

*Подвизаться за веру, однажды преданную святым (Иуды 3)*



## ВИДЕНИЯ ИИСУСА: КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ГИПОТЕЗЫ ЛЮДЕМАННА О ГАЛЛЮЦИНАЦИЯХ

Уильям Лэйн Крэйг

---

**Также в этом выпуске:**

- «Выше всякого доказательства». Часть II (с. 20)
- «Падения в Духе» (с. 39)

**В** этой статье мы сравним смелую гипотезу Герда Людеманна<sup>1</sup> о том, что вера ранних христиан в воскресение Иисуса была результатом галлюцинаций, вызванных чувством вины, которое испытывали Петр и Павел, с традиционными христианскими представлениями, и оценим достоверность данной гипотезы на основании общепринятых критериев:

- может ли она объяснить все факты;
- насколько убедительны эти объяснения;
- насколько правдоподобны эти объяснения;
- насколько она согласуется с общепринятыми убеждениями;
- не взята ли она с потолка;
- превосходит ли она другие гипотезы.

Герд Людеманн пользуется репутацией одного из самых известных и непримиримых критиков историчности воскресения Иисуса. Идеи Людеманна вызвали жаркие споры в его родной Германии, а потом пересекли Атлантику и наделали шума в США. Выводы, к которым он пришел, значимы не только для новозаветной библеистики, но и для догматического богословия. Мне уже не раз доводилось отстаивать достоверность воскресения Иисуса, и в настоящей работе я намерен дать критическую оценку исторической реконструкции пасхальных событий, предложенной Людеманном.

Однако прежде всего, наверное, следует подчеркнуть, что в целом ряде вероучительных моментов я с Людеманном согласен. Во-первых, я согласен с тем, что «воскресение Иисуса представляет собой центральный момент христианской религии»<sup>2</sup>. Во-вторых, я согласен с тем, что в ответ на вопрос «Как все было на самом деле?» недостаточно сказать: «Просто веруй»<sup>3</sup>. В-третьих, я согласен с тем, что задача историка очень похожа на задачу следователя: необходимо опросить свидетелей и восстановить наиболее вероятный ход событий<sup>4</sup>. В-четвертых, я согласен с тем, что человек, который не верит в буквальное воскресение Иисуса, должен честно заявить: «Тело Иисуса попросту разложилось», — и что его нельзя преследовать за такое мужественное признание<sup>5</sup>. В-пятых, я согласен с тем, что человек, который не верит в буквальное воскресение Иисуса, должен набраться смелости и заявить, что он не христианин (как поступил Людеманн)<sup>6</sup>. Наконец, в-шестых, я согласен с тем, что человек, который верит в буквальное воскресение Иисуса, должен признать факт Божьего чудесного вмешательства в естественный ход земной истории<sup>7</sup>.

Однако, несмотря на единодущие в перечисленных моментах, у нас с Людеманном, конечно, есть и множество разногласий. Я ут-

верждаю, что любая состоятельная историческая гипотеза о воскресении должна объяснять четыре факта:

- достойное погребение Иисуса;
- обнаружение Его пустой могилы;
- Его посмертные явления людям;
- веру учеников в Его воскресение.

Для начала я приведу свидетельства в пользу каждого из четырех фактов, а потом мы посмотрим, что о них пишет Людеманн.

## Индуктивные доказательства

### Погребение

**Факт №1:** После распятия Иосиф Аримафейский положил тело Иисуса в гроб. Так в двух словах выглядит суть повествования о погребении. Я опустил некоторые второстепенные подробности — например, приверженность Иосифа христианству. Подобные частности не оказывают существенного влияния на историчность достойного погребения Иисуса. Сам по себе факт такого погребения очень важен, поскольку он означает, что в Иерусалиме знали, где находится гроб. Следовательно, трудно понять, как ученики могли рассказывать в городе о воскресении Иисуса, если гроб не был пуст.

Вот некоторые свидетельства в пользу факта №1:

1. О погребении Иисуса говорит очень древнее предание, на которое Павел ссылается в 1 Коринфянам 15:3-5.
2. История о погребении — часть очень древнего источника, которым Марк пользовался при составлении своего Евангелия.
3. Маловероятно, что образ Иосифа Аримафейского, члена синедриона, осудившего Христа на казнь, был выдуман христианами.
4. В самой истории о погребении нет никаких признаков мифотворчества.
5. Не существует никаких альтернативных историй.

Что касается первого свидетельства, мы знаем, что погребение Иисуса упоминается во второй строке допавловой вероисповедной формулы, записанной в 1 Коринфянам 15:3-5. Людеманн признает древность этого свидетельства, но отмечает, что речь может идти о другом событии, нежели погребение руками Иосифа из Аримафеи<sup>8</sup>. Тем не менее, сопоставив четыре строки предания, воспроизведенные Павлом, с евангельскими повествованиями и

проповедями в книге Деяний, мы приходим к однозначному заключению (см. таблицу).

Столь замечательное соответствие независимых преданий доказывает, что вероисповедная формула, приведенная Павлом, представляет собой конспективное изложение основных событий страданий и воскресения Христа, включая Его погребение. Людеманн полагает, что эта формула могла быть составлена уже через два года после распятия Спасителя<sup>9</sup>. Если его оценка верна, у нас есть фантастически раннее свидетельство о достойном погребении Иисуса.

Относительно второго свидетельства я считаю естественным, что Марк пользуется уже существующим описанием страстей Христовых, и я убежден, что история о погребении была частью этого древнего документа. На мой взгляд, здесь особо не о чем спорить, поскольку погребение представляет собой неотъемлемую часть сюжета, общего для всех Евангелий, и придает повествованию логическую завершенность. Даже если не верить в существование полноценного повествования, которым пользовался Марк, нам придется — по причине независимости Евангелия от Иоанна и синоптических Евангелий — признать существование раннего предания о погребении Иисуса Иосифом из Аримафеи<sup>10</sup>. Даже если ограничиться синоптическими Евангелиями, неравномерность и случайность вербальных соответствий между текстами Луки и Матфея и текстом Марка, отсутствие у Луки и Матфея некоторых эпизодов, которые есть у Марка, а также отрывки, в которых тексты Луки и Матфея совпадают друг с другом, но не совпадают с текстом Марка, наводят на мысль, что повествование Марка было не единственным источником, которым Матфей и Лука пользовались при опи-

сании погребения и пустого гроба<sup>11</sup>. Такая множественность независимых источников важна, поскольку, как объясняет Маркус Борг, «если предание появляется в раннем источнике и в еще одном независимом источнике, оно не просто раннее, но и вероятность того, что оно вымышлено, очень мала»<sup>12</sup>. Примечательно, что в случае с погребением Спасителя мы располагаем наиболее ранними источниками, лежащими в основе Нового Завета (например, допавлово исповедание веры и домаркова история страстей), а также целым рядом других.

Третий момент связан с загадочной фигуруй Иосифа Аримафейского, который неожиданно появляется, чтобы устроить Иисусу, в отличие от двух распятых вместе с Ним разбойников, достойное погребение. Покойный Реймонд Браун подчеркивал этот момент в своем фундаментальном труде *The Death of the Messiah*:

Весьма вероятно, что погребение действительно осуществил Иосиф из Аримафеи, поскольку с учетом враждебного отношения к иудейским властям, ответственным за смерть Иисуса, которое мы видим в раннехристианских сочинениях, совершенно невозможно объяснить, зачем христиане выдумали несуществующего члена иудейского синедриона, поступившего правиль но... Конечно, большая вероятность — это еще не достоверность, однако в основополагающем доевангельском повествовании о погребении Иисуса Иосифом нет ничего, что нельзя было бы обоснованно расценить как исторический факт<sup>13</sup>.

Синедрион, по свидетельству Марка, единодушно осудил Иисуса, то есть Иосиф, как

<b>1 Кор. 15:3-5</b>	<b>Деян. 13:28-31</b>	<b>Мк. 15:37—16:7</b>
...Христос умер...	...и, не найдя в Нем никакой вины, достойной смерти, просили Пилата убить Его.	Иисус же, возгласив громко, испустил дух.
...погребен был...	...сняв с дерева, положили Его во гроб.	[Иосиф], купив плащаницу и сняв Его, обвил плащаницею, и положил Его во гробе, который был высечен в скале, и привалил камень к двери гроба.
...воскрес...	Но Бог воскресил Его из мертвых.	«...Он воскрес, Его нет здесь. Вот место, где Он был положен».
...явился..	Он в продолжение многих дней являлся тем, которые вышли с Ним из Галилеи в Иерусалим и которые ныне суть свидетели Его перед народом.	«Но идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предваряет вас в Галилее; там Его увидите...»

один из членов этого собрания, — последний, от кого можно было бы ожидать уважительного отношения к телу казненного. Упоминание об Аримафее, безвестном городе, не имеющем ровным счетом никакой богословской или исторической значимости, придает образу Иосифа еще большую историческую достоверность. В определенном смысле данное свидетельство в пользу реальности погребения Христа — прекрасная иллюстрация критерия несоответствия. Образ Иосифа поразительно плохо согласуется с враждебным отношением ранней церкви к иудейским властям, которые, по мнению христиан, подстроили убийство Спасителя руками язычников. Следовательно, очень маловероятно, что Иосиф Аримафейский — полностью выдуманный персонаж.

Четвертое свидетельство связано с отсутствием каких-либо следов мифотворчества в истории погребения, сохраненной Марком. Отрывок, о котором идет речь, написан приземленным, отстраненным языком и в нем полностью отсутствует богословская рефлексия. Подчеркнутая простота повествования Марка резко контрастирует с тем, что мы ожидаем увидеть в поздних, мифологизированных описаниях (например, в Евангелии от Петра). Принимая во внимание раннюю датировку домарковой истории страстей, очень маловероятно, что она представляет собой чистый вымысел.

Наконец, пятое свидетельство в пользу достоверности истории о погребении заключается в том, что альтернативных историй не существует. Если написанное в Евангелии от Марка — вымысел, миф, очень странно, что мы не видим никаких других вариантов этого мифа, а тем более сведений о том, что на самом деле случилось с телом Христа. Для сравнения стоит взглянуть на легенды о телах таких языческих персонажей, как Осирис и Эмпедокл. В отсутствие достоверных исторических фактов обычно возникает сразу несколько альтернативных версий. Если повествование о погребении Иисуса — чистый вымысел, почему никто — ни один из Его верных учеников, ни родственники, ни римляне по наущению благосклонно настроенного Пилата — не оставил собственных воспоминаний? Как объяснить однозначность предания, если за ним не стоит исторический факт? Хорошо понимая важность этого вопроса, Людеманн пытается отыскать альтернативную историю о погребении Иисуса иудеями в Иоанна 19:31-37 и Деяниях 13:2914. Но, как отмечает Броер, в одном из этих текстов иудеи всего лишь просят римлян снять тело с креста, а во втором сказано, что они сами сняли и похоронили тело<sup>15</sup>. Причем Лука в Деяниях при-

писывает погребение Иисуса иудеям лишь в общем контексте полемики с ними — аналогичным образом он приписывает иудеям даже распятие Иисуса (Деян. 2:23; 2:36; 4:10)<sup>16</sup>!

В совокупности эти взаимно подкрепляющие свидетельства, по-видимому, позволяют признать погребение тела Иисуса Иосифом Аримафейским исторически достоверным. Таким образом, большинство исследователей Нового Завета соглашается с мнением покойного Джона Робинсона, что достойное погребение — «один из самых ранних и наиболее проверенных фактов об Иисусе»<sup>17</sup>.

Обратите внимание, что историографические принципы, априорно отвергающие сверхъестественные объяснения, при оценке историчности повествования о погребении Спасителя не были затронуты вовсе. Любой историк вправе задаться простым вопросом: «Что сделали с телом Иисуса?» — точно так же, как он вправе спросить: «Каким образом умер Иисус из Назарета?» Если же Людеманн отрицает совокупную убедительность всех перечисленных свидетельств в пользу достойного погребения Иисуса, ему придется предложить по крайней мере столь же убедительные доказательства иного развития событий.

Оценивая представленные свидетельства, Людеманн признает, что отрицать историчность самого Иосифа Аримафейского значило бы «зайти слишком далеко»<sup>18</sup>, однако, пишет он, «мы уже не знаем, куда Иосиф (или неизвестные нам иудеи) положил тело»<sup>19</sup>. Основная причина, по которой Людеманн отрицает, что тело Иисуса положил в гроб Иосиф, заключается в том, что другие евангелисты впоследствии говорили об Иосифе хорошо, называя его «человеком добрым и правдивым» (Лк. 23:50) и даже «учеником Иисуса» (Ин. 19:38). Но одного того, что авторы последующих Евангелий проявляют такую склонность, недостаточно, чтобы отрицать достоверность исторического факта, упомянутого в раннем источнике, которым пользовался Марк. Как раз напротив, это лишь придает больший вес четвертому свидетельству в пользу историчности погребения Иисуса (простоте повествования Марка). Более того, если Людеманн готов признать историчность фигуры Иосифа Аримафейского, как можно отрицать роль этого человека в погребении Спасителя — ведь главным доказательством его историчности служит как раз то, что никакое вымышленное повествование о погребении никогда не называло бы этот поступок делом рук члена синедриона? Именно упоминание об участии Иосифа в погребении Христа убеждает нас в том, что речь идет о реально

существовавшем человеке. Таким образом, склонность авторов поздних Евангелий преувеличивать почтение, которое Иосиф питал к Иисусу, в глазах большинства исследователей не является причиной отрицать принципиальную достоверность истории о погребении.

### **Пустой гроб**

**Факт №2:** Утром в воскресенье после распятия Иисуса несколько женщин, которые следовали за Ним при жизни, нашли Его гроб пустым. Вот несколько причин, по которым большинство исследователей пришло к такому выводу:

1. Упоминание о пустой могиле присутствовало в очень древнем источнике, которым пользовался Марк.
2. В древнем предании, воспроизведенном Павлом в 1-м Послании к коринфянам, есть косвенное указание на пустой гроб.
3. Повествование отличается простотой, и в нем отсутствуют признаки мифотворчества.
4. Тот факт, что в Палестине I века свидетельство женщины ничего не стоило, служит дополнительным подтверждением достоверности этого эпизода.
5. Иудеи сразу же обвинили учеников в том, что они выкрали тело Иисуса из могилы, — следовательно, тела в гробу действительно не было.

Первый из вышеперечисленных тезисов вновь возвращает нас к домаркову повествованию о страстях и утверждает, что пустая могила была упомянута уже в том тексте<sup>20</sup>. Таким образом, данная история никак не могла быть поздней выдумкой. Тем не менее, Людеманн называет четыре причины, в силу которых отрывок Марка 16:1-8, по его мнению, «бесполезен» как доказательство историчности пустого гроба<sup>21</sup>:

1. Предполагается, что место погребения было известно, однако это вызывает серьезные сомнения.
2. Предполагается (вопреки Марка 16:8), что женщины кому-то рассказали обувиденном.
3. В указанном отрывке, строго говоря, не говорится об обнаружении пустого гроба, а провозглашается воскресение возле пустого гроба.
4. Как можно оспорить вывод Кирсоппа Лэйка, что женщины пришли к другому гробу?

Эти возражения не столь убедительны, как, по-видимому, полагает Людеманн. Во-первых,

как мы уже поняли, есть серьезные основания считать достоверным факт достойного погребения Иисуса Иосифом Аримафейским. Если Людеманн не сможет назвать причину, по которой мы должны усомниться в присутствии упомянутых Марком женщин при распятии и погребении (насколько мне известно, пока ему это не удалось), у нас нет оснований отрицать, что женщины могли прийти ко гробу воскресным утром. Страх и молчание женщин вполне соответствуют потрясению, которое люди в Евангелии от Марка испытывают при встрече с божественным<sup>22</sup>. Не следует думать, что они хранили молчание и впоследствии, — иначе Марку просто не о чем было бы писать! Третье возражение Людеманна основано на ложном противопоставлении: провозглашение воскресения Иисуса возле пустого гроба означает, что гроб был пуст. Более того, слова ангела как раз и указывают на отсутствие тела в могиле: «Он воскрес, Его нет здесь. Вот место, где Он был положен» (Мк. 16:6). Что же до теории Лэйка, у нее практически нет сторонников — и в немалой степени по причине очевидного изъяна: иудейские власти с огромной радостью указали бы на ошибку женщин, как только апостолы начали проповедовать воскресение. Трудно понять, как с помощью столь сомнительных аргументов можно оправдать утверждение Людеманна, что повествование Марка о пустом гробе «бесполезно» в качестве исторического доказательства.

Переходя ко второму свидетельству в пользу пустого гроба, Людеманн пытается его обойти, отрицая, что погребение и воскресение Иисуса — два разных события<sup>23</sup>. Между тем, греческий текст указывает именно на это. Каждая строка начинается с грамматически ненужного союза ὅτι, который разграничивает и упорядочивает последовательные эпизоды истории. Со стороны бывшего фарисея Павла и раннехристианской иерусалимской общины, от которой он принял вероучительную формулу в 1 Коринфянам 15, было бы слишком затейливо утверждать, что Христос «погребен был и воскрес», но при этом думать, будто Его тело все еще находится в могиле<sup>24</sup>. Вдобавок, еще раз со-поставив Павлово исповедание с евангельскими повествованиями и с проповедями в книге Деяний, мы убедимся, что третья строка представляет собой краткое изложение истории о пустом гробе, а слова «Он воскрес» вторят словам ангела, явившегося женщинам.

Третье свидетельство вновь отсылает нас к повествованию Марка о пустом гробе. Как и рассказ о погребении, данный текст удивительно бесхитростен и не расцвечен богословскими

или апологетическими нотами, естественными для позднего мифа. Евангелист ничего не пишет о самом моменте воскресения, не размышляет о победе Иисуса над грехом и смертью, не использует христологические титулы, не ссылается на исполнившиеся пророчества, не рисует портрет воскресшего Господа. Даже если вырезать из текста персонаж ангела (сочтя его чисто литературным образом, посредством которого автор объясняет, почему гроб оказался пустым), повествование станет лишь еще более строгим и неприукрашенным (ср. Ин. 20:1-2). Все это наводит на мысль, что в основе текста лежит не вымысел. Для того, чтобы оценить сдержанность интонаций Марка, достаточно прочесть соответствующий отрывок из Евангелия от Петра, где рассказывается, как Иисус триумфально выходит из гроба в сопровождении ангелов, за Ним следует говорящий крест, с неба звучит голос, — и все это на глазах у римской стражи, иудейских лидеров и множества случайных зрителей!

Четвертое свидетельство, по существу, апеллирует к критерию смущения — еще одному важному показателю аутентичности. Принимая во внимание, что женщины в Палестине I века были людьми второго сорта и не могли давать показания в суде, поразительно, что именно они обнаруживают пустой гроб и выступают в роли главных очевидцев, — ведь столь ненадежное свидетельство отрицательно сказывалось на достоверности проповеди христиан. В любом позднем, мифологизированном повествовании пустой гроб наверняка нашли бы апостолы-мужчины. Именно таким мифологическим дополнением многие критики считают историю о том, как Петр (вместе с еще одним учеником) бросился проверять, действительно ли могила пуста. Тот факт, что в самой ранней версии повествования к гробу приходят не мужчины, а женщины, свидетельство которых ничего не стоило, лучше всего объясняется достоверностью изначального предания<sup>25</sup>.

Наконец, попытка иудеев опровергнуть воскресение с помощью стражников, о которой сообщает Матфей, также свидетельствует в пользу пустого гроба. Обман, на который пошли иудеи, доказывает: они были убеждены, что могила опустела. Людеманн согласен с таким умозаключением, но не считает реакцию иудеев доказательством того, что могила действительно была пуста. По его мнению, иудеи просто поверили христианам на слово — сами они не могли удостовериться, правда это или нет, поскольку Иисус был погребен тайно, и о том, что случилось с Его телом, никому не было

известно<sup>26</sup>. Хорошо, забудем на минуту, что есть убедительные причины считать достойное погребение Иисуса достоверным. Допустим, что история о погребении вымыщена, и никто не знал, что на самом деле случилось с телом Иисуса. Но зачем в таком случае иудеи пустили слух о том, что Его тело украдено? Ведь тем самым они признали, что могила пуста, и подлили масла в огонь слухов о воскресении Иисуса (Мф. 27:64)! Да и сама гипотеза, что иудеи услышали о пустой могиле от христиан, игнорирует предание, лежащее в основе текста Матфея. Евангелист не выдумал историю со стражниками — на это указывают многочисленные языковые особенности повествования, не характерные для Матфея<sup>27</sup>. В основе этой истории, по-видимому, лежит обычная для того времени череда возражений и ответов:

Христианин: «Он воскрес из мертвых!»

Иудей: «Нет, Его тело украли ученики»

Христианин: «Стража у гроба не позволила бы это сделать».

Иудей: «Стражники уснули».

Христианин: «Первосвященники заплатили стражникам, чтобы те так сказали».

Вероятно, именно так выглядели споры в Иерусалиме после того, как ученики объявили о воскресении Иисуса. Джон Майер отмечает: «Предметом самых ранних стычек между евреями-иудеями и евреями-христианами после Пасхи были заявления христиан о том, что распятый преступник был Мессией, что Бог воскресил Его из мертвых...»<sup>28</sup>. В пользу такого предположения говорят нехарактерные для Матфея слова и выражения и устное предание, явно лежащее в основе этой истории. Если эти споры начались в Иерусалиме, и если на место погребения Христа никто не мог указать, поскольку его не существовало, совершенно неизвестно, зачем иудейские начальники обвинили учеников в краже тела, — ведь можно было просто объявить слова христиан выдумкой.

Итак, у нас есть довольно серьезные причины согласиться с принципиальной достоверностью истории о пустом гробе. Джейкоб Кремер пишет: «Подавляющее большинство толкователей твердо уверены в надежности библейских утверждений о том, что могила была пуста»<sup>29</sup>. Людеманн, тем не менее, рассматривает эту историю как «миф, созданный в апологетических целях»<sup>30</sup>. Однако, насколько мне известно, он не подкрепляет свою оценку никакими фактическими доказательствами. Принимая во внимание многочисленные независимые свидетельства в пользу достоверно-

сти повествования о пустом гробе, трудно понять, на чем основано мнение Людеманна. Судя по всему, он исходит из четырех крайне сомнительных предположений.

Во-первых, Людеманн полагает, что Евангелие от Марка — единственный первоисточник, в котором упоминается пустой гроб<sup>31</sup>. Однако это почти наверняка не так. По крайней мере, Матфей и Иоанн, рассказывая о пустом гробе, опираются на независимые источники. Кроме того, этот факт упоминается в книге Деяний (2:29; 13:36) и подразумевается в словах Павла (1 Кор. 15:4). Клаус Бергер пишет: «О пустой могиле независимо друг от друга сообщают все четыре Евангелия (и другие раннехристианские писания)... мы располагаем огромным количеством сообщений, которые по отдельности передавались из уст в уста»<sup>32</sup>.

Во-вторых, Людеманн полагает, что после ареста Иисуса ученики бежали в Галилею<sup>33</sup> (именно поэтому пустой гроб обнаружили женщины). Однако историк Ганс фон Кампенгаузен справедливо отмечает такую гипотезу, называя ее небылицей<sup>34</sup>. Предположение Людеманна не только неправдоподобно и лишено доказательств, но и противоречит его собственной теории, в соответствии с которой по крайней мере Петр должен был остаться в Иерусалиме и отречься от Христа. Как бы то ни было, если история о женщинах, нашедших пустой гроб, вымыщена от начала до конца, почему евангелисты таким же образом не выдумали историю об апостолах, нашедших пустую могилу?

В-третьих, Людеманн полагает, что иудейские начальники, которые, по его мнению, избавились от тела Иисуса, дружно забыли о том, как именно они это сделали. Даже если Его захоронили без всяких почестей, почему власти не указали на место Его погребения — ведь это был самый простой способ положить конец рассказам учеников о воскресении? Людеманн признает: «Иудеи проявляли интерес к тому, куда положили тело Иисуса, и, конечно, проповедь воскресшего Иисуса... вызывала у противников и неверующих вопросы о том, что случилось с Его телом»<sup>35</sup>. Почему же после того, как ученики заговорили о воскресении Иисуса, иудейские начальники не рассказали, куда положили Его тело? Ответ Людеманна прост: они забыли!<sup>36</sup> Ответ, мягко говоря, неубедительный.

Наконец, Людеманн полагает, что вера в пустой гроб была естественным следствием веры в воскресение Иисуса<sup>37</sup>. Людеманн не согласен (и, на мой взгляд, справедливо) с теми учеными, по мнению которых воскресение в глазах людей I века нашей эры не подразумевало исчезновения тела. Однако Людеманну все-таки

придется объяснить, откуда взялась мысль о том, что тело Христа было положено в гроб. Если человек воскрес, его мертвое тело уже не найти. Но само по себе это еще не означает, что где-то есть могила, в которой оно лежало.

Итак, Людеманну не удалось объяснить происхождение веры в пустой гроб. Следовательно, у нас есть все основания полагать, что несколько женщин, следовавших за Христом, нашли Его могилу опустевшей.

## Посмертные явления

**Факт №3:** После смерти Иисус неоднократно являлся разным людям — вместе и по отдельности — в разных ситуациях. Этот факт исследователи Нового Завета практически единодушно признают по следующим причинам:

1. Представленный Павлом в 1 Коринфянам 15:5-7 перечень людей, которые собственными глазами видели Иисуса по воскресении, доказывает, что они действительно Его видели.
2. Мы располагаем несколькими независимыми друг от друга свидетельствами о явлениях Иисуса по воскресении в виде преданий, записанных в Евангелиях.

Что касается первого аргумента, на основании раннего происхождения предания, воспроизведенного Павлом, а также личного знакомства апостола со многими из поименованных учеников, исследователи единодушно считают, что эти люди на самом деле видели Иисуса живым после смерти. В числе очевидцев упомянуты Петр, «двенадцать» ближайших учеников, собрание 500 христиан (со многими из которых Павел, по всей видимости, был знаком, поскольку знал, что многие из них умерли к моменту составления послания), младший брат Иисуса Иаков, а также другие апостолы. «...а после всех, — пишет он, — явился и мне, как некоему извергу» (1 Кор. 15:8).

Второй аргумент вновь использует критерий количества независимых свидетельств. Евангелия независимо друг от друга свидетельствуют о посмертных явлениях Иисуса, в том числе о некоторых явлениях, упомянутых в списке Павла. Вольфганг Триллинг поясняет:

Теперь, отталкиваясь от списка в 1 Кор. 15, нам необходимо истолковать конкретные евангельские истории. В этом нам может помочь сказанное выше о чудесах Иисуса. «Доказать» историческими методами реальность конкретного чуда невозможно. Однако

совокупность историй о чудесах не оставляет никаких обоснованных сомнений в том, что Иисус действительно творил «чудеса». То же самое по аналогии относится и к историям о явлениях. Исторически доказать реальность конкретного события невозможно. Однако совокупность историй о явлениях не оставляет никаких обоснованных сомнений в том, что Иисус действительно засвидетельствовал о Себе таким образом<sup>38</sup>.

О явлении воскресшего Господа Петру независимо друг от друга свидетельствуют Павел и Лука (1 Кор. 15:5; Лк. 24:34), о Его явлении Двенадцати — Павел, Лука и Иоанн (1 Кор. 15:5; Лк. 24:36-43; Ин. 20:19-20), о Его явлении женщинам — Матфей и Иоанн (Мф. 28:9-10; Ин. 20:11-17), о Его явлении ученикам в Галилее — Марк, Матфей и Иоанн (Мк. 16:7; Мф. 28:16-17; Ин. 21). Если рассматривать эти события последовательно, мы видим траекторию Иерусалим-Галилея-Иерусалим, совпадающую с путем, которым ученики возвратились в Галилею после Пасхи и праздника опресноков, а потом, спустя два месяца, вновь пришли в Иерусалим на Пятидесятницу.

Сам Людеманн подытоживает: «Можно считать исторически достоверным, что Петр и ученики после смерти Иисуса столкнулись с тем, что Иисус явился им как воскресший Христос»<sup>39</sup>. Таким образом, у нас нет принципиальных разногласий относительно того, что после распятия Иисуса разные люди — вместе и по отдельности — видели Его живым. Мы расходимся в представлениях о том, как лучше всего объяснить этот факт.

### *Происхождение христианского Пути*

**Факт №4:** *Первые ученики вопреки, что Иисус воскрес из мертвых, вопреки всем доказательствам обратного. То обстоятельство, что после распятия Спасителя они продолжали верить в Него и уповать на Него, удивителен по трем причинам:*

1. Иисус умер, а иудеи не ожидали, что Мессия умрет, — тем более, что Он воскреснет.
2. В соответствии с иудейским законом тот факт, что Иисус был предан смерти как преступник, делал Его еретиком, т. е. человеком в буквальном смысле проклятым Богом.
3. Иудейские представления о посмертной участи не предусматривали возможности, что кто-либо воскреснет прежде общего воскресения всех людей в последние времена.

Говоря о первой причине, важно понимать, что в соответствии с ожиданиями иудеев Мессия должен был победить врагов Израиля и восстановить престол Давида, а не погибнуть от их рук позорной смертью. Унизительная казнь Иисуса римлянами для евреев I века служила самым убедительным доказательством того, что Он был не настоящим Мессией, а очередным самозванцем-неудачником. Евреям были не в новинку безуспешные мессианские движения, у последователей которых рано или поздно оставалось только две возможности: разойтись по домам или отыскать себе нового Мессию. Непростой, надо полагать, выбор, однако неизбежный. Изучив подобные провальные мессианские движения, существовавшие до и после Иисуса, Н. Т. Райт отмечает:

Насколько нам известно, все последователи этих мессианских движений первого столетия были фанатично преданы своим идеям. Из всех людей именно они должны были столкнуться с блаженной болезнью XX столетия, именуемой «когнитивным диссонансом», когда их ожидания расходились с реальностью. Но ни разу на протяжении столетия до Иисуса и столетия после Него мы не видим, чтобы какая-то иудейская группа объявила, будто их предводитель воскрес из мертвых, доказав тем самым, что Он Мессия<sup>40</sup>.

Райт поднимает интересный вопрос. Если ученики не захотели просто разойтись по домам, почему они не выбрали себе нового Мессию — например, Иакова? Как младший брат Иисуса он прекрасно подходил для этой роли. В конечном итоге Иаков стал самым влиятельным руководителем иерусалимской общины, однако Мессией его никто никогда не называл. Иосиф Флавий называет его просто «братьем Иисуса, именуемого Христом» (Иудейские древности XX:IX:1). Если считать опыт неудавшихся мессианских движений типичным, ученики Иисуса должны были либо разойтись по домам, либо прилепиться к кому-нибудь другому. И то, что они этого не сделали, требует объяснения.

Что касается второй причины, по ветхозаветному закону всякий повешенный на дереве был проклят Богом (Втор. 21:23), и иудеи распространяли этот приговор на всех казненных через распятие. Таким образом, в глазах евреев I века, следовавших за Иисусом, Его смерть на кресте была не просто потерей любимого Учителя — подобно смерти Сократа. Это была катастрофа. Это означало, что Иисус не только

не был Помазанником Божиим, но и оказался проклят Господом. Выходило, что ученики следовали за человеком, которого Бог самым не-двусмысленным образом отверг.

Наконец, надежда евреев на воскресение мертвых всегда подразумевала телесное возращение к жизни в конце времен. Все умершие праведники воскреснут после того, как Бог положит конец миру в его нынешнем состоянии. Изучив иудейскую литературу по данному вопросу, Иоахим Иеремиас пришел к следующему выводу:

Ожидание воскресения как исторического события древнему иудаизму было неведомо. Нигде в литературе мы не находим ничего сравнимого с воскресением Иисуса. Конечно, случаи воскрешения мертвых были известны, однако речь всегда шла об оживлении, о возвращении к земной жизни. Нигде в литературе позднего иудаизма не говорилось о воскресении к славе [δόξα] как историческом событии<sup>41</sup>.

Даже если вера учеников в Иисуса каким-то образом не поколебалась после распятия, они в лучшем случае надеялись вновь встретиться с Ним в конце времен и, наверное, сохранили бы гроб Иисуса как святилище, в котором кости Спасителя покоились бы до эсхатологического воскресения. Такова была надежда иудеев.

Однако мы знаем, что этого не произошло. Вопреки всему, что убеждало учеников в обратном, они неожиданно и искренне уверовали, что Бог воскресил Иисуса из Назарета, — это не подлежит сомнению. Как пишет сам Людеманн, исторический анализ указывает на «внезапное зарождение пасхальной веры учеников»<sup>42</sup>. Любой ответственный историк, желающий понять, как возникло христианство, должен будет объяснить, каким образом люди, знавшие Иисуса и следовавшие за Ним, пришли к подобным убеждениям. Практически все согласятся с мнением Люка Джонсона: «Для того, чтобы вызвать появление такого движения, каким было самое раннее христианство, и такой литературы, какой является Новый Завет, необходимо некое мощное трансформирующее переживание»<sup>43</sup>. Вопрос в том, что наилучшим образом объясняет такого рода переживание — воскресение Иисуса или галлюцинация учеников?

Итак, перед нами — четыре факта, которые любая состоятельная историческая гипотеза об участии Иисуса должна объяснить: Его достойное погребение, обнаружение Его пустого гроба, Его посмертные явления и происхождение веры учеников в Его воскресение.

## Лучшее объяснение

Какая гипотеза наилучшим образом объясняет исторические факты, связанные с участью Иисуса? В своей книге *Justifying Historical Descriptions* («Оправдание исторических описаний») историк Кристофер Бихан Маккуллах перечисляет шесть критериев, с помощью которых ученые проверяют достоверность исторических объяснений:

- может ли оно объяснить все факты;
- насколько убедительны эти объяснения;
- насколько правдоподобны эти объяснения;
- не взято ли оно с потолка;
- насколько оно согласуется с общепринятыми убеждениями;
- превосходит ли оно другие гипотезы<sup>44</sup>.

Мы имеем дело с двумя конкурирующими гипотезами, которые я буду называть, соответственно, гипотезой о воскресении и гипотезой о галлюцинации<sup>45</sup>.

## Гипотеза о галлюцинации

По мнению Людеманна, Петр, отрекшись от Христа, был раздавлен чувством вины. В его измученном сознании возникло видение Иисуса, и апостол решил, что его Учитель воскрес из мертвых. «Под впечатлением от проповеди и смерти Иисуса в Петре, наконец, пробудились надежда и вера. Распятый Иисус оказался живым, и Петр смог вновь применить к себе — на этот раз с поразительной ясностью — Божью весть о прощении, воплощенном в труде Иисуса»<sup>46</sup>. Опыт Петра оказался заразительным, и вскоре другие члены христианской общины, в отличие от него не пережившие психологическую травму, тоже начали галлюцинировать и увидели воскресшего Господа. Когда противники-иудеи стали возражать и спрашивать, где тело Иисуса, «ученики сразу могли ответить, что женщины нашли гроб пустым, а впоследствии — что Иисус даже явился женщинам возле гроба»<sup>47</sup>. Миф об обнаружении пустого гроба возник значительно позже. Тем временем Савл из Тарса испытывал душевные терзания под гнетом вины, которую возлагало на него бремя закона. Ревность, с которой он гнал христиан, была проявлением тайного влечения к благой вести христианства. Как пишет Людеманн, «если бы кто-то подверг Павла психологическому обследованию до видения на дороге в Дамаск, наверное, это обследование выявило бы сильное подсознательное влечение к Христу; и в таком случае предположение,

что он, сам того не понимая, уже был христианином, не кажется таким уж надуманным»<sup>48</sup>. На дороге в Дамаск подавленные душевые переживания породили галлюцинацию, видение Иисуса, в результате чего Павел безоговорочно обратился к вере, которую прежде гнал. «Комплекс вины, вызванный гонениями, исчез благодаря уверенности, что отныне он пребывает во Христе»<sup>49</sup>.

Давайте посмотрим, насколько хорошо эта гипотеза объясняет известные нам факты с точки зрения шести критериев Маккуллаха.

**Критерий 1:** *может ли она объяснить все факты?* Это главный изъян гипотезы о галлюцинации. Она призвана объяснить исключительно посмертные явления Иисуса и совершенно не объясняет, почему могила оказалась пустой. Для этого потребуется еще одна, отдельная гипотеза. Конечно, Людеманн отрицает, что гроб был пуст. Однако все упирается в факты — ранее мы уже убедились, что Людеманн не слишком убедительно опровергает аргументы в пользу погребения Иисуса и пустого гроба. В определенном смысле он просто вынужден отрицать, что Иисус был погребен, и что Его могила оказалась пустой, — ведь если признать достоверность этих фактов, станет очевидно, что гипотеза о галлюцинации не способна их объяснить. Именно поэтому Людеманн оказывается в неудобном положении человека, вынужденного отрицать столь очевидный факт, как достойное погребение Иисуса, в историчности которого не сомневается большинство ученых.

**Критерий 2:** *насколько убедительно это объяснение?* Давайте ради любопытства предположим, что Петр не видел воскресшего Иисуса, а пережил галлюцинацию по тем психологическим причинам, о которых пишет Людеманн. В таком случае возникает вопрос — может ли такое предположение объяснить посмертные явления Спасителя и происхождение веры учеников в Его воскресение. Есть две причины думать, что гипотеза о галлюцинации на это неспособна.

Во-первых, галлюцинация не может объяснить разнообразие посмертных явлений. Господь являлся неоднократно отдельным людям и целым группам в разных местах и в различных обстоятельствах, причем являлся не только верующим, но и скептикам — таким, как Его брат Иаков и фарисей Савл из Тарса.

Объяснить подобное разнообразие, ссылаясь на галлюцинации, очень трудно. Галлюцинирующий человек должен находиться в определенном психологическом состоянии. Но поскольку острое чувство вины, согласно

нашей гипотезе, испытывали только Петр и Павел, многочисленные посмертные явления Иисуса можно объяснить лишь своего рода цепной реакцией. Однако ни одного подобного примера Людеманн привести не может<sup>50</sup>. Важно помнить, что речь идет не просто о многочисленных, но о непохожих друг на друга ситуациях. Даже если бы кому-то удалось составить цельную картину из видений, имевших место на протяжении некоторого времени (подобно видениям в Меджугорье), массовых галлюцинаций (как это было в Лурде), экстатических переживаний отдельных людей и прочих аналогичных событий, ни один из этих явлений девы Марии не демонстрирует такое разнообразие, какое мы наблюдаем в явлениях воскресшего Господа. Нечто подобное можно составить, лишь искусственно объединив никак не связанные друг с другом события.

Давайте взглянем на три конкретных момента, которые трудно объяснить с позиций гипотезы о галлюцинации.

- **Иаков.** При жизни Иисуса Иаков не считал своего старшего брата ни Мессией, ни каким-то особенным человеком (Мк. 3:21, 31-35; 6:3; Ин. 7:1-10). Однако он и другие братья Спасителя неожиданно оказываются в числе тех, кто после Его воскресения собирался в горнице для молитвы (Деян. 1:14), а со временем Иаков становится главой церкви в Иерусалиме (Деян. 12:17; Гал. 1:19). От Иосифа Флавия мы узнаем, что в 60-х годах I века, в период временного безвластвия, он принял мученическую смерть за веру в Иисуса Христа. Столь удивительная перемена, вероятнее всего, объясняется тем, что Иисус, как записал Павел, «явился Иакову» (1 Кор. 15:7). Сам Людеманн вынужден признать, что Иаков «наверняка» видел Спасителя живым после Его смерти<sup>51</sup>, но странным образом умалчивает о свидетельстве Иакова, когда пишет о том, как его теория объясняет посмертные явления Христа. Гипотеза Людеманна не может объяснить данный эпизод, поскольку маловероятно, чтобы Иаков — скептик, не принадлежавший к христианской общине, — пережил «вторичную галлюцинацию».

- **500 братьев.** Большая часть этих людей все еще была жива в 55 г. н. э., когда Павел писал свое 1-е послание к коринфянам, и их можно было лично расспросить об увиденном. Людеманн считает этот эпизод мифологизированным описанием Пятидесятницы, которую, в свою очередь, называет примером «массового экстаза»<sup>52</sup>. Однако такое объяснение не выдерживает критики — и не только потому, что очевидцы еще были живы, но и потому, что Пятидесятница и посмертное явление Христа

— принципиально разные события. Ганс Кесслер, критикуя теорию Людеманна, пишет:

Отождествление этого явления с событием Пятидесятницы более чем сомнительно — тем более, что в Деяниях 2:1-13 отсутствуют все характерные особенности пасхального нарратива (прежде всего явление Христа), а в ранних пасхальных текстах, наоборот, Дух не играет никакой роли<sup>53</sup>.

Крайне маловероятно, чтобы такое событие, как Пятидесятница (которое, как принято считать, более-менее точно описано в христианском предании), трансформировалось в посмертное явление — тем более, что во 2-й главе Деяний напрочь отсутствуют характерные признаки явления, да и вообще, о явлении Христа нет ни слова! Опять же, следует подчеркнуть, что, хотя массовые галлюцинации изредка случаются, именно разнообразие новозаветных явлений не позволяет объяснить их с помощью гипотезы о галлюцинациях.

- **Женщины.** То, что по воскресении Иисуса первыми увидели женщины, подтверждается многочисленными свидетельствами и подкрепляется критерием смущения. Поэтому, как пишет Кремер, в последнее время специалисты все чаще называют это событие «привязанным к истории»<sup>54</sup>. Сам Людеманн характеризует его как «исторически достоверное», хотя собственная теория вынуждает его без каких-либо оснований отрицать первостепенную значимость данного эпизода<sup>55</sup>. Между тем, вопреки широко распространенному мнению, нигде, даже в 1 Коринфянам 15:5, не сказано, что Петр первым увидел воскресшего Господа. Первыми были женщины. Вне всякого сомнения, Павел не упомянул о них потому, что в патриархальной культуре свидетельство женщины ничего не стоило. Однако это ставит крест на теории Людеманна, поскольку встречу женщин с воскресшим Спасителем невозможно объяснить как «вторичную галлюцинацию», вызванную переживаниями Петра. Поскольку они, в отличие от апостола, оставались верны Учителю до конца и не были мучены чувством вины, их психологическое состояние не способствовало возникновению галлюцинаций. Таким образом, гипотеза Людеманна не может объяснить это событие.

Итак, гипотеза о галлюцинации не может убедительно объяснить разнообразие посмертных явлений Спасителя.

Во-вторых, гипотеза о галлюцинациях не способна адекватно объяснить *происхождение веры учеников в воскресение Иисуса*.

У субъективных видений, или галлюцинаций, нет внешних, объективных коррелятов. Это проекции собственного сознания человека. Следовательно, если острый приступ вины вызвал у Петра или у Павла спроектированное видение живого Господа, они увидели бы его в раю, где умершие праведники ждут эсхатологического воскресения. Но зримый образ прославленного Иисуса не может объяснить, почему апостолы верили в Его телесное воскресение на земле. Вывод «Он воскрес из мертвых», столь привычный нашему слуху, показался бы совершенно неестественным еврею, жившему в I веке. В иудейском мышлении уже существовала категория, идеально объясняющая видение, которое Людеманн приписывает Петру: Иисус был вознесен на небеса. Вознесение и воскресение — две совершенно разных вещи. Вывести из небесных видений Иисуса заключение, что Он воскрес, как мы уже видели, иудеи, как мы уже убедились, не могли по двум серьезным причинам. Напротив, вывод о вознесении Иисуса на небеса показался бы им вполне естественным. Насколько мне известно, Людеманн нигде не объясняет, каким образом галлюцинации (если они имели место) могли навести учеников на о воскресении Спасителя.

Таким образом, теория о галлюцинациях не может полноценно объяснить ни разнообразие явлений, ни причины веры апостолов в воскресение Иисуса.

**Критерий 3: насколько правдоподобно это объяснение?** Есть по меньшей мере две причины, по которых гипотеза Людеманна неправдоподобна.

Во-первых, неправдоподобен предпринятый им психологический анализ Петра и Павла. Здесь можно отметить два момента:

- (а) Для достоверного анализа просто *нет достаточных данных*. Все, что мы знаем о Павле, основано на нескольких автобиографических отрывках из его посланий, а с информацией о Петре, по признанию самого Людеманна, все обстоит «несравненно хуже»<sup>56</sup>. В Новом Завете встреча Петра с Господом вообще не описывается. У нас есть только пара косвенных упоминаний: «явился Кифе» (1 Кор. 15:5); «Господь истинно воскрес и явился Симону» (Лк. 24:34). Теория Людеманна целиком построена на специалистических рассуждениях о психологическом состоянии Петра, о котором нам ничего не известно. Психоанализ — непростая задача, даже когда пациент лежит перед тобой на кушетке, а когда речь заходит об исторических личностях, проблемы становятся непреодолимыми. Вот почему историки не признают жанр психологической биографии. Мартин Хенгель справедли-

во отмечает: «Людеманн... не понимает, как это ограничивает историка. Здесь он углубляется в пространство психологических объяснений, проверить справедливость которых нет никакой возможности... количество источников слишком ограничено, чтобы провести подобный психологический анализ»<sup>57</sup>.

(б) Факты, которыми мы располагаем, свидетельствуют о том, что *психоанализ Петра и Павла, предложенный Людеманном, ошибочен*. Прежде всего, спекулятивная реконструкция эмоционального состояния Петра после тройного отречения от Христа и Его распятия неправильно определяет проблему, с которой в действительности столкнулся апостол. Проблема была не в том, что Он подвел Учителя, а в том, что Учитель подвел его! Таким образом, Людеманн не понимает, что происходило в голове иудея I века, который последовал за неудачливым претендентом на роль Мессии. Ганс Грасс в своей хлесткой критике гипотезы о субъективном видении указывает на один из самых серьезных изъянов этой теории: она не принимает во внимание то, какой катастрофой распятие Иисуса стало для Его учеников<sup>58</sup>. Игнорируя крест, ставший для них крушением всех надежд, Людеманн без малейших на то оснований рисует образ зацикленного на себе Петра, которого мучают вина и стыд, а не рухнувшие мессианские чаяния. А чтобы кому-нибудь не пришло в голову, будто причиной галлюцинаций о воскресшем Иисусе могли стать эти несбыившиеся мечты, позвольте напомнить, что в Израиле никто подобных надежд не питал — ни в отношении Мессии, ни в отношении эсхатологического воскресения. Соединение этих понятий было следствием, а не причиной того, что увидели апостолы.

Что касается Павла, имеющиеся у нас свидетельства указывают на то, что иудейский закон не вызывал у него мучительного чувства вины. Почти 40 лет назад Кристер Стендалль отмечал, что западные читатели склонны воспринимать Павла в свете лютеровской борьбы с чувством вины и грехом. Однако фарисей Савл с подобными сложностями не сталкивался. Стендалль пишет:

И напротив, Павел, очень счастливый и успешный иудей, который мог... сказать [о себе]... «...по правде законной — непорочный» (Флп. 3:6). Именно это он говорит. Он не испытывает никаких трудностей, не видит никаких проблем, не ощущает никаких угрызений совести. Он лучший ученик, такой мог бы получить стипендию в 1000 долларов на обучение в семинарии

Гамалиила... Нигде в писаниях Павла нет ни единого указания на то... что психологически у Павла были какие-то проблемы с совестью...<sup>59</sup>

По словам Людеманна, в Римлянам 7:7-25 Павел рассказывает о своем наполненном чувством вины, порожденном законом самовосприятии до того, как он стал христианином<sup>60</sup>. Однако здесь следует сказать, что подавляющее большинство современных толкователей и комментаторов Павла отвергает автобиографическое толкование данного отрывка, противопоставляющее дохристианский и христианский опыт апостола<sup>61</sup>. То, что Павел пишет от первого лица и использует глаголы прошедшего времени, не указывает на автобиографическую рефлексию; скорее, апостол пишет от лица абстрактного, обобщенного человека (ср. Рим. 3:7; 1 Кор. 6:15; 10:29-30; 13:1-3; Гал. 2:18-19), а глаголы прошедшего времени привязывают его рассуждения к изложенной выше истории греха в мире (Рим. 5:12-14). Видеть в этой главе водораздел между состояниями до и после обращения значит создавать ложную дилемму, поскольку переход к настоящему времени в стихе 14 не связан с изменениями в состоянии автора (ср. стих 25). Поэтому, как пишет Кесслер, «почти все толкователи» 7-й главы Послания к римлянам, начиная с конца 1920-х годов, отказались от автобиографического прочтения, которому следует Людеманн<sup>62</sup>. Обращаясь к несомненно автобиографическим отрывкам в посланиях Павла, описывающим дохристианский опыт апостола (Флп. 3:4-14), мы видим совершенно другую картину.

Рассуждения Людеманна по данному вопросу можно считать классическими. На возражение, что Павел, по его собственным словам, был удовлетворен иудаизмом и не чувствовал никакого конфликта с законом, Людеманн отвечает, что конфликт был подсознательным<sup>63</sup>. Такой характерно фрейдистский аргумент лишает психоанализ Людеманна фальсифицируемости, поскольку любые доводы в пользу обратного просто реинтерпретируются в свете заранее заданной точки зрения. Таким образом, гипотеза оказывается бесплодной.

Следовательно, попытку Людеманна выстроить психологическую биографию Петра и Павла следует признать неправдоподобной — как из-за отсутствия необходимой информации, так и из-за некорректного истолкования переживаний апостолов.

Во-вторых, неправдоподобно и утверждение Людеманна, что посмертные явления

Иисуса были всего лишь видениями. Опять-таки следует указать на два момента.

(а) Тезис Людеманна основан на неправдоподобном допущении, что *опыт Павла на дороге в Дамаск типичен для всех посмертных явлений Христа*. Людеманн признает, что его истолкование посмертных явлений как галлюцинаций основано на предположении, что опыт Павла на дороге в Дамаск был тождествен опыту всех остальных учеников<sup>64</sup>. Таким образом, гипотеза Людеманна напоминает пирамиду, балансирующую на одной из вершин, — если исходное предположение окажется ложным, и причин считать все встречи учеников с воскресшим Спасителем видениями нет, вся теория рушится. Джон Доминик Кроссан справедливо заметил: «В 1 Коринфянам 15 Павлу необходимо отождествить свой опыт с опытом предыдущих апостолов. Отождествить состоятельность и достоверность, но не обязательно вид или форму. Иисус был явлен всем апостолам, однако откровение, полученное самим Павлом в состоянии экстаза, не следует считать образцом для всех остальных»<sup>65</sup>. Как ни удивительно, и сам Людеманн признает, что Павел в 1 Коринфянам 15 «не стремится дать точное описание того... как выглядели эти явления по воскресении... Для Павла было важно только то... что эти события имели место»<sup>66</sup>. Но как только мы понимаем, что в 1 Коринфянам 15:3-8 Павла интересует факт явлений Христа, а не их форма, и что в тех исторических обстоятельствах у Павла были веские причины добавить собственное имя к списку очевидцев, у нас не остается никаких причин думать, будто свидетельство Павла подразумевает, что все посмертные явления Спасителя были похожи на встречу Павла с вознесшимся Христом на дороге в Дамаск. Но как только мы откажемся от этого предположения, у нас не останется никаких причин считать все остальные встречи апостолов с Христом видениями.

(б) Новый Завет последовательно проводит границу между видением Христа и Его посмертным явлением. Павлу были не понаслышике знакомы «видения и откровения Господни» (2 Кор. 12:1). Однако в его посланиях, как и в остальных новозаветных книгах, видения Христа не приравниваются к встречам с воскресшим Господом. Спаситель лично явился ограниченному числу свидетелей при зарождении христианского движения, и вскоре эти явления прекратились, причем несвоевременный опыт Павла имел место «после всех» (1 Кор. 15:8). Видения же вознесенного Господа мы наблюдаем на протяжении всей истории Церкви. В таком случае, возникает естествен-

ный вопрос: каково принципиальное различие между видением Христа и Его посмертным явлением? Новозаветный ответ вполне однозначен: явление происходит вне сознания, а видение — лишь в сознании получателя. Видение и иллюзия — не одно и то же. Библейсты сочли необходимым провести черту между «объективными» и «субъективными» видениями. Объективное (или лучше сказать достоверное) видение посыпает Бог. Субъективное (недостоверное) видение — плод человеческого воображения. Достоверное видение — это зрительное восприятие объективной реальности без участия физических органов чувств. У недостоверного видения внешний коррелят отсутствует, это галлюцинация. Видения вознесенного Христа, ниспославшие Стефану (Деян. 7:55-56), Павлу (Деян. 22:17-21) или Иоанну (Отк. 1:10-18), не рассматривались как галлюцинации. Однако и личными явлениями воскресшего Христа их тоже не считали. Почему? Потому что личные явления Спасителя, в отличие от Его достоверных видений, включали в себя внешнюю, объективную реальность, доступную для восприятия всех присутствующих. Даже встречу на дороге в Дамаск, отчасти напоминавшую видение, можно отнести к числу реальных явлений, поскольку спутники Павла видели свет и слышали голос (хотя и не восприняли это как откровение свыше). Как я уже сказал, именно такое различие между видением и явлением Иисуса последовательно проводится в Новом Завете. И такой подход вполне соответствует иудейскому мышлению: раввины аналогичным образом различали видения ангелов и явления ангелов, руководствуясь, например, следующим критерием: если ангел употреблял какую-то пищу, исчезла ли эта пища на самом деле.

Если такой подход верен, он исключает возможность того, что все посмертные явления Христа были всего лишь видениями. В противном случае новозаветное различие между видениями и явлениями Христа невозможно объяснить. Людеманн признает, что большинство толкователей видят это различие, однако сам он вынужден его отрицать, поскольку не может его объяснить.

Итак, утверждение Людеманна, что явления Иисуса по воскресении были видениями, вдвойне неправдоподобно — оно основано на ошибочной предпосылке, что все явления были тождественны опыту Павла, и не способно дать разумное объяснение новозаветному различию между явлением и видением Христа. Вдобавок, как мы уже убедились, и психоанализ Петра и Павла во многих отношениях не-

правдоподобен. Таким образом, гипотеза галлюцинации плохо удовлетворяет третьему критерию.

**Критерий 4:** *соответствие общепринятым убеждениям.* Согласно этому критерию, предпочтение следует отдать той гипотезе, которая вынуждает нас отказаться от наименьшего числа общепринятых убеждений. Гипотеза же Людеманна, если она верна, заставляет нас отказаться от целого ряда представлений, которые разделяет большинство библеистов, например:

- (1) Иисус был погребен достойным образом (это сделал Иосиф Аримафейский);
- (2) несколько женщин, следовавших за Иисусом, нашли Его могилу пустой;
- (3) психоанализ исторических личностей невозможен;
- (4) Павел был, в основном, удовлетворен своей жизнью в рамках иудейского закона;
- (5) явление Иисуса 500 братьям — иное событие, нежели Пятидесятница;
- (6) Новый Завет различает видение Христа и Его посмертное явление.

Все перечисленные утверждения более-менее общеприняты в среде новозаветных библеистов; но для того, чтобы согласиться с гипотезой Людеманна, нам пришлось бы их отвергнуть. Это убедительный аргумент против гипотезы о галлюцинациях в изложении Людеманна.

**Критерий 5:** *взята ли теория с потолка?* Теория в тем большей степени надумана, «высосана из пальца», чем больше дополнительных допущений она вынуждает нас принять. Гипотеза Людеманна о галлюцинациях требует нескольких подобных допущений:

(1) В ту ночь, когда Иисус был арестован, ученики бежали назад в Галилею. Такое допущение нужно Людеманну для того, чтобы географически отделить учеников от места погребения Спасителя. В противном случае трудно объяснить, почему они не проверили состояние могилы. Однако это допущение не подкреплено никакими фактами и само по себе крайне неправдоподобно.

(2) Петр испытывал настолько сильное чувство вины, что в его сознании возникла галлюцинация — образ Иисуса. Однако евангельские тексты ничего не сообщают нам о духовном состоянии апостола после отречения от Учителя. У нас нет причин думать, что после казни Христа Петра сожалел о своей неверности, а не о том, что претензии Иисуса на роль Мессии оказались ложными.

(3) Остальные ученики испытывали настолько сильные эмоции, что и у них были галлюцинации. Но у нас нет причин думать, что эти люди, которых в отличие от Петра не мучило чувство вины, эмоционально дозрели до того, чтобы в галлюцинациях увидеть живого Иисуса. Людеманн предлагает нам принять это допущение на веру.

(4) Савл, сам того не сознавая, тяготился иудейским законом и боролся с тайным влечением к христианству. Но если чувства будущего апостола были неосознанными и тайными, подкрепить данное допущение фактами невозможно. Это ни на чем не основанные домыслы.

И это только часть дополнительных допущений, которые придется принять на веру, чтобы согласиться с гипотезой Людеманна о галлюцинациях. Таким образом, его теория выглядит надуманной.

**Критерий 6:** *превосходство перед конкурирующими теориями.* Гипотеза о галлюцинациях в немецком богословии существует уже давно. Еще в 1920-х годах ее изложил Иммануил Хирш. Однако большинство его оппонентов осталось при своем мнении. Клаус Бергер выражает недовольство тем, что книга Людеманна состоит почти исключительно из перелицованных идей, которых больше полувека придерживались последователи Рудольфа Бультманна<sup>67</sup>. Думаю, мы можем с уверенностью констатировать, что гипотеза о галлюцинациях не сумела доказать свое превосходство перед конкурирующими теориями, в том числе перед гипотезой о воскресении.

Оценивать достоверность исторических гипотез бывает непросто — они могут быть убедительными по одним критериям и неубедительными по другим. Искусство историка как раз и заключается в том, чтобы правильно оценить относительную значимость этих сильных и слабых сторон. Однако гипотеза о галлюцинациях неубедительна по всем критериям. Она мало что объясняет, эти объяснения неубедительны и неправдоподобны, она противоречит целому ряду общепринятых убеждений, она надумана и ни с какой стороны не превосходит альтернативные гипотезы. Ее сторонникам остается надеяться на то, что гипотеза о воскресении соответствует перечисленным критериям в еще меньшей степени.

## Гипотеза о воскресении

Согласно гипотезе о воскресении, «Бог воскресил Иисуса из мертвых». Большинство исследователей Нового Завета согласятся с представленными выше индуктивными выводами,

однако многие из них (а может, и большинство) усомнятся в справедливости такой формулировки гипотезы о воскресении, поскольку они, как профессиональные историки, не считают сверхъестественное объяснение известных фактов допустимым. Это нисколько меня не обескураживает. Прежде всего, методологический натурализм в истории, как и в естественных науках, — это *философский* вопрос, выходящий за пределы компетенции библеистов. А среди известных философов, в особенности теистов, есть немало тех, кто считает методологический натурализм безосновательным<sup>68</sup>. Вторых, я с радостью соглашусь (хотя бы чисто теоретически), что моя гипотеза — не «строго исторический» вывод. Можете назвать ее богословской гипотезой, если хотите. И даже если какие-то методологические условности не позволяют профессиональным историкам сделать такой вывод, мы (или те же историки в частном порядке) как люди, желающие узнать правду о жизни и окружающем мире, от таких ограничений избавлены. Я предлагаю свою богословскую гипотезу как наилучшее объяснение всех известных фактов и готов проверить ее на соответствие всем критериям, которые используются для оценки исторических гипотез. И гипотеза о воскресении, на мой взгляд, в полной мере удовлетворяет всем критериям Маккуллаха.

1. Она *объясняет очень многие факты*: почему гроб оказался пустым, почему ученики видели Иисуса живым после смерти, и почему возникло христианство.

2. Она *убедительно объясняет*, почему тело Иисуса исчезло, почему люди неоднократно видели Иисуса живым после Его публичной казни и т. п.

3. Она *правдоподобна*: если принять во внимание беспримерную жизнь и уникальные претензии Иисуса, Его воскресение служит божественным подтверждением того, что Он говорил правду.

4. Она *не взята с потолка*: эта гипотеза требует лишь одного дополнительного допущения — что Бог существует. А если вы и без того верите, что Бог существует (как верим мы с Людеманном), то никаких дополнительных допущений не понадобится.

5. Она *согласуется с общепринятыми убеждениями*. Утверждение «Бог воскресил Иисуса из мертвых» никоим образом не расходится с общепринятым убеждением, что люди не воскресают естественным порядком. Христианин согласен с этим так же безоговорочно, как и с тем, что Бог воскресил Иисуса из мертвых.

6. Она намного лучше любых альтернативных теорий удовлетворяет всем предыду-

щим критериям. На протяжении истории люди предлагали самые разные альтернативные объяснения известных фактов — например, теорию заговора, теорию мнимой смерти, теорию галлюцинаций и т. п. Современные исследователи почти единодушно отвергают подобные теории. Ни одна натуралистическая гипотеза не может похвастаться большим числом сторонников.

Таким образом, гипотеза о воскресении демонстрирует очень хорошие результаты, если оценивать ее с помощью стандартных критериев, используемых для проверки исторических описаний. Самое слабое ее место заключается в том, что она предполагает необходимость веры в существование Бога. Но для тех из нас, кто исповедует теизм, это не создает неразрешимых проблем.

Так почему же, спрашивается, Людеманн отвергает гипотезу о воскресении? Ответ очень прост: воскресение — чудо, а Людеманн отвергает любые ссылки на чудеса. Он пишет: «Историческая критика... не принимает во внимание Божье вмешательство в историю»<sup>69</sup>. Таким образом, воскресение не может быть историческим фактом. Вы отбрасываете мысль об этом еще до того, как приступаете к изучению фактов.

Суть проблемы, на мой взгляд, сводится к разногласиям относительно того, какого рода объяснения могут претендовать на роль наилучшего объяснения известных фактов. Исходя из принципа индуктивной логики, который называется «выводом к наилучшему объяснению» (*inference to the best explanation*), в поисках объяснения некоторого количества фактов мы сначала ищем все возможные варианты объяснения, а потом, на основании определенных критериев, выбираем тот вариант, который (если он справедлив), наилучшим образом объясняет все известные факты<sup>70</sup>. Проблема в том, что сторонники натурализма в науке не включают сверхъестественные объяснения даже в список возможных. Я же, напротив, открыт к натуралистическим объяснениям в том смысле, что я включаю их в список возможных. Таким образом, я не отвергаю их с ходу, а рассматриваю, опираясь на стандартные критерии наилучшего объяснения. Однако Людеманн уверен, что сверхъестественные объяснения заведомо неправильны, а потому считает себя вправе их даже не рассматривать. Он попросту не включает их в список возможных вариантов. Но, конечно, если исходить из возможности исключительно натуралистических объяснений, утверждение (даже подкрепленное доказательствами), что гипотеза о галлюцина-



Хендрик Тербрюгген. Неверие Фомы (1622)

циях — наилучшее объяснение, несерьезно. Я готов признать, что гипотеза о галлюцинациях — лучшее из всех существующих натуралистических объяснений. Однако вопрос не в том, является ли она наилучшим натуралистическим объяснением, а в том, истинна ли она. В конце концов, для нас важна истинность теории, а не ее ортодоксальность (будь то натуралистическая или супернатуралистическая). Таким образом, чтобы случайно не исключить из рассмотрения истинную теорию, основания, опираясь на которые Людеманн ограничивает спектр возможных объяснений только натуралистическими гипотезами, должны быть очень вескими.

Чем же д-р Людеманн оправдывает свою принципиальную уверенность в неприемлемости чудесных объяснений? Все, что он предлагает, — пара односложных ссылок на Юма и Канта<sup>71</sup>. Он пишет: «Как продемонстрировал... Юм, определение чуда таково, что „никакого свидетельства не будет достаточно, чтобы его доказать“»<sup>72</sup>. Чудесное понимание воскресения, по словам Людеманна, предполагает «философский реализм, неприемлемый со времен Канта»<sup>73</sup>. Обыкновение Людеманна походя упоминать известных философов, к сожалению, слишком типично для богословов. Философ

Томас Моррис поясняет:

Что особенно интересно в ссылках богословов на Канта и Юма — чаще всего мы видим, что философа просто упоминают... но мы редко, если вообще когда-либо, видим объяснение того, какие именно его аргументы произвели пресловутое разрушение... Более того, должен признаться, что ни в одной книге современного богослова я ни разу не встречал подробное изложение хотя бы одного аргумента Юма или Канта (или, если уж на то пошло, любой другой исторической личности), сколько-нибудь способного разрушить... историческое христианское учение или... теологический реализм...<sup>74</sup>

Аргумент Юма против чудес уже был опровергнут в XVIII веке Пэйли, Лессом и Кэмпбеллом. С ним не согласно большинство современных философов — в том числе такие известные специалисты в области философии науки, как Ричард Сунберн и Джон Ирман, и такие философы-аналитики, как Джордж Мавродес и Уильям Элстон<sup>75</sup>. Даже философ-атеист Энтони Флю, специализировавшийся на трудах Юма, признавал, что в аргументации Юма есть изъяны<sup>76</sup>. Что же касается фило-

софского реализма, сегодня эта точка зрения преобладает в среде современных философов — по крайней мере, аналитической традиции. Таким образом, если Людеманн намерен отрицать историчность чудес на основании доводов Юма и Канта, ему придется многое объяснить. В противном случае его неприятие гипотезы о воскресении основано на беспочвенном предубеждении. Но стоит отбросить это предубеждение, и довольно трудно отказаться от мысли, что воскресение Иисуса наилучшим образом объясняет все известные факты.

## Вывод

Подведем итог. Мы убедились, во-первых, что любая состоятельная историческая гипотеза об участии Иисуса должна объяснить четыре достоверных факта: Его достойное погребение, Его пустой гроб, Его посмертные явления и причины веры учеников в Его воскресение. Во-вторых, если подходить к гипотезе Людеманна о галлюцинациях с точки зрения общепринятых критерииев оценки исторических описаний, она мало что объясняет, эти объяснение неубедительны и неправдоподобны, они надуманы, они противоречат многим общепринятым убеждениям и по всем этим пунктам не пре-восходят альтернативные теории. Напротив, гипотеза о воскресении, если подойти к ней с теми же критериями, выглядит вполне достойно. Таким образом, нам следует отдать предпочтение последней как более хорошему объяснению фактов.

## Примечания

1. Craig, William Lane. *The Historical Argument for the Resurrection of Jesus during the Deist Controversy* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 2001); Craig, William Lane. *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 2001).
2. Lüdemann, Gerd. *What Really Happened to Jesus?* (Louisville, Kent.: Westminster John Knox Press, 1995), p. 1.
3. Там же., р. 3.
4. Lüdemann, Gerd. Zwischen Karfreitag und Ostern // *Osterglaube ohne Auferstehung?* ed. Hansjürgen Verwegen (Freiburg: Herder, 1995), p. 21; см. Lüdemann. *What Really Happened?* p. 6.
5. Lüdemann. Zwischen Karfreitag und Ostern, p. 27; см. Lüdemann, Gerd. Für die Jünger war sie wichtig // *Evangelische Zeitung*, 02.02.1994; Lüdemann, Gerd. *What Really Happened?* p. v.
6. Lüdemann, Gerd. *The Great Deception* (Amherst: Prometheus Books, 1999); Lüdemann, Gerd. *Jesus after 2000 Years* (London: SCM Press, 2000).
7. Людеманн выражается не совсем так; он пишет, что всякий, кто верит в сверхъестественное начало или чудо, стоящее за событиями Пасхи, должен открыто признать себя фундаменталистом (Lüdemann. Zwischen Karfreitag und Ostern, p. 7). См. также Lüdemann, Gerd. *The Resurrection of Jesus* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), p. 180.
8. Lüdemann. *Resurrection of Jesus*, p. 45.
9. Там же, р. 38.
10. См. Craig, William Lane. *The Disciples' Inspection of the Empty Tomb* (Luke 24, 12.24; John 20, 1-10) // *John and the Synoptics*, ed. A. Denaux (Louvain: University Press, 1992), pp. 614-619.
11. Таким образом, их отличия от Марка невозможно адекватно объяснить простой редакторской правкой. В качестве примера частичного согласия можно взять Мк. 15:46 и Мф. 17:60; пропуска — допрос сотника Пилатом в Мк. 15:44-45; полного согласия вопреки Марку — Мф. 27:58 и Лк. 23:52. См. Lohmeyer, Ernst. *Kritischexegetischer Kommentar über das Neue Testament: Das Evangelium des Matthäus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), pp. 398-399, 404, 408; Grundman, Walter. *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament: Das Evangelium nach Lukas* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1978), p. 436.
12. Borg, Marcus J.; Wright N. T. *The Meaning of Jesus* (San Francisco: Harper Collins, 1999), p. 12. Борг отмечает, что чаще всего в Новом Завете мы видим двойные свидетельства. Тройные и более многочисленные свидетельства относительно редки. Но в таком случае еще более удивительно, что о достойном погребении Иисуса свидетельствуют формула Павла, источник Марка, проповеди в книге Деяний, источники Матфея и Луки, а также Иоанн.
13. Brown, Raymond E. *The Death of the Messiah* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1994), II:1240-1241.
14. Lüdemann. Zwischen Karfreitag und Ostern, p. 22.
15. Broer, Ingo. Die Glaube an die Auferstehung Jesu und das geschichtliche Verständnis des Glaubens in der Neuzeit// *Osterglaube ohne Auferstehung?* p.61. Броэр отмечает, что лишь немногие специалисты соглашаются с мнением Людеманна, что эти тексты указывают на существование особых традиций погребения.
16. См. Wilson S. G. *The Jews and the Death of Jesus in Acts // AntiJudaism in Early Christianity* (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier Press, 1986), I:157; см. Gaston, Lloyd. *AntiJudaism and the Passion Narrative in Luke and Acts // AntiJudaism in Early Christianity*, I:129.
17. Robinson, John A. T. *The Human Face of God* (Philadelphia: Westminster, 1973), p. 131.
18. Lüdemann. *Resurrection of Jesus*, p. 207.
19. Там же., р. 45.
20. См. Craig. *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*.
21. Lüdemann, Gerd. *Die Auferstehung Jesu // Fand die Auferstehung wirklich statt?* ed. Alexander Bommarius (Düsseldorf: Parega Verlag, 1995), p. 21.

22. См. Bode, Edward Lynn. *The First Easter Morning* (Rome: Biblical Institute Press, 1970), pp. 37-39.
23. Lüdemann. Die Auferstehung Jesu, pp. 18-19; Lüdemann. Zwischen Karfreitag und Ostern, p. 22. Людеманн также высказывает соображение (непоследовательно, на мой взгляд), что четырехкратное употребление союза *быть* указывает на разрозненные предания. Возражения против такого толкования вы найдете в моей книге *Assessing the New Testament Evidence*.
24. Lüdemann. Zwischen Karfreitag und Ostern, p. 24. Людеманн приводит книгу Юбилеев XXIII в пример представлений о нетелесном воскресении в иудаизме. Однако в этом тексте, где сказано, что «кости их будут покояться в земле, но для духа их будет многая радость», всего лишь отражается дуализм, характерный для эллинистического иудаизма. Более того, текст подтверждает, что именно кости должны быть воскрешены.
25. Швагер пишет, что вопреки мифологической гипотезе у специалистов вошло в обыкновение позитивно оценивать роль женщин в событиях Страстной Пятницы и Пасхального утра (Schwager, Raymund. Die heutige Theologie and das leere Grab Jesu // *Zeitschrift für Katholische Theologie* [1993], p. 436).
26. Lüdemann. *Resurrection of Jesus*, p. 124.
27. См. Craig, William Lane. The Guard at the Tomb // *New Testament Studies* 30 (1984), pp. 279-280.
28. Meier, John P. *A Marginal Jew* (New York: Doubleday, 1994), III:150.
29. Kremer, Jacob. *Die Osterevangelien Geschichten um Geschichte* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1977), pp. 49-50; см. его более позднее утверждение, что «большинство экзегетов склоняются к тому, что в повествованиях о гробе есть историческое ядро, каким бы образом они не определяли его точные границы» (Kremer, Jacob. Auferstehung Christi I. Im Neuen Testament // *Lexikon für Theologie und Kirche* [1993]).
30. Lüdemann. *Resurrection of Jesus*, p. 118.
31. Lüdemann. Auferstehung Jesu, p. 21.
32. Berger, Klaus. Ostern fällt nicht aus! Zum Streit um das «kritischste Buch über die Auferstehung» // *Idea Spektrum* 3 (1994), pp. 21-22. См. Berger, Klaus. Die Auferstehung Jesu Christi // *Fand die Auferstehung wirklich statt?* p. 48.
33. Lüdemann. Auferstehung Jesu, p. 19.
34. Campenhausen, Hans Freiherr von. *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* (Heidelberg: Carl Winter, 1966).
35. Lüdemann. *Resurrection of Jesus*, p. 116.
36. Lüdemann. Zwischen Karfreitag und Ostern, p. 23.
37. Lüdemann. *Resurrection of Jesus*, p. 121.
38. Trilling, Wolfgang. *Frage zur Geschichtlichkeit Jesu* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1966), p. 153. О чудесах Иисуса Триллинг писал: «Мы убеждены в том и считаем исторически несомненным, что Иисус действительно творил чудеса... Описания чудес занимают в Евангелиях столько места, что они все просто не могли быть выдуманы или приписаны Иисусу задним числом (Там же, р. 153). Тот факт, что исторический Иисус творил чудеса, уже не оспаривается.
39. Lüdemann. *What Really Happened?* p. 80.
40. Райт Н. Т., видеозапись лекции, прочитанной в Богословской семинарии Эсбери в ноябре 1999 года.
41. Jeremias, Joachim. Die älteste Schicht der Osterüberlieferungen // *Resurrexit*, ed. Édouard Dhanis (Rome: Libreria Editrice Vaticana, 1974), p. 194.
42. Lüdemann. Zwischen Karfreitag und Ostern, p. 27.
43. Johnson, Luke Timothy. *The Real Jesus* (San Francisco: Harper San Francisco, 1996), p. 136.
44. McCullagh, C. Behan. *Justifying Historical Descriptions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 19.
45. Я вкладываю в слово «галлюцинация» уничижительный смысл; галлюцинация — это видение того, чего нет. У нее нет внешнего, объективного коррелята, и она представляет собой порождение человеческого сознания. Таким образом, галлюцинация совершенно субъективна и не имеет никакой связи с действительностью. Именно так Людеманн интерпретирует явления воскресшего Иисуса. Видение, по его словам, — это видимый образ людей, вещей и ситуаций, которых в реальной действительности не существует (Lüdemann. Auferstehung Jesu, p. 22). Людеманн утверждает, что видения и галлюцинации — вещи одного порядка, «то, что мы сами порождаем, что в конечном счете не имеет основы в объективной реальности» (там же, р. 23). Это продукт «воображения и фантазии» (Lüdemann. Zwischen Karfreitag und Ostern, p. 28). Я подозреваю, что Людеманн предпочитает рассуждать о «видениях», а не о «галлюцинациях» просто из желания сделать свою гипотезу более удобоваримой для религиозного сознания. Ведь субъективное видение — это всего лишь галлюцинация. В противном случае мы вправе ожидать каких-то разъяснений относительно различий между этими понятиями.
46. Lüdemann. Auferstehung Jesu, p. 25.
47. Lüdemann. *Resurrection of Jesus*, pp. 174-175.
48. Там же, р. 26.
49. Там же, pp. 26-27.
50. Однако см. Goulder, Michael. The Baseless Fabric of a Vision // *Resurrection Reconsidered*, ed. G. D'Costa (Oxford: One World, 1996), pp. 48-61. Гулдер перечисляет ряд интересных случаев массовых галлюцинаций в попытке объяснить, каким образом галлюцинаторный опыт Павла мог породить ряд вторичных видений. Однако важно отметить, что ни один из упомянутых им примеров коллективного поведения (например, наблюдения снежного человека или НЛО) не является случаем субъективного видения, т. е. галлюцинации. Встречи людей с йети никто не называет галлюцинациями. Они видели некий темный силуэт, движущийся далеко в кустах, или огромные отпечатки ног на снегу или грязи, а в некоторых случаях все просто сочиняли. Аналогичным

образом, НЛО на поверхку оказываются метеорологическими зондами, шаровыми молниями, оптическими иллюзиями или выдумками, но не галлюцинациями. Для галлюцинаций нужны совершенно особые психологические и биологические условия, и обычно они ассоциируются с психическими расстройствами или злоупотреблением психотропами. Примеры коллективного поведения, на которые ссылается Гулдер, — это не галлюцинации. Напротив, если речь идет о посмертных явлениях Иисуса, общепризнано, что воскресший Господь являлся ученикам лично. Конечно, в ранней церкви могли быть и вымышленные истории о явлениях Христа, подобные тем, о которых рассказывает Гулдер, однако никто всерьез не думает, что Двенадцать приняли за Учителя некий силуэт, мелькнувший в отдалении, или чего-то себе нафантазировали, а потом были готовы лучше принять мучительную смерть, нежели отказаться от своих слов. Следовательно, между случаями, о которых пишет Гулдер, и посмертными явлениями Христа нет ничего общего.

51. Lüdemann, Gerd. *Resurrection of Jesus*, p. 109.
52. Там же, р. 107.
53. Kessler, Hans. *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten* (Würzburg: Echter, 1995), p. 425.
54. Kremer. Auferstehung Christi I. Im Neuen Testament.
55. Lüdemann. *What Really Happened to Jesus?* p. 66.
56. Lüdemann. *Resurrection of Jesus*, p. 89.
57. Hengel, Martin; Schwemer, Anna Maria. *Paul between Damascus and Antioch* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1997), p. 342; см. pp. 40-41. См. также Hengel, Martin. *The Pre-Christian Paul* (London: SCM, 1991), p. 79.
58. Grass. Ostergeschehen und Osterberichte, pp. 233-243.
59. Stendahl, Krister. *Paul among Jews and Gentiles // Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress, 1976), pp. 12-13; см. Stendahl, Krister. *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West // Paul among Jews and Gentiles*, p. 80.
60. Lüdemann. *Resurrection of Jesus*, p. 80.
61. Сам Людеманн отмечает, что от этого толкования «почти повсюду отказались» (там же).
62. Kessler. *Sucht den Lebenden*, p. 423.
63. Lüdemann. Zwischen Karfreitag und Ostern, p. 39.
64. Lüdemann. *Resurrection of Jesus*, p. 30: «Всякий, кто не разделяет сформулированную здесь предпосылку, не сможет понять ничего из сказанного далее».
65. Crossan, John Dominic. *Jesus: A Revolutionary Biography* (San Francisco: Harper SanFrancisco, 1994), p. 169.
66. Lüdemann. *What Really Happened?* p. 10.
67. Berger. Ostern fällt nicht aus! p. 21.
68. Обратите внимание на очень интересные недавние публикации относительно оправданности методологического натурализма в науке: Vries, Paul de. *Naturalism in the Natural Sciences: A Christian Perspective // Christian Scholar's Review* 15 (1986), pp. 388-396; Plantinga, Alvin; Van Till, Howard J.; Pun,

Pattle; McMullin, Ernan. *Symposium: Evolution and the Bible // Christian Scholar's Review* 21 (1991), pp. 8-109; Hasker, William. *Evolution and Alvin Plantinga // Perspectives on Science and Christian Faith* 44 (1992), pp. 150-162; Plantinga, Alvin. *On Rejecting The Theory of Common Ancestry: A Reply to Hasker // Perspectives on Science and Christian Faith* 44 (1992), pp. 258-263; Plantinga, Alvin. *Methodological Naturalism* (доклад, представленный на симпозиуме «Knowing God, Christ, and Nature in the Post-Positivistic Era» в Университете Нотр-Дам 14-17 апреля 1993 года); Moreland, J. P. *Theistic Science and Methodological Naturalism // The Creation Hypothesis*, ed. J. P. Moreland (Downer's Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994), pp. 41-66; Moreland J. P.; Meyer, Stephen C.; Bube, Richard H. *Conceptual Problems and the Scientific Status of Creation Science: a Discussion // Perspectives on Science and Christian Faith* 46 (1994), pp. 2-25.

69. Lüdemann. *Auferstehung Jesu*, p. 16.
70. Lipton, Peter. *Inference to the Best Explanation* (London: Routledge, 1991).
71. Обратите внимание, что он никак не комментирует критические высказывания Панненберга в адрес «засилья мышления по аналогии в исторических исследованиях и постулата о принципиальном сходстве всех событий» (Lüdemann. Zwischen Karfreitag und Ostern, p. 20; см. Pannenberg, Wolfhart. Die Auferstehung JesuHistorie und Theologie // *Zeitschrift für Katholische Theologie* 91 [1994], pp. 318-328).
72. Lüdemann. *Resurrection of Jesus*, p. 12.
73. Там же, р. 249.
74. Morris, Thomas V. *Philosophy and the Christian Faith* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988), pp. 34.
75. См. Campbell, George. *Dissertation on Miracles* (London: T. Tegg & Son, 1834); Less, Gottfried. *Wahrheit der christlichen Religion* (Göttingen: G. L. Förster, 1776); Paley, William. *A View of the Evidences of Christianity* (Westmead, England: Gregg, 1970); Swinburne, Richard. *The Concept of Miracle* (New York: Macmillan, 1970); Earman, John. Bayes, Hume, and Miracles // *Faith and Philosophy* 10 (1993), pp. 293-310; Mavrodes, George. *Miracles and the Laws of Nature // Faith and Philosophy* 2 (1985), pp. 333-346; Alston, William. *God's Action in the World // Divine Nature and Human Language* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1989), pp. 197-222.
76. *Did Jesus Rise from the Dead*, ed. Terry L. Miethe (San Francisco: Harper & Row, 1987), p. 4.

Оригинал статьи опубликован на сайте служения Reasonable Faith ([www.reasonablefaith.org](http://www.reasonablefaith.org)).

Переведена и опубликована с разрешения автора.

# «ВЫШЕ ВСЯКОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА»

## ЧАСТЬ II

Чарльз Хилл

### Канон Писания

#### *Самоподтверждение или самоограничение?*

Одно из преимуществ, которые дает изучение материалов, рассмотренных в первой части статьи, заключается в следующем: это помогает нам осознать, насколько по-другому древние читали Писание в сравнении с нашими современниками<sup>48</sup>. Сегодня принято считать, что «процесс отбора» богохувновенных книг начался во II веке<sup>49</sup>, был обусловлен потребностью в новой подборке авторитетных текстов<sup>50</sup>, и следовал определенным критериям, к которым в течение предыдущего столетия пришла церковь. Часто можно услышать, что любые представления о четких границах Писания возникли довольно поздно: «В ранней церкви, до IV века, по всей видимости, отсутствовал запрос на четко определенные подборки Писаний»<sup>51</sup>.

Однако такой подход разбивается о слова руководителей ранней церкви. Например, нельзя не вспомнить уже процитированное выше утверждение Климента Александрийского: «Все сомнительное не заслуживает доверия до тех пор, пока в нем есть основания сомневаться. Следовательно, сомнительное не может служить первоначалом». Как могла церковь, признавая Писание самоудостоверяющим голосом Бога, дерзнуть задуматься о том, нужно ли ей новое (или даже старое) собрание богохувновенных книг? Как могла она взять на себя смелость выбрать книги, которые, по ее мнению, были ей нужны в качестве Священного Писания?<sup>52</sup> На мой взгляд, нет причин думать, будто церковь этим на самом деле занималась. Если Писание толкует само себя, разве не должно оно само устанавливать собственные границы? Конечно, в самой Библии нет перечня канонических книг (хотя в 24-й главе Евангелия от Луки Иисус упоминает три раздела Ветхого

Завета. Однако Писание действительно устанавливает принцип канонизации новых богохувновенных текстов, и авторы II века, судя по всему, этот принцип усвоили.

По мнению Иустина Мученика, те же самые пророческие Писания, которые заранее возвестили личность Мессии, Его деяния, Его страдания, Его воскресение и основание Его церкви, также предсказали появление нового авторитетного Слова, которое должно быть проповедано всем народам<sup>53</sup>. «Жезл силы», упомянутый в Псалме 109:2, которым Господь будет «господствовать среди врагов Твоих», представляет собой, по словам Иустина, не что иное, как слова апостолов Иисуса, вышедшие от Сиона и проповедуемые повсеместно (Первая апология 45). Вероятно, самый значимый ветхозаветный отрывок, в котором звучит эта мысль, написан пророком Исаией и повторен пророком Михеем: «...ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима» (Ис. 2:3; ср. Мих. 4:2)<sup>54</sup>. Это пророчество, настаивающее Иустин, предсказало апостольскую проповедь: «Из Иерусалима люди, числом двенадцать, вышли в мир, и притом люди неученые, не умеющие говорить, но силою Божьей возвестили всему роду человеческому, что посланы Христом научить всех слову Божию» (Первая апология 39; см. Разговор XXIV).

Ириней Лионский тоже понимает предсказанный Исаией закон, который выходит от Сиона, как «Слово Божие, возвещенное во всю землю вышедшими из Иерусалима Апостолами»<sup>55</sup>. Однако эта ссылка на Исаии 2:3 (Михея 4:2) во II веке прозвучала отнюдь не впервые. Иисус в Евангелии от Луки и в книге Деяний ссылается на этот текст, когда поручает апостолам быть Его свидетелями во всем мире: «начиная с Иерусалима» (Лк. 24:47; Деян. 1:8)<sup>56</sup>. В глазах Иисуса, апостолов и ранних церковных авторов этот и другие пророческие тексты служили библейским основанием апостольской

проповеди, нового Закона и Слова Божьего. По существу, эти ветхозаветные тексты также ограничивали новое Слово Божье тем, что апостолы и их помощники должны были написать, исполняя первоначально данное им поручение<sup>57</sup>.

Таким образом, постоянные ссылки ранней церкви на авторитет апостолов не были результатом какого-либо церковного решения считать «апостольское авторство» одним из «критериев» отбора книг Священного Писания. Само Писание предлагает апостольское авторство в качестве определяющего и ограничивающего правила.

Власть учить, которой Иисус наделил Своих учеников, лежит в основе апостольского служения, описанного в книге Деяний и в новозаветных посланиях. Хотя христиане, собиравшиеся для поклонения Богу, унаследовали от иудеев синагогальную практику чтения священных текстов вслух, наряду с ветхозаветными Писаниями они практически сразу же начали использовать и новый источник. В повествовании о событиях Пятидесятницы, после текста проповеди, произнесенной Петром и включавшей в себя истолкование книги Иоиля и псалмов, мы читаем: «И они постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян. 2:42). Вне всякого сомнения, главное место в устных наставлениях апостолов занимали слова и дела Иисуса, о которых им было поручено свидетельствовать.

В течение следующих нескольких десятилетий появились письменные «Евангелия» — повествования о событиях, которые апостолы раньше хранили в памяти, — и апостол Павел просил зачитывать его письма, в которых содержались его наставления, вслух всем собравшимся (Кол. 4:16; см. 2 Кор. 10:10; Еф. 3:4; 2 Фесс. 2:15; 3:14). Само по себе это не означает, что письма Павла считались Священным Писанием. Однако апостольская власть, с которой он их писал, и повинование письменным наставлением, которого он ожидал от читателей (1 Кор. 14:37-38; 2 Фесс. 3:14), позволяют думать, что Павловы послания с самого начала воспринимали именно так. Как бы то ни было, Петр в своем Первом послании, похоже, использует некоторые фразы и мысли из писем Павла, а во Втором послании прямо называет известные ему письма Павла Писанием. Подборка этих писем была составлена либо самим Павлом при жизни, либо кем-то другим вскоре после его кончины<sup>58</sup>.

Между новозаветными книгами и неканоническими сочинениями раннехристианских

авторов прослеживается удивительно отчетливая преемственность с точки зрения восприятия апостолов как авторитетных хранителей и распространителей Евангелия Иисуса. В конце I столетия Климент Римский пишет: «Апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос от Бога. Христос был послан от Бога, а апостолы от Христа...» (Первое послание к коринфянам XLII). Такое же понимание отражено в сочинениях Игнатия Антиохийского (Послание к магнезийцам 6-7; Послание к смирнянам 8)<sup>59</sup>, Поликарпа Смирнского (Послание к филиппийцам 6), псевдо-Варнавы (Послание 5, 9) и в целом было общепринятым даже среди неортодоксальных авторов. Начиная с того момента, оно становится практически всеобщим для христиан (вплоть до Нового времени).

## II столетие

Во второй половине II века руководители церкви в таких отдаленных друг от друга частях Римской империи, как Лион, Антиохия и Александрия, называли Евангелия и другие книги преданием (Ириней Лионский, Серапион Антиохийский, Климент Александрийский)<sup>60</sup>. Это указывает на вполне осозаемый аспект принятия священных книг как процесса, проходившего в реальном времени: руководители церкви знали, какое собрание текстов они унаследовали от своих предшественников, и считали, что эти сборники были составлены еще во времена апостолов<sup>61</sup>. Вероятнее всего, сборники, бывшие в употреблении в поместных церквях, действительно были созданы на основе подлинных артефактов, появившихся во время проповеди апостолов, — особенно в тех церквях, которые были основаны апостолами. Некоторые из этих текстов, как нам известно, вошли в употребление очень рано. В сочинениях апостольских отцов мы слышим отголоски наставлений Иисуса, а иногда и находим прямые цитаты из Евангелий. Явные ссылки на послания Павла появляются столь же быстро (2 Петра, Климент Римский, Игнатий Антиохийский, Поликарп Смирнский), а послания Петра, Иоанна и «к евреям» упоминаются в переписке между первыми христианскими общинами (Климент Римский, Поликарп Смирнский)<sup>62</sup>.

В выборе используемых апостольских источников между Антиохией (Игнатий), Малой Азией (Поликарп), Римом (Климент) и другими поместными церквями начала II столетия (псевдо-Варнава — Александрия?) мы видим замечательное единодушие. Однако в процессе

сохранения, сбора и передачи сведений, которые оставили после себя апостолы и их спутники, неизбежно возникали разнотечения и ошибки. Путаницу усиливали и появление других книг, не имевших ни прямого, ни косвенного исторического отношения к апостолам.

К концу II века стало очевидно, что между сборниками, использующимися в разных поместных церквях, есть различия — однако, насколько нам известно, все они пользовались какими-то сборниками. Мы начинаем замечать, что некоторые авторы сомневаются в Павловом авторстве Послания к евреям и не хотят, чтобы на богослужениях читался «Пастырь» Ермы, однако не видим ни одной церкви, которая не считала бы авторитетными Писаниями хоть какие-то христианские книги. Никто не кричит, что нужно оставить только «передаваемые из уст в уста слова Иисуса! Если Петру и Павлу их было достаточно, достаточно их и нам!» Кроме того, различия между разными сборниками книг не настолько серьезны, как можно было бы ожидать в том случае, если бы разногласия между поместными церквями были настолько велики, а правила настолько размыты, как полагают многие современные ученые.

Уже в лице Игнатия Антиохийского (примерно 107-108 гг. н. э.<sup>63</sup>) мы видим христианина, который использует понятия «Евангелие» и «апостолы». Поскольку он ссылается на эти авторитетные религиозные источники наряду с каноническими разделами ветхозаветных Писаний («ни пророчества, ни закон Моисеев» — Послание к смирнянам 5; см. также Послание к филадельфийцам 5, 8, 9 и Послание к смирнянам 7), складывается впечатление, что речь идет о неких собраниях письменных документов, имевшихся в распоряжении Антиохийской церкви<sup>64</sup>.

Уже в словах пресвитера, о котором писал Папий Иерапольский (ок. 100 г. н. э.), мы находим упоминания о по крайней мере двух Евангелиях, от Матфея и Марка (Евсевий. История III:39:15-16), а возможно, и обо всех четырех (Там же III:24:5-17)<sup>65</sup>. Краткий отрывок из сочинения Папия, сохраненный Евсевием Кесарийским в «Церковной истории» свидетельствует о том, что церкви в Малой Азии уже в начале II века хотели знать больше о письменных апостольских источниках, в которых рассказывалось о словах и деяниях Иисуса.

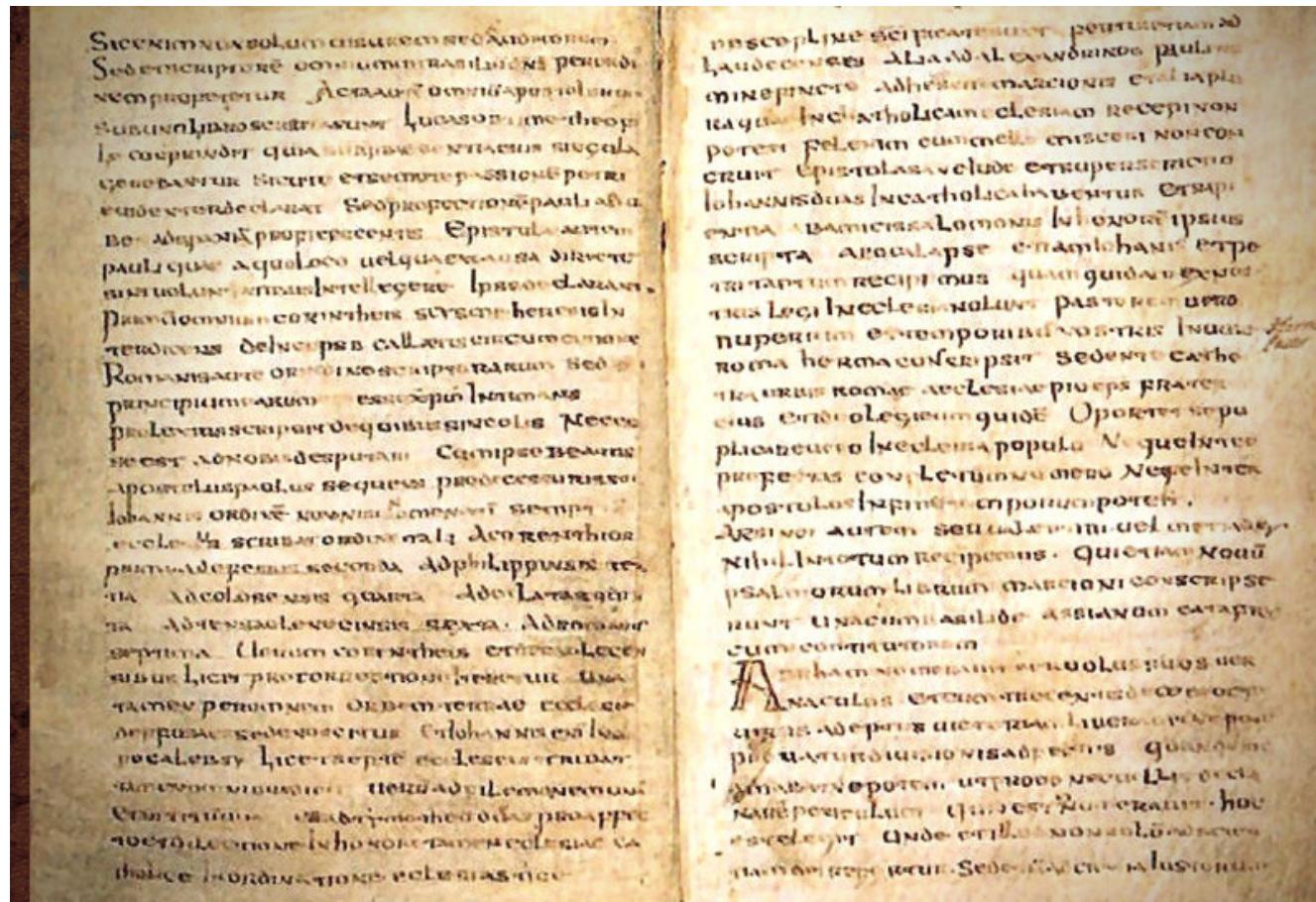
Из сочинений Иустина Мученика мы видим, что «изобилующими силою» считались не только «памятные записи апостолов». Слова самих апостолов тоже признавались Словом Божиим (Разговор CXIX). Иустин не упоминает

апостольские послания, однако следы посланий Павла к римлянам и галатам (возможно, и других) хорошо известны исследователям<sup>66</sup>. Кроме того, он считает Апокалипсис книгой евангелиста Иоанна Богослова (Разговор LXXXI).

Оскар Скарсауне справедливо пишет, что в сочинениях Иустина, адресованных исключительно нехристианам, «еще нет четкого обозначения того, какие документы следует считать более авторитетными по сравнению с остальными, как только мы выходим за границы категории „памятных записей“, т. е. Евангелий»<sup>67</sup>. Прав Скарсауне и когда продолжает: «С другой стороны, то, как Иустин называет Евангелия (а именно, „памятными записями“), показывает, что у него уже был залог канона, а решающая роль, которую он отводит апостолам, представляет собой своего рода косвенный канон»<sup>68</sup>.

Судя по всему, во II столетии мы наблюдаем две противоположные тенденции. Вселенская церковь стремилась к идеалу единства. Вопреки некоторым утверждениям, этот идеал не был придуман Евсевием Кесарийским или императором Константином в IV веке. Понятие «кафолическая» («вселенская»), вошедшее в употребление как минимум при жизни Игнатия Антиохийского, отражало этот идеал и представление церкви о себе. Но в то же время вселенская церковь с уважением относилась к традициям поместных церквей — в особенности, если эти традиции, как считалось, восходили ко временам апостолов. Это отношение наглядно проявилось в квартодекиманских спорах II столетия. Папа Виктор I, по-видимому, движимый стремлением к единству, сделал радикальный шаг, разорвав общения с церквями Малой Азии, которые придерживались необычного порядка празднования Пасхи (Евсевий. История V:24:9). Однако в конечном итоге восторжествовал рассудительный подход Иринея Лионского, который с уважением отнесся к древности обеих традиций и к утверждениям каждой из сторон, что ее обычай восходит ко временам апостолов. Ириней пришел к заключению, что в данном случае необходимо допустить разномыслия: «разногласие в посте не разрушает согласия в вере» (Там же V:24:13). Однако было бы ошибкой сделать вывод, исходя из подобных разногласий, что христиане в те времена вовсе не праздновали Пасху, или что вопрос о том, когда ее отмечать, никак не беспокоил. На мой взгляд, аналогичным образом обстояло дело и с каноном Нового Завета.

Если исходить из сочинений Иустина Мученика, Мелитона Сардийского, Феофила



Мураториев фрагмент из Амвросианской библиотеки

Антиохийского, Ириная Лионского, Серапиона Антиохийского, Клиmenta Александрийского, Тертуллиана и в особенности Ипполита Римского, а также из Мураториева канона, в сборники богословенных книг, которыми пользовались христиане по всей Римской империи, входили Четвероевангелие, Деяния, тринадцать или четырнадцать посланий Павла (вместе с Посланием к евреям или без него), Откровение Иоанна, 1-е Послание Петра, 1-е Послание Иоанна и, вероятно, Послание Иуды. Статус остальных соборных посланий в то время трудно определить, поскольку о них упоминали нечасто. Вполне возможно, что главным противником включения этих посланий была Сирийская церковь, в каноне которой соборные послания отсутствовали даже в конце IV века и позже. Кроме того, древностью признания могут похвастаться еще несколько распространенных книг — главным образом, Апокалипсис Петра и «Пастырь» Ермы и в несколько меньшей степени Послание Варнавы и Дидахе (обо всех них положительно отзываются или называет Писанием Климент Александрийский). Евангелие от Фомы и ни одно из так называемых «гностических евангелий» подтверждения в текстах вышеуказанных авторов не находят.

В III столетии мы наблюдаем по меньшей мере три изменения. Во-первых, мы все реже

встречаем упоминания об Апокалипсисе Петра, «Пастыре», Послании Варнавы и Дидахе. Во-вторых, ухудшилась репутация Откровения. На протяжении сотни его широко использовали как Писание и на Востоке, и на Западе, но потом его толкования начали вызывать вопросы. Очевидно, критика началась в Риме — главным образом, в связи с монтанистскими спорами, но также и по причине хилиазма<sup>69</sup>. Проблема, похоже, быстро решилась, но сомнения переместились на Восток, когда Дионисий Александрийский поставил под сомнение апостольское происхождение Апокалипсиса (хотя в том, что это откровение, он не сомневался — см. Евсевий. История VII:25:7). Но основной причиной того, что несколько восточных текстов IV-V веков не включили Откровение в список канонических книг, наверное, стала двусмысленная оценка, данная Евсевием Кесарийским в его широко известной «Церковной истории» (III:25:1-7)<sup>70</sup>. В-третьих, по крайней мере к концу III века сложился корпус из семи соборных посланий (Евсевий. История II:23-25).

Поскольку за пределами «основных» книг в перечнях были разнотечения, не предпринималось никаких значимых попыток (по крайней мере, успешных) установить четкие границы канона, и в церкви не получили хождение авторитетные списки богословенных текстов,

многие считали, что у ранних христиан напрочь отсутствовало представление о Писании как об определенном или ограниченном собрании книг<sup>71</sup>. Между тем, факты указывают не на отсутствие стремления к определенности, а на некий уровень разногласий или неуверенности относительно того, где именно следует провести границу. Прежде всего, нельзя однозначно утверждать, что попытка прийти к единодушному мнению не предпринималась до самого III века. Тертуллиан упоминает о церковных соборах, которые рассматривали вопрос о каноне и даже отвергли каноничность «Пастыря» (*De Pudicitia X*)<sup>72</sup>. К сожалению, к его словам не отнеслись всерьез, однако они не исчезнут, если на них не обращать внимания или легкомысленно отнести за счет тертулlianовой «криптологии»<sup>73</sup>. На мой взгляд, в Мураториевом каноне есть признаки того, что он имел отношение к одному из упомянутых Тертуллианом соборов, — он больше похож на предписание, адресованное церкви, какое можно ожидать от собора, чем на высказывания Оригена или Евсевия Кесарийского<sup>74</sup>.

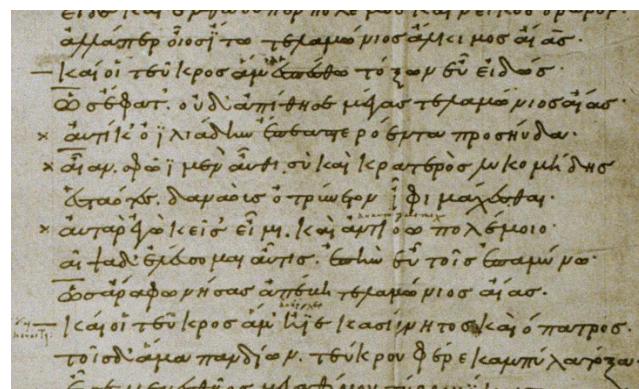
В других своих публикациях я привел еще несколько свидетельств в пользу того, что поместные церкви и отдельные авторы задолго до IV века уже воспринимали новозаветные Писания как законченное собрание текстов<sup>75</sup>. Одно из таких свидетельств можно найти в документах, связанных с упомянутыми выше квартодециманскими спорами (вероятно, начало 190-х годов). Евсевий Кесарийский сохранил отрывки из письма Поликрата, епископа Эфесского, который однажды заявил: «Я... прочитал все Священное Писание (pasan hagian graphēn dielēlythōs) и никаких угроз не испугаюсь» (История V:24:7). Если, как утверждает Дунган, «письание представляет собой безграничную живую массу разнородных священных текстов»<sup>76</sup>, откуда Поликрат знал, где следует остановиться?

Недавно обнаружилось еще одно подтверждение того, что в конце II века у христиан уже было представление об ограниченном количестве авторитетных новозаветных книг<sup>77</sup>. В какой-то момент раннехристианские переписчики начали ставить на левых полях копируемых книг условные знаки (стрелки или галочки-diplē), отмечающие цитаты из Священного Писания. Этот обычай они переняли у греческих авторов, которые в течение некоторого времени использовали диплы в качестве универсальной отметки, указывающей на какие-то текстовые или околословные особенности. Мы находим этот знак в великих униципальных рукописях IV-V веков (а, А, В, С и D<sup>o</sup>),

где он используется, хотя и не везде, для указания на цитаты из Ветхого Завета. Однако самые древние свидетельства в пользу такой практики мы находим во внебиблейских христианских рукописях в тех случаях, когда авторы цитируют Писание (я пока еще не нашел ни одного случая, когда таким знаком христианский переписчик отметил источник, заведомо не являющийся Писанием)<sup>78</sup>. Очевидно, что переписчики, которые использовали этот условный знак (так делали не все) должны были заранее знать, какие цитаты следует отмечать, а какие не следует. Иначе говоря, у них должно было быть некое представления о границах канона. Например, переписчик Александрийского кодекса (V век) не поставил диплы ни возле двух высказываний языческих авторов, процитированных Павлом в Деян. 17:28, ни возле цитаты из книги Еноха в 14-15 стихах Послания Иуды, ни возле цитаты из Эпименида в Титу 1:12.

Когда именно христианские переписчики начали использовать эту отметку для обозначения цитат из Писания? Мы не знаем, но располагаем двумя текстами, которые датируются, возможно, концом II или началом III века. Один из них — отрывок из III книги трактата «Против ересей» Иринея Лионского (P.Oxy. 3.405), который папиролог Колин Робертс уверенно датировал концом II века<sup>79</sup>. В этом отрывке Ириней цитирует Матфея 3:16. Другой текст — фрагмент неопознанного христианского богословского сочинения (P.Mich. 18.764), который его редактор датировал II-III веком<sup>80</sup>. Слева от правой колонки текста простояны диплы, отмечающие цитаты из Иеремии 18:3-6 и 1 Коринфянам 3:13.

Для нас наибольший интерес представляет тот факт, что в обоих случаях диплами обозначены не просто библейские, а новозаветные цитаты (из Евангелия от Матфея и 1-го Послания к коринфянам). Появление этого условного знака у разных переписчиков уже в конце II или начале III века — еще одно свидетельство в пользу того, что христиане рассматривали



Рукописная копия Гомера с диплами на левом поле

Писание как определенное собрание священных текстов — настолько четко определенное, что они могли выделять соответствующие цитаты в своих сочинениях.

### **Канон из 27 книг**

В своем трактате «Христианская наука или Основания Герменевтики и Церковного красноречия» блаж. Августин привел перечень канонических книг Ветхого и Нового Завета (II:8). Ветхий Завет включает в себя традиционный протестантский канон и еще шесть книг: Товит, Иудифь, 1-ю и 2-ю Маккавейские, Премудрость Соломона и Екклезиастик (Премудрость Иисуса сына Сирахова), что соответствует содержанию Синайского кодекса<sup>81</sup>. Новый Завет включает в себя ровно 27 книг, признаваемых сегодня всеми основными ветвями христианства. Прежде чем приступить к перечислению книг, Августин отмечает, что искусному толкователю Священных Писаний все эти тексты будут известны, и что в отношении канонических Писаний он будет следовать суждению большинства поместных церквей, в особенностях тех, что были основаны лично апостолами.

В рассуждении же Канонических книг Писания испытатель оного должен следовать власти и руководству Соборных Церквей, и особенно тех, кои удостоились иметь у себя Престолы самих Апостолов (*sedes Apostólica*) и получить от них Послания. Вот главное правило, которого должно держаться касательно канонических книг: «Книги, принятые всею вселенскою Церковью, должны быть предпочтаемы не принятым некоторыми из Церквей; книги, принятые не всеми, но принятые многими и важнейшими Церквами, должны быть предпочтаемы принятым не многими и притом не столь важными Церквами». Но, если бы нашлось, что одни из книг принимаются множайшиими, а другие — важнейшими Церквами, хотя это нелегко может случиться, то такие книги, по моему мнению, должно почитать за Писания одинакового достоинства (II:12)<sup>82</sup>.

Под «книгами, принятые не всеми» он, возможно, имел в виду ветхозаветные книги, не входившие в иудейский канон. По крайней мере, складывается впечатление, что все канонические списки IV-V столетий единодушно следуют иудейскому канону, а в отношении других книг между ними есть разногласия. Когда Августин советует отдавать предпочтение<sup>83</sup> книгам, принятым всеми, возможно, он имеет

в виду, что остальные шесть не должны иметь такого же веса при составлении христианского учения, — следуя той же логике, современные католики и православные называют не признанные иудеями книги «второканоническими». Возможно, под «книгами, принятыми не всеми» Августин имел в виду и некоторые новозаветные тексты. Нам известно, что в те времена были поместные церкви, не признававшие одну или несколько канонических книг: 2-е Послание Петра, 2-е и 3-е послания Иоанна, Послание Иуды<sup>84</sup>, Послание Иакова, Послание к евреям или Откровение. Тем не менее, в 390-х годах эти самые 27 книг признают богоухновленными Августин, поместные соборы в Гиппоне и Карфагене, Руфин Аквилейский в Риме, Иероним Стридонский в Вифлееме (письма 53:9; 394), а также Амфилохий Иконийский в Малой Азии (Послание к Селевку). Часто можно услышать, что впервые канонический список из ровно 27 книг Нового Завета встречается в послании, написанном Афанасием Великим в 367 году. Но в действительности к тому моменту, когда Афанасий составил свой перечень, 27 новозаветных книг, по всей видимости, уже давно пользовались признанием поместных церквей. Об этих же самых 27 книгах Евсевий Кесарийский на полвека раньше писал, что они либо «признаны» (*homologoumenoī*), либо «оспариваются» (*antilegoumenoī*), но «известны большинству церковных писателей» (История III:25)<sup>85</sup>. Действительно, Евсевий называет «бесспорными» — судя по всему, этот термин означает «входящие в состав Нового Завета» или, как мы бы сегодня сказали, «канонические» — только книги из первой категории. Ко второй категории он относит Послание Иакова, Послание Иуды, 2-е Послание Петра, 2-е и 3-е послания Иоанна. Внимание критиков в наибольшей степени привлекает слово «оспариваются», однако на продолжение мысли Евсевия — «оспариваются, но большинством принятые» — внимание обращают гораздо реже<sup>86</sup>. Далее он называет эти книги «оспариваемыми, но в большинстве Церквей всенародно читаемыми» (III:31:6)<sup>87</sup>. В другом случае Евсевий причисляет Послания Иакова и Иуды к семи посланиям, «называемым Соборными», и отмечает, что «их вместе с прочими всенародно читают во многих Церквях» (II:23:24-25). Помимо названных выше пяти книг он не относит к категории «оспариваемых» никакие другие. Следовательно, вне зависимости от того, разделяем ли мы личные сомнения Евсевия в отношении этих пяти посланий<sup>88</sup>, его собственные исследования наводят на мысль, что на момент написания «Церковной истории», т. е.

в начале IV столетия, большинство церквей включало в состав новозаветных Писаний все 27 книг (за единственным возможным исключением Откровения).

Определить, в какой момент сложился этот канон, невозможно. Однако те же 27 книг мы находим в более раннем, но относительно малоизвестном списке, который приблизительно в 240 году привел в своих гомилиях на Книгу Иисуса Навина Ориген:

Когда же приходит Господь наш Иисус Христос, пришествие Которого обозначил тот первый сын Навин, Он посыпает священников, апостолов Своих, несущих «тонко выкованные трубы», великолепное и небесное наставление о проповеди. Матфей первым вострубил в священническую трубу в своем Евангелии; также и Марк; Лука и Иоанн трубили каждый в свою священническую трубу. Даже Петр издает трубный глас в двух своих посланиях; также Иаков и Иуда. Кроме того, Иоанн также трубит в трубу в своих посланиях [и Апокалипсисе]<sup>89</sup>, и Лука, описывая Деяния апостолов. Наконец, приходит тот последний, который сказал: «Думаю, Бог являет нас, апостолов, последними», — и в четырнадцати своих посланиях, громогласно трубя в трубы, обрушивает стены Иерихона и все орудия идололожения и догмы философов до самого основания (толкование на стих 7:1).

К сожалению, этот текст вызывает некоторые сомнения. Во-первых, эти проповеди дошли до нас не на греческом языке, а только в латинском переводе Руфина, а он, как известно, иногда «правил» Оригена. Во-вторых, в другом сочинении Ориген отмечает, что достоверность некоторых из перечисленных книг оспаривается<sup>90</sup>. Но едва ли Руфин мог выдумать аналогию между трубами и новозаветными книгами от начала до конца. И даже если предположить, что он внес в текст оригинала существенные поправки, первоначальный список Оригена вряд ли намного отличался от сохранившегося. В свете нынешних попыток доказать, что в IV веке у церкви еще не было представления о границах канона, важнее всего то, что Ориген вообще составил перечень новозаветных «труб». Хотя в другом сочинении он пишет, что авторство 2-го Послания Петра и 2-го и 3-го Посланий Иоанна вызывает вопросы (Толкование на Евангелие от Иоанна), и хотя Павлово авторство Послания к евреям тоже оспаривалось (Евсевий. История VI:25:3-

14), сам Ориген, по всей видимости, признавал и использовал все эти книги. Он часто использовал Послание к евреям как Павлово<sup>91</sup>, а там, где он признает: «Кто был настоящий его автор, ведомо только Богу», — он добавляет, что мысли, высказанные в этом послание, «не уступают тем, которые есть в Посланиях, признаваемых подлинно Павловыми». В своих гомилиях на книгу Левит он использует 2 Петра и без каких-либо оговорок приписывает его перу этого апостола. В своих толкованиях на Евангелие от Матфея он ссылается на послания Иакова и Иуды. Как заметил Брюс Мецгер, вполне вероятно, что в проповеди Ориген безапелляционно выразил свое собственное мнение (возможно, также и мнение его Кесарийской общины), а в более серьезных богословских трудах сопроводил его оговорками<sup>92</sup>.

## Писание, Предание и авторитет

В своей недавней книге Крэйг Эллерт уделил много внимания взаимоотношениям между преданием и Писанием<sup>93</sup>. В частности, tolkuy важное свидетельство Иринея Лионского, Эллерт затрагивает несколько моментов, которые нам будет полезно рассмотреть, поскольку они отражают точку зрения и других исследователей. Общеизвестно, что Ириней отстаивал каноническое Четвероевангелие, однако Эллерт хочет показать, что отношение епископа Лионского к этим Евангелиям как к Писанию было не настолько безоговорочным, как может показаться. Прежде всего, он отмечает, что Ириней не всегда цитирует эти Евангелия правильно. Во-вторых, Ириней также отстаивает правило истины, или правило веры, — довольно гибкое изложение христианского учения, напоминающее символ веры (Против ересей I:X:1; I:XXII:1; V:XX:1)<sup>94</sup>.

Однако первое возражение основано на ошибочных представлениях о цитатах в древних книгах. Точность цитат попросту нельзя считать надежным показателем того, с каким уважением автор относился к цитируемому тексту, и противопоставлять ее прямым утверждениям автора о тексте<sup>95</sup>. Второе возражение Эллерта требует более серьезного анализа. Он ссылается на отрывок из трактата «Против ересей», где Ириней пишет, что «если бы Апостолы не оставили бы нам писания», нам пришлось бы «обратиться к древнейшим церквам, в которых обращались Апостолы, и от них получить, что есть достоверного и ясного относительно настоящего вопроса» (III:IV:1). Ириней утверждает даже, что христиане, не умеющие читать, спасаются (без Писания) че-

рез познание истины, отраженной в церковном правиле веры (III:IV:2). Отсюда Эллерт делает вывод, что «истинное учение церкви верно передавалось из уст в уста, и его достаточно, чтобы привести людей к спасению. Ириней подтверждает, что церковь второго века совершенно не нуждалась в письменном каноне, поскольку у нее уже был канон истины. Именно с этим правилом веры во втором столетии соизмерялось все — даже книги постепенно создаваемого Нового Завета»<sup>96</sup>. По словам Эллерта, это не дает нам права утверждать, будто «христианские писания в ранней церкви были относительно неважны». Однако он с одобрением ссылается на двух других исследователей, которые, похоже, не возражают против подобного вывода. Ганс фон Кампенхаузен полагает, что Писание «никогда не отодвигает и не заменяет живую публичную проповедь церкви, которая владеет изначальным „каноном истины“»<sup>97</sup>. Аннетт Йошико Рид считает, что в представлении Иринея канон играл роль «экстрапекстуального критерия для отличия истинного учения от еретических домыслов, аутентичных текстов — от поддельных сочинений, и надлежащего истолкования Писаний — от „преступной экзегезы“»<sup>98</sup>. Заключение, к которому приходит Эллерт, и которое, как он думает, созвучно мнению других ученых, таково, что правило веры «приуменьшает исключительность четырех Евангелий как канона в сочинениях Иринея»<sup>99</sup>. Исходя из этого, в начале своей книги он пишет, что «правило веры распространялось даже на христианские сочинения, со временем включенные в состав новозаветного канона»<sup>100</sup>.

Правило веры представляло собой сумму апостольского учения, основанную на тринитарном крещальном повелении Иисуса (Мф. 28:19) и развивающую мысль об «Отце, Сыне и Святом Духе». Данный библейский текст был естественной отправной точкой для катехетического наставления и составления символов веры. Развитый церковью с привлечением остального новозаветного откровения этот текст также стал герменевтическим правилом, определяющим надлежащее толкование Писания. Однако, внимательно изучив первые главы третьей книги трактата «Против еретиков», мы увидим, что Ириней Лионский ссылается прежде всего не на предание и не на правило веры, а как раз на Слово Божье. Одни лишь еретики выстраивают иерархическую систему, в которой Писанию отводится подчиненная роль по отношению к их преданиям. В начале третьей книги Ириней пишет: «Об устройении нашего спасения мы узнали не через

кого другого, а через тех, чрез которых дошло к нам Евангелие, которое они тогда проповедовали (устно), потом же, по воле Божией, передали нам в Писаниях, как будущее основание и столп нашей Веры» (III:I:1). Апостолы, исполненные Святого Духа и наделенные совершенным знанием, проповедовали, а потом записывали. Их писания провозглашают истину о Боге Творце и Христе Сыне. Ириней здесь полемизирует с еретиками и выстраивает аргумент в пользу авторитета апостолов и их сочинений. Апостолы были представителями Иисуса: «Ибо Господь всего дал апостолам Своим власть (проповедовать) Евангелие, и чрез них мы узнали истину, т.е. учение Сына Божия; к ним же и Господь сказал: „Кто слушает вас, Меня слушает, и кто презирает вас, презирает Меня и Того, Кто послал Меня“ (Лк. 10:16)» (Против ересей, предисловие к третьей книге). Таким образом, если какой-то гностик, последователь Маркиона или Валентина, не соглашается с истинами, которые проповедовали апостолы, он «презирает причастников Господа, презирает и Самого Христа Господа, презирает и Отца, и сам собою осужден, противясь своему собственному спасению, что делают все еретики» (III:I:2).

Далее Ириней пишет: «Когда обличают (еретиков) из Писаний, то они обращаются к обвинению самих Писаний, будто они неправильны, не имеют авторитета, различны по изложению, и (говорят), что из них истина не может быть открыта теми, кто не знает предания» (III:II:1). И только в этот момент, когда еретики отступили от Писания, сослались на собственное тайное и нигде не записанное предание, христиане апеллируют к подлинному апостольскому преданию, сохранившемуся в церкви. По мнению Иринея, подлинное предание веры существует в изобилии, сохранившись в общинах, которые были основаны самими апостолами. Оно верно передавалось из поколения в поколение, начиная с таких пресвитеров, как Климент Римский и Поликарп Смирнский, и тех ефесских верующих, которые лично знали евангелиста Иоанна. Именно это предание, кратко обобщенное в правиле веры Иринея, удостоверяет правильность истолкования Писания и веры, которые Ириней стремится донести до читателей.

С точки зрения Иринея Лионского (с которой соглашается Эллерт), не может быть никакого противопоставления Писания и предания, поскольку оба они происходят из одного источника, от апостолов Христовых. Апостолы передали своим ученикам не только Писание, но и саму «веру». В таком смысле Писание действительно можно назвать преданием, поскольку

оно передавалось из поколения в поколение. Но это не делает «предание» категорией более высокого порядка. Предание авторитетно не потому, что оно предание, а потому, что оно, как и Писание, имеет апостольское происхождение. Как впоследствии скажет Тертуллиан: «Наши наставники (*auctores*) — апостолы Господни; сами они не избирали по своему изволению ничего, что хотели бы ввести, но, напротив, принятное от Христа учение верно передавали народам» (О прескрипции против еретиков 6). А все апостольское авторитетно потому, что «апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос от Бога» (Климент Римский. 1-е Послание к коринфянам XLII). Джон Бер подводит хороший итог:

Таким образом, по мнению Иринея Лионского, и подлинное апостольское предание, хранимое церковью, и собственно апостольские писания исходили от одних и тех же апостолов и имели одно и то же содержание, Евангелие, которое само по себе было «по Писанию».

Под «преданием» ранняя церковь, как считал Георгий Флоровский, понимала «подлинное истолкование Писания»<sup>101</sup>. Таким образом, Ириней апеллирует к преданию по совершенно иным причинам, нежели его оппоненты. Если они искали в предании именно то, чего не было в Писании, то Ириней, ссылаясь на предание, ссыпался не на что иное, как на то, что было и в Писании. Соответственно, Ириней мог в подтверждение своих слов ссыльаться на предание и одновременно утверждать, что Писание невозможно понять иначе, чем с помощью самого Писания<sup>102</sup>.

Когда Ириней пишет, что нам пришлось бы обратиться к преемникам апостолов, если бы те сами не оставили нам книг, он рассматривает гипотетическую ситуацию, не соответствующую реальному положению дел<sup>103</sup>. В подтверждение своих слов он ссыльается на существование носителей «варварских» наречий, которые не читали Писания, но поверили истине, услышанной в проповеди. Они либо не умеют читать, либо Писание не переведено на их язык (либо и то, и другое). Возможно, Ириней имел в виду верующих-кельтов из окормляемых им галльских общин (см. Против ересей, предисловие к первой книге). Если так, проповедовавшие этим людям все же пользовались Писанием. Конечно, Ириней понимал, что спасение можно обрести, даже не имея текста Библии, — услышав благую весть.

Однако он едва ли согласился бы с утверждением, что «церковь второго века совершенно не нуждалась в письменном каноне, поскольку у нее уже был канон истины». Объяснив, что у церкви было подлинное предание, полученное от апостолов, Ириней продолжает: «...я возвращусь к доказательствам из писаний Апостолов, написавших также Евангелие, в которых они изложили учение о Боге, поставляя при сем на вид, что Господь наш Иисус Христос есть Истина (Ин. 14, 6) и лжи в Нем нет...» (III:V:1). Итак, круг замкнулся, и мы снова вернулись к Писанию, и далее Ириней осуществляет замысел, о котором писал в предисловии к третьей книге: «В этой же третьей книге я представлю доказательства из Писаний...»

Ириней Лионский, Тертуллиан, Киприан Карфагенский, блаж. Августин и другие раннехристианские авторы ссылаются на предание и на правило веры, как правило, в контексте противостояния еретическому инакомыслию. Таким образом, использование традиции в их сочинениях носит, по существу, герменевтический характер: где искать правильное толкование Писания, когда священный текст толкуют ошибочно, но «правдоподобно», или вовсе отвергают библейское свидетельство в пользу некоего сектантского предания? В тех церквях, где все еще жива вера, воспринятая из уст тех самых апостолов, от которых мы получили Писание.

### «Богодухновенность» Писания и небиблейских источников: проповедников, пророков, псевдоэпиграфистов и сивилл

Никто не станет спорить с тем, что раннее христианство восприняло библейские книги как «богодухновенные». 2 Тимофею 3:16 и 2 Петра 1:20 — два из тех *loci classici*, которые еще во времена ранней церкви отражали и определяли веру христиан в божественное происхождение Писания<sup>104</sup>. Однако в наши дни нередко можно услышать, что представления первых христиан о богодухновенности слов и текстов были шире, чем у их потомков. Во всяком случае, нельзя сказать, что древние считали «богодухновенным» (в любом смысле) Писание и только Писание. Климент Римский, возможно, думал, что написал свое 1-е Послание коринфянам от имени римской церкви «чрез Святого Духа» (LXIII:2)<sup>105</sup>. Игнатий Богоносец утверждал, что во время эмоционального общения с филадельфийцами «громко возвещал» по внушению Святого Духа (Послание к филадельфийцам 7). По словам Ирина Лионского,

Ветхий Завет был переведен на греческий язык «по вдохновению Божию» (III:XXI:2). С точки зрения Климента Александрийского, даже Платон и другие философы «проповедуют Богом лишь одного-единственного Бога по Его наитию, когда им случается ухватиться за истину» (Увещевание к язычникам LXXI)<sup>106</sup>.

Поскольку некоторой богоухновенностью наделяли не только книги Писания, но и многие другие речи и сочинения<sup>107</sup>, современные авторы нередко утверждают, что богоухновенность была не «критерием», а «естественным следствием» каноничности. Возможно, так и было. Но было бы опрометчиво полагать, как это делает Ли Макдональд, будто «христианская община верила, что Бог продолжает вдохновлять проповедь отдельных людей точно так же, как Он вдохновил авторов новозаветных сочинений. Они верили, что Дух был Божиим даром всей церкви, а не только авторам священных книг»<sup>108</sup>. Да, ранние христиане действительно считали Духа даром, данным всей церкви. Но если Дух действовал одинаково во всех верующих, совершенно непонятно, почему практически все псевдоэпиграфы написаны от имени кого-то из апостолов.

Было ли в Писании что-то особенное, отличавшее его от всех остальных устных и письменных сочинений, считавшихся богоухновенными? Это слишком обширная тема, чтобы ее можно было рассмотреть в рамках нашей статьи, но, наверное, будет небесполезно задаться более конкретным вопросом: каким образом христианские писатели в своих рассуждениях отделяли Священное Писание от всех прочих форм «вдохновленной» речи или письма? Для начала давайте отметим несколько важных моментов. Во-первых, христиане первых столетий, рассуждая о богоухновенности, не пользовались какой-то единой согласованной терминологией. Соответствующие термины были отчасти взяты из самого Писания, отчасти заимствованы из греко-римской культуры<sup>109</sup>, у каждого из них была своя история, и с каждым были связаны определенные коннотации. Во-вторых, многие примеры наделения статусом богоухновенности текстов, не входящих в состав Библии, которые приводит Аллерт, связаны с так называемыми апокрифическими или второканоническими книгами Ветхого Завета. Хорошо известно, что в первые века шли горячие споры об этих сочинениях и их месте среди Священных Писаний. Подробно поговорить о них у нас не получится (хотя выше мы отчасти затронули этот вопрос), и мы можем лишь отметить, что они относятся к особой категории, отношение к которой в ран-

ней церкви было неоднозначным. В-третьих, я подозреваю, что в некоторых случаях о «богоухновенности» говорится в гиперболическом, хвалебном смысле (например, один из Великих Каппадокийцев мог назвать другого «богоухновенным» (*theopneustos*), «вторым Моисеем» и так далее в том же духе<sup>110</sup>). Не думаю, что подобные заявления следовало воспринимать буквально. Наконец, некоторые моменты, о которых пойдет речь ниже, кое-где встречаются одновременно, поэтому я разделил их исключительно для удобства.

### **Богоухновенность и Святой Дух**

В целом ряде случаев, когда во внебиблейских текстах упоминается богоухновенность, имеется в виду, скорее всего богоухновенность иного рода. Если богоухновенность Писания последовательно ставится в заслугу Святому Духу, или Богу, или Христу (иногда как Логосу или Премудрости), о прочей «вдохновленной» литературе сказать это можно далеко не всегда. Конечно, в культурном отношении людям древних времен было гораздо проще поверить в «богоухновенность» сказанного. Большая часть греко-римского общества была убеждена, что реальность насквозь пронизана элементами сверхъестественного. Живший во II столетии противник христианства по имени Цельс не видит возможности сосчитать «все пророческие ответы, которые возвестили божественным гласом жрецы и жрицы, а равно и другие... находившиеся под божественным влиянием (*en theō phōnē*)»; и пишет, что «мир полон подобных случаев» (Ориген. Против Цельса VIII:45). Конечно, христиане зачастую считали подобные явления делом рук бесов. Но даже новозаветные авторы не говорят исключительно о работе Святого Духа, а упоминают об участии в божественно-человеческом взаимодействии помимо Писания многочисленных «духов» (1 Кор. 12:10<sup>111</sup>; 14:22; 1 Ин. 4:2; Отк. 22:6).

Показательный пример — сивиллы. Сборник их предсказаний, дошедший до нас из древности, представляет собой вымышленное и преследующее апологетические цели иудейское сочинение, впоследствии отредактированное и дополненное христианами. Современным исследователям это ясно как день, но не все древние христианские писатели это понимали. Не понимали этого и многие верующие, жившие гораздо позже, — например, Микеланджело Буонарроти, который изобразил на потолке Сикстинской капеллы наряду с еврейскими пророками четырех главных си-

вилл. Очевидно, некоторые христианские авторы не вполне понимали, как быть с сивиллами. Ибо кто мог или захотел бы отрицать, что они, как и еврейские пророки, заранее предозвестили пришествие Христа? Какую бы озабоченность у нас ни вызывала «богодухновенность» предсказаний сивилл, следует признать, что для первых христиан они представляли бесспорную апологетическую ценность.

В своем трактате «Увещевание к язычникам» Климент Александрийский называет Сивиллу пророчицей (*prophētis*)<sup>112</sup>. Таким образом, ранние христиане не считали все откровения «истинных» пророков и пророчиц Писанием. Возможно, именно этим объясняются некоторые тексты<sup>113</sup> — например, Иуды 14, где автор послания называет пророком Еноха. Сивилла говорит «по вдохновению» (*entheōn sphodra*) говорит Климент, используя слово *entheōs* («исполненный Бога, вдохновленный, одержимый»), которого мы не встречаем ни в Септуагинте, ни в Новом Завете, но которое, как мы видели ранее, Цельс употреблял для описания различных языческих пророчеств<sup>114</sup>. Далее Климент цитирует библейских пророков, слова которых он безоговорочно приписывает Святому Духу: «Велемудрый пророк Иеремия, вернее — Святой Дух, действующий в Иеремии, показывает Бога». «И опять, уже через Исаию...» «Что возвещает им Святой Дух через Осию?» (Увещевание к язычникам VIII). Ни Климент, ни другие христианские авторы, насколько мне известно, никогда не приписывают слова сивилл Святому Духу.

Трактат «Увещание к эллинам», некогда считавшийся произведением Иустина Мученика, а теперь — некоего безымянного писателя III века<sup>115</sup>, признает, что прорицания Сивиллы «происходили от сильного вдохновения (*ek tinos dynatēs epiρnoias*)» и «сходны с учением пророков» (гл. 37). Она даже «ясно и открыто предсказывает пришествие Спасителя нашего Иисуса Христа» (гл. 38). Тем не менее, автор ни разу не приписывает вдохновение Сивиллы действию Святого Духа и не приравнивает ее сочинения к Писанию. Напротив, он сообщает своим читателям-язычникам, что ее прорицания служат «необходимым приготовлением (*progymnasma*) к пророчествам святых мужей (*tēs tōn hierōn andrōn prophēteias*)» (гл. 38; см. также Климент Александрийский. Увещевание VIII). Далее автор подытоживает: «Итак, очевидно, что ни откуда нельзя получить познания о Боге и истинной религии, кроме пророков, которые учили нас по божественному вдохновению (*dia tēs theias epiρnoias*)» (гл. 38). Откуда бы Сивилла ни черпала свое

«сильное вдохновение», оно не было божественным в том же смысле, что и вдохновение библейских пророков.

Таким образом, богоухновенность, как ее понимали многие ранние христиане, включала в себя широкий спектр сверхъестественных или иномирных влияний на человека, цели которых могли быть добрыми, недобрыми или неоднозначными (см. ниже). Описывая эти явления, христиане пользовались «религиозными» терминами, имевшими хождение в культуре того времени в целом. Однако, когда речь заходила об иудейских и христианских Священных Писаниях, христиане с беспримерными отчетливостью и последовательностью описывали эти книги как «вдохновленные» или «выдохнутые» Богом, или, точнее, Святым Духом (Ориген. О началах IV:9).

### Полная или частичная богоухновенность

Из того, что авторство Библии приписывали Святому Духу, естественным образом вытекало еще одно свойство священного текста, которое, по всей видимости, отличало его от всех прочих форм вдохновленной речи, — а именно, его целостность. «Все Писание, — писал Павел — богоухновенно...» (2 Тим. 3:16). Климент Римский увещевал коринфян: «Загляните в Писание, эти истинные глаголы Духа Святого (*dia tou pneumatou tou hagiou*). Заметьте, что в них ничего несправедливого и превратного (*ouden adikon ouden parapeiropoiēmenon*) не написано» (1-е Послание к коринфянам XLV). Ириней Лионский выражает уверенность в том, что «Писания совершенны, так как они изречены Словом Бога и Духом Его» (Против ересяй II:XXVIII:2). Однако другие изречения или сочинения тоже могли иногда быть вдохновляемы свыше. Иустин Мученик считал возможным сказать, что Слово говорило через Сократа, когда тот обличил нечестие демонов (Первая апология 5), а Климент Александрийский — что Платон и другие философы говорили «по наитию» (*kat' epiρnoian autou*) Бога, когда исповедовали существование одного-единственного истинного Бога (Увещевание LXXI). Однако ничто другое из сказанного или написанного этими греческими мыслителями, очевидно, нельзя назвать богоухновенным.

Блаж. Августин в своем трактате «О граде Божьем» аналогичным образом отзываетесь о некоторых апокрифических сочинениях иудеев:

Хотя в этих апокрифах и встречается кое-что истинное, но по причине множества

лжи за ними не признается никакого канонического авторитета (*nulla est canonica auctoritas*). Нельзя, впрочем, отрицать, что Енох, седьмой от Адама, написал нечто божественное<sup>116</sup>; об этом говорит в соборном послании апостол Иуда. Но написанного им не находится в том каноне Писаний, который сохранился в храме еврейского народа заботливостью преемствовавших друг другу священников: очевидно, что по причине древности достоверность этого (писания) была признана подозрительной и нельзя было уяснить, было ли это именно то, что он писал, ибо в данном случае преемственность сохранявших их надлежащим образом лиц была прервана (потопом) (XV:XXIII).

Далее Августин отмечает, что, в отличие от подлинных текстов, книга Еноха и другие апокрифы не были сохранены священниками в храме, а потом приводит из книги Еноха историю об ангелах, совокупляющихся с женщинами, как явный пример содержащихся в них заблуждений.

### **Богодухновенность и экстаз**

Одно из важных отличий вдохновения си-вилл от богодухновенности библейских пророков связано с их психологическим состоянием. Самое первое упоминание о Сивилле отмечает, что она прорицала «неистовыми устами» (Гераклит. Фрагменты 92)<sup>117</sup>. Описания Сивиллы, вещающей в состоянии экстаза, часто встречаются как в христианской, так и в нехристианской литературе. Например, автор «Увещания к эллинам» пишет, что «во время вдохновения она прорицала, когда же вдохновенье прекращалось, она даже забывала сказанное ею» (гл. 37)<sup>118</sup>.

Хотя в Ветхом Завете время от времени можно найти похожие описания пророков, как правило, церковные писатели не считали состояние экстаза признаком истинного пророчества<sup>119</sup>. Общее отношение к подобным явлениям отражено в случайно оброненном замечании Иустина Мученика, который называет чушью упреки Трифона в адрес христиан: «...ты говоришь чего не знаешь... и наугад (аромантевоменос, „словно гадатель“) говоришь, что ни придет тебе на ум» (Разговор VIII). Ириней Лионский так описывает способ, которым валентинианин Марк вводил в заблуждение своих учеников и жертв:

...говорит ей: «отверзи уста свои и говори, что бы то ни было, и — ты будешь проро-

чествовать». А женщина, надмившаяся и восхитившаяся от таких слов, разгоревшись душою от ожидания того, что сама будет пророчествовать, при усиленном более надлежащего сердцебиении, отваживается говорить и говорит вздор и все, что случится, пусто и дерзко, как разгоряченная пустым ветром, (как сказал о таковых лучший нас, что душа бывает дерзка и бесстыдна, когда разгорячена пустым воздухом). И с тех пор почтает себя пророчицей... (I:XIII:3).

Общепринятое мнение, что истинный пророк способен управлять своими чувствами, впоследствии сыграет важную роль в оценке монтанистских пророчеств<sup>120</sup>. Новые пророки лишились доброго имени в глазах многих не только потому, что некоторые их предсказания не сбывались, но и потому, что прорицали в состоянии экстаза (Евсевий. История V:XVII:1-4; Епифаний Кипрский. На восемьдесят ересей Панарий, или Ковчег 48). Несколько мыслей об особенностях истинного пророческого вдохновения высказал Ориген. Дистанцируясь от мнений Филона Александрийского<sup>121</sup> и монтанистов, в том числе Тертуллиана<sup>122</sup>, он рассмотрел и подробно опроверг представления о том, что иудейские пророки говорили в состоянии экстаза:

Ибо пророки, вопреки тому, что утверждают некоторые люди, не выходили из себя и не говорили по побуждению Духа. Апостол говорит: «Если же другому из сидящих будет откровение, то первый молчи» (1 Кор. 14:30). Это показывает, что говорящий имеет власть над тем, когда он хочет говорить, и когда хочет молчать. Также и Валааму сказано: «И вложил Господь слово в уста Валаамовы и сказал: возвратись к Валаку и так говори» (Чис. 23:5, 16)<sup>123</sup>. Это означает, что у него есть способность, приняв слово от Бога, говорить или молчать (Гомилии на книгу пророка Иезекииля VI:1:1).

Далее Ориген ссылается на Иону как на пример пророка, получившего от Бога указания о том, что следует сказать, но не пожелавшего это говорить (Гомилии на книгу пророка Иезекииля VI:1:2). По мнению Оригена, Святой Дух дает человеку ясность ума, а не вводит его в состояние экстаза (Против Цельса VII:4), и это «новый путь, который не имеет ничего общего с гаданием, вдохновленным демонами» (Против Цельса VII:7). Например, вдохновленный Богом пророк Моисей, когда писал

Пяти книжие, «поступил как искусный оратор, не оставляя в пренебрежении внешнюю форму изложения» (Против Цельса I:18). Что же до Сивиллы, Ориген отбрасывает всякие сомнения относительно источника ее вдохновения — оно происходит «от расы демонов» (Против Цельса VII:4)<sup>124</sup>.

### **Авторитет и апостоличность**

Игнатий Антиохийский был уверен, что проповедовал в Филадельфии как пророк, голосом Божиим. Однако в своих посланиях он со-знавал четкую разницу между своими словами и словами апостолов: «Не как Петр и Павел заповедую вам. Они апостолы, а я осужденный...» (Римлянам 4; см. Траллийцам 3). Стихийная вспышка того, что он считал божественным озарением, могла породить высказывание, соответствующее моменту. Но, как мы уже убедились, определяющей человеческой чертой новых Писаний, которые следовало передавать в церкви из поколение в поколение, было их апостольское происхождение. Апостольство означало облечение Святым Духом (Лк. 24:49; Ин. 20:21-22; Деян. 1:8 и т. д.), а также данную Христом и предсказанную пророками власть возвещать учение, обладающее вечной ценностью для церкви (Ириней. Против ересей III:I:1).

Поэтому нет ничего удивительного в том, что у церкви была еще одна причина отвергнуть претензии монтанистов на вдохновение, полученное от обещанного Утешителя: те утверждали, что их пророчества не уступают апостольскому откровению или даже превосходят его. Некоторые из самых первых христианских писателей допускали возможность эпизодического проявления пророческой харизмы, однако монтанисты перешли все мыслимые границы и тем самым побудили христиан вновь задуматься о пределах допустимого в пророчествах. Один монтанист по имени Фемисон, как мы читаем, «осмелился, в подражание апостолу, составить соборное послание» (Евсевий. История V:XVIII:5). Евсевий Кесарийский сообщает, что римский апологет по имени Гай составил «Диалог с Проклом», в котором «обуздал дерзкую готовность еретиков составить новое Писание» (История VI:XX:3). О том же говорится в комментарии одного безымянного критика монтанизма, который с оттенком сарказма пишет, что какое-то время воздерживался от составления ответа «не по бессилию изобличить ложь и свидетельствовать об истине, но опасливо остерегаясь, не показалось бы кому, что я вписал что-то новое в Евангелие

Нового Завета и что-то там переставлял; желающий жить по Евангелию не смеет ведь ничего ни убавить, ни прибавить» (Евсевий. История V:XVI:3)<sup>125</sup>. Очевидно, его противники пытались что-то добавить к Писанию. Я не могу истолковать все приведенные выше цитаты иначе, чем указания на то, что руководители церкви во II веке понимали под «Новым Заветом» определенный и общеизвестный набор текстов, к которому нельзя было ничего добавлять, и из которого нельзя было ничего изымать.

Есть мнение, которое разделяют по крайней мере некоторые авторы, что даже правомерное использование пророческого дара прекратилось по окончании апостольских времен, поскольку подлинным можно считать лишь то пророчество, которое получило признание апостолов<sup>126</sup>. Это похоже на идею о «пророческой эпохе», закончившейся служением Аггея, Захарии и Малахии в правление царя Артаксеркса, — ее придерживались Иосиф Флавий и иудейские раввины<sup>127</sup>. «От Артаксеркса и доныне также написано несколько книг, но они не столь же достоверны, как предыдущие, поскольку не существует строго установленной преемственности пророков» (Иосиф Флавий. О древности иудейского народа. Против Апиона I:8). Возможность отдельных пророчеств все-таки допускалась, однако их содержание не приравнивалось к Писанию, поскольку череда пророков уже завершилась. Для христиан эпохой «канонических» откровений было время жизни апостолов. Подтверждением тому служит Мураториев отрывок, в котором чтение «Пастыря» в поместных общинах не допускается не потому, что этот текст лишен богоухвальности, а потому, что он был написан после смерти апостолов (строки 79-80).

Блаж. Августин в трактате «Против Фауста Манихея» (обычно датируемом 397-400 годами) высказывает несколько соображений о границе между библейскими и небиблейскими книгами:

...есть четкая граница, отделяющая все написанное по окончании апостольских времен от авторитетных канонических книг Ветхого и Нового Заветов (*libris... canonicae auctoritatis Veteris et Novi Testamenti*). Авторитет этих книг дошел до нас от апостолов через череду епископов и распространение церкви и, обладая величественным превосходством, требует покорности от всякого верного и благочестивого ума (XI:5).

Даже будь написаны бесчисленные книги, которые содержали бы те же истины, что и

Писания, «авторитет (*auctoritas*) неодинаков», пишет Августин, поскольку «Писание обладает особой присущей ему святостью» (Против Фауста XI:5). Мы вправе соглашаться или не соглашаться с той или иной частью любой другой книги в зависимости от того, можно ли продемонстрировать соответствие написанного одной из канонических книг. Но по причине «отличительных особенностей священных писаний (*in illa vero canonica eminentia sacrarum Litterarum*), мы обязаны признавать истиной все, что, согласно канону, было сказано хотя бы одним пророком, апостолом или евангелистом. В противном случае не останется ни одной страницы, которой мог бы руководствоваться погрешимый человек» (Против Фауста XI:5). Таким образом, Августин отмечает несколько отличий Писания от других книг. Святость и авторитетность — собственные свойства Писания как Слова Божьего. Тексты Писания, составленные пророками, апостолами и евангелистами, дошли до нас, словно ручей, текущий от апостолов через руки последующих поколений руководителей церкви. Все это Августин считает четкой и определенной границей.

### **Вдохновение, составление и переписывание**

Источником прорицаний сивилл считалась некая духовная сила. Однако на запись их слов действие этой силы не распространялось. В записанных пророчествах сивилл, пишет автор «Увещания к эллинам» отсутствует должный размер, поскольку их составители были неграмотны и часто сбивались. Сама же сивилла впоследствии не могла исправить запись, поскольку не помнила слов, произнесенных ею в экстазе (гл. 37). Напротив, о библейских пророках Ориген говорит, что божественное вдохновение распространялось не только на их слова и мистический опыт, но и на составление книг. «...все это при действии Божественного духа (*ίπό Θειοτέρου πνεύματος*) было не только усмотрено (*έωραμένοις*) пророком, но и сказано, и записано (*είρημένοις καὶ ἀναγεγραμένοις*)» (Против Цельса I:43)<sup>128</sup>. Следовательно, даже составлением библейских текстов руководил божественный Дух. Такие представления о Писании, вероятно, разделяли все христиане. Однако эти представления, конечно, не распространялись на процесс изготовления копий с оригиналов — Ириней Лионский, Ориген, Иероним Стридонский и другие отцы церкви время от времени сетуют на ошибки переписчиков<sup>129</sup>. Для древних читателей необходимость сверять и исправлять рукописные тексты была данностью. Прекрасно зная о несовершенстве

процесса переписывания, ранние христиане, пользуясь копиями священных текстов, никак не сомневались, что читают Слово Божье (в отличие от некоторых наших современников). Судя по всему, они были уверены, что в спорных ситуациях всегда можно обратиться к оригиналам — стоит только поискать.

Подводя итог, безусловно, понятие «бого-духновенность» толковалось в святоотеческий период более широко и описывалось с помощью более широкого круга терминов, чем в христианском богословии последующих веков. Тем не менее, участие Святого Духа в составлении священных текстов воспринималось как нечто совершенно особое в нескольких отношениях — в частности, отцы церкви не считали, что Дух действует таким же образом в словах и сочинениях отдельных верующих.

### **Частное использование Писания**

Во Второзаконии 17:18-19 будущий царь, который, вероятно, умел читать, получает повеление «списать для себя список закона сего с книги, находящейся у священников левитов, и пусть он будет у него, и пусть он читает его во все дни жизни своей, дабы научился бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии». Сегодня мы живем, как цари, — у нас есть возможность ежедневно читать Библию хоть в нескольких переводах, причем нам не нужно собственоручно их переписывать. Однако в древности и книги, и грамотные люди были гораздо большей редкостью. Тем не менее, христиане с огромным энтузиазмом (мне кажется, им не всегда отдают должное в этом отношении<sup>130</sup>) читали и изучали свои священные книги. И, по всей видимости, спрос на копии текстов начал быстро расти.

В рассматриваемый нами период постепенно складывалась такая форма текста, как кодекс, которая позволяла создавать все более и более толстые подборки библейских книг. Одним из следствий перехода от свитков к кодексам стала относительно большая доступность и удобство использования книг, благодаря чему все больше верующих получало тексты в личное пользование. Вероятно, Ириней Лионский полагал, что у многих христиан есть возможность последовать его совету и изучать Писание «посредством ежегодного упражнения» (*diuturno studio*) (Против ересей II:XXVII:1).

Чуть позже Климент Александрийский, по видимому, считал, что многие христиане не только умеют читать, но и располагают собственными, пусть даже неполными, экземпля-

рами Писания. Он писал о настоящем «гностике», т. е. христианине: «Жертвоприношения, которые приносит он, состоят в молитвах, благодарственных словах, чтении Писания перед едой, распевании псалмов и гимнов во время трапезы и перед отходом ко сну и еще одной молитвы в ночное время» (Строматы VII:VII:49). Для остальных поместные общины устраивали ежедневные чтения Писания с истолкованием. Практика ежедневного чтения Библии, будь то публичного или приватного, упоминается в 41-й главе «Апостольского предания» (автором которого традиционно считается Ипполит Римский) в начале III века: «Если же в какой-либо день не будет поучения, тогда каждый, хотя бы у себя дома, пусть возьмет святую книгу и читает в достаточной степени то, что, как ему кажется, принесет пользу»<sup>131</sup>.

В 240-х годах на протяжении трех лет Ориген проповедовал в Кесарии почти ежедневно. В некоторых из сохранившихся проповедей (по большей части в переводе на латынь) он призывает катехуменов ежедневно слушать публичное чтение вслух слов Закона (Гомилии на книгу Иисуса Навина IV:1). Проповедуя на текст Бытие 24:15-16, он побуждает слушателей «каждый день приходить к источнику», т. е. к Писанию (Гомилии на книгу Бытия X:3). Ориген упрекает тех, кто приходит в церковь и слушает чтение Писания, но невнимательно: «Некоторые из вас уходят сразу после того, как прослушают избранное чтение. Вам не нужно ни исследовать прочитанное, ни сопоставлять его, вы забыли повеление Божьего закона» (Гомилии на книгу Исход XII:3). Из последних двух цитат следует, что у многих верующих были собственные экземпляры богоутюновенных текстов, которые они могли читать дома и брать с собой в церковь. О том, что библейские книги со временем становились все более доступными грамотным христианам, число которых тоже постоянно увеличивалось, свидетельствуют находки нескольких древних ново- и ветхозаветных папирусов (в том числе небольших кодексов и опистографов), переписанных, по всей видимости, для личного, а не для общественного использования<sup>132</sup>.

Грань, разделяющая признание духовной власти Писания и суеверное к нему отношение, возможно, оказалась слишком тонкой для многих простых верующих. Подчас Библию воспринимали как священный предмет, наделенный магическими свойствами, — отсюда обереги<sup>133</sup>, заклинания, гадания на Библии и прочие вещи, дошедшие до нас из древности<sup>134</sup>. Гэмбл цитирует слова блаж. Августина об одном таком магическом обычай: «Что же до тех, кто тянет

жребий из страниц Евангелия, конечно, пусть лучше они поступают так, чем бегут спрашивать совета у бесов, но мне не нравится этот обычай обращаться к божественным речениям по поводу мирских дел и сует этой жизни, в то время как их предметом является иная жизнь» (письмо LV:37)<sup>135</sup>. Свои рассуждения Гэмбл подытоживает так: «Однако в основе разнообразных магических способов использования этих книг лежит регулярное торжественное чтение и слышание Писания на христианском богослужении, в ходе которого чувствовалась и подчеркивалась сила Писания как источника божественного откровения — сила, которая заключалась в словах, но не в меньшей степени и в книгах, в которых эти слова были записаны»<sup>136</sup>.

## Заключение

Сегодня церкви и отдельные христиане, желающие воздать Священному Писанию должное как Слову Божьему, сталкиваются с многочисленными затруднениями, многие из которых были известны еще в древности. Вполне разумно надеяться, что мы сможем извлечь полезные уроки из того, каким образом наши предки конструктивно реагировали на встававшие перед ними вопросы, и что мы, как и многие из них, сможем устоять в вере инести посильный вклад в дело проповеди Слова в мире. Вооружившись таким отношением, будет уместно завершить статью советом, который приблизительно в 300 г. н. э. дал начальнику придворных римского императораalexандрийский епископ Феона:

Не пропускайте ни одного дня, чтобы в свободные часы не читать чегонибудь из Священного Писания. Размышляйте о прочитанном. Не забывайте также и других духовных книг. Ничто столько не питает и не укрепляет души человеческой, как чтение Священного Писания (Письмо к Лукиану 9).

## Сноски

48. Значительную часть материала, представленного в этом разделе, в более развернутом виде можно найти в статьях Hill C. E. God's Speech in These Last Days: The New Testament Canon as an Eschatological Phenomenon // *Resurrection and Eschatology: Theology in Service of the Church. Essays in Honor of Richard B. Gaffin Jr.*, ed. Lane G. Tipton, Jeffrey C. Waddington (Phillipsburg, NJ: P&R, 2008), pp. 203-254; Hill C. E. The New Testament Canon: Deconstructio ad Absurdum? // *JETS* 52 (2009), pp. 101-119.

49. Изложение этой точки зрения можно найти в монографиях McDonald, Lee Martin. *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority* (Peabody, MA: Hendrickson, 2007); Dungan, David L. *Constantine's Bible: Politics and the Making of the New Testament* (Minneapolis: Fortress, 2007); Allert, Craig. *A High View of Scripture? The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).
50. Если о I столетии вообще упоминают, зачастую лишь для того, чтобы сказать, что церковь в то время не видела нужды в новых Писаниях, не говоря уже о закрытом каноне Писания (McDonald. *Biblical Canon*, p. 422; Dungan. *Constantine's Bible*, p. 79). Эллерт (Allert. *High View*, p. 125) вслед за Кампенгаузеном и Куртом Аландом распространяет эти представления и на II век. Он утверждает, что канон церкви не был нужен, поскольку у нее было правило веры. Но в таком случае церкви не было нужно и Писание как таковое. Относительно правила веры см. раздел «Писание, предание и авторитет» ниже.
51. McDonald, Lee Martin. *What Do We Mean by Canon? Ancient and Modern Questions // Jewish and Christian Scriptures: The Function of «Canonical» and «Non-Canonical» Religious Texts*, ed. James H. Charlesworth, Lee Martin McDonald (Edinburgh: T. & T. Clark, 2010), pp. 8-40.
52. Или, как предпочитает говорить Мак-Дональд, в качестве ресурса «для христианского самосознания и водительства» (McDonald. *Biblical Canon*, p. 422).
53. См. C. E. Hill. *Justin and the New Testament Writings // Studia Patristica* 30, ed. E. Livingstone (Leuven: Peeters, 1997), pp. 42-48. Иустин также находит пророчества об апостольской проповеди в Пс. 109:2 (1 Апоп. XLV:5), Исх. 29:33 (Разг. XLII) и в Пс. 18:3 (Разг. LXIV:8).
54. Рейдар Хвалвик пишет, что «в ранней церкви Ис. 2:3 (Мих. 4:2) — основной текст, подтверждающий миссию апостолов» (Hvalvik, Reidar. *Christ Proclaiming His Law to the Apostles: The Traditio Legis-Motif in Early Christian Art and Literature // The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David E. Aune*, ed. John Fotopoulos (Leiden: Brill, 2006), p. 419; см. Skarsaune, Oskar. *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (Leiden: Brill, 1987), pp. 160, 356. Помимо прочего Хвалвик рассматривает отрывок из «Града Божьего» блаж. Августина (X:32), в котором проводится прямая параллель между Ис. 2:2-3 и словами Иисуса в Лк. 24:44-47.
55. Против ересей IV:XXXIV:4; см. также Доказательство апостольской проповеди 86; Мелитон Сардийский. О Пасхе 7.
56. Более подробно об этом см. Hill. *God's Speech*.
57. Такое понимание апостоличности, конечно же, не было настолько узким, чтобы охватывать лишь сказанное или написанное апостолом лично. Упоминание о «помощниках» здесь вполне намеренное и отражает всеобщее признание полноты апостольского авторитета таких авторов, как Марк, Лука, автор Послания к евреям (если им был не Павел) и даже братья Господа (Гал. 1:18; Иуды 1) Иаков и Иуда. Иакову, как нам известно, явился воскресший Христос (1 Кор. 15:7), и в новозаветных текстах его служение приравнивается к служению апостолов (Деян. 15:14-21; 21:18; Гал. 1:18 и т. д.).
58. См., помимо прочего, Trobisch, David. *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung: Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik* (Freiburg/Göttingen, 1989); Trobisch, David. *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins* (Minneapolis: Fortress, 1994); Gamble, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven and London: Yale University Press, 1995), p. 100.
59. Hill C. E. Ignatius and the Apostolate: The Witness of Ignatius to the Emergence of Christian Scripture // *Studia Patristica* 36, ed. M. F. Wiles, E. J. Yarnold (Leuven: Peeters, 2001), pp. 226-248.
60. Против ересей III:I:1 и др.; Строматы III:13:93; Серафим Антиохийский цит. по Евсевий. Церковная история VI:12:3-6.
61. Тертуллиан (О прескрипции 36) пишет об апостольских церквях, «в которых и до сего дня стоят подлинные кафедры апостолов, в которых оглашаются подлинные их писания (*authenticate litterae eorum recitantur*)». Эти апостольские тексты, утверждает он, «неприкосновенны (*sacrosanctum*)» в апостольских церквях (Против Маркиона IV:5:1).
62. См. Gregory A.; Tuckett C., eds. *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
63. Некоторые датируют сочинения Игнатия двумя и более столетиями позже.
64. Hill C. E. Ignatius, «the Gospel» and the Gospels // *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, ed. Andrew F. Gregory; Christopher M. Tuckett (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 267-285; см. особенно с. 280 и таблицу на с. 284-285, в которой отмечены иные варианты использования категорий во II столетии.
65. Hill, C. E. What Papias Said about John (and Luke): A «New» Papian Fragment // *JTS* 49 (1998), pp. 582-629; Hill C. E. «The Orthodox Gospel»: The Reception of John in the Great Church prior to Ireneaeus // *The Legacy of John*, ed. Tuomas Rasilus (Leiden: Brill, 2009), pp. 233-300.
66. См. Skarsaune, Oscar. *Justin and His Bible // Justin Martyr and His Worlds*, ed. Sara Parvis; Paul Foster (Minneapolis: Fortress, 2007), pp. 53-76, 179-187. В сноске 91 автор приводит список исследований, подтверждающих этот тезис. Он отмечает возможные, хотя и спорные следы Иакова, 1 Петра и 1 Иоанна.
67. Skarsaune. *Justin and His Bible*, p. 76.

68. Там же.
69. Возможно, критика Гая, который полагал, что Откровение было написано еретиком Керинфом, распространялась и на Евангелие от Иоанна. Однако свидетельства в пользу такого предположения очень сомнительны. Более подробно см. Hill. *Johannine Corpus*, pp. 172-204.
70. Кирилл Иерусалимский (ок. 350 г.). Огласительное поучение IV:33; Лаодикийский собор (363 г.); Первый Карфагенский собор (397 г.).
71. См. Sundberg. Revised History; Hahneman. *Muratorian Fragment*; McDonald. *Biblical Canon*; Dungan. *Constantine's Bible*; Allert. *High View*. Эллерт пишет: «С какой стороны ни посмотреть на историю, трудно утверждать, что в течение первых четырех сотен лет существования церкви у нее был закрытый канон Нового Завета. Это означает, что апеллировать к „Библии“ как к единственной церковной норме веры и жизни — анахронизм». Пример такого «анахронизма» можно увидеть в сочинении Ипполита Римского «Против ереси некоего Ноэта», которое мы уже цитировали в начале главы.
72. Возможно, сказанное Тертуллианом о Послании к евреям (которое он приписывает авторству Варнавы, соглашаясь с отрицанием Павлова авторства) отражает вопросы, обсуждавшиеся на одном или нескольких из этих соборов.
73. Hahneman. *Muratorian Fragment*, p. 63. За ним последовали некоторые другие авторы.
74. См. Hill. *Johannine Corpus*, pp. 132-134.
75. Hill, C. E. The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon // *WTJ* 57 (1995), pp. 437-152; Hill. *Deconstructio ad Absurdum*.
76. Dungan. *Constantine's Bible*, pp. 132-133.
77. Полный перечень свидетельств см. Hill, Charles E. *Irenaeus, the Scribes, and the Scriptures. Papyrological and Theological Observations from P.Oxy 3.405 // Irenaeus: Life, Scripture, Legacy*, ed. Sara Parvis; Paul Foster (Minneapolis: Fortress, 2012), pp. 119-130.
78. Единственное прямое упоминание об использовании этого знака в древние времена, которое мне удалось найти, принадлежит еп. Исидору Севильскому (530-636 гг.): «Ее наши писатели добавляют в книги мужей церкви, чтобы выделить или показать свидетельство свящ. Писания» (Этимологии I:XXI:13).
79. Roberts C. H. *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (London, 1979), p. 23.
80. Römer, Cornelia Eva. 7.64. Gemeinderbrief, Predict oder Homilie über den Menschen im Angesicht des Jüngsten Gerichts // P. Michigan Koenen (= P. Mich. Xviii): Michigan Texts Published in Honor of Ludwig Koenen, ed. Cornelia E. Römer; Traianos Gagos (Amsterdam: J. C. Gieben, 1996), pp. 35-43.
81. 81. См. Dempster, Stephen. The Old Testament Canon, Josephus and Cognitive Environment // The Enduring Authority of the Christian Scriptures, ed. D. A. Carson (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016).
82. См. La Bonnardière, Anne-Marie. Le canon des divines Ecritures // *Saint Augustin et la Bible*, ed. Anne-Marie la Bonnardière (Paris: Beauchesne, 1986), pp. 287-301.
83. Насколько я понимаю, под «отданием предпочтения» Августин не имеет в виду их включение в канон, поскольку он считает их каноническими, но отдает им предпочтение в том смысле, что на них следует строить христианское учение.
84. По крайней мере во времена Иеронима Стридонского Послание Иуды уже было под сомнением из-за содержащейся в нем ссылки на 1-ю Книгу Еноха: «Иуда, брат Иакова, оставил небольшое послание, вошедшее в ряд семи соборных, но поскольку в нем цитируется апокрифическая книга Еноха, оно многими отвергается. Тем не менее в силу своего возраста и полезности оно стало авторитетным и вошло в число священных текстов» (О знаменитых мужах 4). Ср. Евсевий. История II:23:25).
85. Это отмечает Дунган (Dungan. *Constantine's Bible*, p. 78). О книгах, относящихся к категории оспариваемых, но известных большинству, он пишет, что Евсевий, «подобно хорошему философу, опиcывающему состояние вопроса, согласен оставить их висеть ровно на заборе, не впуская внутрь и не изгоняя наружу». Напротив, слова Евсевия свидетельствуют о том, что для многих эти книги были «внутри», а для некоторых — «снаружи».
86. Конечно, некоторые другие книги тоже были предметом пререканий, но те из них, которые известны Евсевию, не вошли в широкое употребление.
87. *tōn antilegomenōn men, homōs d'en pleistais ekklēsias para pollois dedēmosieumenōn*. См. также II:23:25, где Евсевий упоминает, что некоторые отрицают аутентичность посланий Иакова и Иуды на том основании, что мало кто из древних их цитировал. В этом разделе он не высказывает никаких сомнений относительно 2-го и 3-го посланий Иоанна, однако в III:25:3 включает эти книги в число оспариваемых и упоминает, что они, возможно, были написаны другим Иоанном.
88. Kalin, Everett R. The New Testament Canon of Eusebius // *The Canon Debate*, ed. Lee M. McDonald; James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), pp. 386-404. Калин считает, что он не хотел их включать, другие авторы придерживаются противоположного мнения.
89. В некоторых рукописях отсутствует Апокалипсис, хотя есть достоверные свидетельства того, что Ориген считал Откровение богоухновенным Писанием.
90. Д. Калин (Kalin D. Re-examining New Testament Canon History: 1. The Canon of Origen // *CTM* 17 [1990], pp. 274-282) отрицаает аутентичность этого списка. Однако Эверетт Фергюсон (Ferguson, Everett. Factors Leading to the Selection and Closure of the New Testament Canon: A Survey of Some Recent Studies // *The Canon Debate*, ed. Lee M. McDonald; James A.

- Sanders [Peabody, MA: Hendrickson, 2002], p. 319 n. 104), возражает, что точка зрения Калина «требует дискредитировать перевод Руфина... а также не учитывать последовательность сочинений Оригена и возможность того, что Ориген изменил свои взгляды». Фергюсон ссылается на Отто Барденхевера, «который отстаивает надежность переведенных Руфином высказываний Оригена о каноне» (Bardenhewer, Otto. *Geschichte der altkirchlichen Literatur* [Freiburg: Herder, 1914], 2:152-156).
91. *Origen: Homilies on Joshua, Fathers of the Church* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2002), p. 75 n. 5.
92. См. Metzger. *Canon*, p. 140.
93. Allert. *High View*.
94. Там же, pp. 121-126.
95. См., напр., Whittaker, John. *The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation // Editing Greek and Latin Texts: Papers given at the Twenty-Third Annual Conference on Editorial Problems, University of Toronto 6-7 November 1987*, ed. John Grant (New York, 1989), pp. 63-95; Stanley, Christopher D. *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Inowlocki, Sabrina. *Eusebius and the Jewish Authors: His Citation Technique in an Apologetic Context* (Leiden: Brill, 2006); Hill C. E. «In These Very Words»: Methods and Standards of Literary Borrowing in the Second Century // *The Early Text of the New Testament*, ed. C. E. Hill; M. J. Kruger (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 261-281.
96. Allert. *High View*, p. 125.
97. Там же, Эллерт цитирует работу Campenhausen, Hans von. *The Formation of the Christian Bible* (Philadelphia: Fortress, 1972), p. 329.
98. Там же, p. 126; Эллерт цитирует статью Reed, Annette Y. ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ: Orality, Textuality, and Christian Truth in *Adversus haereses* // *VC* 65 (2002), pp. 11-46.
99. Там же, p. 121.
100. Там же, p. 55. Конечно, некоторым книгам действительно было отказано в праве называться Писанием, потому что их считали еретическими. Однако это не означает, что другие книги, получившие признание, предварительно прошли процесс церковного скрининга. Когда стали возникать вопросы по поводу книг, уже бывших в ходу (скажем, Послания к евреям или Откровения), выносились суждения относительно их ортодоксальности. Однако рассуждения по поводу конкретно этих двух книг начались уже после того, как они были признаны и стали использоваться в церковном контексте.
101. Флоровский, Георгий. Назначение предания в древней церкви // Вестник Российской христианской академии. 2014. Том 15. Вып. 1 (СПб.: Изд-во РХГА, 2014), с. 11-31].
102. Behr. *The Formation of Christian Theology* 1:45.
103. Тертуллиан в своем трактате «О прескрипции против еретиков» использует аргумент Ириная, но в несколько измененном виде. Для того, чтобы определить, чье толкование правильно, нужно было всего лишь удостовериться в том, где пребывает истинная христианская вера, и этот поиск непременно должен был привести к церквям, основанным апостолам (О прескрипции 19). В спорах с еретиками никто не использовал и не должен был использовать Писание, поскольку еретики не имели законного права это делать. С риторической точки зрения это была великолепная идея, но в конечном счете она могла привести к тому, что перед Писанием возникнет некое иное выражение божественной воли.
104. О слове *theopneustos* во 2 Тим. 3:16, которое, возможно, придумал сам Павел, см. все еще авторитетную статью Бенджамина Уорфилда (Warfield B. B. *Revelation and Inspiration* [Baker, 1981], pp. 229-280), словари и комментарии.
105. Вполне возможно, что такой перевод правилен. Если так, Климент помнил стих 1 Кор. 12:8 и воспринимал свое послание как слово мудрости или слово знания. По мнению Линдеманна, это «не означает, что текст претендует на „богодухновенность“; однако это вполне может означать, что в нем отражены не только частные убеждения автора» (Lindemann, Andreas. *The First Epistle of Clement // The Apostolic Fathers: An Introduction*, ed. Wilhelm Pratscher [Waco, TX: Baylor University Press, 2010], p. 63). С другой стороны, фразу можно перевести иначе: «через Святого Духа», — подразумевая не сочинения Климента, а средства, с помощью которых коринфяне должны избавиться от зависти (именно такому варианту отдали предпочтение в серии ANF). Тогда она перекликается с такими библейскими текстами как Рим. 8:13: «...а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете». Принимая во внимание слова Климента в VIII:1, в XXII:1 (где фраза *dia [tou] pneumaton hagiou*, как и в LXIII:2, предшествует подлежащему) и особенно в XLV:2, я склоняюсь ко второму варианту).
106. Слово *ερπνοια*, которое не встречается ни в Новом Завете, ни в Септуагинте, означает «выдох» или «вдохновение».
107. См., например, подборку в Allert. *High View*, pp. 177-188.
108. Martin McDonald, Lee. *Identifying Scripture and Canon in the Early Church: The Criteria Question // The Canon Debate*, ed. Lee Martin McDonald; James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), p. 438.
109. Hauck, Robert J. *The More Divine Proof: Prophecy and Inspiration in Celsus and Origen* (Atlanta: Scholars, 1989), p. 138: «Языческое понимание пророчества, богоодухновенности и откровения заложило теоретическую и понятийную базу для обсуждения опыта пророчествования, видений, снов и познания Бога».

110. Василий Великий. О Святом Духе 29; Григорий Богослов. Слово 21:33; Григорий Нисский. О Шестодневе. Сказанное относится и к некоторым другим текстам.
111. Здесь один лишь Дух дает дар различения духов.
112. Во 2 Петра 1:20, с другой стороны, сказано о «пророчестве в Писании».
113. Например, Псевдо-Варнава XI:10 и XII:1, где «пророку» приписываются, соответственно, слова из 2-й книги Варуха и 4-й книги Ездры.
114. Иосиф Флавий называет себя словом *entheos* в «Иудейской войне».
115. Moreschini; Norelli. *Early Christian Greek and Latin Literature*, 1:202-203. Я использовал английский перевод из серии ANF; греческий текст приводится по изданию Marcovich, Miroslav, ed. *Pseudo-Iustinus Cohortatio ad Graecos, De Monarchia, Oratio ad Graecos* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1990).
116. Здесь нет отдельного слова, означающего «богодухновенность», — только «божественно».
117. См. Lightfoot J. L. *The Sibylline Oracles: With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 9.
118. См. также Ориген. Против Цельса VII:3.
119. Иногда считают, что Иустин был исключением, поскольку в Разговоре CXV он пишет, что Захария пророчествовал «в исступлении». Я не уверен, что это следует считать исключением — Иустин всего лишь хочет сказать, что Захария не описывал увиденное собственными глазами, а пересказывал явленное ему в видении. Мне кажется важным, что он вполне владел своими органами чувств, когда записывал или надиктовывал свое откровение.
120. См., напр., Trevett, Christine. *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 86-95.
121. Nardoni. *Origen's Concept*, p. 11; Нардони ссылается на трактат Филона Александрийского «Кто наследник божественного?». См. также Hauck. *More Divine Proof*, p. 120.
122. Тертуллиан отстаивает экстаз или восхищение (*amentia*) Нового Пророчества в трактате «Против Маркиона» (IV:22). См. также его рассуждения о сне и экстазе в трактате «О душе» (XLV) и обратите внимание на то, что он написал ныне утраченный трактат «Об экстазе».
123. *Origen: Homilies 1-14 on Ezekiel* (New York/Mahwah, NJ: Newman Press, 2010).
124. См. Hauck. *More Divine Proof*, p. 121.
125. Перевод взят из Heine, ed., *The Montanist Oracles and Testimonia* (Macon, GA: Mercer University Press, 1989).
126. Анонимный источник Епифания Кипрского (Панарий 48). См. Heine. *Montanist Oracles*, p. 29.
127. См. Dempster. *The Old Testament Canon*.
128. *hypo theiōterou pneumatōs ou monon hēōramenois tō prophētē alla kai eirēmenois kai anagegrammenois*.
- Греческий текст приводится по изданию Borret, Marcel. *Origène. Contre Celse* (Paris: Éditions du Cerf, 1967). Chadwick, Henry. *Origen, Contra Celsum* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 40.
129. Напр., Ириней Лионский. Против ересей V:XXX:1; Ориген. Толкование на Евангелие от Матфея XV:14.
130. «...У нас почти нет доказательств того, что библейские тексты находились в частном владении мирян в ранние времена, и даже впоследствии личное владение христианскими книгами, возможно, не было широко распространено... Нет причин полагать, что христиане были диспропорционально более склонны к владению книгами, нежели другие люди» (Bagnall, Roger. *Early Christian Books in Egypt* [Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2009], pp. 21, 23).
131. Гэмбл справедливо предостерегает: «...едва ли можно полагать, что у каждого христианина были личные копии Писаний» (Gamble. *Books and Readers*, p. 232; см. также Stewart-Sykes, Alistair. *Hippolytus: On the Apostolic Tradition* [Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001], p. 166). Однако он согласен с тем, что такое положение вещей было бы идеальным, и что, как следует из запрета, по крайней мере у некоторых людей были собственные копии, и они умели читать. Слова Климента и Оригена (см. ниже), возможно, указывают на то, что частное владение по крайней мере некоторыми библейскими текстами становилось все более распространенным явлением среди мирян.
132. Например, P45 и P72 — последняя рукопись представляет собой сборник, включающий 1-е и 2-е Послания Петра, Послание Иуды, а также несколько небиблейских книг. Стремление сделать Писания более доступными было одной из причин появления в рукописях многочисленных ошибок, поскольку копии зачастую изготавливались без непосредственного присмотра со стороны церковных скрипториев.
133. В амулетах были найдены многочисленные отрывки из Псалтири, вероятно, использовавшиеся в магических целях. Также популярны были зачала, или первые слова Евангелий. Эта практика была запрещена 36-м правилом Лаодикийского собора в 360 г.
134. Gamble. *Books and Readers*, p. 237.
135. Там же, p. 240.
136. Там же, p. 241.

Оригинал статьи был опубликован в сборнике Carson D. A., ed. *The Enduring Authority of the Christian Scriptures* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016), pp. 43-88.

Начало статьи было опубликовано в предыдущем выпуске «Вестника ЦАИ»

# «ПАДЕНИЯ В ДУХЕ»

Кости Хинн

С начала собрания прошло уже больше трех часов, и я начала ощущать реальное присутствие Бога в здании. Я стояла рядом с подругой, музыка звучала громко и мощно. Освещение создавало в зале атмосферу таинственности, в воздухе висела легкая дымка. Голоса солиста завораживал — в духовной музыке столько помазания! Голоса людей вокруг меня звучали в унисон, и я чувствовала, как, раскачиваясь в такт музыке, погружаюсь в глубокий транс. Пастор снова и снова повторял, что мы должны быть готовы к встрече с Богом, и что Бог коснется каждого из нас особенным образом. Может быть, сегодня все мои жизненные проблемы останутся позади? Я так устала от душевной боли и неуверенности в будущем. Я устала слышать, что Слова Божьего и молитвы достаточно. Может быть, я, наконец, оказалась в нужном месте и в нужное время? Может быть, меня ожидает встреча, которую я ждала всю жизнь? И как раз в это мгновение пастор перестал петь и воскликнул: «Иисус здесь! Помазание принадлежит вам! Если вы хотите ощутить свежее прикосновение Бога, выходите вперед, к платформе!» Я быстро оглянулась на подругу и спросила: «Ты идешь?» Она нервно пожал плечами и не двинулась с места. Вероятно, она смотрит на все происходящее скептически — она же баптистка... Ей же хуже. Поток людей устремился в проходы между рядами кресел — другие тоже отчаянно спешили оказаться поближе к платформе. Пробираясь вперед, я чувствовала, как адреналин толчками пульсирует у меня в крови. Вскоре я оказалась всего в нескольких шагах от пастора. Я смотрела на него и чувствовала, как Бог подсказывает ему, на кого возложить руки. Глаза пастора скользили по морю человеческих голов, колыхавшемуся у подножия платформы. И вот настал мой час! Он обратился к одному из помощников: «Приведите сюда эту девушку! На ней сила Божья!» Меня охватила такая радость, что я начала непроизвольно всхлипывать. Меня за руки подняли на платформу, и я словно оказалась в Святом Святых! Руки мои дрожали от возбуждения, я часто и тяжело дышала, спиной ощущая, как помощники занимают свои места. И тут пастор закричал: «ОГОНЫ!!! На тебе!!!» Я была уже не в силах осмысливать происходящее. Моим телом словно овладело что-то постороннее. Я отбросила все мысли, и какая-то сила заставила меня упасть навзничь. Я лежала на полу. Мое тело дергалось и извивалось. У меня изо рта вырывались звуки, каких я никогда раньше не издавала. Я слышала и чувствовала, как вокруг меня на пол падают другие люди. Кто-то истерически хохотал, кто-то прикасался ко мне и стонал, кто-то бегал на четвереньках и пронзительно верещал. Некоторые христиане называют подобные явления бесовскими. Кто-то говорит, что это просто гипноз. Честно говоря, я не видела в Библии ничего подобного и не знаю, как это объяснить... но я сердцем чувствовала, что это был Святой Дух...

Подобные истории еженедельно случаются по всему миру в десятках тысяч харизматических церквей, на « крусейдах исцеления», молодежных собраниях, в детских лагерях, на мероприятиях «Третьей волны» и конференциях Новой апостольской реформации. Многих христиан до смерти пугает мысль о том, что их ребенок может оказаться на одном из таких служений, но если спросить, что именно их беспокоит, большинство верующих не смогут ответить и скажут лишь: «Это не по Библии». Или: «Это не от Бога».

Нам нужен более серьезный ответ.

Итак, что именно имеется в виду под «падениями в Духе»? Многие люди верят, что речь идет о прикосновении Божьем, сила которого в буквальном смысле сбивает тебя с ног. Ревностные защитники этого явления

утверждают, что люди падают на собраниях из-за явного присутствия Бога. По их словам, сила Божья обычно распространяется через пастора, который возлагает на людей руки, дует на них, машет рукой или пиджаком или выкрикивает какие-то слова вроде «Огонь!» или «Коснись!» В результате люди валятся во все стороны как подкошенные. Иногда это происходит, когда группа прославления поет определенную песню, или когда в определенный момент собрания людей переполняют эмоции. Зачастую «упавшие в Духе» еще долго лежат на полу, издают животные звуки, ползают на четвереньках или по-пластунски, дрожат и трясутся, плачут и смеются и находятся в состоянии эйфорического транса. Некоторые рассказывают, что при прикосновении пастора ощутили электрический разряд. Другие почувствовали

тепло. Трети еще несколько часов не могли подняться и стоять без посторонней помощи. Считается, что все это — действие Святого Духа, Который исцеляет и обновляет опустошенных и духовно искалеченных людей. «Падения в Духе» практикуют более 500 млн. харизматов и 1,5 млрд индуистов (практика «пробуждения Кундалини»), то есть не будет преувеличением сказать, что взгляды по меньшей мере 2/7 населения земного шара включают в себя падение или конвульсии под воздействием некоей духовной силы. Это вовсе не маргинальное явление. Теперь это уже традиционная практика, которую считают совершенно нормальной. И ее можно встретить повсюду.

Но есть ли в Библии какие-то доказательства того, что Дух Святой может заставлять людей трястись, ползать на карачках, хохотать, лаять или конвульсивно дергаться, лежа на полу в церкви? Когда Бог общается с людьми в Писании, разве Он бьет их током и вводит в состояние опьянения, так что у них заплещается язык, и они теряют контроль над собственным телом? Может ли проповедник (кричащий «ОГОНЫ!») на самом деле низвести силу с небес на землю? Возможно ли, что в некоторых харизматических переживаниях присутствует бесовское влияние, если они совершенно тождественны мистическим переживаниям последователей индуизма?

Лучший способ понять смысл «падений в Духе» — выслушать точку зрения тех, кто их поддерживает и практикует.

### Что говорят энтузиасты «падений в Духе»?

Прежде всего, объяснения разнятся в зависимости от конкретной харизматической группы. Это само по себе свидетельствует о том, какая неразбериха царит вокруг данного явления.

Вот несколько ключевых утверждений:

- «падения в Духе» — результат явного присутствия Бога Отца;
- «падения в Духе» — дело рук Иисуса;
- Святой Дух — неудержимая сила; когда Он прикасается к людям, те падают;
- «пустые» люди должны пережить «падение в Духе», чтобы исполниться Им;
- когда Бог прикасается к человеческой плоти, что-нибудь обязательно произойдет;
- когда небеса прикасаются к земле, все дрожит;
- сила Бога невыносима, когда она проявляется, люди падают.



В подтверждение этих общих заявлений и объяснений харизматы ссылаются на конкретные библейские тексты. Христиане, не слишком хорошо знакомые с Библией, обычно не замечают, какие герменевтические уловки при этом используются. Но если вчитаться в то, что Писание говорит на самом деле, мифы, окружающие «падения в Духе», оказываются несостоятельными.

### Миф 1: То же самое было в Ветхом Завете

Когда священники вышли из святилища, облако наполнило дом Господень; и не могли священники стоять на служении, по причине облака, ибо слава Господня наполнила храм Господень (3 Цар. 8:10-11).

В контексте речь идет о завершении строительства храма Соломонова, когда слава Божья видимым образом буквально снизошла на здание. На всем протяжении Ветхого Завета мы читаем о присутствии Божьем в храме. Аналогичная ситуация произошла с Моисеем в книге Исход 40:34-38, когда он не смог войти в скинию собрания из-за облaka славы Господа.

**Объяснение:** Слава Божья снизошла на храм, обозначив тем самым Его присутствие в храме. Священники не могли стоять в служении (3 Цар. 8:11; 2 Пар. 5:14), а Моисей — войти в скинию собрания потому, что помещение было наполнено облаком славы, а вовсе не потому, что они лежали на полу. Ничто из сказанного даже отдаленно не напоминает современную практику «падения в Духе». Ни разу присутствие Бога не повергло людей наземь, ни разу люди не бились в истерике, не закатывались «святым смехом» и не издавали странных звуков. Ничто из сказанного в Ветхом Завете о присутствии Бога в храме и о том, как Его присутствие воспринимали люди, не имеет отношения к современной практике «падения в Духе».



Если энтузиасты-харизматы настаивают на том, что подобные тексты оправдывают их выходки (хотя на самом деле это откровенная эйзогеза), им придется объяснить, почему ветхозаветные священники не могли стоять и служить в присутствии Господа, а современные проповедники, их помощники, музыканты, певцы и все остальные присутствующие могут не только стоять, но хлопать в ладоши, выходить в уборную, а также снимать на свои смартфоны все происходящее на сцене, где лишь немногие избранные ощущают «прикосновение» и «падают в Духе»? Если бы слава Божья действительно явилась, никто бы уже не снимал. Все бы лежали, уткнувшись лицами в пол.

Столь же неуклюжи ссылки и на другие ветхозаветные отрывки:

- «крепкий сон напал на Аврама» (Быт. 15:12);
- «гора же Синай вся... сильно колебалась» (Исх. 19:18);
- «и почивал Дух Господень на Давиде» (1 Цар. 16:13);
- «Дух Господень объял Гедеона» (Суд. 6:34).

На земле не найдется ни одного богослова, который из этих отрывков мог бы сделать вывод, что Библия оправдывает «падения в Духе». Являл ли Бог Свою силу в Писании? Да. продолжает ли Он сегодня действовать на земле? Конечно. Есть ли в Ветхом Завете хоть один текст, где Он заставляет кого-нибудь «упасть в духе» или велит пророку выстроить из людей «огненный тоннель» и валить их друг за другом в одну кучу? Конечно, нет!

## Миф 2: То же самое было в Новом Завете

Ему отвечали: Иисуса Назорея. Иисус говорит им: это Я. Стоял же с ними и Иуда, предатель Его. И когда сказал им: это Я, они отступили назад и пали на землю (Ин. 18:5-6).

Иисус, Сын Божий, стоял лицом к лицу с предателем и толпой из солдат и первосвященников. Когда Спаситель объявил, кто он такой, все эти люди попадали наземь. Это было явное свидетельство власти Христа — в том числе над теми, кому Он позволил Себя убить. Агнец Божий не на секунду не утратил ни божественности, ни всемогущества.

**Объяснение:** Когда мы видим, как люди падают наземь перед Иисусом, не следует забывать о нескольких нюансах:

- это были Его враги;
- Он ничем их не помазал;
- они не пережили эйфорической встречи с Богом;
- они не лаяли, не тряслись, не корчились и не всхлипывали в истерике;
- они не исполнились Святым Духом;
- упав наземь, они не получили исцеления;
- встав, они арестовали Спасителя.

Описываемые события невозможно отделить от их содержания. То, что сделал Иисус, и как отреагировала толпа, никоим образом не оправдывает современные «падения в Духе».

Столь же нелепы ссылки и на другие новозаветные тексты:

- «[Петр и Иоанн] возложили руки на них, и они приняли Духа Святаго» (Деян. 8:17);
- «на больных возлагали платки и опоясания с тела его, и у них прекращались болезни, и злые духи выходили из них» (Деян. 19:12);
- «среди дня на дороге я увидел... свет, пре-восходящий солнечное сияние... Все мы упали на землю» (Деян. 26:13-14);
- «когда я увидел Его, то пал к ногам Его, как мертвый. И Он положил на меня десницу Свою и сказал мне: не бойся» (Отк. 1:17).

Ссылаясь на эти проявления Божьей силы в Новом Завете в оправдание ставшей привычной в наши дни практики «падений в Духе» — не просто вольное обращение с текстом. Это опасная герменевтика!

## Что на самом деле говорит Писание?

В Библии нет буквально ни единого слова в поддержку этой практики и даже само это понятие нигде не встречается. Кто-то возразит, что термина «Троица» в Библии тоже нет, однако это не мешает нам верить в Триединого Бога. Но это неудачный аргумент, поскольку учение о Троице отчетливо подтверждается бесчислен-

ным количеством текстов, описывающих Отца, Сына и Святого Духа, и мы в точности следуем тому, о чем говорит Писание. Проблема с поиском библейских оснований «падений в Духе» — не в отсутствии терминологии, а в отсутствии свидетельств.

Даже самый известный отрывок, в котором речь идет о духовных дарах (1 Кор. 12-14), ничего не говорит об этой практике и не содержит свидетельств в ее пользу. Павел хочет ликвидировать хаос, царящий в коринфской общине, а не усугублять его, предлагая новые зрелицыные фокусы.

Таким образом, бремя доказательств, необходимых для оправдания «падений в Духе», лежит исключительно на сторонниках этой совершенно небиблейской практики.

## Почему люди падают?

Итак, мы пришли к выводу, что никаких «падений в Духе» в Библии нет. Следовательно, у происходящего должны быть какие-то другие объяснения. На протяжении 26 лет я сам неоднократно «падал» и много раз видел, как «падали» другие. Оглядываясь назад, я вижу пять причин, по которым люди могут валиться на пол, якобы под действием непреодолимой силы.

### 1. Люди думают, что должны упасть

Давление окружающих на подобных мероприятиях очень сильно. Никто не хочет выставить себя или проповедника в плохом свете. Если ты не «ощущаешь» Божье присутствие, и «помазание» никак на тебя не действует, все подумают, что у тебя какие-то проблемы. Соответственно, мнение людей — очень мощный фактор воздействия. К сожалению, чаще всего его жертвами становятся дети — они хотят заслужить одобрение взрослых и быстро вживаются в роль. Во многих случаях люди видят, как другие падают, и просто следуют их примеру. Наконец, верующие часто приходят на подобные мероприятия с мыслью, что они должны упасть, чтобы получить благословения, обещанные проповедником.

### 2. Людям говорят, что они упадут

Внушение и гипноз реально действуют. Как уже давно доказали авторы документальных фильмов, таких как *Miracles for Sale*, гипнотизер может заставить совершенно посторонних людей делать все, что ему заблагорассудится. Для тех, кто знаком с психологией и социоло-

гией, это не новость, однако многим христианам все еще невдомек, что многие харизматические проповедники, у которых на собраниях люди «падают в Духе», великолепно умеют гипнотизировать людей и манипулировать ими. Три часа чувственной, убаюкивающей музыки, перемежающейся бесконечными возгласами: «Иисус здесь! Он хочет прикоснуться к тебе! Ты почувствуешь то, чего не чувствовал никогда! Только прими помазание!» — приводят человека в нужное состояние. Он готов к употреблению. Кроме того, хорошо известно, что гипноз погружает человека в состояния транса, — а это нередко случается на подобных мероприятиях.

### 3. Люди хотят упасть

В «Третьей волне», Новой апостольской реформации и радикально-харизматических кругах почитанию лидеров придается очень большое значение. Верующих учат воспринимать проповедников как божественных существ, поскольку они в буквальном смысле богоравны. Многие бывшие последователи перечисленных движений рассказывали, что искали более тесной связи с Богом и желали получить помазание, обещанное лидерами. И падали в надежде получить новый духовный опыт. Именно они чаще всего плачут и эмоционально молятся, когда пастор возлагает на них руки.

### 4. Люди имитируют падение

Среди моих друзей, родных и знакомых есть люди, которые просто притворялись. Те, кому по милости Божьей не довелось расти в окружении харизматического хаоса, такое даже не придет в голову. Но когда ты с детства посещаешь как минимум одно «особенно помазанное» мероприятие в неделю, которое длится 4 часа, рано или поздно ты начинаешь падать просто для того, чтобы все поскорее закончилось. Однажды я спросил своего хорошего знакомого, зачем он падает навзничь и безумствует на платформе. Он ответил: «Да брось, мужик, надо сделать так, чтобы он хорошо выглядел, и побыстрее с этим разделаться». Можете не сомневаться, люди притворяются.

### 5. Это бесовское влияние

Во многих случаях, когда современные «падения в Духе» ассоциируются с именем того или иного лжеучителя, они очень напоминают библейские истории о бесноватых и одержимых (Мк. 9:17-18). Многое из того, что можно увидеть на подобных мероприятиях — судо-



роги, падения наземь, напряженно выгнутое тело, — в Писании происходит с бесноватыми. Я вовсе не хочу сказать, что все «падения в Духе» обязательно имеют демоническую природу, но если первые четыре объяснения не применимы, есть все основания опасаться, что речь идет о чем-то большем, нежели безобидная харизматия. Кто-нибудь, возможно, осудит меня за то, что я посмел объяснить «чудо» бесовским вмешательством. Но вдумайтесь: может ли лжеучитель, проповедующий ложное евангелие, служащий сатане (2 Кор. 11:13-15), передать ложным христианам (да хоть бы и любому человеку) истинную силу Святого Духа? Конечно, нет. Это обманщик и мошенник — бесовский дух.

В лучшем случае благонамеренного человека, ищущего встречи с Богом в неправильном месте и неправильным способом, ждет конфуз и разочарование. В худшем случае отчаявшийся человек под действием гипноза или бесовских духов думает, будто ощутил действие Святого Духа.

Если это не совпадает с Библией, если этого нет в Библии, если это не может быть подкреплено здравым толкованием Библии, вы ничего не потеряете. Святой Дух сегодня по-прежнему

доступен посредством Евангелия, и Его миссия заключается не в том, чтобы устраивать зрелище, а в том, чтобы прославлять Господа Иисуса Христа (Ин. 16:14-15). Если люди повинуются Христу, охотно принимают действие Святого Духа в их жизни и подчиняются Библии как достаточному и окончательному откровению, «падения в Духе» им не нужны.

Все христиане, как бы они ни относились к существованию духовных даров в наши дни, должны решительно отказаться от любых предложений «упасть в Духе».

Кости Хинн — племянник Бенни Хинна, выросший в среде Движения Веры, а потом покинувший ее. Сейчас он служит пастором в Библейской церкви Искупителя (Гилберт, штат Аризона) и возглавляет служение For the Gospel. Он окончил Среднезападную богословскую семинарию и написал несколько книг, в том числе *More Than a Healer* (Zondervan, 2021) и *God, Greed, and the (Prosperity) Gospel* (Zondervan, 2019).

Оригинал статьи был опубликован в блоге служения For the Gospel ([www.forthegospel.org](http://www.forthegospel.org)).

**Руководитель проекта Павел Столяров**

**Редактор Дмитрий Розет**

**Почта: 191186, Россия, СПб., а/я 100**

**Веб-страница: [www.apologetika.ru](http://www.apologetika.ru)**

**E-mail: [Russia@apologetika.ru](mailto:Russia@apologetika.ru)**