, получил крещение для отпущения грехов и старается жить согласно заповедям Христа. Таким образом, крещение является не просто индивидуальным символическим актом, а входом в конкретную евхаристическую общину.

Посты также постепенно приобретают собственный христианский ритм. "Дидахе", вероятно отражающая сирийскую или близкую к ней традицию конца I - начала II века, предписывает христианам поститься не в те же дни, что "лицемеры", то есть, по-видимому, в среду и пятницу вместо понедельника и четверга, которые текст связывает с иудейской практикой. Этот пример показывает важную особенность эпохи: христианская община ещё сохраняет множество элементов религиозной жизни, унаследованных от иудейской традиции, но одновременно сознательно формирует собственный календарный ритм.

При этом церковная жизнь не ограничивалась богослуже-

нием. Иустин сообщает, что состоятельные христиане добровольно вносили пожертвования, которые затем передавались председательствующему. Из этих средств оказывалась помощь сиротам и вдовам, больным, заключённым, странникам и вообще всем, кто находился в нужде. Это один из важнейших ранних источников по социальной стороне христианской общины. Церковь выступает здесь как организованная сеть взаимной поддержки, в которой богатство одних становится средством помощи другим. Пожертвования не являются исключительно расходами на культовое помещение или содержание духовенства: они имеют выраженное благотворительное назначение.

Диаконы в этой системе выполняют особенно заметную практическую функцию. Иустин говорит, что именно они разносят Евхаристию присутствующим и доставляют её отсутствующим, тогда как собранными пожертвованиями распоряжается председательствующий. Это показывает, что диаконское служение с самого начала не сводилось к современному представлению о "помощнике священника". Оно было связано с практической организацией общины, литургическим служением и заботой о её членах. Вместе с тем конкретный набор функций диаконов различался в разных местных традициях и ещё не был закреплён позднейшим каноническим правом.

Не следует также представлять II век как эпоху, когда харизматические служения уже исчезли перед лицом инсти-

туциональной иерархии. Напротив, "Дидахе" свидетельствует о продолжающемся существовании пророков и учителей. Пророк мог занимать очень высокий статус в общине, но одновременно текст устанавливает критерии для проверки его поведения: настоящий пророк должен соответствовать нравственным требованиям, тогда как стремление к деньгам и злоупотребление гостеприимством являются признаками ложного пророчества. Более того, "Дидахе" рекомендует назначать епископов и диаконов, которые должны выполнять служение пророков и учителей. Это показывает не мгновенное исчезновение харизматических фигур, а постепенное сосуществование двух форм авторитета - харизматического и институционального.

Это сосуществование имеет большое историческое значение. В апостольскую эпоху пророки, учителя, апостолы, пресвитеры и другие служители могли выполнять пересекающиеся функции. Во II веке возникает всё более сильная тенденция связывать устойчивое руководство общиной с определёнными лицами и должностями. Но харизма ещё не воспринимается как нечто несовместимое с церковным порядком. Скорее возникает задача различать истинное и ложное пророчество, а затем включать допустимые формы духовного служения в жизнь уже организованной общины. Именно поэтому переход к епископскому руководству лучше понимать не как уничтожение харизматической модели, а как её постепенное подчинение более устойчивой структуре цер-

ковной ответственности.

Организованность местных церквей дополнялась постоянными отношениями между различными общинами. Христиане путешествовали, передавали письма, принимали чужих братьев и сестер, отправляли посланцев и обменивались информацией о положении других церквей. Уже в "Послании Поликарпа к Филиппийцам" видна связь между церквями Малой Азии и Македонии; письма Игнатия показывают интенсивное общение между Антиохией, Смирной, Эфесом, Филадельфией и другими общинами. Сам Игнатий во время пути к Риму оказывается в центре целой сети встреч, посланий и делегаций. Церковь II века поэтому существовала одновременно в двух измерениях: как конкретная местная община и как часть гораздо более широкой сети церквей.

Эта межцерковная связь была особенно важна потому, что христианство не имело единого административного центра, который ежедневно управлял бы всеми общинами. Единство поддерживалось посредством общей веры, Писаний, литургии, апостольского предания, взаимного признания служителей и постоянной коммуникации. Поэтому письмо из одной церкви в другую могло иметь значение далеко за пределами первоначального адресата. 1-е послание Климента к Коринфянам уже показывает такую ситуацию в конце I века, а во II веке подобная сеть становится ещё заметнее.

Именно в этом контексте постепенно приобретает устой-

чивое значение слово "кафолический". Само слово означает "всеобщий" или "согласно целому", но его раннехристианское употребление связано не просто с географической распространённостью. В "Послании к Смирнянам" Игнатия встречается знаменитая формула "где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь". Здесь речь идёт уже о Церкви как о едином целом, не сводимом к одной местной общине. Позднее этот термин будет обозначать полноту и универсальность Церкви, однако у Игнатия он ещё находится в процессе концептуального оформления. Тем не менее сам факт появления такого языка показывает, что местные церкви начинают осознавать себя не независимыми религиозными обществами, а различными проявлениями одной христианской Церкви.

Именно здесь соединяются два процесса, которые иногда ошибочно рассматриваются отдельно. С одной стороны, II век становится временем усиления локального епископского руководства. С другой стороны, одновременно развивается сознание единства различных местных церквей. Епископ оказывается центром единства своей общины, но сама община понимает себя частью более широкой Церкви. Поэтому развитие епископата и развитие кафоличности не являются двумя противоположными процессами. В историческом контексте II века они постепенно начинают поддерживать друг друга: локальная община получает более устойчивую структуру, а множество таких общин всё яснее понима-

ет себя как части единого христианского сообщества.

Однако это единство ещё не означало полной унификации. Различия в датах Пасхи, постах, местных литургических обычаях, структуре служений и терминологии продолжали существовать. Спор Поликарпа со римским епископом Аницетом по поводу даты Пасхи показывает, что христианские общины могли серьёзно расходиться в дисциплинарном вопросе, не разрывая при этом общения. Поэтому Церковь середины II века следует представлять не как уже полностью унифицированную организацию с единой административной системой, а как сеть локальных церквей, объединённых общей верой, апостольским преданием, Писанием, Евхаристией и взаимным признанием.

Таким образом, переход от апостольского поколения к епископскому руководству был не революцией, а постепенной институционализацией уже существующих форм церковной жизни. К середине II века в некоторых регионах особенно ясно видна структура "епископ - пресвитеры - диаконы", наиболее отчётливо представленная Игнатием. В других центрах, прежде всего в Риме, историческая картина остаётся менее однозначной: Иустин говорит о председательствующем ("proestos"), но не использует для него термин "епископ".

Одновременно продолжают действовать пророки и учителя, развивается крещальная и евхаристическая дисциплина, формируется регулярное воскресное собрание, организует-

ся благотворительность и укрепляются связи между отдельными церквями. На этом фоне возникает всё более ясное сознание того, что христиане принадлежат не просто к множеству местных групп, а к одной католической Церкви. Именно эта комбинация локальной структуры и универсального самосознания станет одним из фундаментальных признаков христианства последующих столетий.

Одной из важнейших особенностей христианства II века становится появление большого числа движений, которые христианские авторы начинают описывать как отклонения от апостольской веры. Среди первых фигур, оказавшихся в центре этой полемики, были Симон Волхв, Менандр и Керинф. Однако при их изучении необходимо сразу сделать важное методологическое различие. То, что Ириней, Ипполит и другие ересиологи II-III веков выстраивают между этими фигурами последовательную генеалогию, ещё не означает, что исторически существовала единая школа, последовательно развивавшаяся от Симона к Менандру, а от него к Сатурнину, Василиду и другим учителям. Современные исследования показывают, что Ириней сознательно стремился упорядочить чрезвычайно разнообразный мир христианских и околохристианских учений, представив его как множество ответвлений от одного первоначального отклонения. В этой конструкции Симон Волхв становится "отцом ересей", а все последующие системы оказываются звеньями единой истории отпадения. Это было важным элементом древней хри-

стианской ересиологии, но не обязательно точным описанием реальной истории происхождения каждого движения.

При этом это не означает, что Симон был вымышленным персонажем. Его образ имеет раннее литературное свидетельство в восьмой главе Деяний Апостолов, а Иустин Философ уже в середине II века знает традицию о Симоне как о реальном самарянском проповеднике и чудотворце. Проблема состоит не столько в существовании самого Симона, сколько в том, насколько позднейшие рассказы о его учении и деятельности действительно восходят к историческому человеку I века. Между рассказом Деяний и подробной гностической системой, которую мы встречаем у Иринея и Ипполита, лежит значительный временной промежуток. Поэтому исторический Симон, Симон в церковной полемике II века и Симон позднейшей апокрифической литературы должны рассматриваться как три связанных, но не тождественных образа.

Симон Волхв: жизнь и историческое ядро

Согласно Деяниям Апостолов 8:9-24, Симон был самарянином, жившим в Самарии и занимавшимся магией. Лука сообщает, что он "изумлял народ Самарийский", выдавая себя за великого человека, а окружающие говорили: "сей есть великая сила Божия". Когда проповедь Филиппа достигла Самарии, Симон уверовал и принял крещение. Однако после прибытия Петра и Иоанна он увидел, что Святой Дух подаётся через возложение рук апостолов, и предложил им

деньги за возможность получить такую же власть. Пётр резко отверг его предложение и призвал к покаянию. Симон в ответ просит апостолов помолиться о нём.

Этот последний момент заслуживает внимания. В Деяниях Симон ещё не является тем демоническим архиеретиком, каким он станет в позднейшей литературе. Лука представляет его как человека, который уже заинтересовался христианством и даже крестился, но неправильно понял природу апостольской власти. Он стремится приобрести способность передавать Духа посредством денег, то есть пытается превратить Божий дар в разновидность магической власти. Именно из этого эпизода позднее возник термин "симония", обозначающий торговлю церковными должностями, таинствами или духовными благами. Но исторически термин "симония" является позднейшим церковным понятием; Лука, разумеется, не мог использовать его в этом техническом значении. В самом рассказе проблема состоит прежде всего в попытке купить власть над даром Божиим.

Именно здесь находится наиболее надёжное историческое ядро традиции о Симоне. Мы имеем человека, связанного с Самарией, известного как маг или харизматический чудотворец, который оказался в контакте с ранним христианским движением и был представлен Лукой как соперник апостольской власти. Всё остальное требует значительно большей осторожности.

Первым постбиблейским автором, подробно связываю-

щим Симона с более поздним движением, является Иустин Философ. Иустин сам происходил из Самарии и писал около середины II века. В первой "Апологии" он сообщает, что Симон происходил из самарянского селения Гитта и при императоре Клавдии практиковал магию. По словам Иустина, почти все самаряне и некоторые люди из других народов относились к нему с почитанием. Иустин также связывает Симона с Римом и утверждает, что там ему была поставлена статуя.

Однако здесь необходимо внести важную поправку в ваш исходный текст. Иустин действительно сообщает о статуе, но его утверждение оказалось ошибочным. Надпись, которую он связывал с Симоном, - *Semoni Sanco Deo* - относилась не к Симону Волхву, а к сабинскому божеству Семону Санку. Иными словами, Иустин, вероятно, увидел римскую надпись, содержащую слово *Semo*, и связал её с именем *Simon*. Это один из наиболее наглядных примеров того, почему даже очень раннее свидетельство Отцов Церкви необходимо проверять по независимым данным.

Ириней Лионский, писавший около 180 года, использует рассказ Иустина и расширяет его. Он представляет Симона как основателя секты симониан и уже выстраивает от него генеалогию последующих ересей. По Иринею, Симон утверждал, что он является "великой силой", а также что в разных формах являлся людям: среди самарян как Отец, среди иудеев как Сын, а среди язычников как Святой Дух. Таким об-

разом, Симон превращается в фигуру, которую позднейшая христианская полемика может использовать как пародийный контробраз Христа: он претендует на универсальную божественную идентичность, но делает это не через смирение и воплощение, а через магическую власть и самопрославление.

Симону также приписывается спутница по имени Елена. В рассказе Иустина и особенно Ириней Елена становится Эннойей - "Мыслью" или "Замыслом" высшего начала. Она порождает ангельские силы, которые затем создают материальный космос и удерживают её в низшем мире. Симон выступает как спаситель, освобождающий Елену. Эта система уже обладает рядом характеристик, которые позднее будут ассоциироваться с гностическими мифологиями: высшая божественная реальность, посреднические силы, создание мира низшими существами, падение божественного элемента в материальный мир и спасение через знание. Однако из этого ещё не следует, что исторический Симон был "гностиком" в том же смысле, что Валентин или авторы некоторых текстов Наг-Хаммади. Современная литература поэтому часто говорит о "симонианской" или "протогностической" традиции, оставляя открытым вопрос о том, насколько поздняя система действительно отражает учение исторического Симона.

Особенно интересен текст, известный как *Apophysis Megale*, "Великое возвешение" или "Великое изречение".

Ипполит Римский в начале III века приводит значительный материал, который он связывает с этим произведением и с симонианами. В нём фигурируют "стоящая" или "пребывающая" сила, различные пары мужского и женского начала, а также космологическая схема, которую Ипполит интерпретирует как философско-мистическое учение симониан. Но здесь опять необходимо различать свидетельство Ипполита от прямого произведения Симона. До нас не дошёл оригинальный текст, а вопрос о том, был ли *Arophasis Megale* действительно написан самим Симоном, его непосредственными учениками или более поздними симонианами, остаётся нерешённым. Поэтому реконструировать из него биографию исторического Симона нельзя.

Согласно позднейшей симонианской мифологии, Елена была не просто спутницей Симона, а падшей божественной Мыслью, оказавшейся в различных воплощениях. В некоторых реконструкциях она даже связывается с Еленой Троянской. Такие мотивы показывают синкретический характер позднейшего симонианства: библейские мотивы соединяются с греческой мифологией и эллинистической космологией. Но утверждать, что именно исторический Симон рассказывал о Елене Троянской или обладал полностью разработанной системой эонов, нельзя.

Здесь источник находится уже на значительном расстоянии от I века.

Ещё более поздняя традиция приписывает Симону мно-

гочисленные чудеса и магические состязания с апостолом Петром. В апокрифических "Деяниях Петра" Симон летает по воздуху, пытаясь доказать свою сверхъестественную силу, а Пётр молится Богу, после чего Симон падает. Другие легенды рассказывают о его смерти, магических экспериментах и попытках подражать воскресению Христа. Рассказ о том, что он приказал ученикам закопать его живым и обещал воскреснуть на третий день, относится к позднему легендарному слою и не имеет достаточного исторического основания. Его нельзя ставить в один ряд с рассказом Деяний.

Здесь вообще происходит важное превращение образа. В Деяниях Симон - человек, неправильно понявший природу Божьего дара и попросивший купить духовную власть. В Иустине он уже глава самарянского религиозного движения. У Иринея он становится первым великим ересиархом. В апокрифических "Деяниях Петра" он превращается в сверхъестественного врага апостолов. Таким образом, история Симона является одновременно историей самого персонажа и историей того, как христианская память постепенно превращала его в архетип еретика. Современные исследования прямо обращают внимание на этот процесс "компаративного" формирования позднейшего Симона.

Симониане

Приписываемая Симону школа получила название симониан. О её реальном размере и характере известно немного.

Ириней считает её древнейшей еретической школой и связывает с ней целую систему учения. Ориген позднее пишет, что симониане уже значительно сократились численно. Это показывает, что движение действительно существовало, но масштаб его распространения, вероятно, был гораздо меньше, чем предполагает схема Иринейя.

Особенно важно, что сами симониане могли быть разнообразнее, чем позволяет предположить позднейшая ересиологическая схема. Название "симониан" могло использоваться для разных групп, которые связывали себя с авторитетом Симона. Поэтому нельзя автоматически предполагать, что все люди, которых Отцы Церкви называли симонианами, придерживались одного и того же набора доктрин. Уже здесь проявляется общая проблема древней ересиологии: ересиологи стремились объединить различные группы по их предполагаемому происхождению и общим ошибкам, тогда как реальные сообщества могли иметь гораздо более сложную историю.

Менандр: ученик Симона или фигура в иренеевской генеалогии?

Следующим звеном в традиционной генеалогии становится Менандр. Иустин сообщает, что Менандр был самарянином из селения Каппаратея, учеником Симона и магом, который действовал в Антиохии. По словам Иустина, он убеждал своих последователей, что они не умрут. Иустин даже замечает, что некоторые из его учеников ещё были живы в

то время, когда он писал. Это делает Менандра особенно интересным для истории ранних религиозных движений: в отличие от многих фигур, известных только из поздних списков ересей, он появляется у относительно раннего автора, который связывает его с конкретным местом и современными ему последователями.

Однако наша информация о Менандре почти полностью зависит от Иустина и авторов, использовавших его материал. Евсевий прямо основывает свой рассказ на Иустине, а Ириней, вероятно, также пользовался утраченным антиеретическим сочинением Иустина. Поэтому независимых источников о Менандре у нас практически нет. Это означает, что историческая реконструкция его деятельности должна оставаться очень осторожной.

Согласно Иренею, Менандр представлял высшую силу как неизвестную людям. Мир был создан ангельскими силами, которые сами произошли от высшего начала через Эннойю. Человек поэтому оказался во власти космических создателей, а спасение связано с освобождением от их власти. Менандр, согласно этой традиции, объявлял себя Спасителем, посланным невидимыми силами. Его крещение якобы давало человеку возможность победить ангелов-творцов и обрести уже в настоящей жизни бессмертие. Поэтому ученики Менандра ожидали, что они не умрут и не состарятся.

Эта особенность отличает Менандра от Симона в иринеевском описании. Если Симон представлен прежде всего как

воплощение высшей силы, то Менандр выступает как её посланник и спаситель. Тем самым образ спасения становится более систематизированным: существует неизвестное высшее начало, низшие космические силы, человек, заключённый в их власти, и учитель, который сообщает ему средство освобождения.

Однако формулировать это как достоверную систему "Менандра" следует осторожно. Мы не располагаем сочинениями самого Менандра. Более того, почти вся развитая доктринальная картина проходит через полемическую литературу Иринейя. Поэтому историк может сказать, что христианские авторы II века связывали Менандра с таким учением, но не может с той же уверенностью утверждать, что каждая деталь этой системы принадлежала реальному Менандру.

Ириней сообщает, что Сатурнин и Василид происходили из традиции Менандра. Эта генеалогия впоследствии стала чрезвычайно влиятельной, поскольку позволяла христианским ересиологам построить почти непрерывную цепочку: Симон - Менандр - Сатурнин - Василид - другие гностические учителя. Но исторически эта цепочка гораздо менее надёжна, чем её схематическая форма. Между этими фигурами существуют реальные сходства - например, интерес к ангельским силам, космологическое посредничество и идея спасения от низшего мира, - однако сходство доктрин ещё не доказывает прямого ученичества. Именно здесь следует отличать доктринальное родство от исторической преемствен-

ности.

Керинф: отдельная проблема

Керинф требует особой осторожности, потому что его часто помещают в ту же "гностическую" цепочку, хотя древние источники дают значительно более сложную картину. Его имя появляется у Ириней, Ипполита, Евсевия и Елифания, но ни одного сочинения, которое можно было бы с уверенностью приписать самому Керинфу, не сохранилось. Поэтому почти всё, что мы знаем о нём, происходит из полемических источников II-IV веков.

Самое раннее подробное свидетельство принадлежит Иринею. Он сообщает знаменитую историю, согласно которой Поликарп Смирнский рассказывал о встрече апостола Иоанна с Керинфом в общественной бане. Увидев Керинфа, Иоанн якобы поспешил выйти со словами, что даже баня может обрушиться, поскольку внутри находится враг истины. Историческую ценность этого рассказа определить трудно: Ириней сообщает его как предание, полученное через Поликарпа, но независимого подтверждения нет. Однако он показывает, что уже во II веке Керинф воспринимался как фигура, резко противопоставленная апостольскому учению о Христе.

Ириней приписывает Керинфу учение, согласно которому мир был создан не высшим Богом, а некоторой промежуточной силой, отделённой от Бога и не знающей Его. Иисус, по этой версии, был обычным человеком, сыном Иосифа и Ма-

рии, но отличался необычайной праведностью, мудростью и разумом. При крещении на Него сошёл Христос в виде голубя от высшего начала. После этого Иисус начал возвещать неведомого Отца и совершать чудеса. Перед страданиями Христос оставил Иисуса, а затем Иисус сам страдал и воскрес. Христос же как духовное существо оставался свободным от страданий.

Эта схема действительно имеет большое значение для истории ранней христологии, но ваш исходный текст здесь требует одного принципиального исправления. Называть её просто "докетической христологией" неточно. Докетизм в строгом смысле утверждает, что Христос лишь казался человеком или что Его страдания были лишь видимостью. У Керинфа, напротив, Иисус как человеческое существо действительно рождается, живёт, страдает и умирает, тогда как небесный Христос отделяется от него перед страданиями. Поэтому точнее говорить о разделительной или сепарационистской христологии, а не просто о докетизме. Именно это различие позднее станет чрезвычайно важным в борьбе Церкви с различными формами отрицания единства воплощённого Христа.

При этом Ириней не ограничивается христологией. Его описание связывает Керинфа с космологической дистанцией между высшим Богом и материальным миром.

Это сближает его с тем типом учений, который позднее станет характерным для гностических школ: Бог, являющийся-

ся источником спасения, не тождествен непосредственно тому существу или силе, которая сформировала материальный космос. Но и здесь нельзя автоматически превращать Керинфа в представителя уже развитого валентинианского гностицизма. Его система, насколько она вообще может быть восстановлена, выглядит значительно более простой.

Был ли Керинф иудео-христианином?

Здесь древние свидетельства особенно противоречивы. Епифаний позднее связывает Керинфа с соблюдением еврейского Закона и представляет его как фигуру, соединяющую христианство с иудейской практикой. Именно отсюда возникла традиция называть его "иудео-гностиком" или "гностическим иудео-христианином".

Однако эта характеристика не может считаться установленной. Источники, которые дают наиболее подробное описание его космологии и христологии, прежде всего Ириней и Ипполит, не дают достаточных оснований реконструировать Керинфа как простого представителя иудео-христианства. Современная историография поэтому предпочитает осторожность: в Керинфе могли сочетаться различные элементы - христианская вера в Иисуса, еврейские представления о Законе и Писании и спекулятивная космология, - но конкретная степень иудейской практики остаётся неизвестной. Более поздние сведения Епифания нельзя безоговорочно переносить назад в I век.

Керинф и Евангелие от Иоанна

Особое место занимает древняя традиция, связывающая Керинфа с происхождением Четвёртого Евангелия. Ириней сообщает, что апостол Иоанн якобы намеренно выступал против Керинфа. Позднейшие авторы развили эту связь до утверждения, что Евангелие от Иоанна было написано именно для опровержения его учения.

Однако это уже историческая гипотеза, а не установленный факт. Евангелие от Иоанна нигде не называет Керинфа. Его высокая христология действительно прямо противоречит разделению между Иисусом и Христом: "Слово стало плотью", а Иисусова человеческая и божественная идентичность образуют в повествовании единое целое. Но из этого ещё нельзя вывести, что конкретным противником автора был именно Керинф.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.