

О НЕПРОИСХОЖДЕНИИ ХРИСТИАНСТВА ИЗ ИУДАИЗМА¹

С. В. Лёзов

Я предлагаю игру по двум наборам правил или на двух полях: на поле истории и на поле теологии. При этом название работы должно указывать на авторскую самоиронию: у меня нет наивности, необходимой для того, чтобы меряться силами с социально принятым гуманитарным знанием, а просто появился повод поделиться некоторыми давно возникшими соображениями.

Занимаясь переводом и комментированием отдельных произведений Нового Завета, я задумался над тем, что можно назвать разрывом преемственности между мифическими (или нарративными) истоками христианства и той реальностью, которая запечатлелась в самом Новом Завете.

И тут я заметил, что во многих учебниках и справочных изданиях (библейских энциклопедиях вроде Anchor Bible Dictionary) изложение ранней истории христианства ведется так, будто этого разрыва не существует, а преемственность доступна свету истории на основании источников.

Проблема

Попробую показать, в чем я вижу проблему, то есть разрыв преемственности, — отправную точку моих рассуждений.

В евангельском повествовании об основывании христианства (в христианском мифе об основании) мы находимся внутри еврейского мира, — это с одной стороны. С другой стороны, все доступные нам документы созданы авторами, действующими в церквях (христианских общинах), которые находятся (и, насколько можно судить об истории этих общин, всегда находились) за пределами еврейского мира.

Мне могут возразить: а подлинные письма Павла? Разве они написаны "за пределами еврейского мира"? Разве Павел не мыслил свою деятельность как преобразование Израиля? Опять же, судя по 2Кор 11:24 ("от евреев я пятикратно получал сорок [ударов] без одного"), ко времени написания этого текста старосты синагог отождествляли Павла как еврея, и Павел принимал это отождествление: назначение наказания и его принятие указывают на то, что наказуемый находится внутри сообщества². Однако миссионерская деятельность апостола язычников как раз содействовала возникновению церкви *сразу за пределами Израиля*. Получается, что деятельность Павла, создававшего уже в 40-50 гг. чисто нееврейские общины и не требовавшего от своих новообращенных обрезания и соблюдения кашрута (= вступления в Израиль), можно привлечь как одно из подтверждений моего тезиса.

При этом проблема отношений с евреями важна для многих новозаветных документов. Наиболее существенна эта проблема для Мф и для Павла как автора Рим и Гал, по-своему также для Ин и автора Евр.

Согласно преобладающему в науке допущению, до 70 г. "христианское движение" было сектантским направлением внутри иудаизма. Но как раз это не вполне подтверждается документами. То, что послевоенная церковь четко отделялась от еврейской общины, не вызывает сомнений у историков. Правовую ситуацию (положение обеих общин в Империи) я

¹ Доклад, прочитанный 29 сентября 1997 г. на конференции по библеистике, организованной Библейско-Богословским институтом св. апостола Андрея (Москва).

² Ср. E.P.Sanders. Paul, the Law and the Jewish People. — Minneapolis, 1983. — С.192.

не рассматриваю, так как в любом случае идентификацию христиан со стороны (римскими властями) и их самоидентификацию следует отделять от вопроса о происхождении, о реальном становлении.

Согласно другому (производному) допущению, эбиониты (о которых мы знаем от Отцов Церкви) и другие еврейские христианские группы (общее название в научной литературе — "иудеохристиане", Jewish Christians) — происходят по прямой от самой ранней иерусалимской церкви, от этого самого сектантского движения внутри иудаизма.

Однако достоверно о них можно сказать лишь следующее: в писаниях Отцов Церкви (Ириней, Эпифаний, Тертуллиан, Ипполит) мы сразу застаем их как маргинальные группы на обочине христианского мира, как еретиков с точки зрения остальных христиан. Чтение раввинистических источников заставляет предположить, что некоторые из тех, кого мы суммарно называем иудеохристианами, стремились утвердить себя скорее (или также?) как часть еврейской общины.

Если под "миним" из Амиды имелись в виду и "ноцрим" (некоторые редакции этого текста прямо упоминают последних), то их принадлежность к еврейскому миру очевидна. По-видимому, в конце концов они стали изгоями с обеих сторон. Так можно понять совокупное свидетельство раннехристианских писателей и раввинистической литературы. Однако их происхождение от "первообщины" не очевидно, оно не доказывается документами. Можно допустить, что часть из них была внутрехристианскими "жидовствующими", то есть одним из направлений ("сект") внутри языческого христианства, рядом с гностическими общинами и другими движениями, которые становились "еретиками" по мере того, как побеждало движение, сформулировавшее к концу второго века первую христианскую ортодоксию.

Мой тезис

Другими словами, вместо привычной модели, предполагающей постепенное и непрерывное ("некатастрофическое") *развитие* от палестинской еврейской группы сторонников Иисуса в первое десятилетие после его гибели — через промежуточные этапы — к *judenfrei* церкви язычников в конце первого — первой половине второго вв., к церкви "кафолических посланий" НЗ, Игнатия Антиохийского, Юстина Мученика и др., я бы предложил модель, в центре которой — представление о *разрыве постепенности*, "непроисхождение". Может быть (хотя и это не очевидно), такая модель позволяет меньше додумывать без опоры на источники, чем привычная схема. Тогда можно представить себе, что христианство сразу возникло как движение в языческом мире, и элемент исторической преемственности с еврейской верой был бы сведен к минимуму. Надо только допустить место для канала, по которому передавались некоторые содержания (то, что я буду описывать как "буферную зону").

Первая модель (привычная) — *развитие*, поэтому в ее рамках можно говорить, что раввинистический иудаизм и христианство оба развились из чего-то одного, то есть из "раннего" (предраввинистического) иудаизма.

Предлагаемая модель — *заимствование* (еврейских содержательных элементов). Заимствован материал традиции об Иисусе (и это главное заимствование), а заодно — Писание вместе с идеей Писания (так со временем возникает место для нового канона — канона Нового Завета). Заимствованы элементы литургии и многое другое. В основе новозаветного Откровения Иоанна лежит, по мнению многих исследователей, чисто еврейский оригинал — произведение еврейской апокалиптической литературы. В "Дидахе" ("Учении двенадцати апостолов"), написанном, как принято считать, уже в первой половине второго века, присутствует учение о двух путях (гл. 1-6), которое по жанровым признакам

подобно произведениям еврейской моралистической литературы и, возможно, восходит к еврейскому источнику (известны, в частности кумранские параллели в 1QS). Этому учению соответствуют рассуждения о двух духах или ангелах в Пастыре Гермы (Заповеди V-VI) и опять же учение о двух путях в Послании Варнавы (гл. 18-20), известном среди прочего своей антиеврейской полемикой. Таким образом, многочисленные еврейские элементы в христианской письменности сами по себе еще не свидетельствуют об общем прошлом, а всего лишь о заимствовании.

Однако возникавшее христианство многое заимствовало и из субстратных культур. Развитая христология и экклезиология (даже в Новом Завете, даже, быть может, у Павла) обязана другой, нееврейской, культурной среде. Уже у Павла крещение толкуется не как "обрезание сердца", а скорее как умирание с Христом и тем самым соединение с ним, с тем чтобы верующий смог разделить и его жизнь (Рим 6:5-11), то есть Павел понимает крещение на манер инициации в мистериальных религиях. У него сообщество верующих, церковь — это тело Христа (I Кор 12), — понимание, не имеющее параллелей в Библии и иудаизме. Культ Марии у Мф (в самом "еврейском" евангелии) и у Лк, физиологически понятое зачатие от духа Божьего — все эти представления нееврейского происхождения. Почти все важнейшие герои Библии имеют истории чудесного рождения — но несколько иные. В этом смысле христианство — синкретическая религия. — Но не в смысле немецкой школы истории религии, которая видела синкретизм пришедшим в христианство через иудаизм. Этого я не оспариваю, а просто говорю о другом синкретизме. При этом, конечно, не подразумевается, что синкретизм — это плохо, что синкретизм как-то компрометирует христианство. При встрече культур обычно не обходится без синкретизма. Известно, например, сильное влияние персидской культуры на евреев эпохи Второго храма.

Интересен, в частности, жанровый разрыв между Новым Заветом и еврейской словесностью. Жанр, определивший лицо Нового Завета, его *specificum* — это биография. После всего, что за сто с лишним лет было сказано новозаветниками против этого, все же пора признать евангелия относящимися к биографическому жанру. Элементы пророческой биографии имеются в биографических главах книги Иеремии. На основании книги Самуила и начала книги Царей можно написать биографию Давида, а раввинистическая литература дает материалы для жизнеописания рабби Акивы, но нигде в Ветхом Завете и в послебиблейской еврейской литературе мы не встречаем подлинного биографического очерка, подобного Мф или Лк.

Структура Нового Завета — евангелие + апостол. Так придумал Маркион. Но и послание не относится к важнейшим жанрам еврейской библейской и послебиблейской словесности (чуть ли не единственный полноценный образец письма в Библии — 29 гл. Иеремии, письмо переселенцам). Послание Иеремии (LXX) и Послание Аристея не относятся к эпистолярному жанру. Как бы то ни было, биография и послание нехарактерны для литературы иудаизма Второго храма³.

Но и природа той Библии, которую создало протофарисейское движение, совсем непохожа на суть того Нового Завета, основа которого сложилась в христианстве весьма рано, уже во втором веке. Еврейская Библия — это прежде всего национальная история, литературный эпос. Новый Завет — документ веры. Но это всё дополнительные соображения, которые можно нанизывать очень долго.

Мне возражали, что перед нами вопрос точки зрения: стакан наполовину полон или

³ О древнееврейской эпистолографии см. "Энциклопедия микраит", т.4, с.966-974 (статья "Письмо"), — Иерусалим, 1962 (на иврите); *Ancor Bible Dictionary, vol.4 (Hebrew Letters)*, p.282-285, — NY, etc., 1992. В этой работе дается полный список мест Ветхого Завета, где цитируются эпистолярные документы.

наполовину пуст. Развитие или заимствование — разные способы описания одного явления. Но в том и дело, что этот стакан обычно считается полным до краев, — я бы сказал, вопреки Новому Завету.

Буферная зона — вот, пожалуй, главное, в моем понимании. Это можно сравнить с тем, как Мухаммад оказался в зоне влияния христианства и иудаизма, и создал нечто новое. Это значит, что я признаю важным фактором при создании христианства притягательное воздействие еврейского образа веры на язычников. Моя собственная реконструкция пробела (разрыва преемственности) между Иисусом и новозаветными образами христианства была бы основана на представлении о поликультурном восточномедиземноморском сообществе, куда попало палестинское историческое предание об Иисусе и где оно было переосмыслено.

Вопрос о соотношении раннехристианской керигмы и исторического предания об Иисусе весьма запутан новозаветниками, видевшими здесь прежде всего теологическую и вероучительную проблему. Тут достаточно сослаться на либеральные "поиски исторического Иисуса", конструкцию Бультмана и на "новый поиск" 50-60 гг. XX века. Чисто исторически я представляю себе дело следующим образом. В Палестине все началось с веры в особый статус погибшего учителя, как бы эта вера ни оформлялась понятийно (ср. мессианскую веру сторонников Шабтая Цви на протяжении нескольких поколений, или "веру" в Илью — мы видим, что евреи в разные времена верили в подобные вещи). Но это была вера в Иисуса как в человека, которого помнили и о жизни которого вспоминали. Эти воспоминания — историческое предание, не лишенное элементов специфического "вероисповедного" содержания. В диаспоре евреи, предположительно, были больше склонны к нееврейским путям мышления, и вот там, в буферной зоне между еврейским и нееврейским, возникает миф (или, если угодно, керигма) об Иисусе как единственном в своем роде посреднике, новом Моисее (как позже у Матфея), и более того. После поражения Великого Мятежа (или в ходе войны, хотя я не верю в историческую достоверность традиции об эвакуации апостольской церкви в Пеллу⁴) беженцы-иудеохристиане приносят традицию в Сирию, где уже были (см. Гал) общины из евреев и неевреев. Там беженцы, вероятно, со временем ассимилировались.

Перейдем к обзору некоторых новозаветных текстов с предлагаемой точки зрения.

Часто задается вопрос об *источнике логий Q* — был ли ранний слой этого документа специфически христианским? — На возможность того, что он принадлежал группе чисто еврейских последователей Иисуса, указывает отсутствие в Q рассказа о смерти и воскресении Иисуса. Однако не будем забывать, что речь идет всего лишь о реконструкции, а не о реальном тексте. Американская исследовательская группа в Клермонте исходит из того, что Q был целостным письменным произведением, отражавшим представления галилейских дохристианских последователей Иисуса, но все же здесь мы имеем дело с гипотезами, основанными на гипотезах⁵. Q удобен при решении синоптической проблемы, но при рассмотрении его как реального текста возникают трудности, не позволяющие использовать его как настоящий источник. Надо ведь разбираться со слоями Q, то есть писать его историю, надстраивая гипотезу над гипотезой, как это и приходится делать исследователям (см. работу, упомянутую в сноске 5). Если мы стремимся оперировать

⁴ Убедительную критику историчности этой традиции предложил Герд Людеман: Luedemann G. Paulus, der Heidenapostel. Band II. Antipaulinismus im fruehen Christentum. Goettingen, 1983, S.265-286.

⁵ Мои последние сведения о работе этой группы и о подготавливаемом ею издании комментированного греческого текста Q основаны на реферате, полученном из Интернета в ноябре 1996 г. См. также Mack B.L. The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins. San Francisco, 1993. (Образец творчества ведущего ученого этой группы.)

надежно установленными фактами, то мы рискуем остаться в итоге с тощим утверждением, согласно которому в общем материале Мф и Лк действительно сохранены подлинные слова Иисуса вместе с творчеством двух-трех поколений протохристианских и/или христианских групп. О *теологии* Q как самостоятельного литературного памятника говорить сейчас так же трудно, как и сто лет назад.

Евангелие по Матфею. Мф — как многие считают, написан евреем-христианином для еврейской христианской общины, уже находившейся за пределами еврейского мира и ставшей частью нееврейского христианства. Эти утверждения основаны, в частности, на словах о гонениях со стороны евреев, на "идите научите все народы...уча их соблюдать все, что я повелел вам" (а не Тору!!!), и на других указаниях на миссию к язычникам, содержащихся в Мф. Ср. историю об исцелении слуги сотника: "многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом" (8:11), историю о ханаанейской женщине (гл. 15), вероисповедное утверждение римских воинов (гл.27), притчу о винограднике (гл.21), который будет отдан другим, далее — полная отмена кашрута (как у Мк — то, что входит в уста, вообще не оскверняет человека).

Как мы видим, дебаты эпохи Павла в Мф уже далеко позади. При этом Мф, как считается, написан за пределами Палестины, например в Антиохии. (Игнатий Антиохийский — первый из Отцов, цитировавший Мф.)

Мф может скорее подтвердить представление о том, что группы евреев диаспоры оказались втянутыми в раннехристианское движение, то есть тезис, который я предлагаю — о возникновении христианства в буферной зоне в многокультурном обществе. Считать Мф настоящим иудеохристианским евангелием было бы натяжкой.

Установление преемственности (с точки зрения "истории спасения") между христианским движением и большой еврейской общиной и ее верой — это, напротив, та цель, к которой по-разному стремятся и Павел, и Мф и Ин, а также автор Евр.

Что касается происхождения раввинистического иудаизма: тут исторически, я думаю, не проходит широкий экуменический жест еврейского историка Джейкоба Ньюзнера: он утверждает, что иудаизм и христианство — оба "приемные дети" (stepchildren) раннего иудаизма эпохи конца Второго храма. Скорее уж годится метафора Павла о диком побеге, привитом на садовую маслину.

Итак, в истории мы не можем проследить преемственное, шаг за шагом, развитие от еврейской (внутриеврейской) группы последователей Иисуса к христианской церкви. Мы сразу имеем дело с церковью. Чуть ли не единственный еврейский элемент, который можно пощупать руками — это высказывания Павла о правилах поведения для членов общины, евреев и неевреев, во время совместных трапез, и шире — о соблюдении Закона (галахи) евреями и неевреями в христианской общине. У Павла речь идет об обрезании, кашруте и "днях" (еврейских праздниках и постах). Я думаю, что Павел как христианский миссионер к язычникам точно определил, что практически важен был именно вопрос об условиях допущения в общину (крещение, но не обрезание) и об условиях совместной трапезы (христиане из евреев могут не соблюдать кашрут ради единства с христианами из язычников). Очевидно, что для Павла речь шла о единстве церкви. Книга Деяний исторически ценна здесь главным образом в той мере, в какой она подтверждает сказанное в подлинных письмах Павла. В частности, сведения об эллинистической партии в Деяниях, перенесшей свою деятельность в Антиохию (ср. Деян 11:19-26), соответствуют тому, что мы узнаем из Гал. Возможна мысль о том, что исторически эти евреи — "эллинисты" и были (в эллинистической и грекоязычной Антиохии) главным промежуточным звеном в последовательности между еврейскими сторонниками Иисуса и нееврейской церковью.

Обратимся к Павлу, важнейшей для нашей темы фигуре. Павел считает совместные

трапезы возможными на "нееврейских" условиях (Гал 2:11). Подведение христиан из язычников под "иго заповедей" свидетельствовало бы об искажении веры, о том, что "Христос напрасно умер" (Гал 2:21). Для членов римской общины (если Павел действительно имел в виду ее смешанный характер) Павел рекомендует взаимную терпимость в деле диетарных правил и "дней" (Рим 14). Коринфянам он предлагает избегать запрещенные Торой гомосексуальные связи и инцест: видимо, для Павла еврейские сексуальные нормы были чем-то самоочевидным. Вот это самое "еврейское", что можно сказать о Павле, причем его заботы по большей части определены практическими нуждами церковного строительства.

Но как богослов Павел — исторически первый богослов Нового Завета — находится явно за пределами махшевет Йисраэль, еврейской религиозной мысли. Я покажу это на нескольких примерах.

При всех оговорках все же можно утверждать: нормативный иудаизм происходит по прямой от протофарисейского иудаизма творцов Торы в персидский период. Мишна продолжает "керигму" Торы в том смысле, в каком Павел рвет с ней. Мишна дает некую (внеисторическую) идеальную картину, как и Тора, приписывающая конституцию мифическому Моисею. Оба раза мы имеем дело с утопическими элементами одной природы. Оба раза миф об основании формирует (хочет сформировать) реальность. А Павел выпадает в какой-то другой миф. У него в самом деле другие исходные постулаты, другой центр. Пусть он использует еврейскую фразеологию и приемы еврейской экзегезы Писания, — суть не в них. Для него самое фундаментальное положение — это керигма о воскресении Иисуса и его мессианском достоинстве, а не Тора. Более того, он понимает эту керигму как весть о спасении всех — евреев и язычников — на *равном* основании веры в Иисуса и помимо Торы.

Как известно, Павлу важно ввести представление о всеобщей греховности, для избавления от которой и потребовалась смерть Иисуса. Это ключевое представление Павел обосновывает в Рим сразу несколькими способами: во-первых, "все согрешили и лишились участия в величии Божьем" (3:23). Во-вторых, "Закон учит грешить" (3:20) и бесполезен в деле избавления. В-третьих, все поражены последствиями греха, совершенного первым человеком. В Рим есть и другие попытки рационализировать утверждение, согласно которому все *нуждаются* в том избавлении, которое Бог предложил через Иисуса (ср. 7:7-25). Вероятно, для Павла несущественны возможные противоречия в обоснованиях этого представления.

Я думаю, что главная тема Рим (или первых одиннадцати глав, где развивается теологическая тема, дальше следуют увещания, паренеза) — соотношение новой (нетороцентричной) общины преимущественно из язычников и старого Израиля, то есть смысловая позиция Павла — очевидным образом вне "иудаизма", как бы его ни понимать, — вне всех современных ему "иудаизмов".

Конечно, Павел стремится в конечном итоге доказать, что его Евангелие — это и есть правильная еврейская вера сегодня (ср. 1:1-4), и ему необходимо доказать, что фактическое положение христианства — миссия к язычникам и безразличие евреев — не может быть истолковано в том смысле, что содержащиеся в Священном Писании обещания Бога были нарушены.

Как он этого достигает? Путем интерпретации Писания, в нашем случае — за счет нового истолкования тех мест в Писании, где речь идет об избрании и отвержении (ср. Рим 9:7-13).

В гл.9 Павел стремится доказать (путем подбора и интерпретации цитат из Писания), что абсолютное и исключительное притязание новой общины (церкви из язычников и евреев) на обладание спасением не подразумевает того, что Бог нарушил или объявил

недействительными свои обещания Израилю.

В Рим 9:25-29 Павел дает цепочку цитат из пророков. Ее цель: доказать, что Бог теперь призвал (быть новым Израилем, то есть христианами) язычников (цитата из Осии, ст.25 сл), а старый Израиль Бог решил ограничить малым "остатком", то есть евреями, принявшими христианство (ст.27 и 29 — цитаты из Исаяи). Так Павел отвечает на вопрос своего противника о неверности (9:6) и несправедливости (9:14) Бога, вроде бы взявшего назад свои обещания Израилю.

"Полное число народов" должно, по мысли Павла, войти именно в Израиль (11:25). Все рассуждения Павла в Рим 9-11 указывают на то, что он мыслит церковь как Израиль — избранную Богом общину, состоящую теперь из "остатка" прежнего Израиля (это христиане из евреев) и уверовавших в Иисуса "народов". Теперь Павел сообщает своим адресатам "тайну": не уверовавшие в Иисуса евреи должны (согласно замыслу Бога!) вскоре обратиться к Помазаннику, то есть "вернуться" в истинный Израиль.

Удивительно, насколько рано возникает этот вполне опознаваемо своеобразный тип христианской веры, христианского отношения к Богу и миру. Похоже, что Бубер как автор вполне неакадемического трактата "Два образа веры" более прав, чем те профессиональные теологи-новозаветники, которые считают, что до 70 г. едва ли можно говорить о христианстве как о самостоятельной величине. Ведь в послании к римской общине мы видим не экстравагантно мыслящего фарисея, а вполне сформировавшегося христианского теолога; перед нами уже готовый христианский образ мышления, я не вижу разрыва между Павлом (Рим было написано, вероятно, в середине 50-х годов) и самыми поздними произведениями канона, например 1 и 2 Петр. В Рим мы уже встречаем продуманное и программное для будущего христианства представление о фундаментальной испорченности человеческой природы (частичную аналогию дает лишь апокалипсис Эзры). В том же послании Павел резкими штрихами создает образ свободного и "непредсказуемого" в своей милости и в своем гневе Бога. Бог Павла, в отличие от Бога евреев, — капризный Бог. Павел не видит тут особого достоинства и прилагает усилия к тому, чтобы уйти от этого вывода, но это у него не вполне получается. В самом деле: если Тора не обеспечивает оправдания, то зачем было давать ее? Ясно ответить на этот вопрос Павел не может.

Итак, еврейский мир эпохи формативного иудаизма предстает — при схождениях в деталях — столь непохожим на христианство Нового Завета, что привычное мнение о близком родстве этих двух цивилизаций становится (по крайней мере для меня) проблематичным. И тогда можно понять Маркиона: для христиан второго века Бог Священного Писания вполне мог показаться (и был!) чужим Богом. Действительно, образ Бога и образ человека в формативном иудаизме и в раннем христианстве имеют между собой мало общего.

Как известно, в европейской науке часто постулируется разрыв преемственности в еврейском мире до и после 70 г. Действительно, возникновение формативного иудаизма означало выбор одних возможностей и отбрасывание других. Это пример того, что на самом деле можно назвать катастрофическим развитием, но все же развитием, то есть разрыва преемственности не было. А еще можно предположить, что в европейской науке мы имеем дело с секуляризацией чисто теологического (определенного христианской догматикой) представления о том, что природа еврейства должна была измениться после возникновения христианства. А получается наоборот: надо бы говорить о разрыве преемственности в истории христианских истоков, как эта история обычно мыслится.

Возможно возражение, которое звучит так: христианство действительно непохоже на иудаизм Мишны и таннаитских мидрашей, но протохристианство вписывается в более плюралистичный иудаизм I в., то есть в иудаизм эпохи конца Второго Храма. Я думаю, что

не вписывается, так как все, что мы имеем в Новом Завете, сосредоточено вокруг интерпретации личности Иисуса, а не Торы. Вспомним кумранских сектантов. Аналогии между Учителем праведности и Иисусом поверхностны.

Последствия моего тезиса для теологии

Теперь, продолжая игру, я начну перемещаться на поле теологии. Что означают такие общепринятые выражения как "схизма между христианством и еврейством", "расставание" (*parting of the ways*)⁶ и т.п.? Эти выражения устроены так, будто подразумевают событие, подобное разделению восточной и западной церквей в IX-XI вв. или расколу западного христианства на католическое и протестантское в XVI в. Для описания происшедшего применяется тот же язык.

В современной литературе представление о "схизме" остается общепринятым. По-настоящему этот термин был бы уместен лишь для обозначения раскола между еврейским сообществом в целом и христианским сообществом в целом. Однако из Нового Завета мы знаем, что христианство как заметная миру величина обнаружилось уже за пределами еврейского народа. Христиане-неевреи не могли отколоться от евреев-нехристиан, так как эти две группы никогда не составляли одного множества. Но и в еврейском народе раскола не произошло, так как отношение к Иисусу и его еврейским последователям не стало жизненно важным вопросом для евреев I-II вв. н.э. (Если не считать, вместе с некоторыми старыми авторами, само молчание еврейских источников сознательным замалчиванием!)

Конечно, еврейская община таннаитского периода стремилась выявить и исключить "еретиков", *minim*, о чем свидетельствуют источники и прежде всего проклятие еретикам (*birkat hammmim*), включенное в Амиду. Однако все же не эти заботы были в центре внимания еврейских учителей эпохи формативного иудаизма.

Я думаю, что за общепринятой идеей непрерывности/преемственности в развитии христианства с последующим расколом между христианством и иудаизмом может стоять и историзация (в современной науке) некоторых важных элементов христианского мифа. Научное представление о расколе коррелирует с присутствующей в Новом Завете мифологемой о том, что Израиль отверг своего Мессию при его жизни и затем не воспользовался шансом признать его, когда началась христианская проповедь.

В итоге получается: евреи, поверившие в Иисуса, "разошлись" в конце концов с остальными евреями. Но разве это сопоставимые величины? Уже Павел в Рим 9-11 свидетельствует о провале проповеди Петра к "обрезанным". О расколе можно говорить в случае с караимами, но не здесь. Важно помнить еще вот что: уже самые ранние из текстов, вошедших в Новый Завет, предполагают, что христианские общины за пределами Палестины состоят главным образом из неевреев (так у Павла — уже в начале пятидесятых годов).

Уже в Рим Павел исходит из того, что евреи еще некоторое время останутся за пределами нового, спасенного, сообщества. Но Павел, живший в ожидании скорого конца истории, не догадывается, что это означает конец и для "еврейского" христианства.

Иерусалимская община, возглавляемая "столпами" (мы мало слышим о других еврейских общинах последователей Иисуса), оказывается уже во времена Павла скорее исключением. По наблюдениям самого Павла, даже Петр иногда жил "по-язычески" (Гал 2:14), что, возможно, отчасти объясняет неудачу его проповеди среди евреев.

Быть может, маргинализация "иудеохристиан" началась уже во времена Павла? Как я уже говорил: предполагается, что известные Отцам Церкви иудеохристианские общины

⁶ См., напр., *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*. Ed. by James D.G.Dunn. — Tuebingen, 1992.

преемственны по отношению к первой иерусалимской общине и другим еврейским общинам последователей Иисуса. Но и это не доказано на основании источников. Мы очень мало знаем про первую иерусалимскую общину, но и наши сведения об истории евреев-христиан более позднего времени разрозненны и скудны. Во всяком случае, сопоставление раввинистических свидетельств о миним и пр. со свидетельствами Отцов Церкви об иудеохристианах указывает на то, что еврейские сторонники Иисуса в период написания соответствующих документов находились за пределами большой церкви.

Я исхожу из того, что все вошедшие в НЗ произведения, кроме семи подлинных писем Павла, были написаны позже. 70 г. И во всех этих послевоенных текстах (кроме, быть может, Мф) отсутствуют свидетельства о непосредственном контакте их авторов с палестинским еврейством. При этом даже псевдоэпиграфика, приписывание евангелий и посланий членам круга "Двенадцати" и другим свидетелям жизни Иисуса, указывает на отсутствие реальной связи между христианством новозаветной эпохи и его мифическими корнями и на стремление утвердить эту связь литературными средствами. Это нечто вроде ностальгии по утраченной духовной родине.

Чтобы понять, что такие повороты в принципе возможны, важно помнить следующее: в НЗ мы имеем дело с хорошо известной и в других культурах быстрой мифологизацией истории. Павел, современник Иисуса, с которым у него было много общих знакомых (среди них Петр и брат Иисуса Иаков), говорит о нем целиком в мифических терминах.

И последнее принципиальное различие между всеми видами иудаизма и самым ранним исторически доступным христианством — это отношение к миссии. Мне близки слова Бубера:

"Христианство *начинается* как диаспора и миссия. Миссия означает тут не просто распространение веры, она составляет жизненный нерв общины, так как именно миссия обеспечивает повсюду существование сообщества верующих и тем самым воплощение нового народа Божьего."

Бубер, правда, считал (я думаю, ошибочно), что миссионерство было свойственно эллинизированному иудаизму диаспоры. Насколько я понимаю, существовал еврейский прозелитизм, свидетельства сохранились именно о нем, но не о миссии.

Мф 23:15: "Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя бы одного". — Насколько я знаю, это единственный текст, который можно понять в том смысле, что фарисеи занимались миссией среди неевреев, что это было их принципиальной политической установкой. Судя по всему, что мы знаем о фарисеях из других источников и даже из самого Нового Завета, эти слова следует считать полемическим перефразом и, быть может, косвенным отражением христианской практики.

Отношение к миссионерству тоже указывает на то, что я называю разрывом преемственности.

Каковы теологические последствия моего тезиса? Они, естественно, относятся скорее не к русской ситуации, а к западной. Если в какой-то мере мои рассуждения оправданы, то специфическая западная либеральная протестантская юдофилия теряет большую часть своего смысла. Примерно с таким же основанием можно заниматься исламофилией. Более шаткими становятся основания для христианской теологии христианско-еврейского диалога.

Теология диалога в последние десятилетия заменила теологию миссионерства. Это функциональная замена: в обоих случаях в глубине мы обнаруживаем необходимость как-то осмыслить существование иудаизма в том смысле, в каком нам не надо осмысливать существование ислама. Либеральные христиане в связи с диалогом даже развили нечто, напоминающее комплекс неполноценности. Интересны, в частности, случаи перехода активных христиан (в частности, христианских теологов!) в иудаизм; иногда это

сопровождается эмиграцией в Израиль. Естественно, такие духовные приключения в конце концов основаны на допущении, согласно которому есть только одна истина (или в этом случае есть только одна истина). Получается, что искатели правды рассуждают или чувствуют примерно так: если иудаизм не есть недоделанное христианство, тогда уж христианство оказывается испорченным иудаизмом, и поэтому оно неистинно. Но если такой вопрос об истине вовсе не подразумевается и "общие корни" могут быть поняты не совсем так, как их принято понимать, то христианский диалог с евреями или, вернее, христианский монолог о евреях и в присутствии евреев (как он практикуется на Западе и потихоньку появляется и у нас) теряет свою неизъяснимую и волнующую прелесть.

29 сентября 1997 г.