

A classical painting of an elderly man with a long, flowing white beard and balding head, wearing a blue robe. He is looking down intently at an open book he is holding with both hands. The background is dark, and a vertical staff or pole is visible on the right side. The lighting is dramatic, highlighting the texture of his beard and the pages of the book.

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ФОМЫ
Апокрифы ранних христиан

ЭЛЕЙН ПЕЙДЖЕЛС

ЕВАНГЕЛИЕ
ОТ ФОМЫ

АПОКРИФЫ
РАННИХ ХРИСТИАН

ELAINE PAGELS



BEYOND
BELIEF



THE SECRET GOSPEL
OF THOMAS

VINTAGE BOOKS

A DIVISION OF RANDOM HOUSE, INC.

NEW YORK

ЭЛЕЙН ПЕЙДЖЕЛС



ЕВАНГЕЛИЕ
ОТ ФОМЫ



АПОКРИФЫ РАННИХ
ХРИСТИАН

КАРЬЕРА ПРЕСС
МОСКВА

УДК 229.1
ББК 86.2
П24

Перевод с английского Надежды Подуновой
Elaine Pagels
Beyond Belief. The Secret Gospel of Thomas
Первое издание: Vintage Books, New York, 2004

Пейджелс Э.

П24 Евангелие от Фомы. Апокрифы ранних христиан / Элейн Пейджелс [Пер. с англ. Н. Подуновой]. – М.: Карьера Пресс, 2018. – 272 с.

ISBN 978-5-00074-239-6

Элейн Пейджелс, крупнейший ученый в области истории религии, продолжает исследование гностических евангелий, случайно найденных в Наг-Хаммади в 1945 году. И как и предыдущие исследования Элейн Пейджелс, эта книга переворачивает традиционные представления об истории первых христиан, о распространении христианства, о причинах, по которым в Новом Завете оказались именно те тексты, которые и стали каноническими.

Элейн Пейджелс направляет свой анализ на «тайное» Евангелие от Фомы и заставляет по-новому взглянуть на то, что принято считать еретическим, а что – ортодоксальным, и на то, как менялись представления о «божественном свете внутри нас».

В данной работе опубликован полный текст Евангелия от Фомы.

Элейн Пейджелс – профессор ранней христианской истории Принстонского университета.

ISBN 978-5-00074-239-6

© 2003 by Elaine Pagels

© Издательство «Карьера Пресс», перевод и издание на русском языке, 2013

Все права защищены

Текст Евангелия от Фомы, который включен в данную книгу, основан на переводе на английский язык профессора Марвина Майера (The Secret Teachings of Jesus, copyright © 1984 by Marvin W. Meyer, с разрешения Random House, Inc.) и на научной версии перевода Евангелия от Фомы Марвина Майера и Стивена Паттерсона из The Complete Gospel: Annotated Scholar's Version, © 1992, 1994 by Polebridge Press (используется с разрешения).

ΚΕΗΤΥ
с λιοβόβνιο

Вокруг нас — невидимый мир, и мы живем в нем.

Билл Виола, художник

ОГЛАВЛЕНИЕ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

От трапезы любви к Символу веры 11

ГЛАВА ВТОРАЯ

Конфликт Евангелий: Иоанн и Фома 39

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Слово Божье или слова человеческие? 86

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Канон истины и триумф Иоанна 127

ГЛАВА ПЯТАЯ

Константин и католическая церковь 157

Благодарности 201

Примечания 205

Евангелие от Фомы 241

Индекс 258

Глава первая

От трапезы любви к Символу веры

Ярким февральским воскресным утром, дрожа от холода в спортивной футболке и шортах, я ступила на сводчатую каменную паперть церкви Небесного Покоя в Нью-Йорке, чтобы войти внутрь, отдышаться и отогреться. Я не была в церкви целую вечность и потому удивилась своей реакции на то, что увидела и услышала: гармония хора парила под сводами, женщина-священник в сияющем бело-золотом облачении пела вместе с собравшимися, а когда они умолкали, произносила молитвы чистым и звучным голосом. Я долго стояла, наблюдая за ними и за собой. Я поняла: здесь содружество людей, умеющих жить перед лицом смерти.

Тем утром, когда я вышла на раннюю пробежку, мой муж и сын двух с половиной лет еще спали. Я же в ту ночь не уснула от страха и тревоги. За два дня до этого врачи детской больницы Колумбийского пресвитерианского медицинского центра проводили текущий медосмотр нашего сына Марка, перенесшего полтора года назад успешную операцию на сердце. Врачи были обескуражены, найдя у него редкий случай легочного заболевания. Не доверяя полученным результатам, они продолжали

проверять еще шесть часов, пока наконец не позвали нас и не объявили, что у Марка обнаружена легочная гипертензия, неизбежно ведущая к летальному исходу. «Сколько времени осталось?» — спросила я. «Мы не знаем; может быть, несколько месяцев, а может быть — несколько лет».

На следующий день врачи убеждали нас дать согласие на проведение биопсии легких, тяжелой и болезненной процедуры. Она чем-то поможет? Помочь она не поможет, объяснили они, но покажет, как далеко прогрессировала болезнь. Марк был уже и так измучен тяжелыми испытаниями этого дня. Держа его на руках, я осознала, что, если он окажется в операционной и опять увидит незнакомцев в белых халатах, масках и со шприцами в руках, у него сердце выскочит — буквально — и он умрет. Мы отказались от биопсии, взяли вещи Марка, кролика Питера и пошли вместе с Марком домой.

Стоя у отдаленной стены в церкви, я с удивлением призналась самой себе, что мне нужно бывать здесь. Здесь я могла плакать, будучи уверенной, что ребенок не увидит моих слез. И здесь стояли самые разные люди, которые собирались вместе, чтобы петь, молиться, благодарить и находить поддержку в моменты, которые трудно вообразить или пережить. Во время богослужения говорилось также и о надежде; вероятно, она делает присутствие смерти терпимой. До того как я вошла в церковь, я могла думать лишь о том, что услышала и пережила в предыдущий день.

Я часто возвращалась в эту церковь — не за верой, а потому что на богослужениях и на встречах в будние дни, когда мы собирались в церковном подвале, чтобы поддерживать друг друга, моя оборона, подвергаясь натискам горя и надежды, пала. В церкви я обрела новую силу и твердость, чтобы вновь и вновь встречаться лицом к лицу со всеми проблемами и трудностями

и решать их с как можно большей пользой и для Марка, и для всех нас.

Когда люди говорят мне: «Вера должна быть большим подспорьем для вас» — я в свою очередь хочу спросить: что они имеют в виду? Что такое вера? Конечно, это не просто принятие некоторого набора утверждений, которые верующие повторяют каждую неделю в церкви («Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли...»), традиционных представлений, которые кажутся странными для меня, подобно едва различимым звукам на поверхности, доносящимся со дна моря. Эти утверждения, представляется мне, имеют мало общего с любыми отношениями: людей друг с другом, человека с самим собой и — как было сказано — с невидимыми сущностями. Мы собираемся в церкви не только ради конкретных нужд и потребностей, но еще с надеждой и упованием, что такое духовное общение может изменить нас.

Я — историк религии, и потому после посещения той церкви у меня возник вопрос: когда и как быть христианином стало практически означать принять определенный набор убеждений. Из исторических сочинений я знала, что христианство переживало и жестокие гонения, и процветало в течение поколений — и даже веков, — прежде чем христиане сформулировали и закрепили свои взгляды в Символе веры. Нам мало известно о причинах трансформации христианства — от разрозненных групп верующих к единому сообществу. Хотя спустя два десятилетия после смерти Иисуса апостол Павел и провозгласил «благовую весть», которую он «также получил» («что Христос умер за наши грехи согласно Священным Писаниям; что Он был погребен и воскрес в третий день»)¹, на деле должно было пройти более сотни лет, прежде чем некоторые христиане — скорее всего в Риме — попытались объединиться и ввести на

богослужении соответствующие правила веры. Подобная попытка упорядочения богослужения произошла в связи с распространившимися заявлениями некоего Маркиона, которого сами христиане-римляне считали псевдоучителем². Но только в IV веке, после того как римский император Константин сам обратился в новую веру — или, по крайней мере, декларировал это, — христианские епископы из императорского окружения собрались в Никее, городе в Малой Азии (нынешней Турции), чтобы согласовать общие положения веры — так называемый Никейский Символ веры, который по сегодняшний день определяет веру для многих христиан*.

Однако из опыта общения в церкви Небесного покоя, как с клириками, так и с простыми прихожанами, верующими, агностиками и ищущими, а также с людьми, не принадлежащими к любой другой церкви, я знала, что религиозный опыт включает гораздо больше того, во что мы верим (или не верим). Один за другим вставали вопросы: что же такое религия вообще, и что такое христианство, и почему множество людей все еще находят его неотразимым, независимо от того, принадлежат они к какой-либо церкви или нет, и вопреки трудностям, с которыми порой сталкиваются в вероучении или практиках? Что такое христианская традиция, которую мы любим, — и чего мы не можем любить?

С первых времен христианских общин всех посторонних, кто стремился присоединиться к христианам, привлекало (как тем февральским утром и меня) наличие группы, объединенной духовной силой в одну обширную семью. Возможно, многие, как и я, пришли в горе; а некоторые — потому что можно было прийти без денег. В те далекие времена больные в Риме,

* Все цитаты из Священного Писания даны в авторской редакции. Комментарии и примечания переводчика даны в сносках на страницах текста.

посещавшие храмы Асклепия, греческого бога врачевания, должны были платить за советы, которые они получали от жрецов, относительно трав, упражнений, ванн и лекарств. Жрецы также устраивали посетителей на ночлег, чтобы они могли провести ночь на территории храма, где, как гласила молва, бог посещал просителей во время сна. Аналогичным образом все те, кто стремился проникнуть в мистерии египетской богини Изиды, ища ее защиты и благословения и в этой, и в будущей вечной жизни, должны были заплатить немалые деньги за инициацию и потратить еще больше, чтобы приобрести ритуальную одежду и прочие принадлежности для подношения и других обрядов.

Ириней, глава многочисленной христианской общины в Галльской провинции во II веке, писал, что многие новообращенные приходили в места встреч христиан, надеясь на чудеса, и некоторые находили их: «Мы исцеляем больных наложением рук и изгоняем демонов», то есть деструктивную энергию, которая является причиной душевной неуравновешенности и эмоциональных страданий. Христиане не брали денег. Ириней не признавал никаких пределов для действия духа: «Мы даже воскрешаем мертвых, многие из них живут среди нас и совершенно здоровы»³.

Даже без чудес каждый, кто был в скорби и нужде, немедленно находил практическую помощь на всей территории империи, чьи огромные и богатые города — Александрия в Египте, Антиохия, Карфаген и сам Рим — были тогда, как и сейчас, наводнены людьми со всего известного в те времена мира. Обитатели огромных трущоб, расположенных вокруг городов, часто пытались выжить с помощью попрошайничества, проституции и воровства. Тертуллиан, христианский апологет II века, писал, что, в отличие от представителей других групп и

обществ, которые взимали плату за поддержку, члены христианской «семьи» вносили деньги добровольно в общий фонд для поддержки сирот, оказавшихся на улице и на мусорных свалках. Христиане приносили также еду, лекарства и общались с узниками, которые содержались в тюрьмах, поддерживали тех, кто работал в подземельях или был сослан на острова. Некоторые христиане даже покупали гробы и копали могилы, чтобы похоронить бедных или преступников, чьи тела в противном случае оставались лежать непогребенными вне городских стен. Как и Ириней, Тертуллиан из Карфагена (в Северной Африке) подчеркивал, что среди христиан

«не продается и не покупается ничего, что принадлежит Богу. В определенный день каждый, если захочет, кладет в маленький ящик небольшое подаяние, но только если он захочет сделать это и только если он может, а не по принуждению; все добровольно»⁴.

Такие щедрость и великодушие, которые обычно встречались только в семье, привлекали толпы новичков в христианские общины, несмотря на риски. Социолог Родни Старк замечает, что незадолго перед тем, как Ириней писал свои письма, по всем городам и поселениям Римской империи — от Малой Азии до Италии и Галлии⁵ — свирепствовала чума. Обычно любой человек при появлении воспаления кожи или гнойных прыщей — будь он членом семьи или нет — должен был бежать из дома, поскольку почти каждый зараженный умирал в муках. Некоторые эпидемиологи считают, что чума убила от трети до половины населения империи. Доктора не могли, конечно, вылечить болезнь и сами тоже подхватывали смертельный вирус. Гален, наиболее известный терапевт своего времени (люди впо-

следствии назвали эту болезнь чумой Галена), лечивший семью императора Марка Аврелия и выживший, сбежал в загородное поместье и оставался там до тех пор, пока чума не прошла.

Но некоторые христиане были убеждены, что Божья сила была с ними, чтобы лечить или облегчить страдания. Они поражали своих языческих соседей, помогая больным и умирающим; и они верили, что если им самим и суждено умереть, у них достаточно сил преодолеть смерть. Даже Гален был потрясен:

«[В] людях, которые назывались христианами... презрение к смерти мы наблюдали каждый день, а также самоконтроль в сексуальных вопросах... Среди них также были люди, самодисциплина которых... в вопросах еды и питья и ревностное стремление к справедливости достигли уровня не меньшего, чем у подлинных философов»⁶.

Почему христиане действовали так неординарно? Они могли бы сказать, что их сила идет от божественной силы — но абсолютно не похожей на силу тех богов, чьи храмы наводняли улицы городов и чьи изображения красовались в театрах и публичных термах. Юпитер и Диана, Изиды и Митра требовали от своих поклонников выражения преданности, возлияния вина, принесения жертв и денежных подношений для жрецов своих храмов. Действия таких богов, подобно человеческим существам, исходили из личных интересов. Но евреи и христиане верили, что их Бог, который сотворил человечество, действительно *любил* человека и вызывал ответную любовь. Иисус кратко обобщил еврейское учение, когда сказал: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим; и возлюби ближнего твоего,

как самого себя»⁷. Все, что требует Бог, — чтобы люди любили друг друга и помогали — даже, или особенно, беднякам.

Такие убеждения стали практической основой новой радикальной социальной структуры. Родни Старк предлагает нам прочитать следующий отрывок из Евангелия от Матфея «как бы в первый раз», чтобы почувствовать силу этой новой морали, как должны были чувствовать ранние последователи Иисуса и их языческие соседи⁸:

«Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне... Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне»⁹.

Эти заповеди вряд ли возможно было практиковать повсеместно, но Тертуллиан говорит, что члены «особой христианской общины» (как он ее называл) практиковали их достаточно часто, чтобы привлечь общественное внимание: «Что отличает нас в глазах наших врагов — это дела любви: “Смотрите, — говорят они, — как они любят друг друга!”»¹⁰

Тертуллиан пишет также, что сторонние люди порицали христиан, потому что они «называли друг друга братом и сестрой». Но когда он пишет работу «Защитение христиан»*, он добавляет, что члены «семьи Божьей» также верят, что и человеческий род взаимосвязан как целое. «Мы ваши братья и се-

* Старый русский перевод — «Апология или Защитение христиан против язычников»; новый русский перевод — «Апологетик». — *Прим. пер.*

стры также и по закону нашей общей матери-природы», хотя, продолжает он:

«возможно, более справедливо называть братом и сестрою тех, кто пришел познать Бога как своего отца и кто из одного чрева неведения с муками достигли единого света истины»¹¹.

Мучительный процесс рождения, к которому апеллирует Тертуллиан, есть крещение: присоединиться к «Божией семье» — значит умереть — и родиться новой личностью. Апостол Павел утверждал: кто бы ни погружался в крещальные воды, он погружается в воды смерти, умирает для себя самого прежнего¹². Для многих христиан это было болезненным событием, разрывавшим все привычные связи, в первую очередь семейные. Тертуллиан описывает, как нехристианские семьи отвергали тех, кто присоединялся к запрещенной секте:

«Муж... прогонял жену вон из дома; отец... отрекался от сына; хозяин приказывал рабу удалиться с глаз долой: сколь великое преступление совершает каждый, кто преображается этим ненавистным именем [христианин]»¹³.

Почему «великое преступление»? Потому что в глазах своих сородичей обращенные присоединялись к культу преступников — и это могло быть самоубийственным для них и губительным для их семьи. Римский сенатор Тацит, который презирал христиан за их религиозные предрассудки, возможно, согласился бы, что Тертуллиан отражает общественное мнение, когда говорит, что обращение сделало христиан «врагами общественного добра; богов; общественной морали», всего того,

чего свято придерживались патриотические и религиозные римляне¹⁴. Тертуллиан знал, что случилось летом 202 года в его родном Карфагене, когда 22-летняя знатная патрицианка Фибия Перпетуя, недавно вышедшая замуж и с младенцем-сыном на руках, решила принять крещение вместе с четырьмя другими молодыми людьми, двое из которых были ее рабами. Когда судья спросил ее, не христианка ли она, она ответила утвердительно. Ее арестовали, бросили в тюрьму и приговорили к казни – быть растерзанной дикими зверями – на публичной арене вместе со своими новообращенными рабами.

Перпетуя записала в своем дневнике, что случилось, когда ее седовласый отец прибыл в тюрьму:

«Когда мы сидели в темнице, мой отец из любви ко мне попытался переубедить меня и поколебать мое решение. “Отец, – сказала я, – видишь ли ты это судно, или горшок, или что-то еще?” – “Да”, – сказал он. “Может ли он быть назван любимым другим именем, чем он есть?” – спросила я; и он сказал: “Нет”. – “Хорошо, так и я не могу назваться ничем иным, чем я есть, христианкою”»¹⁵.

Перпетуя отвергла свое фамильное имя: «Мой отец очень рассердился... так что он направился ко мне, как будто хотел вырвать мои глаза; но потом передумал и удалился»¹⁶. Через несколько дней, надеясь, что его дочь прислушается к голосу разума, отец «...прибыл из города, изнуренный беспокойством, и пришел навестить меня и попытаться убедить и уговорить меня, – пишет Перпетуя. – “Дочь, – сказал он, доведенный до отчаяния, –

прояви жалость... ко мне, твоему отцу, если я заслуживаю

называться твоим отцом; ибо я любил тебя больше всех твоих братьев... Не выставляй меня на людской позор. Подумай о своих братьях; подумай о своей матери и тетке; подумай о своем сыне, который не сможет жить без тебя. Украти свою гордость! Ты уничтожаешь всех нас! Никто из нас не сможет говорить опять свободно, если что-то случится с тобой»¹⁷.

Перпетуя писала: «Мой отец говорил так из любви ко мне, целуя мои руки и склонившись передо мной. Со слезами на глазах.. он покинул меня в великой печали»¹⁸.

Затем, в день, когда прокуратор допрашивал заключенных, отец приехал, держа ее младенца-сына и продолжая умолять до тех пор, записывает она, пока прокуратор «не приказал бросить его на землю и бить розгами. Я почувствовала жалость к отцу, как будто меня били; опечалившись о его страданиях в его годы»¹⁹. Но Перпетуя верила, что она теперь принадлежит к Божьей семье, и потому осталась непреклонной. На день рождения императора Гета было назначено большое празднество. Сотни горожан собрались в амфитеатре. Перпетуя спокойно прошла из тюрьмы в амфитеатр «как возлюбленная Бога... каждый опускал глаза под ее напряженным взглядом»²⁰, чтобы умереть со своими новыми родными: сестрой Фелицитой, своей рабыней, и братом Ревокатом, своим рабом.

Чтобы присоединиться к «особому христианскому сообществу», кандидат, следовательно, должен был отказаться от своей собственной семьи с ее ценностями и обычаями. Мученик Иустин, прозванный «философом» и крестившийся в Риме около 140 года, пишет, как он понял, что «был воспитан в худых нравах и дурных обычаях»²¹, следовал искаженным ценностям и поклонялся демонам как богам. Он, как и другие, отка-

зался от распущенности, магии, алчности, богатства и расовой ненависти:

«Мы из такого племени людей... кто получали удовольствие от распущенности, ныне любим одно целомудрие; мы, кто прежде пользовались магией, посвятили себя благому Богу; мы, кто ценили более всего богатство и имущества, ныне приносим все, что имеем, в общую казну и делимся со всяким нуждающимся; мы, ненавидящие и убивающие других людей и отказывающиеся жить с иноплемениками, потому что у них иные обычаи, теперь живем вместе»²².

Каждый посвященный, добавляет Иустин, кто «принял и согласился с нашим учением», берет на себя обязательство жить как изменившийся человек.

Принеся покаяния (на латыни звучит как *paenitentia*), кандидат мог принять крестильную «баню», которая очищала его от осквернения. Посвященный, часто дрожа на берегу реки, раздевался и погружался в воду, а затем выходил из нее мокрым и нагим, «рождался вновь». И как любой римский новорожденный, который первым представал перед отцом, чтобы тот принял его (или отверг), прежде чем становился членом семьи, так и вновь крестившийся представал перед «Богом, Отцом всего». Теперь посвященный уже больше не назывался прежним, отеческим именем, а мог слышать, как посвящающий произносит имя «Отца всего», Иисуса Христа и Святого Духа. Затем, облачив в новые одежды, новообращенного христианина кормили смесью молока и меда, едой новорожденных, и он принимал приветствия «братьев и сестер» поцелуем. Теперь члены объединенной группы приглашали новообра-

щенного разделить с ними хлеб и вино в Евхаристии (буквально «благодарение»), священную семейную трапезу. Иустин говорит, что верующие называли крещение «просвещением, потому что все, кто получали его, просвещались в своем понимании»²³. Эти простые, повседневные действия — снятие старых одежд, купание, одевание новых одежд, затем совместная трапеза с хлебом и вином — приобретали для последователей Иисуса огромный смысл.

Поскольку после многолетнего перерыва я начала изредка участвовать в церковных службах, я испытала силу богослужения по-новому. Я выросла в обычной протестантской семье и думала, что ритуалы — пустая формальность, но теперь я видела, как они соединяли людей различных культур и взглядов в единое сообщество, как концентрировали и обновляли их энергию. Но помимо этого, что же все-таки подобные действия означали и каким образом они объединяли такое сообщество? На эти вопросы не так легко ответить. Многие люди пытались приписать этим действиям единственное, определенное значение, которое разделялось якобы всеми «ранними христианами»; но свидетельства I века — в том числе из Нового Завета — рассказывают разные истории²⁴. Различные группы христиан интерпретировали крещение совершенно по-разному; и те, кто вместе вкушали хлеб и вино, чтобы прославлять «вечерю Господню», часто не ограничивали смысл своих богослужений одним-единственным толкованием.

Например, один из самых ранних христианских источников, Учение Господа народам чрез Двенадцать апостолов, показывает, что некоторые группы учеников и последователей Иисуса считали себя не христианами (как мы думаем о христианах, т.е. *отделенных* от евреев), а народом Божьим. Под народом Божьим они, очевидно, подразумевали евреев,

которые почитали Иисуса как великого толкователя Закона Божьего, Торы. Написанное в Сирии примерно за десять лет до новозаветных Евангелий от Матфея и Луки²⁵, это произведение известно как Дидахе (по-гречески «поучение»). Дидахе открывается кратким изложением Закона Божьего, вместе с отрицательной формулировкой так называемого золотого правила нравственности: «Путь Жизни есть: Первое, возлюби Бога, создавшего тебя, и своего ближнего, как самого себя; и не делай другому ничего, чего ты не желал бы, чтобы случилось с тобой»²⁶. Дидахе цитирует другие высказывания, которые Матфей и Лука, возможно, написали десятью годами позже и которые также приписываются Иисусу:

«Благословляйте проклинающих вас; молитесь за врагов ваших... любите ненавидящих вас... Если кто-то ударит тебя в правую щеку, подставь ему другую... Всякому просящему у тебя давай, и не требуй назад...» –

хотя автор добавляет благоразумное предупреждение, не включенное в Новый Завет: «Пусть запотеет милостыня в твоих руках, пока не узнаешь, кому давать ее»²⁷.

Таким образом, в Дидахе излагаются требования «пути жизни», в нем смешиваются десять заповедей с высказываниями, хорошо известными христианам из Нагорной проповеди Иисуса. Подобно многим благочестивым иудеям, автор трактата усиливает эти высказывания моральными предупреждениями, схожими с теми запретами, которые его современники расценивали как запреты против обыденных преступлений в языческой культуре, включая секс с детьми, часто мальчиками-рабами, аборты и убийство новорожденных:

«Не убивай; не прелюбодействуй; не развращай мальчиков... не занимайся магией; не умерщвляй младенца в утробе матери его, не убивай новорожденных... не отвращайся от обездоленного»²⁸.

Затем, после предупреждения не следовать «пути смерти» — пути для «защитников богатства», которые «отвращаются от бедных, и притесняют страждущих, и судят неправедно бедных» — автор, подобно Иисусу из Евангелия от Матфея, призывает своих слушателей «быть совершенными». Но, в отличие от Матфея, автор Дидахе объясняет, что «быть совершенными» — значит «нести полностью иго Господне» — то есть полностью повиноваться Божественному закону²⁹. Еще, в отличие от Матфея, этот анонимный последователь Иисуса добавляет более реалистично: «Если не можешь [быть совершенным], делай что можешь».

Историк Джонатан Драпер полагает, что одна из ранних редакций Дидахе повествует о группе учеников Иисуса, которая еще участвовала в жизни иудейской общины в их родном городе в Сирии. Когда члены этой группы крестили новообращенных, они понимали крещение, как их собратья-иудеи тогда и сегодня: как «баню», очищающую профанов (то есть язычников), которые ищут путь к народу Божьему, Израилю. Смысл этого раннего и важного руководства, по Драперу, в том, чтобы показать, как неевреи могут стать частью народа Божьего; то есть рассказать как следует из названия — об «учении двенадцати апостолов язычникам»³⁰. Дидахе представляет этим язычникам изложение «пути жизни», описанного в иудейских Священных Писаниях, как понимал их Иисус, а затем показывает, как язычники, желающие следовать по этому

«пути», могут креститься и, следовательно, также разделить благословение грядущего Царства Божьего.

Наконец, автор Дидахе рассказывает: тот, кто постится и молится перед принятием крещения, постигнет, что, участвуя в простой трапезе с хлебом и вином, он соединяется с человечеством семьей, собранной для поклонения «Богу, Отцу нашему» и «Иисусу, [Его] служителю» (или его «Сыну», как может быть переведен греческий термин *pais*). И совместное «преломление хлебов» — это прославление Божьего пути, соединяющего людей, которые когда-то были рассеяны, в одно целое:

«Как этот преломляемый хлеб был рассеян по холмам, но, собранный вместе, стал единым хлебом, так и народ Твой будет собран вместе от концов земли в царствие Твое»³¹.

Эта молитва, которую произносят все вместе, заканчивается призывом — на древнем арамейской языке (эту фразу некоторые христиане включают в свои молитвы и по сей день) о скором пришествии Господа: «Да придет благодать, и преидет мир сей... Маран афа! [Гряди, Господь наш!] Аминь»³². Согласно исследованию Драпера, это были евреи, почитавшие Иисуса как «Божьего служителя»; они верили, что его приход послужит сигналом восстановления Израиля в конце времен.

Но другие ранние последователи Иисуса, как и большинство верующих с тех пор, видели в священной трапезе много странного, даже жуткого, а именно — поедание человеческой плоти и питье человеческой крови. Спустя лишь двадцать лет после смерти Иисуса Павел, как и в Евангелиях от Марка, Матфея и Луки, рассказывает, как в ту ночь, когда был предан Иисус:

«пока [ученики] ели, [Иисус], взяв хлеб, благословил, преломил, дал им и сказал: “приимите, ядите; сие есть тело мое”. Затем взяв чашу, благодарив, подал им; и пили из нее все. И сказал им: “Сие есть кровь моя”»³³.

Тертуллиан иронизирует над реакцией сторонних наблюдателей относительно этой практики: «Нас обвиняют в соблюдении священного обычая, в котором мы убиваем младенца и едим его»³⁴. Он пишет:

«Без сомнения [христианин] мог бы сказать: “Вы должны взять младенца, который не знает, что означает смерть, и может улыбаться под занесенным над ним ножом; и хлеб, чтобы собрать хлещущую кровь... Давайте, спешите вонзить свой нож в младенца... Или, если кто другой выполняет такую работу, просто станьте рядом с умирающим и смотрите, как он умирает... Возьмите свежую молодую кровь, намочите в ней хлеб и ешьте на здоровье”»³⁵.

Несмотря на весь сарказм, Тертуллиан не может разувериться в шокирующем факте, что христианские «мистерии» приглашают новообращенных есть человеческую плоть — даже если только символически. Язычников, возможно, отталкивала практика, когда новообращенным предлагали пить вино, как человеческую кровь, но набожным евреям, чье определение кошерной (чистой) пицци требовало, чтобы вся кровь была слита, такая практика могла внушать особое отвращение³⁶.

Однако в свое время многие евреи и язычники, вероятно, понимали евхаристию как типичный древний богослужебный культ. Иустин Мученик опасался, что язычники с презрением

будут отвергать эти ритуалы и обвинять христиан в простом заимствовании подобных богослужений из так называемых мистических религий и экзотических культов, где подобные практики встречаются повсеместно. Иустин признавал, что жрецы, стоящие во главе всех различных храмов «демонов» — богов Греции, Рима, Египта и Малой Азии, — часто просили своих посвященных совершать «омовения» подобно крещению и что жрецы персидского бога солнца Митры и греческого Диониса «требовали совершать те же действия», которые якобы совершал Иисус — то есть «вкушать плоть и пить кровь» своих богов³⁷. Но Иустин считает, что эти предполагаемые сходства являются в действительности лишь имитациями христианского богослужения и инспирированы демонами, которые надеются «обмануть и обольстить человека»³⁸ в мысли, что христианский культ не отличается от мистических культов. Возможно, Иустин беспокоился бы еще больше, если бы предвидел, что с IV века христиане будут отмечать новый праздник — Рождество Иисуса — 25 декабря, в день рождения бога солнца Митры, то есть во время зимнего солнцестояния, когда бледное и изнуренное солнце рождается вновь и день начинает становиться длиннее.

Но последователи Иисуса зывали к мистическим культам гораздо менее, чем к еврейской традиции, ибо они столкнулись с реальной — и болезненной — проблемой. Если Иисус был Божиим Мессией, то почему он умер такой ужасной смертью? Этот вопрос тревожил самого Павла, который, подобно многим другим, бился, чтобы согласовать распятие с верой в божественную миссию Иисуса. В первые десятилетия после смерти Иисуса некоторые из его последователей в Иерусалиме, ссылаясь на религиозную традицию, согласно которой в Храме приносились жертвенные животные, считали, что также и Иисус

умер как священное приношение. И так же как те, кто приносил коз, овец или быков — для жертвоприношения, а позже пировал, восседая на тушах убитых животных, так и те, кто извлекает пользу из этой человеческой жертвы, могли присвоить ее плоды при символическом «поедании» священной жертвы. Поместив драму Иисусовой смерти в центр своей священной трапезы, его последователи преобразовали то, что другие могли бы видеть как совершенную катастрофу, — что Павел называет «соблазном»³⁹, — в религиозный парадокс: в глубинах человеческого поражения они притязали найти победу Бога⁴⁰.

С этой точки зрения пленение Иисуса, его мучения и смерть были, как они полагали, не просто гибельными. Они не разрушили их надежд, как думали некоторые, услышав сегования от ученика: «Мы надеялись, что Он есть тот, который должен избавить Израиль»⁴¹. Марк считал, что Иисус не был схвачен и взят в плен, ибо его ученикам не хватило сил бороться за него. После того как один из его учеников ранил мечом некоего человека из арестовывавшей толпы, но был повержен, он убежал, как и остальные. Скорее всего, полагает Марк, Иисус сознательно двигался навстречу своей смерти, потому что понимал, что это было «необходимо»⁴², — но необходимо для чего?

Марк повторяет, что некоторые из последователей Иисуса в Иерусалиме начали говорить, что Иисус предвидел свою смерть и добровольно предложил себя в жертву. Раздавая хлеб своим ученикам, он говорил им: «Приимите, ядите; сие есть тело мое»⁴³. Марк продолжает: после этого он дал своим ученикам выпить вина, говоря: «Сие есть кровь моя... проливаемая за многих»⁴⁴. Матфей поднимает тему священного искупления, добавляя к описанию Марка, что кровь Иисуса — «изливаемая за многих во оставление грехов»⁴⁵. Марк и Павел включают

также в свои тексты образ жертвенной крови, утверждающую завет (завет — союз Бога с человеком. — *Прим. пер.*). Марк обращается к завету Моисея, вспоминая, что Моисей окропил людей кровью священных быков со словами: «Вот кровь завета, который Бог заключил с вами»⁴⁶. Так что теперь, по предположению Марка, Иисус предвосхищает, что он прольет «кровь завета»⁴⁷. Но Павел, вместо того чтобы оглядываться на Моисеев завет, смотрит на другой — лучший — завет пророка Иеремии:

«Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля... Новый Завет... не такой завет, какой Я заключил с отцами их... Я вложу Закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу... и буду им Богом, а они будут Моим народом... и все сами будут знать Меня... и грехов их уже не вспомяну более»⁴⁸.

Таким образом, Павел изображает Иисуса, предлагающего своим ученикам вино со словами «Сия чаша есть новый завет на Моей Крови»⁴⁹.

Мы не знаем, говорил ли в действительности Иисус эти слова. Некоторые историки верят, что он должен был сказать что-то подобное этим словам; другие полагают, что, так как последователи Иисуса боролись за установление обоюдного согласия в вопросах хронологии и последовательности событий и начали воссоздавать «последнюю вечерю» Иисуса, они сформулировали эти чрезвычайно сильные слова. В любом случае еврейская традиция предлагала изобилие ассоциаций с жертвой, которую Павел, Марк, Матфей и Лука включили в различные варианты своих повествований⁵⁰. Как мы видели, в процесс сакральной трапезы привносится не единственное значение,

но целый спектр смыслов, отчего понимание становится невероятно богатым и сложным. Иустин передает нам образ действий различных групп христиан II века, которые он посещал, когда путешествовал из Малой Азии в Рим (в 150 году н. э.):

«Все те, кто живет в городе или в сельской местности, в день солнца собираются вместе и читают воспоминания апостолов или писания пророков... Затем мы все встаем и молимся, и затем... приносятся хлеб, вино и вода»⁵¹,

чтобы разделить их, как заповедал Иисус. Христиане различных направлений (включая и тех, для кого причастие не является средоточием богослужения) по сей день знают, что от того, как они интерпретируют смерть Иисуса — как жертву и какого рода жертву, — во многом зависит понимание ими своей веры.

Рассматриваемая в качестве жертвы еда может означать не только прощение и новые отношения с Богом, но так же, как и Пасха, божественное избавление. Так, Павел вспоминает, как пасхальный агнец был заколот перед праздником, и приглашает своих слушателей на «трапезу Господню», объявляя, что «Пасха [Агнец] наша, Христос, заклан за нас; посему станем праздновать»⁵². Марк действительно пишет о пасхальном праздновании, провозглашая, что последняя вечеря Иисуса с учениками была пасхальным пиром — празднованием, к которому Иисус старательно, даже чудесным образом, направил своих учеников подготовиться⁵³. И Лука, и Матфей расширяют версию Маркова рассказа, Лука добавляет, что после ученики

«приготовили пасху. И когда настало время, Он сел за стол, и апостолы с Ним. И сказал им: “Очень желал Я есть

с вами сию пасху прежде Моего страдания; Ибо сказы-
ваю Вам, что уже не буду есть ее, пока не совершится она
в Царствии Божиим”»⁵⁴.

Согласно Луке и Павлу, Иисус не только благословил хлеб и вино, но еще наказал своим ученикам «делать это в воспоминание свое»⁵⁵. Они предполагают, что, как на еврейской Пасхе вспоминают, как Бог освободил Израиль через Моисея, так и все празднующие эту Пасху одновременно вспоминают, как Бог освободил свой народ через Христа.

Автор Евангелия от Иоанна дает другую хронологию последних дней Иисуса, хотя Иоанн, так же как — и даже более — Павел и Лука, намерен соединить смерть Иисуса с Пасхой. Однако Иоанн пишет, что «пред праздником Пасхи»⁵⁶ Иисус разделил трапезу со своими учениками в последний раз, трапезу, которая, вероятно, не была празднованием Пасхи. Иоанн говорит, что во время этой прощальной трапезы Иисус омывал ученикам ноги — действие, которое миллионы христиан, от Римско-католической и Православной церкви до баптистов и мормонов, преобразовали в иное священнодействие. Но Иоанн не рассказывает историю последней трапезы, которая вслед за описаниями Павла, Марка, Луки и Матфея сформировала христианское богослужение. Вместо этого Иоанн рассказывает, что Иисус был схвачен в *предыдущую* ночь — четверг, и приведен в судилище на следующее утро.

Так как Иоанн верил, что Иисус стал пасхальным агнцем, он говорит, что «тогда была пятница перед Пасхою и час шестой»⁵⁷. Пасха — время, предписанное для приготовления пасхального агнца. Иисус был приговорен к смерти, его истязали и распяли. Каждая деталь в редакции Иоанна доказывает его убежденность в том, что Иисус сам стал жертвенным агнцем⁵⁸.

Таким образом, чтобы показать, что Иисус подобно жертвенному пасхальному агнцу, действительно умер перед заходом солнца вечером первого дня Пасхи, Иоанн говорит, что римский солдат пронзил копьем бок Иисуса, чтобы убедиться, что тот мертв. Вслед за этим, по словам Иоанна, «из его ребра тотчас истекла кровь и вода»⁵⁹. Видимый осмотр призван был также показать смысл Иисусовой жертвы; вино, смешанное с водой (которое его последователи ритуально пьют как «его кровь»)⁶⁰. Иоанн добавляет, что, когда солдаты увидели, что Иисус мертв, они воздержались от того, чтобы перебить ему ноги. Далее он цитирует Книгу Исхода, где говорится, что, когда готовится пасхальный агнец, «не ломайте кости у него»⁶¹. Для Иоанна эти инструкции стали пророческими; так, он провозглашает: «ни единой кости тела [Иисуса] не было сломано»⁶².

Хотя Иоанн не включает рассказ о самой последней, тайной, вечере, он говорит, что Иисус призывает своих последователей есть его плоть и пить его кровь — призыв, говорит он, который окорблял «евреев», включая многих учеников Иисуса:

«Иисус же сказал: “Я есмь хлеб живой, сшедший с небес... ядуший сей хлеб жить будет вовек; и хлеб, который Я дам, есть плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира”.

Евреи затем стали спорить меж собою, говоря: “Как Он может дать нам есть плоть свою?”

Тогда Иисус сказал им: “Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть плоти Сына Человеческого и пить его крови, то не будете иметь в себе жизни... Ибо плоть Моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питание...”

Многие из его учеников, когда слышали это, говорили: “Какие странные слова! Кто может это слушать?”»⁶³

Но вопреки необычности образов — и, возможно, благодаря этому — каждая версия этой последней вечери в Новом Завете, будь она описана Павлом, Марком, Матфеем или Лукой, интерпретирует ее как своего рода предсмертный пир, но такой, которого ожидают с надеждой. Поэтому Павел провозглашает, что «всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, вы смерть Господню возвещаете, доколе Он не придет»⁶⁴.

Многие христиане явно предпочитали эти мощные образы более безобидным толкованиям, найденным, например, в Дидахе; более поздние поколения решили включить в Новый Завет варианты, которые повествуют о хлебе и вине как плоти и крови, умирании и возвращении к жизни. Но в течение многих веков, пока распятие на кресте оставалось неизбежной и отвратительной угрозой, последователи Иисуса не изображали крест — тем более распятие — на стенах катакомб в Риме как символ надежды. Вместо Распятого на кресте они изображали Иисуса как того, кто, избавившись от тлена, теперь избавляет других; подобно Даниилу, освобожденному из рва со львами, Ионе — из чрева кита или Лазарю — избавившемуся от погребальных пут и вышедшему из склепа. Апокалипсис Петра, одно из так называемых гностических евангелий, найденное в Наг-Хаммади в Верхнем Египте в 1945 году, идет дальше, изображая Иисуса «радостного и улыбающегося на кресте»⁶⁵, излучающего свет. Кроме того, мы увидим, что в Деяниях Иоанна, другом «еретическом» источнике, изображается Иисус во время совершения евхаристии, ведущий своих учеников, которые вместе поют и танцуют мистический гимн «Хоровод Креста»⁶⁶.

В течение десятилетий после смерти Иисуса его история стала для его последователей тем же, что и Исход для многих поколений евреев: не просто рассказ о прошедших событиях,

но история, по которой они могли толковать свою собственную борьбу, свои победы, свои страдания и свои надежды. Как Иисус и его ученики традиционно каждый год представляли историю Исхода как Пасху, так и его последователи после его смерти собирались на Пасху, чтобы пережить самые важные моменты жизни Иисуса. Так, Марк, рассказывая жизнь Иисуса, одновременно предлагал сценарий, так сказать, для драмы — по которому последователи Иисуса должны были жить. Ибо как Марк открывает свое Евангелие рассказом об Иисусовом крещении, так, как мы видим, и опыт каждого новообращенного должен начинаться с его крещения, когда он погружается в воду, чтобы «родиться заново» в Божественной семье. И как описание Марка заканчивается тем, что случилось в «ночь, когда Иисус был предан», так и те, кто крестился, должны встречаться каждую неделю, чтобы пережить за священной трапезой все, что он говорил и делал той ночью.

Подобная аналогия, без сомнения, помогает принять тот факт, что Евангелие от Марка — простейшая версия повествования, позже расширенная и усиленная в Евангелиях от Матфея и Луки, — стало основой для новозаветного канона. Как Исход служил сюжетной линией для пасхального ритуала у иудеев, так повествование Марка стало служить сюжетом для христианских обычаев крещения и священной трапезы⁶⁷. Получив крещение и собираясь каждую неделю — или даже каждый день — разделять «Господню трапезу», те, кто участвовал в ней, переплели историю жизни, смерти и воскресения Иисуса со своими собственными жизнями⁶⁸.

Это то, что я смутно осознавала, стоя в притворе церкви Небесного Покоя. Драма, разыгрываемая там, переживалась мною так же, как и миллионами людей разных возрастов, потому что она одновременно раскрывала реальность страха, горя

и смерти и в то же время — парадоксально — вселяла надежду. Через четыре года, когда наш шестилетний сын внезапно умер, церковь Небесного Покоя дала нам приют, в котором звучали слова и музыка, родственники и друзья собрались вместе, чтобы преодолеть пропасть, которая казалось непроходимой.

Но церковные собрания несут еще и радость: радость рождения, вступления в брак или просто, как говорил Павел, радость «приобщения»⁶⁹. В подобных богослужениях раскрывается огромная совокупность смыслов, столь разнообразных, сколь и опыт тех, кто участвует в них. И конечно же, мы должны упомянуть о церковном покаянии. Те, кто совершали, например, акты насилия, в покаянии могут найти надежду для освобождения от греха и прощение. Те же, кто пострадал или кому был причинен вред, могут почувствовать удовлетворение, полагая, что их страдание известно — и даже разделено с Богом. Возможно, чаще всего верующие воспринимают участие в общей трапезе как «общение» друг с другом и с Богом; так, когда Павел говорит о «теле Христовом», он часто обозначает коллективное «тело» верующих — союз всех, кто, как он говорит, «были крещены в одно тело, евреи или греки, рабы или свободные, и все пили от одного духа»⁷⁰.

Тем не менее начиная с IV века большинство христианских церквей потребовали, чтобы все те, кто хотел присоединиться к ним, исповедовали сложный набор утверждений о Боге и Иисусе. Эти постулаты были сформулированы епископами на основании древних символов веры. Некоторые, конечно, без труда приняли это. Многие другие (включая и меня) должны были задуматься над тем, что означает Символ веры, а также во что мы верим (как понять: Иисус «единородный Сын Божий, рожденный Отцом прежде всех век» или: «мы верим во единую святую соборную и апостольскую Церковь»?). Любой

человек с поэтическим чутьем может услышать в Символе веры прекрасную поэму во славу Бога и Иисуса. Будучи историком, я, безусловно, могу представить, как эти вероисповедания стали частью традиции, и могу оценить, как Константин, первый христианский император, стал рассуждать о том, что создание — и обеспечение — такого вероучения поможет унифицировать и стандартизировать соперничающие группы и вождей во времена потрясений IV столетия. Но как подобные требования к вере смотрятся сегодня, когда мы столько знаем об истоках христианского движения?

Как мы видели, за десятилетия и столетия до времени создания Символа веры многочисленные христианские общины приглашали новичков различными путями. Группы, которые принимали и разделяли принципы, заложенные в тексте Дидакхе, требовали от новообращенных исповедовать и следовать «путем жизни», как учили Моисей и Иисус, «сын Божий». Иустин Мученик, признанный сегодня одним из Отцов Церкви, заботился прежде всего о вере. Он утверждал лживость языческих богов и считал, что человеку должно знать только единого истинного Бога вместе с «Иисусом Христом, Его сыном», — но, что важнее всего, надо разделять — и практиковать — ценности «народа Божьего». Так, Иустин объявляет: «мы крестим тех», кто не только принимает учение Иисуса, но и «обязуется жить в соответствии с ним»⁷¹. Но более всего — даже больше, чем вера, — многих христиан убеждали истории — главным образом приобщение к историям о рождении и крещении Иисуса, его учении, его смерти и его воскресении. К тому же поразительное открытие гностических евангелий — коллекция древних тайных евангелий и других откровений, приписываемых Иисусу и его ученикам, — выявило гораздо большее разнообразие христианских групп, чем мы знали перед этим⁷². Многие

из тех христиан, хотя впоследствии и были заклеены некоторыми Отцами Церкви как «еретики», считали себя не столько верующими, сколько искателями, людьми, которые «ищут Бога».

Церковь Небесного Покоя помогла мне осознать многое из того, что я любила в религиозной традиции, и в христианстве особенно; я поняла, как сильно оно может влиять на нас и, возможно, даже преобразовать нас. Кроме того, в своей профессиональной деятельности я также изучала историю христианства, опираясь на открытия в Наг-Хаммади. Это исследование помогло мне прояснить то, чего я не любила: тенденцию отождествлять христианство с единственным одобренным сводом утверждений. В действительности эти постулаты варьировались от церкви к церкви — в сочетании с убежденностью, что лишь одна христианская вера предлагает доступ к Богу.

Когда ученые начали раскладывать открытые в Наг-Хаммади тексты, словно недавно обнаруженные части сложной головоломки, рядом с тем, что мы давно знали, эти удивительные тексты преобразили то, что мы знаем как христианство⁷³. Сейчас мы начинаем понимать эти «евангелия» много лучше, чем во времена, когда я впервые написала о них двадцать лет назад. Давайте начнем с того, что посмотрим свежим взглядом на большинство известных всем христианских источников — Евангелия Нового Завета — с точки зрения другого христианского Евангелия, составленного в I веке и открытого в Наг-Хаммади, Евангелия от Фомы. Как мы вскоре увидим, те, кто позже поместил Евангелие от Иоанна в корпус Нового Завета и отверг Евангелие от Фомы как «еретическое», решительно сформировал — и неизбежно ограничил — то, что должно было стать западным христианством.

Глава вторая

Конфликт Евангелий: Иоанн и Фома

Евангелие от Иоанна я всегда читала увлеченно, часто размышляя о прочитанном. Когда мне было четырнадцать лет, я присоединилась к христианской евангелической церкви*. На церковных собраниях, наполненных радостью, теплотой и энтузиазмом, я нашла то, чего тогда страстно желала, — уверенность в том, что я принадлежу к истинной общине, к «пастве», которая, в свою очередь, принадлежит лишь Богу. Мы изучали Евангелие от Иоанна; мои христианские собратья высоко ценили его. Как и многие люди, я считала Евангелие от Иоанна наиболее духовным из всех новозаветных Евангелий. Для Иоанна Иисус был не только человеком, но и мистическим, сверхчеловеческим присутствием, и он говорит своим ученикам: «Да любите друг друга»¹.

В то время я не обращала внимания на скрытые, тревожащие меня тенденции — что Иоанн чередует свое уверение Бо-

* Э. Пейджелс говорит в данном случае, вероятно, о конфирмации. В протестантизме конфирмация — обряд приобщения к церкви молодых людей в возрасте четырнадцати—шестнадцати лет.

жественной благой любви для тех, кто «верит», с предостережениями, что любой «неверующий уже осужден»² на вечную погибель. И я не задумывалась о тех местах в тексте, где, по словам Иоанна, Иисус говорил о своем собственном народе («евреях») как о чужих, как о дьявольском потомстве³.

Вскоре, однако, я узнала, какова цена моего присоединения: руководители церкви, которую я посещала, направили членам церкви предписания не общаться с посторонними, за исключением тех, кого они предполагали обращать. Далее, после того как мой близкий друг в шестнадцать лет погиб в автокатастрофе, мои друзья-евангелисты посочувствовали мне, но заявили, что, поскольку он был евреем, он «не родится свыше» и он осужден навечно. Терзаясь от боли и не соглашаясь с их объяснением — и не видя возможности для дискуссии, — я поняла, что нахожусь не дома, не в своем мире, и ушла из церкви. Когда я поступила в колледж, я решила изучать греческий язык, чтобы прочесть Новый Завет в оригинале, надеясь таким образом открыть источник его силы. Читая эти краткие, совершенные истории на греческом, я почувствовала Евангелия по-новому, я часто перелистывала страницы, чтобы узнать, что случилось дальше, как если бы я никогда не читала их прежде. Греческий привел меня также к Гомеру, пьесам Софокла и Эсхила, гимнам Пиндара и заклинаниям Сафо. Я начала видеть, что многие из этих «языческих» сочинений являются также и религиозной литературой, но другого религиозного толка.

После колледжа я изучала хореографию в школе Марты Грэхэм в Нью-Йорке. Я любила танцевать, но меня все еще мучил вопрос: чем для меня является христианство и почему оно столь неотразимо и одновременно столь разочаровывающее. Я решила пуститься на поиски «истинного христианства», рассчитывая — как традиционно верят христиане — найти его

в самых ранних христианских источниках, созданных вскоре после того, когда Иисус со своими учениками странствовал по Галилее. Когда я поступила и стала учиться в гарвардской докторантуре, я узнала от других студентов, что у профессоров Гельмута Кестера и Джорджа Макрэя, преподававших нам раннюю историю христианства, стояли на кафедрах целые шкафы, полные «евангелиями» и «апокрифами». Многие из тех тайных рукописей были написаны в первые века; о многих из них я никогда не слышала. Эти манускрипты содержали тексты начала христианской веры и включали высказывания, ритуалы и диалоги, приписываемые Иисусу и его ученикам; они были найдены в 1945 году в тайнике около Наг-Хаммади в Верхнем Египте⁴. Когда мои коллеги-студенты и я исследовали эти источники, мы обнаружили, что они раскрывают разнообразие в христианском движении, которое впоследствии было подавлено «официальными» версиями христианской истории так мощно, что только сейчас, в гарвардской докторантуре, мы услышали о них. Мы задались вопросом: кто написал эти альтернативные евангелия и когда и как они соотносятся — или отличаются — с Евангелиями и другими сочинениями, известными нам из Нового Завета?

Эти открытия изменили нас не только интеллектуально, но и — по крайней мере, в моем случае — духовно. Я ценила труд Отцов Церкви, таких как Ириней, епископ Лиона (180 г.), который осуждал всевозможные сокровенные писания как «бездну глупости и богохульство против Христа»⁵. Поэтому я предположила, что эти недавно открытые тексты, по всей вероятности, являются искаженными, претенциозными и не несут ничего нового. Каково же было мое изумление, когда вместо этого я неожиданно обнаружила в некоторых из них огромную духовную силу. Например, одно из высказываний в

Евангелии от Фомы, переведенном профессором Макрэм, гласит: «Иисус сказал: “Если вы принесете вовне то, что внутри вас, это спасет вас. Если же не принесете того, что в вас, – то, что внутри, разрушит вас”»⁶. Мощное воздействие этого высказывания состоит в том, что оно не учит вере, но заставляет узнать, что скрывается внутри нас. Я была потрясена этим высказыванием, этот взгляд показался мне самоочевидной истиной.

В 1979 году я опубликовала «Гностические Евангелия», предварительные итоги исследования находок в Наг-Хаммади: открытие текстов, их изучение и их влияние на историю раннего христианства. Теперь, двадцать лет спустя, немало ученых говорят, что эти тексты могли быть не «гностическими», но что же означает термин, сбивающий с толку столь многих? Поскольку гностик/гностический относится к человеку, который «познает», то есть ищет опытного понимания, этим термином можно охарактеризовать многие из найденных текстов достаточно точно. Но наиболее часто Отцы Церкви употребляли его в ироническом смысле, насмешливо, обращаясь к тем, кого они считали «всезнайками», людям, претендующим на то, что «они знают все». Один вдумчивый ученый, Майкл Вильямс, полагает, что мы не должны больше использовать этот термин, а другой ученый, Карен Кинг, обнаруживает его многие дополнительные значения⁷. Тем не менее я намереваюсь рассмотреть в этой книге некоторые вопросы: почему церковь решила, что эти тексты были «еретическими» и что лишь канонические Евангелия были «ортодоксальными»? Кто принимал такие решения и при каких условиях? Так же как и мои коллеги, я искала ответы; и я начала понимать политические проблемы, которые формировали раннее христианское движение.

Благодаря предпринятому тогда исследованию, в котором участвовали многие ученые по всему миру, и появилась кни-

га «Гностические евангелия», в которой я попыталась предложить свое видение — очень приблизительное, почти черно-белый эскиз — истории христианства. В настоящее время эти вопросы могут быть рассмотрены как бы под электронным микроскопом, то есть с большей ясностью, детализацией и точностью. В новой книге я сконцентрировалась на следующей проблеме: как некоторые христианские лидеры в промежутке со II по IV век подошли к отрицанию многих других источников откровений и конструкций, приняв лишь новозаветный евангельский канон: Евангелия Матфея, Марка, Луки и Иоанна вместе с «канонами истины», — что и стало ядром последующего вероучения и определило христианство по сей день.

Поскольку я работала со многими членами научного сообщества, чтобы редактировать и снабжать комментариями тексты Наг-Хаммади, мы нашли, что это исследование постепенно проясняет — и усложняет — наше понимание истоков христианства. Ибо вместо чистого, простого «раннего христианства», которое искали, мы обнаружили себя в центре разнообразного и сложного мира, который вряд ли кто из нас мог представить. Например, многие ученые теперь убеждены, что новозаветное Евангелие от Иоанна, вероятно, написано в конце I века, и появилось оно в результате яростных и ожесточенных споров о том, кем же был — или есть — Иисус⁸. К своему удивлению, потратив многие месяцы и сопоставляя Евангелие от Иоанна с Евангелием от Фомы (которое могло быть написано примерно в то же самое время), я пришла к выводу, что первое Евангелие было написано в пылу полемики, чтобы защитить одни взгляды Иисуса и противопоставить им другие.

Это исследование помогло прояснить не только для чего Евангелие от Иоанна появилось, но и против чего оно выступало. Иоанн недвусмысленно говорит, что писал он, «чтобы вы

уверовали... и веруя, имели жизнь в имени [Иисуса]»⁹. Как мы увидим далее, то, против чего Иоанн решительно выступает, включает как раз одно из основных положений, которому учит Евангелие от Фомы, — что Божественный свет сияет не только в Иисусе, но, по крайней мере потенциально, в каждом. Евангелие от Фомы призывает слушателя не столько верить в Иисуса, как требовал Иоанн, сколько обратиться к поискам Бога посредством своей собственной, божественно данной способности, поскольку все созданы по образу и подобию Божьему. Христианам последующих поколений Евангелие от Иоанна помогло создать единую церковь, чего Фома, с его акцентированием на поиске каждым человеком Бога, сделать не мог.

После нескольких лет упорной работы я также узнала, что, хотя Иоанново Евангелие было написано с необычайной простотой и силой, смысл его отнюдь не очевиден. Даже первое поколение читателей (90–130 гг.) не сходилось во мнении: было ли Евангелие от Иоанна истинным или ложным — и должно ли оно быть частью Нового Завета¹⁰. Защитники Иоанна среди ранних христиан почитали его Евангелие как «Евангелие логоса» (*logos gospel*) — Евангелие Божественного слова или разума (*logos* по-гречески) — и высмеивали тех, кто противопоставлял ему «иррациональное» (*alogos*, неразумное). Его недоброжелатели оказались более находчивыми, они указали, что повествование Иоанна разительно отличается от других Евангелий — Матфея, Марка и Луки. Так что, когда я сравнивала Евангелие от Иоанна с другими Евангелиями, я увидела, что с определенной точки зрения это было правдой и что некоторые из этих различий были гораздо большим, чем просто вариациями на тему.

Например, в ключевых эпизодах своего повествования Евангелие от Иоанна прямо противоречило совместным сви-

детельствам других новозаветных Евангелий. Мы уже видели, что Иоанн рассказывает о последних днях Иисуса совершенно по-другому. Более того, в то время как Марк, Матфей и Лука согласны в том, что срыв торговли в храме был последним публичным действием Иисуса, Иоанн делает это первым действием. Все три другие Евангелия утверждают: то, что именно нападение Иисуса в Иерусалиме на денежных менял и изгнание их из храма заставило первосвященника и его приспешников арестовать Иисуса.

«Вошед в храм, начал выгонять продающих и покупающих в храме; и столы меновщиков и скамьи продающих голубей опрокинул; и не позволял, чтобы кто пронес чрез храм какую-либо вещь»¹¹.

Марк говорит об этом шокирующем инциденте, что, «когда слышали [это] книжники и первосвященники и искали, как бы погубить Его»¹², Матфей и Лука согласны с Марком, что вскоре после этого храмовые власти решили арестовать Иисуса.

Но Иоанн ставит этот кульминационный эпизод в начало своего повествования, чтобы предположить, что вся миссия Иисуса — это очистить и трансформировать служение Богу. Иоанн также усиливает действие, прибавляя, что Иисус «сделал бич из веревок» и «выгнал из храма всех»¹³. Непохожий на авторов других Евангелий Иоанн не упоминает про какие-либо немедленные действия, последовавшие после случившегося, вероятно, потому, что, если бы Иисус был сразу арестован после этого, Иоанн не смог бы рассказать свою историю. И, чтобы сообщить об аресте Иисуса, Иоанн вставляет в конце своего повествования поразительную историю, которая не излагается

ни в одном другом Евангелии: как Иисус воскресил из мертвых своего друга Лазаря. Этот факт так встревожил еврейских начальников, что они определили убить Иисуса, и, добавляет он, первосвященники же «положили убить и Лазаря»¹⁴.

Иоанн рассчитывал передать историю о воскресшем Лазаре, как и его вариант «очищения храма», чтобы указать на более глубокий смысл. По рассказу Иоанна, первосвященники решили арестовать Иисуса не потому, что они рассматривали его как смутьяна, нарушающего общественный порядок в храме, но потому, что они тайно осознали и убоялись его силы — силы, что могла воскрешать даже мертвых. Иоанн рисует Каифу, первосвященника, доказывающего еврейскому совету, что «если оставим его так, то все уверуют в него, — и придут римляне и овладеют и местом нашим, и народом»¹⁵. Согласно Иоанну, такая оппозиция отнюдь не была в прошлом; даже в его время, спустя шестьдесят лет после Иисусовой смерти, все те, кто противился Иисусу и его последователям, все еще боялись, что «все уверуют в него». Таким образом, хотя Иоанн и расходился с другими евангелистами в том, что и как он говорил, блестящий египетский учитель Ориген, живший в начале III века и ставший одним из самых ранних защитников Иоанна, доказывал, что «хотя тот не всегда буквально говорил истину, но всегда говорил истину духовно»¹⁶. Ориген пишет, что автор Евангелия от Иоанна конструировал обманчиво простое повествование, которое — подобно прекрасной архитектуре — имеет колоссальное значение.

Евангелие от Иоанна отличается от других новозаветных Евангелий и другим — гораздо более значительным — образом: Иоанн полагает, что Иисус не просто человеческий слуга Бога, но сам Бог, представший в человеческом облике. Иоанн говорит, что «евреи» искали убить Иисуса, обвиняя его ни много ни

мало в том, что он «делает себя Богом»¹⁷. Но Иоанн верит, что Иисус действительно есть Бог в человеческом облике; так, он рассказывает, как ученик Фома наконец узнает Иисуса, когда тот предстает перед ним воскресшим из мертвых, и восклицает: «Господь мой и Бог мой!»¹⁸ В одном из самых ранних комментариев на творение Иоанна (240 г.) Ориген указывает на следующее высказывание: в то время как другие евангелисты описывают Иисуса как человека, «никто из них ясно не говорит о его Божественности так, как это делает Иоанн»¹⁹.

Но разве другие Евангелия не говорят нам, что Иисус есть Бог? Разве Матфей и Марк, например, не зовут Иисуса «сыном Божиим», и не означает ли это, что Иисус виртуально — почти генетически — то же, что и Бог? Как большинство людей, выросших в христианской традиции, я считала, что все Евангелия сходятся в том, о чем рассказывают, самое большее, предлагают варианты одной темы. Так как Матфей, Марк и Лука разделяют похожие взгляды, ученые называют эти Евангелия синоптическими (буквально «сходные»). Только в высшей школе, когда я изучала каждое Евангелие, насколько это возможно в историческом контексте, я увидела, каким радикальным является заявление Иоанна, что Иисус есть Бог, явленный в человеческом обличье.

Хотя Марк и другие евангелисты используют определения, которые христиане сегодня часто берут как определения Божественности Иисуса, такие как «сын Божий» и «мессия», во времена Марка эти определения указывали на человеческие роли²⁰. Христиане, которые переводили эти определения на английский язык пятнадцатью столетиями позже, верили, что они раскрывают уникальное отношение Иисуса к Богу, и поэтому они писали их прописными буквами — лингвистическая конвенция, которой не существовало в греческом языке.

Но современники Марка, скорее всего, рассматривали Иисуса как человека — хотя и единственно одаренного силою Святого Духа и божественно предназначенного править в грядущем Царстве Божиим.

Но, как мы увидим, после того как Евангелия Марка, Матфея и Луки были соединены с Евангелием от Иоанна и посланиями Павла и стали Новым Заветом — процесс, который продолжался более двухсот лет (со 160 по 360 г.), — большинство христиан стали читать эти более ранние Евангелия сквозь призму Иоаннова Евангелия и поэтому находили во всех трех доказательство Иоанновой уверенности, что Иисус есть «Господь и Бог»²¹. Евангелия, открытые в 1945 году в Верхнем Египте, предлагают, однако, совершенно отличные взгляды. Если бы Евангелия Матфея, Марка и Луки соединились с Евангелием от Фомы (вместо Евангелия от Иоанна), например, или если бы оба Евангелия: от Иоанна и Фомы — включили бы в новозаветный канон, христиане, возможно, читали бы первые три Евангелия совершенно по-другому. Евангелия от Фомы и Иоанна предназначены для различных групп Иисусовых последователей, вовлеченных в обсуждение, даже спор, к концу I века. Предметом их дебатов было положение о том, кто есть Иисус и что есть «благая весть» (по-гречески *euangellion*, евангелие) о нем?

Евангелие от Фомы содержит учение, почитаемое «христианами-томистами», по всей видимости, ранней группой, которая, как и другие группы, преданные Луке, Матфею и Иоанну, процветала в I веке. Ученых, впервые читавших Евангелие от Фомы в сороковых годах прошлого века, поразило то, что, хотя в нем можно было найти многие притчи Иисуса, которые Лука и Матфей включили в свои Евангелия, оно также содержало и другие высказывания, которые, возможно, шли от

других традиций, чем синоптические Евангелия²². Хотя мы не знаем, где было написано Евангелие от Фомы, но многие ученые, обратив внимание на имена, которые ассоциировались с Сирией, думают, что оно идет оттуда. Деяния Фомы (200 г.), вероятно, написанные по-сирийски, утверждают, что сам Фома евангелизировал Индию²³; и по сей день в Индии существуют христиане-томисты, которые называют Фому основателем их веры. Несмотря на то что Марк, Матфей и Лука упоминают его среди двенадцати апостолов, Фома не является собственным именем, а означает «близнец» на арамейском (языке, на котором мог говорить Иисус). Как показывает профессор Гельмут Кестер, хотя этого ученика и называли его арамейским прозвищем, само Евангелие объясняет, что имя, данное ему, было Иуда (а его почитатели прибавляли: «не Искарриот»). Поскольку этот ученик был известен под именем Фомы, оба Евангелия — от Фомы и Иоанна — также переводят имя Фома на греческий язык, объясняя своим греческим читателям, что это ученик, «тот, что прозван “Дидимом”», греческий термин для «близнец»²⁴.

Как мы увидим, Иоанн, возможно, знал если не сам текст Евангелия от Фомы, то во всяком случае — чему оно учит. Многие поучения в Евангелии от Иоанна, отличающиеся от тех, что встречаются у Матфея и Луки, звучат так же, как высказывания в Евангелии от Фомы: действительно, прежде всего ученые, сравнивавшие эти два Евангелия, были поражены их сходством. Оба автора, и Иоанн, и Фома, например, по-видимому, допускают, что читатель уже знает историю, переданную Марком и другими евангелистами, и предлагают выйти за рамки основной истории и понять, чему учил Иисус своих учеников, когда они оставались наедине. Когда, к примеру, Иоанн рассказывает, как ночью Иуда предал Иисуса, он

вставляет в свое повествование около пяти глав уникального для своего Евангелия учения — так называемые прощальные проповеди (с тринадцатой по восемнадцатую главу), которые содержат как насыщенный диалог между учениками и Иисусом, так и большой монолог. Точно так же Евангелие от Фомы, как мы отмечали, предлагает читателю «тайные высказывания, которые произносит живой Иисус», и добавляет, что их «записал Дидим Иуда Фома»²⁵.

Иоанн и Фома приводят похожие описания того, чему учил Иисус. В отличие от Матфея, Марка и Луки, заявлявших, что Иисус предупреждал о грядущем «конце времен», и Иоанн, и Фома говорят, что Учитель направлял своих учеников к началу времен — к Сотворению, описанному в первой Книге Бытия, — и отождествляют Иисуса с Божественным светом, что появился «в начале»²⁶. Фома и Иоанн оба говорят, что этот предвечный свет соединяет Иисуса со всей Вселенной, поскольку, как говорит Иоанн, «все было сотворено чрез слово [*logos*, или свет]»²⁷. Профессор Кестер детально отметил такие сходства и заключил, что оба автора обращались к сходным источникам²⁸. Если Марк, Матфей и Лука говорят об Иисусе как о посреднике между человеком и Богом, то Иоанн и Фома характеризуют его как сам Божественный свет в человеческом облике.

Но, несмотря на подобные сходства, авторы Евангелий и от Иоанна и от Фомы используют тайное учение Иисуса в совершенно разных направлениях. Для Иоанна отождествление Иисуса со светом, приходящим в мир «в начале», делает его уникальным — «возлюбленным сыном» Божиим. Иоанн называет его «светом всякого человека»²⁹ и верит, что лишь один Иисус приносит Божественный свет в мир, который в противном случае погрузился бы во тьму. Иоанн говорит, что мы можем изведать Бога только чрез Божественный свет, воплощен-

ный в Иисусе. Но некоторые отрывки в Евангелии от Фомы наводят на совершенно другое заключение: Божественный свет, воплощенный в Иисусе, разделяется человечеством, поскольку мы все сотворены «по образу и подобию Божьему»³⁰. Таким образом, Фома выражает то, что стало центральной темой еврейского — а позже христианского — мистицизма тысячелетие спустя: «образ Бога» скрыт внутри каждого, хотя большинство людей не осознают его присутствия.

То, что могло стать дополнительной интерпретацией Божественного присутствия на земле, стало, наоборот, оппозиционным утверждением; поскольку, заявляя, что только один Иисус воплощает Божественный свет, Иоанн бросает вызов утверждению Фомы, что этот свет может присутствовать в каждом человеке. Взгляды Иоанна, конечно, возобладали и определили христианское мышление. После того как учение Иоанна вместе с тремя другими Евангелиями были собраны в Новом Завете, его взгляд на Иисуса стал доминировать и даже определять то, что мы понимаем под христианским учением. Некоторые христиане, отстаивающие «четырёхчастное» Евангелие³¹ — Матфея, Марка, Луки и Иоанна — Нового Завета, осудили тип учения, найденный в Евангелии от Фомы (вместе с многими другими писаниями, которые они называли «тайными и неправомерными»)³², и призвали верующих отвергать подобное учение как еретическое. Как это случилось и что это значило для истории христианской традиции — тема нашего исследования.

Чтобы оценить огромный скачок, который Иоанн — и Фома — предприняли, давайте вспомним, как характеризуют Иисуса Евангелия от Марка, Матфея и Луки. Самое раннее из этих Евангелий — Марка, — написанное приблизительно сорок лет после смерти Иисуса (70 г.), представляет как центральную мистерию вопрос, кто есть Иисус. Марк рассказывает, как уче-

ники Иисуса спорили между собой — и открыли — тайну его личности:

«И пошел Иисус с учениками Своими в селения Кесарии Филипповой. Дорогою Он спрашивал учеников Своих: за кого почитают Меня люди? Они отвечали: за Иоанна Предтечу: другие же — за Илию, а иные — за одного из пророков. И он спросил их: “А вы за кого почитаете Меня?” Петр сказал ему в ответ: “Ты Христос”»³³.

Непосредственно затем Марк показывает, что Петр хотя и правильно видит Иисуса как Божьего Мессию, буквально «помазанника» — человека, предназначенного быть будущим царем Израиля, — не понимает, что должно случиться. Когда Иисус объясняет ученикам, что он должен пострадать и умереть, Петр в ужасе протестует, поскольку предполагает, что «помазанник» Божий не умрет, но должен быть коронован и возведен на трон в Иерусалиме.

В трагическом эпизоде распятия Марк рассказывает, как Иисус возвал к Богу, что Тот оставил его, изрек последний, невнятный, возглас и умер; даже римский центурион, наблюдавший его смерть, объявил: «Истинно, человек сей был Сын Божий»³⁴. Для нееврея — подобно центуриону — «Сын Божий» мог означать Божественное начало, однако самые ранние последователи Иисуса, подобно Марку, были евреями и поняли, что «сын Божий», подобно «Мессии», означает человеческого царя Израиля. Во время древней еврейской церемонии коронации будущий царь должен был быть помазан маслом, чтобы показать Божью благосклонность, в то время как хор пел один из церемониальных псалмов, объявляющих, что, когда коронуется царь, он становится представителем Бога на земле, Его

человеческим «сыном»³⁵. Таким образом, когда Марк начинает свое повествование со слов: «Это Евангелие Иисуса Христа, Сына Божия»³⁶, — он возвещает, что Бог избрал Иисуса будущим царем Израиля. Поскольку Марк пишет по-гречески, он переводит еврейский термин «мессия» как христос («помазанник» по-гречески), который позже укореняется в английском языке как «Иисус Христос».

У Марка Иисус также характеризует себя и как «сына человеческого», значение чего двусмысленно. Часто в еврейской Библии «сын человеческий» не означало ничего, кроме «человеческого существа» (на иврите *ben adam* означает «сын Адама»). Пророк Иезекииль, например, говорит, что Господь неоднократно обращался к нему как к «сыну человеческому», что часто переводится как «смертный»³⁷; таким образом, когда Иисус у Марка называет себя «сыном человеческим», это может просто означать «человеческое существо». Но современники Марка, знакомые с еврейской Библией, могли еще понимать термин «сын человеческий» как отсылку к мистической личности, которую пророк Даниил лицезреет в видении и которая предстает пред престолом Божиим, будучи наделенной властью:

«И видел я в моем ночном видении: вот, с облаками небесными приближается некто — словно бы сын человеческий, и он приблизился к Древнему Дням и предстал перед ним. И даны ему были власть, и слава, и царство, так что все народы, народности и языки служили ему... власть вечная, непреходящая»³⁸.

Марк говорит, что, когда первосвященник допрашивал Иисуса в тюрьме и спросил: «Ты мессия, сын Бога?» — Иисус

отвечал: «Я, и вы увидите Сына человеческого... грядущего на облаках небесных»³⁹. Затем, согласно Марку, Иисус не только провозгласил царские титулы царя Израиля («мессия», «сын Божий»), но действительно цитировал видение Даниила, чтобы убедить, что он — или, возможно, кто-то еще, чей приход он предвидел, — был «сыном человеческим», тем, кого пророк видел представшим перед престолом Божиим на небесах. Матфей и Лука вслед за Марком описывают Иисуса и как будущего царя (мессию, сына Божьего) и как смертного, наделенного Божественной властью (сына человеческого).

Тем не менее ни один из этих титулов не объясняет, кто есть Иисус. Напротив того, евангелисты призывают на помощь традиционные термины, чтобы выразить свою радикальную убежденность: Иисус из Назарета был человеком, возведенным в уникальное — даже сверхприродное — достоинство. Однако Лука полагает, что лишь после смерти Иисуса Бог в беспрецедентном акте любви возвратил его к жизни и таким образом присвоил ему, так сказать, не только имя «Мессия», но также и Господь — имя, которое в еврейской традиции обычно относится непосредственно к самому Господу Богу. Согласно тексту Луки, написанному спустя 10–20 лет после Марка, Петр осмеливается объявить «мужам Иерусалимским» об Иисусе, единственном из всего человеческого рода восставшем после смерти. Это доказывает, что «Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса, которого вы распяли»⁴⁰.

Но Иоанн, текст которого написан почти десятилетие спустя после Луки, открывает свое Евангелие поэтическими строками, в которых Иисус предстает не только человеком, но Божественным, вечным Словом Бога в человеческом облике («в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»)⁴¹. Автор, которого мы называем Иоанном, вероятно,

знал, что он был не первым — и определенно не единственным — христианином, верившим в Божественность Иисуса. Пятьдесятю годами ранее апостол Павел, цитируя, по всей видимости, древний гимн, сказал об Иисусе, что он

«будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек»⁴².

В отличие от Луки, который описывает Иисуса как человека, возвысившегося до Божественного статуса, Иоанн — как и цитируемый им гимн Павла — изображает Иисуса как Божественное начало, которое сходит на землю — временно, — приняв человеческий образ. В другом месте Павел объявляет, что это — святой дух, который вдохновляет и окрыляет всех тех, кто верит, что «Иисус есть Господь!»⁴³. Шестьдесят лет спустя один из апологетов Павла, сирийский епископ Игнатий Антиохийский, предвидя свое предстоящее мученичество, написал, что он страстно желал бы «подражать страданиям своего Бога»⁴⁴ — то есть Иисуса. Так, Плиний, римский наместник Вифании в Малой Азии, возможно, был прав, когда после тщательного расследования обвиняемых людей в его провинции писал императору Траяну (115 г.), что эти христиане «поют гимн Иисусу как богу»⁴⁵ — вероятно, это был тот же псалом, о котором упоминал Павел.

Вот почему некоторые историки, сравнивая Евангелие от Марка (написанное в 68–70 гг.) с Евангелиями от Матфея и Луки (80–90 гг.) и затем с Евангелием от Иоанна (90–100 гг.), думали, что последнее Евангелие представляет собой переход от низшего к более высокому уровню христологии. Они обра-

щают внимание на то, что начиная с I века осмысление личности Иисуса становилось все глубже, борьба взглядов на его личность достигает своей кульминации в выражениях, которые впоследствии были закреплены в Никейском Символе веры, провозгласившем Иисуса «Богом от Бога, Светом от Света, Богом истинным от Бога истинного».

Тем не менее христианское учение об Иисусе не следует простой эволюционной схеме. И хотя формулировки Иоанна практически определили ортодоксальную христианскую доктрину почти на две тысячи лет, они не были общепринятыми в свое время. Заявления Павла и Иоанна о Божественности Иисуса превосходят подобные у Марка, Луки и Матфея. Евангелие от Фомы, написанное, вероятно, примерно тогда же, что и Евангелие от Иоанна, использует похожий язык, чтобы обозначить что-то совершенно отличное. Так как Евангелие от Фомы расходится с более знакомыми традиционными образцами, найденными у Иоанна, рассмотрим вначале его.

Во-первых, должна заметить, что, хотя я и использую здесь традиционные имена Фома и Иоанн и традиционный термин «автор», никто не знает, кто в действительности написал эти Евангелия. Некоторые ученые отмечают следующий факт: тот, кто составлял корпус Евангелия от Фомы, был более компилятором (или несколькими компиляторами), чем автором, ибо он не сочинял, а просто собрал традиционные высказывания и записал их⁴⁶. Далее, в Евангелии от Фомы, как и у Иоанна, и у других евангелистов, мы иногда обнаруживаем высказывания, которые выглядят противоречащими друг другу. Например, и Иоанн, и Фома включают несколько высказываний, из которых становится ясно, что мало людей, пришедших к познанию Бога, — мало избранных. Подобные высказывания вторят традиционному учению о Божественном избрании, которое гла-

сит, что Бог выбирает тех, кто может познать Его⁴⁷; с другой стороны, набор высказываний, которые я взяла в качестве ключевых для интерпретации Фомы, наоборот, утверждают, что всякий человек в творении наделяется врожденной способностью познать Бога. Мы почти ничего не знаем о человеке, которого называем Фомой, за исключением того, что, как и новозаветные евангелисты, он подписывался именем Иисусова ученика, намереваясь таким образом передать «благую весть» в его интерпретации. Далее, мы видели, что Фома, вероятно, предполагал, что его слушатели уже знакомы с историей Марка, в которой Петр открывал тайну личности Иисуса, сказав «ты христос». Когда Матфей повторяет эту историю, он добавляет, что Иисус благословил Петра за правильность его опознания: «Блажен ты, Симон сын Иоанин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец мой, суший на небесах»⁴⁸.

Фома передает ту же историю по-другому. Согласно ему, когда Иисус спросил «Кто Я?», он получает не один, но целых три ответа от разных учеников. Первым Петр дает ответ – ответ, в сущности, тот же, что и в Евангелиях от Марка и Матфея: «Ты похож на праведного посланца», фраза, которая может быть истолкована с помощью еврейского термина «мессия» (посланник) для грекоговорящей аудитории, к которой адресуется Фома. Ученик Матфей отвечает следующее: «Ты похож на мудрого философа» – фраза, возможно, передает еврейский термин «рабби» (учитель) и на языке любого язычника может быть понята. (Этот ученик является последователем Иисуса, которого верующие традиционно считают автором Евангелия от Матфея; оно, более чем любое другое Евангелие, изображает Иисуса как учителя.) Но когда третий ученик, сам Фома, отвечает на вопрошание Иисуса, его ответ приводит в смущение двух других: «Учитель, мои уста совершенно не могут произ-

нести, на кого ты похож». Иисус отвечает: «Я не твой учитель, потому что ты напился, ты стал пить из того же источника, который я измерил»⁴⁹. Иисус не отрицает того, что сказали Петр и Матфей, но полагает, что их ответы представляют низшие уровни понимания. Затем он отводит Фому в сторону и открывает ему одному некие тайные слова, которые не могут быть записаны даже в этом Евангелии, полном «сокровенных слов»:

«Иисус взял Фому и отвел в сторону и сказал ему три вещи. Когда Фома вернулся к своим товарищам, они спросили его: "Что Иисус сказал тебе?" Фома ответил: "Если я скажу вам хоть одно из тех слов, которые он сказал мне, вы возьмете камни и бросите их в меня; и огонь выйдет из камней и сожжет вас"»⁵⁰.

Хотя Фома не открывает здесь этих «тайных слов», из-за которых остальные могут забить его камнями до смерти за богохульство, он намекает, что эти тайны приоткрывают много больше об Иисусе и его послании, чем Петр и Матфей понимают.

Что тогда есть евангелие — «благая весть» — согласно Фоме и чем оно по содержанию отличается от синоптических Евангелий Марка, Матфея и Луки? Марк начинает свое повествование, когда Иисус провозглашает «благую весть о Божьем Царстве», и Марк передает нам, как Иоанн, крестивший Иисуса, видит «разверзающиеся небеса» и Духа Божьего, сходящего на него⁵¹. Взятый Божиим Духом в пустыню сразу же после крещения Иисус борется с Сатаной и, вернувшись, победоносно объявляет свое первое насущное послание: «Приблизилось Царство Божие: покайтесь и веруйте в евангелие»⁵². Согласно Марку, Иисус учит, что это царство придет во время жизни

его учеников: «Есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе!»⁵³ Позже, в Иерусалиме, где его ученики любовались на святящиеся стены великого Храма, Иисус говорит: «Видите эти великие камни? Все это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне»⁵⁴.

Слыша, как Иисус объявляет грядущее Царство Божие на земле — сокрушительное событие, преобразующее мир, — Петр, Иаков, Иоанн и Андрей наедине спрашивают его, когда это может случиться. Иисус не называет день, но раскрывает им «признаки времен», которые послужат сигналом того приближения. Он предсказывает «войны и слухи о войнах», землетрясения, и голод, и «родовые муки Мессии»^{*}; предупреждает, что его последователей будут «избивать в синагогах» и поставят «перед правителями и царями»; что они будут преданы родственниками и «ненавидимы будут всеми». Еще хуже: великий Храм в Иерусалиме будет осквернен и разрушен, потоки беженцев потекут из города — «такая скорбь, какой не было от начала творения... даже и доныне, и не будет»⁵⁵. И позже, пишет Марк, Иисус предсказал, что «солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба», что люди увидят в небе сверхприродные явления, предсказанные пророком Даниилом, который говорил о «Сыне человеческого, грядущем на облаках с силою многою и славою»⁵⁶. Иисус серьезно предостерегает своих учеников, что «истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все это будет», и в конце всего он предупреждает: «Бодрствуйте»⁵⁷.

Но согласно обоим Евангелиям, от Фомы и Иоанна, Иисус

* Родовые муки Мессии (Хевлай шем Машиах — на иврите) — важная тема в Писании, обозначающая последние времена. См: Иер. 30: 4–7; 1 Фес. 5: 1–3; Откр.12: 1–21.

открывает, что Царство Божие, которое многие верующие, включая и Марка, предполагают в будущем, не только «грядет», но оно уже здесь — непосредственная и длящаяся духовная реальность. Согласно Иоанну, Иисус объявляет, что Судный день, который пророки называли «Днем Господним», «наступает и настал уже»⁵⁸, и добавляет, что «воскресение мертвых» также может наступить сейчас. Ибо, когда Иисус утешает своих друзей Марию и Марфу после смерти их брата Лазаря и спрашивает, верят ли они, что тот восстанет из мертвых, Марфа повторяет благочестивую надежду: «Знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день»⁵⁹. Но у Иоанна Иисус удивляет всех, ибо немедленно приступает к воскрешению Лазаря, умершего за четыре дня до того, вызывая его живым из могилы. Таким образом, великое преобразование, предполагаемое в конце времен, может случиться — и случается — здесь и сейчас.

Согласно Евангелию от Фомы, «живой Иисус» сам подвергает сомнению тех, кто предпочитает Царству Божьему иное место или будущее событие:

«Иисус сказал: "Если те, кто ведут вас, скажут вам: смотрите, царствие в небе", тогда птицы небесные опередят вас... Если скажут вам: "Оно — в море", тогда рыбы опередят вас»⁶⁰.

Здесь Иисус у Фомы выставляет на смех некоторых безымянных учителей — возможно, даже самого Петра или своего ученика Марка; нечто подобное встречается у Марка, когда встревоженные ученики спрашивают Иисуса, как определить «признаки конца», и Иисус относится к этому серьезно, предупреждая о зловещих событиях, которые случатся, и в заклю-

чение убеждает их «бодрствовать»⁶¹. Но Фома заявляет, что Иисус тайно говорит совершенно другое:

«Его ученики спросили его: "Когда произойдет воскресение мертвых и когда новый мир придет?" Он сказал им: "То, что вы ожидаете, уже пришло, но вы не узнали его"»⁶².

Когда они опять спросили: «Когда придет царство небесное?» — Иисус у Фомы сказал:

«Оно не придет, если ожидать его. И не скажут, "Вот, здесь" или "Вот, там". Но царствие Отца распространяется по земле, и люди не видят его»⁶³.

Евангелие от Луки содержит отрывки, в которых предполагается, что другие верующие согласны с Фомой относительно того, что Царство Божие как-то присутствует здесь и сейчас; в действительности Лука предлагает альтернативный вариант того же самого высказывания:

«Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, [Иисус] отвечал им: "не придет Царствие Божие приметным образом и не скажут 'Вот, оно здесь!' или 'Вот, там!' Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть"»⁶⁴.

Некоторые истолковывают фразу «внутри вас» как указание на существование Царствия среди учеников Иисуса во все время пребывания его с ними; другие же считают, что Царствие Божие воплощено не только в Иисусе, но в каждом человеке. Новый, переработанный стандартный перевод Библии заим-

ствует первый смысл — что единственно в Иисусе воплощается Царство Божие. Но столетие назад в книге, называемой «Царство Божие внутри вас», Лев Толстой призвал христиан отказаться от принуждения и насилия в целях проявления Царства Божия здесь и сейчас. Томас Мертон, писатель XX века и монах-траппист, согласен с Толстым, но интерпретирует Царство Божие более мистически, чем практически⁶⁵.

В определенных отрывках Евангелие от Фомы толкует Царство Божие, как сделали бы Толстой и Мертон двумя тысячами лет позднее. Евангелие от Марии Магдалины, также открытое в Египте, но в 1896 году, то есть около пятидесяти лет до находок Наг-Хаммади, вторит этой теме: Иисус рассказывает своим ученикам: «Берегитесь, как бы кто-нибудь не ввел вас в заблуждение, говоря: “Вот, здесь!” или “Вот, там!” Ибо Сын Человеческий внутри вас. Следуйте за ним!»⁶⁶ Все же, после включения своей версии этого высказывания в одном месте своего Евангелия, Лука отступает от этой позиции и заканчивает повествование апокалиптическим предупреждением, найденным в Евангелии от Марка: Сын Человеческий является не Божественным присутствием во всех нас, но страшным судьей, который приходит, чтобы призвать всех на день гнева. Тот день, как предупреждает Иисус у Луки, может

«настигнуть вас внезапно; ибо он найдет на всех живущих по всему лицу земному. Итак, бодрствуйте на всякое время, и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих бедствий и предстать пред Сыном Человеческим»⁶⁷.

Евангелия от Фомы и Иоанна, однако, написаны для тех, кто понимает послание Иисуса совершенно по-другому. Оба

автора говорят, что, вместо предупреждения своим ученикам о конце времен, Иисус отправляет их в начало. Иоанн начинает свой известный пролог, описывая начало вселенной, когда «слово было у Бога, и слово было Бог»⁶⁸. Иоанн имеет в виду, конечно, начальные стихи Бытия: «в начале» была огромная, бесформенная пустота, мрак и «бездна», или глубокие воды, и ветер [или дух] «Божий веял над лицом вод»⁶⁹. Еще до того, как были солнце, луна или звезды, был, прежде всего, свет: «И сказал Бог: “Да будет свет” и стал свет»⁷⁰. Таким образом, Иоанн отождествляет Иисуса не только со словом, которое произносит Бог, но также и с Божественным светом, что призывается в бытие, — что он назвал «истинный свет, который просвещает каждого человека, приходящего в мир»⁷¹.

Иисус у Фомы также возражает тем, кто упорствует в вопрошании о «конце времени»: «Нашли ли вы начало, чтобы искать конец?» Здесь также он направляет их обратиться к началу, «ибо в месте, где будет начало, вы познаете конец, и вы не вкусите смерти»⁷² — то есть восстановите светящееся творение до падения. Фома, как и Иоанн, отождествляет Иисуса со светом, который существовал прежде всякого творения. Согласно Фоме, Иисус говорит, что этот предвечный свет не только привел целую вселенную в бытие, но еще светит чрез все, что видим и чего касаемся. Ибо этот предвечный свет — не просто имперсональная энергия, но начало, что говорит человеческим голосом — голосом Иисуса:

«Иисус сказал: “Я есть свет, который был прежде всего. Я есть все. Все вышло от Меня и ко Мне все возвратится. Разруби кусок дерева, и Я — там; поднимите камень, и вы найдете Меня”»⁷³.

Но, вопреки сходству Иисусова учения между редакциями у Фомы и Иоанна, если мы посмотрим более внимательно, мы увидим, что Иоанново понимание «пути» Иисуса диаметрально отличается от практического и важного вопроса у Фомы: как мы можем открыть тот свет? Давайте рассмотрим сначала Евангелие от Фомы.

Евангелие от Фомы предлагает только загадочные подсказки — не ответы — тем, кто ищет путь к Богу. «Живой Иисус» у Фомы призывает своих слушателей искать путь самим: «Иисус сказал: "Тот, кто найдет толкование этих слов, не вкусит смерти"»⁷⁴ — и предупреждает учеников, что поиски будут смущать и удивлять их: «Иисус сказал: "Пусть тот, кто ищет, не останавливается до тех пор, пока не найдет. Когда найдет, он будет потрясен; и если он потрясен, он изумится и будет царствовать над всем"»⁷⁵. Таким образом, здесь Иисус опять вдохновляет всех ищущих и говорит им, что они уже имеют внутренние источники, в которых нуждаются, чтобы продолжать поиски: «Иисус сказал: "Если вы познаете то, что внутри вас, это спасет вас. Если не познаете того, что внутри вас, то, что внутри вас, разрушит вас"»⁷⁶.

Но «ученики [еще] спрашивали его», пишет Фома, «сказав "Ты хочешь, чтобы мы постились? Как мы должны молиться? Должны ли подавать милостыню? Как мы должны питаться?"»⁷⁷. У Матфея и Луки Иисус отвечает на такие вопросы практически, давая прямые ответы. Например, он дает указания им, что, «когда вы творите милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была втайне»⁷⁸. Когда вы поститесь, «помажь голову твою и умой лице твое»⁷⁹. Или, «когда молитесь, молитесь же так: "Отче наш, сущий на небесах..."»⁸⁰. У Фомы Иисус не дает конкретных указаний. Вместо этого, когда ученики спрашивают его — как

молиться, что есть, как соблюдать пост или творить милостыню, он отвечает лишь следующим коаном*: «Не лгите, не делайте того, что ненавидите; ибо все открыто перед небом»⁸¹. Другими словами, он говорит о возможности открыть истину внутри себя. Когда ученики по-прежнему требуют, чтобы Иисус «сказал им, кто он, чтобы можно было поверить в него», он опять отклоняет вопрос и предлагает им посмотреть на самих себя: «Он сказал им: “Вы читаете лица неба и земли, но не познали того, кто стоит перед вами, и не знаете, как понять это”»⁸². Александрийский философ Плотин, сбитый с толку и, видимо, раздраженный подобными высказываниями, жаловался, что «они всегда говорят нам: “Обратитесь к Богу!” Но они не говорят нам, где или как искать»⁸³.

Кроме того, Иисус у Фомы предлагает некоторые ключи. Он отвергает предположения о будущем Царствии Божиим, как многие христиане всегда и до сих пор думали; Иисус у Фомы объявляет, что

«Царствие внутри вас и вне вас. Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны, и вы увидите, что вы дети Отца живого. Но если вы не познаете себя, вы будете пребывать в бедности, и вы сами есть такая бедность»⁸⁴.

В связи с этим загадочным высказыванием встает следующий вопрос: как можем мы познать самих себя? По словам Фомы, Иисус объявляет, что мы должны найти сначала точку отсчета, откуда мы идем, и вернуться назад и остановиться «в начале». Далее он говорит нечто совсем странное: «Блажен тот, кто пришел до того, как возник»⁸⁵. Но как можно возникнуть

* Коан — короткое повествование или диалог, парадокс, принятый в дзен-буддизме. — *Прим. пер.*

до своего собственного рождения или прийти? Что было до сотворения человека — даже до сотворения вселенной?

Как написано в Бытии, «в начале», прежде всего, был предвечный свет. Под этими словами Фома подразумевает, что, создавая «адама [человека] по своему образу» — как говорится в Быт. 1: 26, — Бог сотворил нас по образу предвечного света. Как многие другие читатели Бытия тогда и сейчас, Фома полагает: то, что появилось в предвечном свете, было «человеческим существом, необыкновенно чудесным», существом сияющего света, прототипом человеческого Адама, которого Бог сотворит в шестой день. Этот «светоносный Адам», хотя человек по обличью, является одновременно некоторым мистическим образом, а также и Божественным образом⁸⁶. Так, Иисус у Фомы настаивает на том, что мы непременно имеем духовные источники внутри себя, потому что созданы «по образу Божьему». Ириней, христианский епископ Лиона (180 г.), призывает свою паству презирать «еретиков», которые говорят подобное и «называют первочеловека [anthropos] Богом всех вещей, а еще называют его светом, и блаженством, и вечностью»⁸⁷. Но, как мы отмечали, то, что Ириней отбрасывает как еретическое, позже становится центральной темой еврейской мистической традиции: «образ Божий», спрятанный внутри каждого из нас, тайно соединяется с Богом и всем человечеством⁸⁸.

Таким образом, Иисус у Фомы рассказывает своим ученикам, что не только он вышел из Божественного света, но также и все мы:

«Если они спросят у вас: “Откуда вы пришли?”, отвечайте им: “Мы пришли от света, от места, где свет произошел сам от себя и проявлен чрез свои образы”. Если они спросят у вас: “Кто вы?”, говорите: “Мы его дети, и мы избранные Отца живого”»⁸⁹.

Фома передает в своем Евангелии, что Иисус укоряет тех, кто ищет путь к Богу где-то еще, даже — и возможно, особенно — тех, кто ищет, пытаясь «следовать за самим Иисусом». Когда некоторые ученики просят Иисуса: «Покажи нам место, где Ты есть, ибо нам необходимо найти его», он не спешит с ответом на неправильно поставленный вопрос и перенаправляет учеников прочь от себя к свету, спрятанному в каждом человеке: «Есть свет внутри человека света, и он светит всему миру. Если он не освещает, то существует тьма»⁹⁰. Другими словами, человек либо открывает внутренний свет, который освещает «весь мир», либо живет во тьме — внутри и снаружи.

Но открытие Божественного внутреннего света — это больше, чем то, о чем здесь говорилось; для подобного видения нужно совершенно измениться: «Когда вы видите свое подобие [в зеркале], вы радуетесь. Но когда вы видите свои образы, которые произошли до вас, они не умирают и невидимы — сколько вы должны претерпеть!»⁹¹ Вместо самоудовлетворения человек открывает ужас уничтожения. Поэт Райнер Мария Рильке приводит похожее предупреждение о встрече с Божественным, ибо «каждый ангел ужасен». Подготовка к такой встрече, говорит он, включает страх и ужас; так, такой ангел

«яростно грядет, сверкающий подобно звезде,
чтобы обличить тебя и завладеть тобой,
и смять, как будто пытаясь сотворить тебя,
и вырвать из самого себя»^{92*}.

* «Они, с тобой борясь в остервененьи/и в бешенстве перевернув весь дом/тебя, как будто бы ты их творенье/возьмут, из формы выломав куском». Перевод Константина Богатырева (*Райнер Мария Рильке. Ангел. М.: Наука, 1977*). — Прим. пер.

То есть «вырвать из того, что мы есть», спутать все, с чем мы отождествляем себя: по полу, имени, происхождению, социальному статусу. Итак, Фома добавляет: «Иисус сказал: “Пусть тот, кто ищет, не останавливается, пока не найдет. Когда он найдет, он ужаснется. Когда он ужаснется, он удивится”»⁹³.

В заключение Иисус открывает Фоме, что «тот, кто пьет из Моих уст, станет как Я, и Я сам стану им, и сокровенное откроется ему»⁹⁴. И в этом, я верю, есть символический смысл Евангелия, приписываемого Фоме, чье имя означает «близнец». Открывая «живого Иисуса», как полагает Фома, человек может прийти к познанию самого себя и Иисуса в качестве, так сказать, идентичных близнецов. В Книге Фомы Атлета, другой древней книге, принадлежащей к сирийской традиции и открытой в Наг-Хаммади, «живой Иисус» адресуется к Фоме (и, неявно, к читателю) следующим образом:

«Поскольку сказано, что ты близнец мой и истинный друг мой, испытай себя и познай, кто ты есть... Поскольку ты называешься моим [близнецом]... хотя ты и не понимаешь пока это... ты будешь назван “тем, кто познал самого себя”. Ибо любой, кто не познал себя, ничего не знает, но, кто познал себя самого, одновременно приходит к познанию глубины всего сущего»⁹⁵.

Я была поражена, когда обратилась к Евангелию от Иоанна после прочтения Евангелия от Фомы, ибо Фома и Иоанн, очевидно, использовали схожий язык и образы, и оба начинают со схожего «тайного учения». Но Иоанн берет это учение, чтобы осмыслить что-то совершенно отличное от Фомы, так что я заинтересовалась, мог ли Иоанн написать свое Евангелие, чтобы опровергнуть учение Фомы. Месяцами я исследовала и прове-

рjala такую возможность, изучала работы других ученых, которые также сопоставляли эти источники, и я наконец пришла к убеждению, что моя догадка оказалась верной. Так, ученый Грегори Рили указал, что Иоанн — и только Иоанн — рисует спорный и критический портрет ученика, которого он называет «Фома, прозванный Дидимом»⁹⁶. Он также предположил, что это тот же самый Иоанн, который выдумал образ Фомы неверующего скорее всего как карикатуру на тех, кто почитал учителя, — а также версию учения Иисуса, которую Иоанн считал ошибочной и неверной. Писатель, называемый Иоанном, мог встретить христиан, разделяющих учение Фомы, среди людей, которых он знал в своем городе, и мог опасаться, что их учение распространится среди христианских групп повсюду. Иоанн, возможно, знал, что определенные еврейские группы — а вместе с ними и язычники, которые читали и восхищались Книгой Бытия, — также учили, что «образ Божий» был внутри человека. В любом случае Иоанн решил написать свое собственное Евангелие, в котором бы утверждалось, что Иисус — и только Иисус — воплощает Божие Слово и поэтому говорит с божественным авторитетом.

Кто тогда написал Евангелие от Иоанна? Хотя мы не можем ответить на этот вопрос определенно, сам текст дает нам ключи к разгадке. Автор, которого мы называем Иоанном, скорее всего, был еврейским последователем Иисуса, который, по предположениям различных ученых, мог жить в Эфесе или в Антиохии, столице Сирии, и, вероятно, писал в конце I века (90–100 гг.)⁹⁷. Некоторые ученые полагают, что, будучи молодым человеком (где-то до середины I века), Иоанн мог находиться среди людей, собиравшихся вокруг Иоанна Крестителя, как и Иисус из Назарета, который также приходил слушать проповеди Иоанна и получил крещение от него в реке Иордан,

где Креститель Иоанн обещал приготовить людей для грядущего Божественного суда. С некоторого времени — возможно, после того, как царь Ирод обезглавил Иоанна Крестителя, — этот другой Иоанн мог последовать за Иисусом. Изложение Иоанна полно характерных особенностей и деталей, которые раскрывают его близкое знакомство с Иудеей и местными еврейскими обычаями; читая его, можно догадаться, что он путешествовал с Иисусом и другими учениками во время их последнего посещения Иерусалима (как он сам заявлял).

В заключительной главе Евангелия Иоанн добавляет, что, после всех событий в его рассказе, он жил так долго, что некоторые последователи Иисуса надеялись, что Царство Божие придет во время его жизни или даже что он никогда не умрет⁹⁸. Согласно церковной традиции, Иоанн жил в Эфесе, почитаемый как духовный лидер круга Иисусовых последователей — страстный, четко выражающий свои мысли человек, воспитанный в еврейской традиции и отнюдь не провинциал. Подобно многим другим евреям своего времени, Иоанн находился под влиянием греческой философии и религиозных идей. Но если моя догадка верна — а я считаю ее вполне возможной, хотя и маловероятной, — то во времена его старости, должно быть, произошли бурные события, потому что он был изгнан из своей родной синагоги и ему грозило римское преследование. Таким образом, Иоанн боролся не только против враждебных посторонних, но также и против других евреев — включая другие группы последователей Иисуса.

Со II века по настоящее время большинство христиан считают, что автором этого Евангелия был на самом деле Иоанн, брат Иакова, которого увидел Иисус, когда тот забрасывал сети со своим отцом Зеведем, и позвал к себе — один из тех, кто «немедленно, оставивши свои сети, последовали за ним»⁹⁹.

В таком случае Иоанн должен был быть одним из группы, называемой Двенадцатью и возглавляемой Петром. Еще в самом Евангелии (и в его возможном добавленном заключении) декларируется, что оно было написано «учеником, кого Иисус любил». Если Иоанн, сын Зеведеев, был «возлюбленным учеником», то почему его имя никогда не появляется в Евангелии и почему Евангелие никогда не упоминает кого-либо из «апостолов», из Двенадцати? Если автор является одним из них, почему он не упоминает об этом? Почему, признавая Петра лидером, он одновременно пытается принизить его лидерство в пользу «возлюбленного ученика» и утверждает, что — в другом случае анонимно — большой авторитет этого ученика гарантирует истинность его Евангелия? Может ли рыбак из Галилеи написать изящную, свободную, философскую, сложную прозу как последнее новозаветное Евангелие?

Два поколения ученых посвятили сотни статей и монографий таким вопросам и предложили различные решения. Некоторые считают, что автором Евангелия был другой Иоанн, «старец Иоанн», последователь Иисуса из Эфеса, которого христиане в позднейших поколениях перепутали с апостолом Иоанном; другие говорят, что ученик Иоанн был свидетелем, чей авторитет стоял за Евангелием, но сам он не был его настоящим автором; третьи верят, что автор был анонимным лидером малоизвестного круга учеников, отличных от Двенадцати.

Кроме того, в то время как автор этого Евангелия признавал авторитет Петра и его учение, он также утверждал, что «возлюбленный ученик» превзошел Петра. Таким образом, хотя Иоанн рисует Петра как одного из первых учеников Иисуса, он не повторяет рассказ, занимающий у Марка, Матфея и Луки слишком видное место, где Петр первым узнает Иисуса, — история, которую Марк и многие христиане по сей день осмысливают

так: Петр был главой учеников Иисуса и основателем церкви. Более того, добавляет Матфей, Иисус обещал Петру, что тот будет его преемником, в качестве «камня», на котором будущая церковь будет стоять¹⁰⁰, — утверждение, много позже означавшее, что Петр стоял первым в апостольском преемстве и был духовным прародителем всех последующих пап. Евангелие от Матфея, как и Марка и Луки, очевидно, отражает взгляд так называемых христиан Петра — основанной в Риме группы. Но все четыре Евангелия, которые в конечном счете составили Новый Завет, либо одобряли лидерство Петра — как Матфей, Марк и Лука, — либо скрепя сердце приняли его — как Иоанн. С середины II века эти группы, которые называли сами себя кафолическими (буквально «вселенскими»), остаются основоположниками церкви, с которыми отождествляются христиане-католики и христиане-протестанты.

Но не все христиане I века были согласны, что Иисус назвал Петра своим основным преемником, и не все идентифицировались с той основополагающей группой. Евангелие, которое мы называем по имени Иоанна, наоборот, настаивает, что никто — даже Петр — не знал Иисуса так хорошо, как «ученик, которого Иисус любил»¹⁰¹, мистический, безымянный ученик, под именем которого Иоанн обычно подразумевает самого себя. Хотя Иоанн признавал важность Петра, часто выделяя его в своем рассказе, он всегда ставил его вторым по отношению к «тому ученику, кого Иисус любил», который, как он говорит, действительно был свидетелем событий, которые описывает. Например, Иоанн рассказывал, как «ученик, кого Иисус любил», возлежал рядом с Иисусом на последней трапезе, которую тот разделил со своими учениками, и осмелился прямо спросить Иисуса — чего не сделал Петр, — кто предаст его¹⁰². Иоанн добавляет, что даже после предательства Иуды, а

затем и Петра, бежавшего с места события, «ученик, которого Иисус любил», остается возле креста с его матерью; и умирающий Иисус вручает ему свою мать, чтобы тот заботился о ней. Иоанн передает также, что тот ученик, который видел римских солдат, спешащих умертвить двух других распятых на кресте людей и потому переломавших им ноги, был свидетелем, как солдат проткнул тело Иисуса копьем. Позже, когда Мария Магдалина рассказывает ему и Петру об исчезнувшем из могилы теле Иисуса, он и Петр бегут, чтобы увидеть случившееся. В Евангелии от Луки говорится, что Петр обогнал всех остальных и первым узнал, что Иисус воскрес; но Иоанн передает по-иному, что Петр и «возлюбленный ученик» «оба побежали, но другой ученик обогнал Петра и достиг гробницы первым», так что он был первым, кто «видел и уверовал»¹⁰³. Когда воскресший Иисус появился перед своими учениками на озере Геннисаретском, «ученик, кого Иисус любил», был первым, кто узнал его и «сказал Петру: “Это Господь!”»¹⁰⁴.

Хотя автор этого Евангелия мог и не быть одним из Двенадцати, он признавал лидерство Петра — но с оговорками. Заключительная глава Иоанна, возможно добавленная позже, рассказывает, как Иисус сам указал Петру заботиться о своей пастве («Паси овец моих»)¹⁰⁵. Но Иоанн присовокупляет, что Иисус сохранил для своего «возлюбленного ученика» особую, мистическую роль, которую он отказался объяснить Петру. Когда Петр видит того ученика и спрашивает: «Господи, а он что?» — Иисус отвечает только: «Если Я хочу, чтобы он пребывал, пока приду, что тебе до того? Ты иди за Мною»¹⁰⁶. Такие истории могут подразумевать, что учение Иоанна, включающее «прощальные проповеди» (которые Иисус адресовал своим ученикам и поручил своему «возлюбленному ученику» записать их), превосходит учение Петра. Такие рассказы пред-

полагают соперничество — но не обязательно оппозицию — между христианами Петра и теми, кого Иоанн считал своей аудиторией, так называемых христиан-иоаннитов, считавших «ученика, кого Иисус любил» своим духовным наставником.

Такие рассказы и расхождения между многими лидерами и группами, которые открываются нам, включают больше, чем борьбу за власть: они раскрывают суть христианской веры. Поэтому сами истории показывают, что на кону стоит главный вопрос: кто есть Иисус и что «евангелие» (благая весть) говорит о нем. Неудивительно, что каждая группа характеризует своего собственного апостола-покровителя как одного из лучших знатоков «благой вести». Так, например, даже «гностическое» Евангелие от Марии, как и многие другие евангелия, рассказывает, как ее основной апостол — в данном случае Мария Магдалина — получает прямые откровения от «Господа», и заявляет, что Иисус благословил ее учить и проповедовать¹⁰⁷.

То, как Иоанн пишет о Петре и «возлюбленном ученике», предполагает, что, хотя Иоанн и принимал учение, ассоциировавшееся с Петром, и даже написал свое собственное Евангелие, «чтобы вы уверовали, что Иисус есть мессия, сын Божий»¹⁰⁸, его собственное учение пошло дальше. Так, хотя он и согласился с Петром — и Марком, — что Иисус есть Божий Мессия, Иоанн идет дальше и полагает также, что Иисус есть действительно «Господь и Бог»¹⁰⁹.

Иоанн, надо полагать, знал, что это убеждение окончательно заклеямило его радикалом среди его братьев-евреев и даже, возможно, среди многих последователей Иисуса. Ученый Луис Мартин полагает, что сам Иоанн, вместе с теми в его кругу, кто разделял его веру, был обвинен в богохульстве за «почитание [Иисуса] Богом» и насильственно изгнан из родной синагоги¹¹⁰. В своем Евангелии Иоанн драматизирует эту ситуацию, раз-

ворачивая чудесную историю исцеления Иисусом слепого в притчу для своих собственных обстоятельств¹¹¹. Говоря от себя и от своих верующих братьев, Иоанн протестует против обвинений в богохульстве и преступлениях, якобы совершенных ими. Вся их вина, по его словам, состояла только в том, что Бог открыл им глаза на истину, в то время как остальные из общины оставались слепыми. Так, в редакции Иоанна, когда Иисус встретил слепорожденного, он «плюнул на землю, смешал землю со слюной и помазал этим брением глаза слепому. И сказал ему: “Пойди, умойся в купальне Силоам”. Тогда тот пошел и умылся и пришел зрячим»¹¹². Но то, что человек стал «видеть», произошло благодаря Божественной силе Иисуса, которую другие отрицали; так, Иоанн говорит, «иудеи уже сговорились, чтобы, кто признает Иисуса за Христа, того отлучать от синагоги»¹¹³. Хотя родители того человека — а также, подразумевают Иисус, старшее поколение — не отважились признать силу Иисуса, потому что они боялись, как бы «иудеи» не изгнали их, человек, чьи глаза открылись, бросает вызов старейшинам синагоги, исповедуя веру в Иисуса («Верую, Господи») и поклоняясь ему¹¹⁴.

Таким образом, Иоанн изображает и помещает Иисуса — и его силу исцелять и изменять жизни — в свое собственное время. Поставив человека, рожденного слепым, перед изгнанием из синагоги, эта история вторит переживаниям самого Иоанна и его верующих братьев. Они, также «рожденные слепыми», теперь — благодаря Иисусу — имеют возможность «видеть» — но ценой отвержения их собственным народом. Так, Иоанновы последователи с облегчением и благодарностью услышали суровые, парадоксальные слова Иисуса в конце рассказа: «Ибо на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы»¹¹⁵. Иисус говорит, что он один предла-

гает спасение: «Все, кто приходил до Меня, были разбойники и воры... Я есмь дверь; кто войдет чрез Меня, спасен будет»¹¹⁶. Такими словами Иисус у Иоанна утешает своих учеников, что, хотя и ненавимые «миром», они одни принадлежат Богу.

Побуждаемый отказом, но полный решимости обратиться в свою веру, Иоанн бросает вызов своим собратьям-иудеям, включая многих, кто, как и он сам, следует за Иисусом. Ибо Иоанн верит, что те люди, которые считают Иисуса просто пророком, или учителем, или даже будущим царем Израиля, хотя и не ошибаются, тем не менее слепы к его полной «славе». Сам Иоанн провозглашает более смелый вариант, который в конечном счете отчуждает его от других иудеев и даже от других еврейских последователей Иисуса. Иисус является не только будущим царем Израиля, не только Мессией и сыном Божиим, но, провозглашает Иоанн, он «больше, чем Моисей» и старше Авраама. Когда он изображает Иисуса, объявляющего враждебной толпе, что «прежде, чем был Авраам, Я есть»¹¹⁷, Иоанн предполагает, что его читатели слышали об Иисусе, который притязает на Божественное имя для себя, и что Бог показал Моисею («скажи им, что Я послал тебя»)¹¹⁸. Таким образом, Иисус является никем иным, как самим Богом, проявленным в человеческом облике.

Иоанн предостерегает тех, кто сомневается в божественности Иисуса, и осуждает тех, кто отвергает эту «благую весть», пусть даже они составляют подавляющую часть еврейского народа, а не горстку верующих, которые видят истину и провозглашают ее враждебному и неверующему миру. Согласно Иоанну, «иудеи» считали самого Иисуса (а также и его последователей) невменяемыми и одержимыми демоном. Иоанн предупреждает, что, поскольку они хотели убить Иисуса из-за того, что он «почитал себя Богом», они будут ненавидеть

и захотят убивать его последователей, как верующих в такое богохульство: «Всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу»¹¹⁹. Но Иоанн убеждает последователей Иисуса, что Бог судит совершенно по-другому: «Верующий в него [Иисуса] не судится; а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия»¹²⁰. Для Иоанна Иисус стал больше чем посланец царствия — и даже больше чем будущий царь: Иисус сам стал посланием.

Как мог кто бы то ни было, кто слышал послание Иоанна — или Марка, или Фомы, или любого другого, не важно, — решить, во что верить? Различные христианские группы обосновывали свое учение, декларируя верность определенному апостолу или ученику, а его (и иногда ее, как, например, Марию) своим духовным основателем. В начале 50–60 гг. н.э. Павел жаловался, что члены различных групп могли сказать, например: «Я Павлов», или «Я Аполлосов»¹²¹, ибо те, кто написал жизнеописания разных апостолов — включая Иоанна, а также и Петра, Матфея, Фому и Марию Магдалину, — часто превозносили учения своих групп, считая, что Иисус благоволил их апостолу-лидеру. Поэтому, хотя Иоанн и признавал Петра первенствующим, он считал, что «возлюбленный ученик» превзошел Петра в духовном понимании. Иоанн понимает, что другие группы верующих делают похожие заявления для других учеников. Он, кажется, знал, например, христиан-томистов, которые утверждали, что их лидер — апостол Фома — понимал больше, чем Петр. Хотя Евангелие от Иоанна начинается кажущимся согласием с Фомой относительно Божественного присутствия в Иисусе, к концу Евангелия Иоанн передает три истории о Фоме, чтобы показать, какими неправыми были христиане-томисты.

Евангелие от Иоанна открывается (как и у Фомы) началь-

ными словами первой главы Бытия — высказыванием, что от начала времен воссиял Божественный свет, «свет человеков»:

«В начале [Быт. 1: 1] было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков»¹²².

Но из последующих строчек Евангелия от Иоанна становится понятно, что он подразумевал не дополнить, но отвергнуть утверждение Фомы, согласно которому мы имеем прямой доступ к Богу чрез Божественный образ в нас, ибо Иоанн тотчас добавляет — трижды! — что Божественный свет не пронизывает глубокий мрак, в который погружен мир. Хотя он согласен с тем, что с начала времен Божественный свет «во тьме светит», он также провозглашает, что «тьма не объяла его»¹²³. (Здесь греческий глагол *katakambanein*, который означает «захватывать», имеет двойное значение, как и английский глагол *to grasp*, обхватить.) Более того, он говорит, что, хотя Божественный свет пришел в мир «и мир чрез него начал быть... мир не познал его»¹²⁴. Иоанн затем добавляет, что, даже когда тот свет «пришел к своим, свои [народ Божий, Израиль] — его не приняли»¹²⁵. Итак, поскольку Божественный свет был недоступен для тех, кто «в мире», в конце концов «Слово стало плотью и обитало с нами»¹²⁶ в образе Иисуса из Назарета, так что некоторые люди могут теперь торжественно заявить, как делал Иоанн, «и мы видели славу Его (греческий термин переводит древнееврейское *kabod*, что означает «блеск» или «сияние»), славу как Единородного от Отца»¹²⁷. Таким образом, невидимый Бог становится видимым и осязаемым в уникальный момент откровения. Послание, приписываемое позже Иоанну,

провозглашает, что «мы видели своими очами и что осязали руки наши!»¹²⁸.

Но любому человеку, который заявляет, подобно Фоме, что мы стали (или можем стать) как Иисус, Иоанн твердо говорит «нет»: Иисус уникален, или, как любит называть его Иоанн, *μονογενής* — «единородный» — или «единственный в своем роде»¹²⁹, — ибо он полагает, что Бог имеет только одного сына и он отличен от тебя и меня. Хотя Иоанн идет дальше остальных трех новозаветных евангелистов в утверждении, что Иисус — не только человек, вознесшийся к величественному статусу («Мессия», «Сын Божий» или «Сын Человеческий»), но сам Бог в человеческом облике. И хотя Иоанн предположительно согласен, что человеческие существа сотворены по образу и подобию Божью, как учит Бытие (1: 26), он доказывает, что человек не имеет врожденной способности знать Бога. Евангелие от Иоанна убеждало многих — и с тех пор оно очень преуспело в этом, — что только верующие в Иисуса могут найти Божественную истину.

Поскольку подобное суждение есть главная забота Иоанна, его Иисус не предлагает этического или апокалиптического учения, как у Марка, Матфея и Луки; он не произносит «нагорную проповедь», не рассказывает притчи, которые учат, как поступать в том или ином случае, не предсказывает конец времен. Вместо этого в Евангелии от Иоанна — и только в его Евангелии — Иисус постоянно провозглашает свою Божественную идентичность, говоря, как отмечают исследователи Нового Завета: «Я есмь»: «Я есмь путь; Я есмь истина; Я есмь свет; Я есмь виноградная лоза; Я есмь вода жизни» — все метафоры из Божественного источника, который один наполняет наши самые глубинные потребности. Единственное, что Иисус у Иоанна требует от своих учеников, чтобы они верили: «Веруйте в Бога,

и в Меня веруйте»¹³⁰. Затем, говоря в тесном кругу верующих, он настойчиво призывает их «любить друг друга, как Я любил вас»¹³¹. Иисус рассказывает им, что такое сильное чувство взаимной поддержки будет помогать верующим, когда им придется сталкиваться с ненавистью и преследованием от внешних¹³².

Теперь мы видим, как утверждение Иоанна противоречит тому, что встречается в писаниях Фомы. Иисус у Фомы направляет каждого ученика к открытию внутреннего света («есть свет внутри человека света»)¹³³; а Иисус у Иоанна провозглашает вместо этого: «Я есть свет миру» и «тот, кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме»¹³⁴. У Фомы Иисус открывает ученикам, что «вы от царства, и оно к вам вернется», и учит их говорить самим себе, что «мы пришли из света»; а Иисус у Иоанна говорит, что только тот, кто пришел «свыше», также и праведен: «Вы из нижних; Я от вышних... Тот, кто пришел не от сего мира»¹³⁵. Только Иисус — от Бога, и только он один предоставляет доступ к Богу. Иоанн никогда не устает повторять, что мы должны верить в Иисуса, следовать за Иисусом, повиноваться Иисусу и исповедовать его одного как едиnorodного Сына Божьего. Мы — не его «близнецы», еще меньше (даже потенциально) его ровня; мы должны следовать за ним, верить в него и почитать его как Богочеловека: так, Иисус у Иоанна провозглашает, что «вы умрете во грехах ваших, пока не уверуете, что Я это Он»¹³⁶.

Мы отличаемся от Иисуса, говорит Иоанн, ибо только он и есть наша надежда на спасение. Если бы Иисус был подобен нам, он не смог бы спастись и освободить человечество, которое «погрязло в грехе». Что дает Иоанну надежду — это его убеждение, что Иисус сошел в мир как искупительная жертва, чтобы спасти нас от греха и вечного осуждения, и затем вос-

крес — телесно — из мертвых. Когда Иоанн передает это, история крещения Иисуса достигает зенита не как у Марка, когда Иисус провозглашает Царство Божие, но когда Иоанн Креститель объявляет, что Иисус грядет: «Вот, агнец Божий, который берет на себя грех мира!»¹³⁷

Чтобы приблизиться к Богу, мы должны «родиться опять, от воды и духа»¹³⁸ — родиться чрез веру в Иисуса. Духовная жизнь, полученная в крещении, требует сверхъестественного окормления; так говорит Иисус у Иоанна:

«Если не будете есть плоти Сына Человеческого и пить крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день; ибо плоть Моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питие»¹³⁹.

Иисус предлагает доступ к вечной жизни, когда те, кто верит, соединяются вместе, чтобы участвовать в священной трапезе — принятии хлеба и вина, что знаменует смерть и воскресение Иисуса.

Марк, Матфей и Лука упоминают Фому только как одного из Двенадцати. Иоанн определяет его как «сомневающегося», не понявшего того, кто есть Иисус, или что Фома говорит и отрицает свидетельства других учеников. Иоанн далее рассказывает, как воскресший Иисус сам появляется перед Фомой, чтобы укорить его и поставить на колени. Из этого мы можем заключить (как большинство христиан и делали два тысячелетия), что Фома был особенно бестолковый и неверующий ученик, — хотя многие христианские современники из Иоаннова круга рассматривали Фому как экстраординарного апостола, которому Иисус открыл «сокровенные слова». Ученый Грегори

ри Рили полагает, что Иоанн рисует Фому таким образом для особой – полемической – цели, чтобы осудить христиан круга Фомы и их учение¹⁴⁰. Согласно Иоанну, Иисус благословляет тех, «кто не видел, но верил» без требований доказательств, он упрекает Фому как «сомневающегося», потому что тот стремится проверить истину на собственном опыте.

Иоанн предлагает три истории, из которых вырисовывается образ Фомы – неверующего Фомы! Таким он и остается в сознании большинства христиан. Для начала Фома, услышав, что Иисус собрался в Иудею, чтобы воскресить Лазаря из мертвых, не поверил ему и «сказал безрассудные слова: “Пойдем и мы умрем с ним”»¹⁴¹. Следовательно, Иоанн изображает Фому, одного из слушателей Иисуса, недоумевающим, показывая его просто человеком, таким же, как и каждый из нас.

Во втором эпизоде Иисус, предвидя свою смерть, призывает учеников доверять Богу и ему и обещает «приготовить место для себя» и показать им путь к Богу, поскольку «вы знаете, куда Я иду, и путь знаете»¹⁴². Фома единственный из всех учеников возражает, говоря, что он ничего не знает об этом: «Фома сказал ему: “...не знаем, куда идешь. Как мы можем знать путь?”» Иисус отвечает этому несведущему и бестолковому ученику (Иоанн адресует нижеприведенное высказывание каждому, кто не понимает уникальности Иисуса): «Иисус сказал [Фоме], “Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня”»¹⁴³.

В третьем эпизоде Иисус даже возвращается после своей смерти к упрекающему Фоме. Лука специально упоминает, что после распятия воскресший Иисус явился «одинадцати»¹⁴⁴, и Матфей подтверждает, что он явился «одинадцати ученикам»¹⁴⁵ – всем, кроме Иуды Искариота, – и даровал силу Святого Духа «одинадцати». Но повествование Иоанна отлично.

Иоанн говорит, что «Фома же... называемый Близнец, не был тут с ними, когда приходил Иисус»¹⁴⁶.

Согласно Иоанну, встреча, на которой Фома отсутствовал, была важной; ибо после приветствия и благословения десяти учеников Иисус формально определяет их своими апостолами: «Как послал меня Отец, так и Я посылаю вас». Затем он «дунул на них» и передал силу Святого Духа; и в заключение дал им власть прощать грехи или оставлять их¹⁴⁷. Скрытый смысл рассказа ясен: Фома, отсутствующий на этой встрече, не является апостолом, получившим Святой Дух, и не имеет власти прощать грехи, которую остальные ученики получили непосредственно от воскресшего Иисуса. Более того, когда они рассказывают Фоме об их встрече с Иисусом, он отвечает словами, которые характеризуют его навеки — в Иоанновой интерпретации — как Фому неверующего: «Если не увижу на руках его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра его, не поверю». Неделей позже воскресший Иисус появляется вновь, и в кульминационной сцене Иисус у Иоанна упрекает Фому за недостаток веры и призывает его верить: «не будь неверующим, но верующим». В заключение ошеломленный Фома сдается и лепечет признание: «Господь мой и Бог мой!»¹⁴⁸.

Для Иоанна эта сцена есть *coup de grace*³: наконец Фома понимает, и Иисус вразумляет остальных учеников, обращаясь к нему: «Ты поверил, потому что увидел меня; блаженны не видевшие и уверовавшие»¹⁴⁹. Итак, Иоанн предупреждает всех своих читателей, что они должны верить тому, что не могут проверить на себе, — а именно евангельскому посланию, в котором он объявляет себя свидетелем¹⁵⁰, — или столкнутся

* Завершающий смертельный удар, награда (фр.).

с Божьим гневом. Иоанн, возможно, почувствовал некоторое удовлетворение, написав эту сцену; ибо здесь он показывает Фому, отбросившего свой поиск, основанный на эмпирической истине, — свое «неверие», — чтобы признаться в том, что Иоанн рассматривает как правду своего Евангелия: послание не будет потеряно для христиан Фомы.

Обращаясь к тем христианам, которые смотрят на Иисуса иначе, Иоанн призывает их к своей бескомпромиссной убежденности: вере, что только один Иисус предлагает спасение. Для тех, кто внимает этому, Иоанн обещает великую награду: прощение грехов, солидарность с народом Божиим и силу, преодолевающую смерть. Вместо загадочных высказываний Фомы Иоанн предлагает простую формулу, проявляющуюся сквозь жизнь, смерть и воскресение Иисуса: «Бог любит вас; верьте, и спасетесь». Иоанн добавляет к своему повествованию сцены, которые христиане любят и пересказывают тысячами: брак в Кане Галилейской, ночной визит Никодима, разговаривающего с Иисусом; встреча Иисуса с самаритянкой у источника, когда он попросил у нее воды; Пилат, спрашивающий своего заключенного: «Что есть истина?»; сцена распятия Иисуса, напутствующего своего «возлюбленного ученика» заботиться о его матери; описание «сомневающегося Фомы» и Марии Магдалины, принявшей воскресшего Иисуса за садовника.

Иоанн, конечно, возобладал. К концу II века, как мы увидим в следующей главе, один из Отцов Церкви, Иринея, так же как и христиане в Малой Азии и Риме, отстоял это Евангелие и провозгласил, что оно имеет отношение к авторитету «апостола Иоанна, сына Зеведеева», которого Иринея, как и большинство христиан после него, идентифицировали с «возлюбленным учеником»¹⁵¹. С того времени до сегодняшнего

дня христиане, находясь под преследованием или встречаясь с враждебностью или непониманием, часто находят утешение в словах Иоанна, что, даже будучи ненавидимы «миром», они однозначно любимы Богом. И даже если не говорить о преследованиях, границы Иоаннова Евангелия проведены между «миром» и теми, кого Иисус называет «своими», предлагая бесчисленным христианам за основу групповую солидарность, покоящуюся на уверенности в спасении.

Но открытие Евангелия от Фомы показывает, что другие ранние христиане придерживались совершенно иного понимания «благой вести». То, что Иоанн отрицал как религиозную неадекватность, — убеждение, что Божественный свет обитает во всех человеческих существах, — так же как и потаенные «благие вести», провозглашает Евангелие от Фомы¹⁵². Сегодня многие христиане, которые впервые прочли Евангелие от Фомы, считают, что просто неправильно и незаслуженно называть его еретическим. То, что христиане в свое время уничижительно назвали гностическим и еретическим, порой оборачивается формой христианского учения, которое нам просто еще незнакомо — незнакомо в силу активной и последовательной оппозиции христиан, таких как Иоанн.

Почему тогда возобладал Иоанн? Чтобы ответить на этот вопрос, посмотрим на проблемы, с которыми столкнулось первое поколение читателей Иоанна.

Глава третья

Слово Божье или слова человеческие?

В яркий октябрьский полдень — через год после выхода в свет книги «Гностические евангелия» — я пила чай в Центре дзен-буддизма в Сан-Франциско вместе с бенедиктинским монахом, братом Дэвидом Стейнл-Растом. Нас угощал Роши. Роши — американец, чье настоящее имя Ричард Байкер. Он рассказывал нам, как молодым человеком поехал из Бостона в Киото, а там пришел в буддийский монастырь и стал учеником Дзен-учителя Шинряя Сузуки Роши. «Но, — засмеялся он, — если бы я знал Евангелие от Фомы, я бы не захотел стать буддистом!» Брат Дэвид, который утром излагал дзен-ученикам краткие и режущие постулаты Апостольского Символа веры, покачал головой. Евангелие от Фомы и некоторые другие неортодоксальные евангелия, пояснил он, могли быть христианскими мистическими писаниями, но, продолжал он, по существу они не отличаются от предлагаемых церковью Евангелий: «Нет ничего такого в тех текстах, чего бы вы не нашли в писаниях великих мистиков церкви, таких как святая Тереза или святой Хуан де ла Крус».

Я не согласилась. Во-первых, Тереза Авильская и Хуан де

ла Крус — не говоря уже о Якове Беме, немецком мистике XVII века, и других, подобных им, — были обвинены и отлучены от церкви как еретики. Они ясно сознавали, что любые «откровения», о которых они сообщали своим монастырским настоятелям, соответствовали — или казались таковыми — ортодоксальному учению. Христианские мистики, как и их еврейские и мусульманские коллеги, всегда следили за тем, чтобы не отождествлять себя с Богом. Но Евангелие от Фомы учит: признание своего родства с Богом есть ключ к Царствию Божьему. Удивительный современный ученый Теодор Гастер, тринадцатый сын главного рабби Лондона, заметил, что еврейские мистики с осторожностью говорят об отношениях с Богом, но не о тождественности с ним: «Еврейский мистик мог сказать вместе с Мартином Бубером “Я и Ты”, но никогда не мог сказать “Я есть Ты”, что допустимо в религиозном учении индуизма, например, в выражении *tat thvam asi* (буквально “Это Ты”»)»¹.

Ортодоксальные евреи и христиане, конечно, никогда полностью не отрицали близости между Богом и собою. Но их лидеры, как правило, препятствовали или ограничивали пути, посредством которых можно было самим искать Бога. Вот почему некоторые люди сегодня — как христиане, так и евреи — принялись искать в других местах то, что они не нашли в западной традиции. Даже отец Тамас Китинг, бывший аббат спенсерского аббатства Святого Иосифа в Массачусетсе, который был цистерцианским монахом более пятидесяти лет, стремится к диалогу с буддистами и к познанию других мудрых традиций, так же как и к диалогу с современной наукой, чтобы углубить древнюю практику, которую он называет «центрирующая молитва» (*Centering Prayer*). Отец Китинг обнаружил, что определенные элементы буддийской медитативной

практики дополняют христианскую традицию и предлагают испытанные способы для открытия Божественной истины. Томас Мертон, известный монах, написавший бестселлер сороковых годов *The Seven Storey Mountain* («Семизэтажная гора»), траппист, как и Китинг, также исследовал буддийскую традицию. Таким образом, даже некоторые благонадежные христиане обнаруживали, что искать Бога следует не только в рамках одной-единственной традиции.

Но, как мы видим, в I веке некоторые из наиболее верных последователей Иисуса решили исключить широкий спектр христианских источников, не говоря уже о заимствованиях из других религиозных традиций, хотя, как мы также увидели, это часто случалось. Но почему и при каких обстоятельствах эти ранние Отцы Церкви верили, что подобное исключение было необходимо христианству для его сохранения? И почему те утверждения, в которых Иисус объявляется «единородным сыном Божиим», как в Евангелии от Иоанна, стали доминировать в поздней христианской традиции? И напротив, другие христианские прозрения, как у Фомы, которые вдохновляли ищущих познавать самих себя как «детей Божиих» наравне с Иисусом, подавлялись?

Традиционно христианские теологи провозглашали, что «Дух Святой руководит церковью во всей истине» — утверждение, часто употребляющееся в смысле: то, что сохранилось, должно быть правым. Некоторые историки религии рационализировали это утверждение, посчитав, что в христианской истории — как и в истории науки — слабые и ложные идеи умирают рано, а сильные и действенные сохраняются. Поздний Раймонд Браун, видный ученый Нового Завета и римско-католический сульпицианский священник, выразил этот взгляд открыто: то, что христиане отвергли, было только «мусо-

ром II столетия» — и, добавляет он, «мусором оно и осталось»². Но такая полемика ничего не говорит нам о том, как и почему ранние Отцы Церкви установили фундаментальные принципы христианского учения. Чтобы понять, что произошло, нам необходимо посмотреть на особенные — и представляющие опасность — проблемы, которые сталкивали верующих в течение критического периода — 100–200 гг. н. э., и как те, кто стали архитекторами христианской традиции, справлялись с этими проблемами.

Новообращенный Тертуллиан, живший в Карфагене, портовом городе в Северной Африке, приблизительно спустя 80 лет после того, как были написаны Евангелия от Иоанна и Фомы, около 190 года (или, как Тертуллиан и его современники могли бы сказать, в правление императора Коммода), признавал, что христианское движение привлекало толпы новых членов — и посторонние были встревожены:

«Кричат, что государство заполнено христианами — что они в полях, в городах, на островах; и [посторонние] сетуют, как будто бы о какой-то катастрофе, что и мужчины, и женщины разных возраста и звания, даже высокого ранга, собираются исповедовать христианскую веру»³.

Тертуллиан высмеивает нехристианское большинство за их дикие подозрения и осуждает судей за то, что те верят им:

«[Нас называют] извергами и обвиняют в священных ритуалах, на которых мы убиваем младенцев и едим их; на которых, после празднества, мы занимаемся кровосмешением, в то время как собаки, наши сутенеры, опрокидывают светильники и дают нам бесстыдную темноту

для удовлетворения наших бесстыдных похотей. Это то, в чем люди постоянно нас обвиняют, но вы не делаете никаких попыток найти правду... Да, вы думаете, что христианин — это способность к любому преступлению — враг богов, императора, законов, доброй морали, всего в природе»⁴.

Тертуллиан сокрушался, что по всей империи, начиная с его родного города в Африке до Италии, Испании, Египта и Малой Азии, и в провинциях от Германии до Галлии христиане становились мишенью спорадических вспышек насилия. Римские судьи часто игнорировали эти инциденты, а иногда и участвовали в них. В городе Смирна на побережье Малой Азии, например, толпы кричали «Получите, атеисты!», линчуют новообращенного Германика, и требовали — успешно, — чтобы власти арестовали и немедленно убили известного епископа Поликарпа⁵.

Отношение посторонних к христианам в значительной степени зависело от того, с какими христианскими группами они случайно сталкивались. Так, Плиний, проконсул Вифании, стараясь помешать отдельным группам укрывать нарушителей, приказал своим солдатам арестовывать людей, обвиняемых как христиане. Чтобы собрать подробную информацию о христианах, его солдаты подвергли пыткам двух женщин-рабынь. Они были изобличены в том, что принадлежали к тому особенно культу, члены которого «встречаются регулярно перед рассветом определенного дня, чтобы петь гимн Христу как богу». В городе ходили слухи, что христиане ели человеческую плоть и пили кровь. Произведя расследование, Плиний удостоверился, что в действительности они ели только «обычную, безобидную пищу». И хотя он не нашел доказательств действительного

преступления, он донес императору Траяну: «Я распорядился их забрать и казнить; ибо, что бы они ни признавали, я утверждаю, что их упрямство и непоколебимое упорство должно быть наказано»⁶. Двадцать лет спустя Рустик, городской префект в Риме, допрашивал группу из пяти христиан; они были похожи скорее на участников философского кружка, чем на членов религиозной общины. Философ Иустин (Мученик), привлеченный к суду со своими студентами, признался префекту, что он встречается с единомышленниками-верующими в своем римском жилище, «наверху бань Тимофея», чтобы обсуждать «христианскую философию»⁷. Несмотря на такое заявление, Рустик, подобно Плинию, обвинил всю группу в измене. Когда Иустин и его ученики отказались подчиниться и принести жертвы богам, он приказал их бить, а потом обезглавить.

Через тридцать лет после смерти Иустина другой философ, по имени Цельс, ненавидевший христиан, написал книгу «Истинное слово», в которой разоблачал их движение. Одних христиан он обвинял в совершении обрядов и действий, подобных ритуалам оголтелых приверженцев иноземных богов, таких как Атис и Кибела, и одержимых духами. Другие, по словам Цельса, практиковали заклинания и магию, подобно чародеям; третьи соблюдали (что многие греки и римляне рассматривали как варварство) восточные обычаи иудеев. Цельс доносил также, что в больших загородных поместьях христианские плотники, сапожники и прачки — люди, «обычно боящиеся говорить в присутствии своих начальников», тем не менее собирали доверчивых — рабов, детей и «глупых женщин» — из больших домов на свои богослужения, чтобы те услышали, как Иисус творил чудеса и после своей смерти восстал из мертвых⁸. Среди добропорядочных граждан христиане вызывали подозрения в

насилии, распущенности и политическом экстремизме, с чем обычно ассоциируются тайные культы. Особое неприятие христиане вызывали у тех, кто боялся, что их друзей или родственников могли привлечь за подобные взгляды.

Несмотря на различные формы раннего христианства — и, возможно, благодаря им, — движение распространялось быстро, так что в конце II столетия христианские общины преобладали по всей империи, вопреки попыткам остановить их. Тертуллиан хвастался перед посторонними, что «чем больше вы нас уничтожаете, тем больше нас становится; кровь христиан есть семя!»⁹. Вызывающая риторика не могла, однако, решить проблему, с которой столкнулся он и другие Отцы Церкви: как могли они упрочить и объединить это чрезвычайно разросшееся и разнообразное движение, чтобы выжить среди врагов и противостоять им?

Младший современник Тертуллиана Иринея, часто называемый епископом Лионским, впервые испытал вражду, о которой говорил Тертуллиан, в своем родном городе Смирне (Измир в современной Турции) и затем в Лионе (в теперешней Франции), провинциальном городе с грубыми нравами. Иринея также свидетельствует о неуправляемости, которая разделяла христианские группы. Еще мальчиком он жил в доме своего учителя Поликарпа, почтенного епископа Смирны, которого даже его враги называли учителем Малой Азии¹⁰. Хотя Иринея знал, что малые христианские общины были разбросаны по всему тогдашнему миру, он разделял надежды своего учителя на создание единой церкви. Поликарп понимал, что со временем христиане повсюду осознают себя членами церкви, которую они назовут католической (что значит «вселенской»)¹¹. Чтобы унифицировать эту разбросанную по всему миру общину, Поликарп призывал всех ее членов отбро-

сильные любящие разногласия. Согласно Иринею, Поликарп любил рассказывать случай, который произошел с его собственным учителем. «Иоанн, ученик Господа» — тот самый, которого традиционно почитают как автора Евангелия от Иоанна, — однажды пришел в публичные бани в Эфесе, но, увидя Церинта, которого он считал еретиком, Иоанн «выбежал вон из бань, не мывшись, крича: «Бежим скорее, чтобы баня не упала на нас; ибо Церинт, враг истины, внутри»». Ириной, пересказывая эту историю, добавил от себя еще несколько слов, чтобы показать, как сам Поликарп относился к еретикам. Ириной передает: когда влиятельный христианский учитель Маркион поспорил с Поликарпом и спросил его, «Ты узнаешь меня?» — смиренный епископ отвечал: «Да, я узнаю тебя — первенца Сатаны!»¹².

Ириной подчеркивал, что рассказывает эти истории, желая передать «ужас, какой испытывали апостолы и их ученики к тем, кто даже просто говорил с людьми, кто искажает истину»¹³. Но в этих историях мы обнаруживаем и нечто иное, что тревожило его: даже через два поколения после того, как автор Евангелия от Иоанна обозначил претензии последователей Петра и противостоял ученикам Фомы, движение оставалось противоречивым и разделенным. Поликарп осуждал людей, которые «носят имя [христианина] лицемерно»¹⁴. По его словам, они часто учат других совершенно по-иному, не тому, чему сам он научился от своих учителей. Ириной, наоборот, верил, что он практикует истинное христианство, ибо он мог связать себя напрямую со временем Иисуса через Поликарпа, который лично слышал учение Иисуса от самого Иоанна, «ученика Господа»¹⁵. Утверждая, что этот ученик написал Евангелие от Иоанна, Ириной был среди первых, кто отстаивал это Евангелие и навеки связал Иоанна с Марком, Матфеем и Лукой. Его современник Татиан, блестящий сирийский ученик философа

Иустина Мученика, исповедовал другой подход: он пытался унифицировать различные евангелия, переписывая их и соединяя в один текст¹⁶. Ириней оставил все тексты без изменений, но объявил, что только Евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна вместе — и исключительно они — образуют целое евангелие, которое он назвал «четверовидным евангелием»¹⁷. Только эти четыре Евангелия, верил Ириней, были написаны очевидцами событий, чрез которые Бог послал спасение человечеству¹⁸. Этот четверовидный евангельский канон стал мощным орудием в кампании Иринейя по унифицированию и консолидации христианского движения при его жизни и остался основой ортодоксального учения до сих пор.

Пока Поликарп вел и учил свою паству в Смирне, он направил Пофина, одного из своих товарищей, организовать и объединить группу грекоговорящих христиан, осевших в западной части кельтской Галлии. Позже он послал своего протеже, Иринейя (в то время совсем молодого человека, шестнадцати или семнадцати лет), трудиться вместе с Пофином. Зимой 167 года, когда в Смирне вспыхнули волнения против христиан, римские власти арестовали Поликарпа, скрывавшегося в загородном доме своих друзей. Обвиненный в атеизме, он должен был по приказу проконсула принести клятву гению императора (семейному духу императора), отречься от Христа и произнести: «Покончить с атеистами» (христианами); Поликарп отказался. 86-летний епископ прошествовал на публичную арену, погрозил кулаком враждебной, кричащей толпе и вызывающе прокричал: «Покончить с атеистами!» После этого его раздели догола, привязали к столбу и сожгли заживо¹⁹. Ириней, посетивший Рим в то же время, пишет, что это произошло пополудни 23 февраля 167 года н. э. Он услышал голос — «как труба звала», — который позвал его и открыл ему, что случилось

с его любимым учителем. По рассказам очевидцев он (или другие ученики Поликарпа) позже подробно описали арест, страдания и смерть Поликарпа.

Спустя десять лет, еще не достигнув и тридцати, Ириней, живший в Лионе, возможно, был свидетелем расправы горожан с христианами. Подобное бесчинство он видел и во Вьенне, городе, расположенном в нескольких десятках километров от Лиона. Городские должностные лица запрещали христианам, как язычникам, посещать бани и базары и, наконец, изгнали их из всех общественных мест, которые охранялись местными богами. Затем, когда прокуратор провинции уехал из города, «толпа вырвалась на свободу. Христиан хватали и открыто нападали на них. Их рассматривали как врагов общества, обвиняли, били и забрасывали камнями»²⁰. Епископ Пофин, 90-летний старец, был арестован, и его пытали вместе с другими (от тридцати до пятидесяти человек) известными членами его общины. Многих христиан бросили в тюрьму и задушили там. Десять арестованных христиан изменили свое решение и отреклись, но освобождены не были. Те же, кто остались в живых и продолжали исповедовать свою веру, были приговорены к публичным пыткам и брошены на растерзание диким животным. Когда прокуратор вернулся в город и услышал, что некоторые из заключенных были римскими гражданами, он написал Марку Аврелию, императору, прозванному философом, чтобы спросить, можно ли казнить их в амфитеатре, как остальных, или же как граждане они имели привилегию быстрой, непубличной казни; например, можно ли их обезглавить.

Мы не знаем, что ответил император; но христиане, которым удалось избежать ареста, дивились тому, как Божья сила поддерживала исповедников. Например, во время суда знатный молодой человек Ветгий Епагаф осмелился защищать

праведников перед враждебной, орущей толпой. Когда судья, очевидно раздраженный его доводами, повернулся к нему и спросил: «А ты тоже один из них?» — сочувствующий, тот, кто писал эту историю, говорит, что Святой Дух вдохновил его сказать «да» и умереть с ними²¹. Дух Божий осенял их; некоторые утверждали, что сам страдающий Христос был с девушкой-рабыней Блантиной, когда она выдержала наиболее мучительные пытки и поразила всех; другие говорили, как Христос прославлен был в страданиях раба по имени Санкт, и он вдохновлял епископа Пофина на непоколебимое мужество, пока тот не погиб. Многие свидетельствуют, что они испытали силу Святого Духа, когда молились вместе в темной, зловонной тюрьме в Лионе.

Когда же заключенные исповедники услышали от посетителей, что в Риме другие «исполненные духом» христиане были казнены — и не римскими судьями, но, что еще хуже, братьями-христианами, — они решили вступиться. Претендуя на особые полномочия — что христиане представляют тех, кто отдает свою жизнь за Христа, — они написали письмо к епископу Римскому, призывая его мирно разобраться в сложившейся ситуации. Дело касалось людей, которые присоединились к движению, называемому «новое пророчество». Заключенные просили Ириней, который каким-то образом избежал ареста, поехать в Рим и отвезти письмо от их имени. Ириней согласился.

Ириней не пишет о своей собственной позиции относительно нового пророчества, но, возможно, он знал, что это движение харизматических христиан, возникшее около десяти лет до этого в сельских городках его родной Малой Азии. Возглавляли движение пророки Монтан, Максимилла и Присцилла, в народе их прозвали «троицей». Они ходили от одной сельской

церкви к другой, заявляя, что общаются напрямую со Святым Духом. Где бы троица ни появлялась, она делилась своими видениями, говорила в экстазе и призывала других поститься и молиться так, чтобы остальные тоже могли получить видения и откровения. От Малой Азии движение перекинулось во все церкви по всей империи, до Африки, Рима и Греции и даже достигло провинций, подобно Галлии, вызывая рост энтузиазма — и сопротивления.

Аполлинарий, который стал епископом азиатского города Иераполиса в 171 году н. э., писал, что, когда он пришел в город Анкира (современная Анкара, Турция) «и увидел, что церковь в том месте была сожжена двумя из этого нового движения», он опротестовал увиденное и объявил, что «это не пророчество, как они называют случившееся, но, как я покажу вам, — ложное пророчество»²². Подобные Аполлинарию люди обвиняли Монтана, Максимиλλу и Присциλλу, говоря что они — оппортунисты или даже принадлежат демону. В одном городе христианин именем Зосим прервал Максимиλλу в то время, когда она проповедовала, и попытался изгнать ее, приказав «демонам» выйти из нее; тогда последователи Максимиλλы схватили его и вышвырнули вон из церкви. На Максимиλλу излился дух, и она бросила мужа, чтобы посвятить себя пророчествованию. Говоря в экстатическом трансе, она объявила: «Слушайте не меня, но Христа... Я подчинилась, готова я к этому или нет, познать Божий гнозис»²³. Присцилла заявляла, что Христос явился ей в женском облике. И Максимиλλу и Присциλλу обвиняли в том, что они нарушили свои брачные клятвы, одевались в роскошные одежды и зарабатывали деньги, обманывая доверчивых людей. После того как группа епископов в Турции (вероятно, автор имеет в виду Малую Азию. — *Прим. пер.*) наконец отлу-

чила ее, Максимиλλα запротестовала: «Меня гонят, как волка из отары овец. Я — не волк; я — слово, и дух, и сила!»²⁴.

Когда Ириней прибыл в Рим, он нашел немало враждующих групп и фракций, которые к тому же подвергали сомнению его собственное толкование Евангелия. С помощью привезенного письма Иринеею удалось убедить епископа Елевферия воздержаться от осуждения «нового пророчества», но это движение раскололо христиан по всей Малой Азии так же, как и в Риме. Пока одни верующие нападали на учителей «нового пророчества» как на лжецов и обманщиков, другие защищали их — и те и другие с обеих сторон обращались в споре к Евангелию от Иоанна. Некоторые члены нового движения заявляли о присутствии среди них духа, которого обещал Иисус из Евангелия от Иоанна: «Я пошлю вам Утешителя (paraclete), духа истины... [кто] наставит вас на всякую истину»²⁵. Возмущенный таким аргументом, Гай, христианский учитель в Риме, утверждал, что Евангелие от Иоанна вместе с другой спорной книгой «духовного пророчества», Откровением, были написаны не «Иоанном, учеником Господа», а его злейшим врагом, Церинтом (Керинфом) — человеком, про которого Поликарп говорит, что Иоанн лично обвинял его как еретика²⁶. Однако вскоре после этих событий Тертуллиан, уже известный поборник ортодоксии, сам присоединился к новому течению и защищал его членов как действительно исполненных духом христиан. Хотя до того момента Тертуллиан числился среди Отцов Церкви, в конце жизни он отвернулся от того, что, с его точки зрения, называлось «церковью с кучей епископов»²⁷.

Когда Ириней встретил в Риме Флорина, друга детства из Смирны, который, как и он, в молодые годы учился у Поликарпа, он был потрясен, узнав, что его друг присоединился теперь к группе, возглавляемой Валентином и Птолемеем — опытны-

ми теологами, которые тем не менее любили новых пророков, часто полагались на мечтания и откровения²⁸. Хотя они называли себя духовными христианами, Иринею считал их опасными извращенцами. Надеясь переубедить своего друга, Иринею написал письмо, чтобы предупредить его, что «эти взгляды, Флорин, мягко говоря, не обоснованы; не соотносятся с церковью и ведут их сторонников к худшему нечестию и даже к ереси»²⁹. Иринею был огорчен, узнав, что число образованных христиан,двигающихся в этом же направлении, растет.

Когда Иринею вернулся из Рима в Галлию, он обнаружил свою собственную общину разоренной; около тридцати человек жестоко пытали и потом убили в общественном амфитетре в особый день, предназначенный для такого зрелища. После смерти епископа Пофина оставшиеся члены его общины избрали Иринея своим главой. Сознвая опасность, он тем не менее согласился, решив объединить оставшихся христиан. Но он видел, что члены его собственного «братства» были расколоты на разные, порой мелкие группки, каждая из которых претендовала быть святой, вдохновленной духом.

Как мог он согласовать эти спорные заявления и установить хоть какой-то порядок? Задача была огромной и сложной. Иринею был абсолютно уверен, что христианское движение осенял Дух Святой. С самого начала, за сто пятьдесят лет до этого, Иисус и его последователи утверждали, что переживали излияния Святого Духа — мечтания, видения, изречения, экстатическое говорение. Подобные состояния, передававшиеся многими устно или письменно, отражали жизнеспособность и разнообразие движения. Новозаветные Евангелия изобилуют видениями, фантазиями и откровениями, вроде того, о котором повествует Марк и которое стало началом общественной деятельности Иисуса:

«И было в те дни, пришел Иисус из Назарета, и крестился от Иоанна в Иордане. И когда выходил из воды, тотчас увидел Иоанн разверзающиеся небеса и Духа, как голубя сходящего на него. И глас был с небес: “Ты сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение”»³⁰.

Лука добавляет к своему пониманию этой истории рассказ о рождении Иисуса, в котором видение предшествует каждому событию в драме: от момента, когда архангел Гавриил появляется перед престарелым священником Захарией и позже — Марией, к ночи, когда «ангел Господень» является пастухам, чтобы рассказать им о рождении Иисуса, поражая их внезапным светом, сияющим в ночном небе³¹.

Но видения и мечты, которые случаются в течение всей жизни Иисуса, затмеваются тем, как говорят Евангелия, что случилось после его смерти, когда его скорбящие последователи услышали, что «Господь действительно воскрес и явился Симону [Петру]!»³². Все Евангелия указывают, что ученики Иисуса получили видения после его смерти, во время, которое, Лука отмечает, было особенно заряжено сверхприродной силой. Для Луки это излияние мечтаний и видения служили свидетельством, что Дух Божий был с последователями Иисуса. Это, говорит он, предсказывал еще пророк Иоиль:

«И будет в последние дни, говорит Бог, изолью от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши, и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляемы будут»³³.

Задолго до Луки его наставник Павел из Тарса, еще неизвестный Иисусовым ученикам — или же известный слишком

хорошо как враг и диверсант, — неожиданно заявил, что Иисус явился ему лично в пылающем свете и выбрал его своим особым представителем. С того времени Павел, который никогда не встречал Иисуса при его жизни, стал называть себя «апостолом Иисуса Христа» (apostolos по-гречески означает «посланник») и утверждать, что во всем полагается на непосредственное духовное водительство в своей жизни³⁴. Павел написал христианам в Коринф, что он «был восхищен в Рай», где видел и слышал то, о чем невозможно говорить, ибо это были «слова, которых человеку нельзя пересказать»³⁵. Лука рассказывает в Деяниях Апостолов, которые он написал как продолжение Евангелия, что даже после того, как воскресший Иисус явился лично изумленным ученикам, и затем, когда через сорок дней Он вознесся на небеса, дух продолжал изливаться на последователей с charismata (харизмой) — силой исцелять, изгонять духов, пророчествовать и воскрешать из мертвых.

Даже спустя много лет после того, как Лука написал свои тексты, члены движения «нового пророчества» любили вспоминать, что Евангелие от Иоанна говорит об обещании Иисуса своим последователям: «Дух Святой наставит вас на всякую истину» и позволит вам «делать больше того, что Я»³⁶. Тогда, как сейчас, многие христиане верили, что автор Евангелия от Иоанна написал также и Откровение, которое описывает удивительные видения. Автор Откровения, чье имя было Иоанн, утверждает, что получил их «в духе», то есть в экстатическом состоянии. Он повествует, что во времена своего заключения на острове Патмос «за Слово Божие и за свидетельство Иисуса» он был «восхищен на небеса» и увидел Господа, восседающего на престоле в славе пред небесным морем, сверкающим подобно кристаллу, и слышал голос многих ангелов, поющих тайну того, что «се, грядущего скоро»³⁷. В отличие от Павла Иоанн,

однако, записал все, что он видел и слышал на небесах, и потому его книга называется Откровение.

Без видений и откровений, следовательно, христианское движение не могло бы начаться. Но кто осмелился бы сказать Святому Духу, когда остановиться, — или кто из современников Иринея мог бы сказать, что действие Святого Духа прекратилось? И когда столько людей — и даже соперники или антагонисты — претендовало быть боговдохновенными, кто мог знать, имеет он Святого Духа или нет? Эти вопросы интересовали Иринея — и интересуют многих христиан по сей день. Сегодня, как и тогда, некоторые задаются вопросом: получают ли люди, живущие после апостолов, непосредственное откровение. Растущее число харизматических христиан в настоящее время верит и отвечает на это утвердительно, а некоторые, в отличие от Иринея, верят, что дух может говорить разное разным людям. Те, кто называют себя пятидесятниками, например, отождествляются с апостолами, которых описывает Лука в Деяниях Апостолов. Лука передает, как апостолы во время Пятидесятницы испытали снисхождение Божьего духа «подобно языкам пламени», которое наполнило их силой³⁸. Те ранние христиане, которые присоединились к учению «нового пророчества», без сомнения, согласились бы. Один анонимный член движения возражал «тем, кто хотел ограничить силу его духа по сезонам и временам», заявляя, напротив: «Мы осознаем и гордимся не только новыми пророками, но также и новыми видениями»³⁹.

Но их оппоненты, включая Гая в Риме, доказывали, что подлинные видения и откровения прекратились с окончанием апостольского века. Гай призывал своих братьев-верующих отвергать любые откровения, полученные после того времени — от видений в Откровении до тех новых пророков.

Поскольку, утверждал Гай, «число пророков и апостолов [в настоящее время] сочтено»⁴⁰, никто после времени апостолов не может получить откровение непосредственно от Иисуса. Как в истории Луки о дне Пятидесятницы, те, кто соглашался с Гаем, могли указать на сцену, открывающую Деяния Апостолов, в которой ученики Иисуса общались с воскресшим Христом только сорок дней. Лука передает, что после сорока дней «Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их»⁴¹, навсегда закрыв непосредственный контакт между воскресшим Иисусом и его учениками.

Сам Ириней пытался найти золотую середину. В отличие от Гая он отказывался провести четкую линию между временем апостолов и днем сегодняшним. В конце концов, он сам получил откровение — например, в день смерти Поликарпа. Кроме того, он знал, что Поликарп, в свое время прятавшийся от стражи, видел сон, в котором его подушка загорелась, и предрек: «Я буду сожжен живым»⁴². Ириней слышал от мучеников в своем родном городе, так же как и от других христиан, что подобное еще случается:

«Мы слышали многих братьев и сестер в церкви, которые обладали пророческим даром, и говорили чрез духа на разных языках, и выявляли тайны, спрятанные от людей, и изъясняли мистерии Божии»⁴³.

Таким образом, Ириней возражает всем тем, кто полагал, что чудеса в Евангелиях не следует понимать буквально или что подобные чудеса больше не случаются:

«Те, кто есть истинные его ученики, действительно изгоняли демонов... Иные имели предвидение того, что долж-

но было случиться, у них бывали видения, они пророчествовали... другие же исцеляли больных возложением рук, и те совершенно выздоравливали...

Но и сверх того, как я говорил уже, даже мертвые воскресали, и они жили среди нас многие годы. Что еще я должен сказать? Невозможно рассказать о всех дарованиях, которые церковь, разбросанная по всему миру, получала во имя Иисуса Христа и каждодневно являет во благодеянии всем народам, никого не обольщая и ни от кого не требуя денег»⁴⁴.

Эти чудеса привлекали в христианские группы толпы новообращенных вопреки опасности. Те люди, которые получали исцеление, добавляет Ириней, «часто становились верующими и присоединялись к церкви»⁴⁵.

Хотя Ириней почти сразу перестал защищать Максимиλλу, Монтана и Присциλλу и даже упоминать имена новых пророков — если, конечно, он знал их имена, — он критиковал их противников за неправильное «прочтение как Евангелия [от Иоанна], так и духа пророчества». Он напомнил своим современникам, что Павел также не только получал видения и пророчествовал, но еще «знал мужчин и женщин, пророчествующих в церквах»⁴⁶.

Но Ириней в Лионе столкнулся с иной безотлагательной проблемой, которая состояла не в недостатке духовных откровений, а в их избытке. Он удерживался от критики новых пророков, ибо размышлял о том, что они видят и говорят, будучи «в духе». По всей видимости, подобные видения не слишком отклонялись от традиции, которую он принимал. Но другие потенциальные пророки, по мнению Ириней, говорили и поступали совершенно неправильно, и он осудил их как схизма-

тиков и мошенников. Проблема состояла лишь в различении: «Как, — спрашивал он, — можем мы различить Божье и просто человеческое слово?»⁴⁷.

Иринея особенно смущали действия таких пророков, ибо «даже в [его] собственном округе долины Роны» пророк по имени Маркус вызвал переполох среди верующих; он прельстил из общины Иринея

«огромное число мужчин и нескольких женщин... которых он убедил присоединиться к себе, как обладающему величайшим знанием и зрелостью и получившему величайшую силу из невидимых и невыразимых мест свыше»⁴⁸.

Хотя Иринея и обвинял Маркуса, называя его прислужником Сатаны, и негативно оценивал его действия, он представил детальную картину того, что этот пророк делал. Маркус не только получал видения и пророчествовал сам, но также и вдохновлял других на это. Когда кто-нибудь просил Маркуса вызвать силу духа, Маркус возлагал руки на голову просящего и предлагал помолиться, повторяя Иисусовы слова из Евангелия от Матфея («Не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что ангелы их на небесах всегда видят лицо Отца Моего Небесного»⁴⁹). Маркус молился за каждого новообращенного, убеждая его: «Ты можешь получить благодать, ибо Отец всего видит твоего ангела, стоящего перед ним». Затем он возлагал руки на голову человека и говорил: «Вот, благодать спустилась на тебя; открой свои уста и пророчествуй». Получив такое напутствие, кандидат мог отказаться и протестовать, заявив: «У меня нет ни времени пророчествовать, ни знания, как пророчествовать», ибо пророчество не имеет ничего обще-

го с природной человеческой способностью, но только с даром Божественной благодати. Наконец, Маркус часто поощрял пророчествовать также и «глупых женщин» — и в тот момент, говорит возмущенно Иринеи, женщина,

«возгордившись и тщеславясь от таких слов и чрезвычайно возбудившись в душе оттого, что сама будет пророчествовать, с бьющимся сердцем отваживается говорить нагло и глупо все, что приходит ей в голову, как будто разгоряченная пустопорожним духом»⁵⁰.

Получив духа путем такой инициации, каждый член Маркусова круга верил, что он или она разделяют «дар пророчества». Когда вместе они собирались на священную трапезу, евхаристию, пишет Иринеи, «они обычно бросали жребий». Таким образом, они следовали древней еврейской практике, которую (как указывает Лука в Деяниях) христиане возродили: бросать жребий, чтобы привлечь Святого Духа и путем множества подбрасываний и падений указать, кому Дух предложит пророчествовать в тот день⁵¹.

Как передает Иринеи — по всей видимости, добавляя детали для большего впечатления, — Маркус утверждал, что Божественная истина явилась ему нагой, «в женском облике, она снизошла к нему из невидимых и неименуемых мест, ибо мир не мог вынести [истину] в мужском виде»⁵². Далее Маркус говорит, что она раскрывает себя через буквы и числа, каждая часть ее тела украшена одной из двадцати четырех букв греческого алфавита, и она произносит мистическое имя Иисус Христос⁵³. Видения Маркуса — о буквах и числах — отсылают нас к еврейской традиции, которая была прекрасно известна его духовному учителю Валентину и его последователям. (Сам

Валентин заявлял, что был посвящен в тайное учение премудрого Павла.) Похожие традиции расцветут спустя более чем тысячу лет среди мистически настроенных иудейских групп, которые назовут их каббалой.

Хотя древнееврейский термин «Каббала» означает просто «традиция», каббала радикально трансформирует ее. Покойный Гершом Шолем, профессор еврейской мистики в Еврейском университете Иерусалима, намного более сочувствующий Маркусу, чем Иринейю, объяснял, что те, кто выбирал путь каббалы, стремились познать Бога «не путем догматической теологии, но через живой опыт и интуицию»⁵⁴. Как и другие евреи, каббалисты толковали Священное Писание; но в их руках оно становилось языком духовных поисков. Маркус, как и каббалисты тысячу лет спустя, спрашивал: как мы можем говорить о невыразимом? Как может невидимый и непостижимый Бог проявиться? С точки зрения Маркуса, *весь* алфавит — вся человеческая речь — может стать мистическим образом Божественной истины — убежденность, которую также разделяли каббалисты.

Как и многие другие, Маркус был увлечен Книгой Бытия, ибо он поражался тому, что случилось «в начале» — и даже перед началом — мира. И подобно авторам Евангелий, Фоме и Иоанну, Маркус интерпретирует первый стих Бытия и полагает, что «сначала, когда безначальный, непостижимый отец, ни мужского пола, ни женского, восхотел неизреченное сделать изреченным... он отверз уста и произнес слово» (logos)⁵⁵. Маркус следующим образом объясняет и представляет этот процесс: каждая отдельная буква, которую впервые произносит Бог, не знает ни своей собственной природы, ни природы других, ибо, «хотя каждая из них есть часть целого, свой собственный звук она представляет целым именем» Божественной сущности. Но,

продолжает Маркус, «восстановление всех вещей будет иметь место» только тогда, когда эта иллюзия разделения пройдет и «все эти [элементы], сливаясь в один звук, соединятся в одной и той же песне хвалы»⁵⁶. Ибо вселенная сама произошла от «славы сего возглашения». Маркус верил, что это каждый знает интуитивно; знает от первого крика новорожденного, выходящего из чрева, до тоски и страданий, когда человек стонет или кричит «в скорбях и бедствиях... возглашая “о”»⁵⁷. Такие звуки, говорит Маркус, эхо Божественного имени, которое люди инстинктивно — и даже бессознательно — изрекают в форме спонтанной молитвы, призывая божественную помощь. И когда люди на богослужении соединяют свои голоса в единый хор, чтобы пропеть «Аминь» (на иврите: «да будет так»), предполагается, что все сущее в конце концов будет устроено в единое гармоничное целое.

По настоянию друга, пишет Ириней, он упорно пытался исследовать учение Маркуса, чтобы разоблачить его как возмутителя спокойствия и мошенника. Разносторонняя деятельность Маркуса: привлечение новых учеников, посвящения, разработка специального учения для «духовных» христиан — угрожала усилиям Ириней объединить всех христиан вверенной ему области в однородную церковь. Ириней обвинял Маркуса в том, что тот был магом, «предвестником Антихриста» — человеком, чьи вымышленные видения и претензии на духовную силу маскировали его подлинную сущность как апостола Сатаны⁵⁸. Ириней высмеивал его чаяния постичь «глубокие творения Бога» и насмехался над ним за призывы искать свои собственные откровения:

«Между тем как они говорят такие вещи о творении, каждый из них рождает что-то новое каждый день, со-

гласно своим способностям; ибо никто из них не считается «совершенным» [или «посвященным»], если не развивает в себе великую ложь»⁵⁹.

Ириней выражает тревогу, что многие другие учителя в христианских общинах также «приводят невероятное множество тайных и подложных писаний, которые они сами фабрикуют, чтобы поражать умы несмышленных людей, пренебрегающих истинными писаниями»⁶⁰. Он цитирует некоторые из таких писаний, включая отрывок из хорошо известного и поразительного текста под названием «Апокриф Иоанна» (найденный среди так называемых гностических евангелий в Наг-Хаммади в 1945 году). Ириней также обращается ко многим другим текстам, включая Евангелие от Фомы (возможно, то, что было найдено в Наг-Хаммади), авторство которого он приписывает Валентину, и даже к Евангелию от Иуды. Ириней решил, что сопротивление этому потоку тайных писаний было бы первым важным шагом, чтобы ограничить стремительное распространение «откровений», которые, по его мнению, были только иллюзией или, что хуже, инспирированы демонами⁶¹.

Но открытия в Наг-Хаммади доказали, насколько широко распространенными были попытки «поиска Бога» — не только среди тех, кто сочинял подобные «апокрифические писания», но даже больше среди тех, кто читал, копировал и передавал их, включая египетских монахов, которые хранили эти рукописи в своей монастырской библиотеке даже два столетия спустя после того, как Ириней осудил их. Однако в 367 году Афанасий, епископ из Александрии и почитатель Ириней, выпустил Пасхальное послание, в котором потребовал, чтобы египетские монахи уничтожили все подобные писания. Ревностный епископ сделал исключение лишь для тех рукописей, которые

были специально оговорены как «приемлемые», даже «канонические». Это был список, представляющий собой практически весь наш нынешний Новый Завет⁶². Но кто-то — возможно, монахи из монастыря Святого Пахомия — собрал десятки книг, которые Афанасий хотел сжечь, вынес их из монастырской библиотеки, запечатал в тяжелый, полтораметровый кувшин, чтобы спрятать, и зарыл на склоне возле Наг-Хаммади. Египетский крестьянин по имени Моххамед Али наткнулся на кувшин спустя одну тысячу шестьсот лет.

Теперь мы можем прочитать некоторые из писаний, к которым питал отвращение Иринея и которые запретил Афанасий. Многие из тех рукописей выражали надежду на получение откровения и вдохновляли «тех, кто искал Бога». Так, автор Апокрифа Иакова по-новому интерпретирует начальную сцену из новозаветных Деяний Апостолов, в которой повествуется о том, как Иисус восходит на небеса и скрывается с апостольских глаз. Апокриф, очевидно, написанный как продолжение этой сцены, начинается с того, что Иаков, брат Иисуса, собирается показать в этой книге, что случилось после этого. Когда Иисус «ушел от нас в то время, как мы смотрели на него»,⁶³ — пишет Иаков:

«двенадцать учеников сидели и вспоминали, что Спаситель сказал каждому из них, тайно ли, открыто ли, и занесли это в книги, и я написал то, что есть в моей книге»⁶⁴.

Но далее в апокрифе говорится, что Иисус поразил своих учеников неожиданным возвращением — через полтора года после своего ухода — и объяснил, что в действительности он не покидал их:

«Вот, Спаситель явился... И пятьсот пятьдесят дней с тех пор, как он восстал из мертвых, мы сказали ему: “Неужели ты покинул и ушел от нас?” Но Иисус сказал: “Нет; но Я пойду в то место, откуда Я пришел. Если вы желаете идти со Мною — идите!”»⁶⁵.

Согласно апокрифу, Иисус пригласил Иакова и Петра взойти с ним на небеса, возможно, в состоянии экстатического транса. Нечто подобное описывает и Иоанн с Патмоса, когда пишет о своем состоянии перед тем, как написать Книгу Откровения. Сначала Иисус отделил их от остальных и только им объяснил, что они могут присоединиться к нему не только после смерти, но еще здесь и сейчас, став «полными духом»⁶⁶. Однако Иисус не просит своих учеников просто следовать за ним, он поощряет их превзойти его. Он объясняет, что те, кто страдает и преодолеет страх смерти, могут «стать лучше, чем Я; сделаться подобными сыну Святого Духа! Быть ревностными и, если возможно, достигнуть [небес] даже прежде меня»⁶⁷. Так, в последних стихах апокрифа Иаков передает, как

«Петр и я возблагодарили и устремили наши сердца вверх, к небесам. Мы слышали собственными ушами и видели собственными глазами шум войн, трубные звуки и великое смятение. И когда мы миновали это место, мы возвели наши разумы ввысь, и увидели нашими собственными глазами и услышали нашими ушами... ангелов, радующихся так же, как и мы радовались»⁶⁸.

Многие другие христиане, которые искали откровения — и даже надеялись взойти на небеса во время своей жизни — взяли, естественно, Павла как своего апостола-покровителя. Автор

открытого в Наг-Хаммади текста «Молитва апостола Павла» — один из многих, кто напоминает, что писал Павел о своих собственных «видениях и откровениях Господа» в Послании к коринфянам. В известном эпизоде Павел рассказывает, как был

«восхищен до третьего неба... в теле ли, вне тела, я не знаю, Бог знает... я слышал вещи неизреченные, которых смертному нельзя пересказать»⁶⁹.

Автор «Молитвы апостола Павла» берет Павла как образец для «тех, кто ищет Бога», и формулирует желание войти, как Павел, в Божие присутствие:

«Мой спаситель, спаси меня, ибо я твой, тот, кто появился из тебя. Ты мой ум — приди ко мне... Ты моя сокровищница — откройся мне. Ты моя полнота — возьми меня к себе!»⁷⁰.

Наконец, вторя той же «Молитве апостола Павла», молящийся заключает: «Дар, который ангельский глаз не видел и ухо правителя не слышало и что не входило в сердце человеческое... поскольку я имею веру и надежду»⁷¹.

Те, кто писал, переводил и бережно копировал работы, подобные Апокрифу Иакова и «Молитве апостола Павла», могли знать о приемах, которые использовали некоторые еврейские группы, чтобы вызывать экстатическое состояние и видения. Например, группа еврейских аскетов в Египте во времена Иисуса, называемая терапевтами, практиковала строжайший режим молитвы, безбрачия, поста и пения, чтобы приготовить себя к «видению Бога». Некоторые из свитков Мертвого моря также повествуют о молитвах и ритуалах, очевидно, призван-

ных помочь благочестивому человеку войти в Божие присутствие и участвовать в богослужении с ангелами⁷².

Мы не знаем точно, что понималось под «видениями Бога». Разные люди, вероятно, по-разному это представляли. Некоторые ученые использовали эту фразу для объяснения того, что такие люди искали в опыте присутствия Божия через экстатический транс⁷³. Описание апостола Павла своего опыта восхождения в рай — хотя подобное видение случилось спонтанно — раскрывает происшедшее с ним: «в теле или вне тела, не знаю; Бог знает»⁷⁴. Другие ученые, однако, обращают внимание, что те, кто ищет видений Бога, могут опираться на религиозные практики и богослужения⁷⁵. И по сей день евреи и христиане используют мистический язык в богослужениях каждую неделю — или даже каждый день — в кульминационный момент, призванный объединить человеческое сообщество с ангелами, поскольку они участвуют в пении, о котором пророк Исаия говорит: ангелы поют на небесах: «Свят, свят, свят; Господь Саваоф, исполнены небо и земля славы твоя». Исаия говорит, что он слышал эту песнь, когда сам получил видение и был взят в Божие присутствие⁷⁶.

Исследователи еврейской истории и литературы также изучают огромное богатство мистической литературы, которая процветала в течение тысячелетий, предшествующих каббале. Некоторые из так называемых текстов Хехалот (*hehalot*)* сосредоточиваются на фигуре Еноха, который, согласно Книге Бытия, «прогуливался с Богом» и, «не умерев», был взят в Божие присутствие⁷⁷. Еще до I века до н. э. Енох стал образцом для людей, ищущих восхождения к небесной мудрости⁷⁸. Другая группа евреев была посвящена в так называемую литературу

* Х е х а л о т — в иудейском мистицизме понятие, обозначающее небесные чертоги, обители Престола Господня, куда стремится ищущий.

Меркава (колесница)*, которая развивалась со II по VI век. Эти сочинения происходили от иудейских учителей и их учеников, пытавшихся действовать в соответствии с намеками, которые они находили в чудесных видениях пророка Иезекииля о Боге. Пророк Иезекииль видит Бога восседающим на престоле-колеснице, которая пылает как огонь и которую несут крылатые херувимы и восхваляет ангельское воинство⁷⁹.

Некоторые из тех, кто описывал видения, подобные видениям в Апокрифе Иакова, вероятно, полагали, что они сами, как и пророки Исайя и Иезекииль, получили такие видения. Часть текстов, найденных в Наг-Хаммади, предлагают особые техники для того, чтобы вызвать видения; а другие тексты показывают, что подобные техники не работают. Апокалипсис Петра, например, повествует о том, как Петр видел людей, бегущих к нему и его братьям-апостолам, намереваясь побить камнями, «как будто они хотели убить нас». Петр немедленно предстает перед воскресшим Иисусом — возможно, в молитве, — который говорит своему испуганному ученику:

«возложи руки на свои глаза и скажи, что ты видишь». Но когда я сделал это, то ничего не увидел. Я сказал: «Нет, [таким образом] ничего нельзя увидеть». Снова сказал он мне: «Сделай так еще раз». И тогда нашли на меня страх и радость, ибо я увидел новый свет, ярче дневного света»⁸⁰.

В тот момент, когда Петр услышал крики толпы, время остановилось, потрясенный, он лицезреет видение распятого Иисуса. Он закричал в страхе и удивлении, а затем Петр узнает

* Меркава — Божественная колесница-трон в видении пророка Иезекииля.

от «живого Иисуса», что духовное не может умереть. Наконец, потрясенный Петр видит Иисуса «радостного и улыбающегося у креста... и он исполнился святым духом... и был великий, необыкновенный свет вокруг них, и множество невыразимых и невидимых ангелов благословляли их»⁸¹. Анонимный автор Апокалипсиса Петра говорит, что это видение вдохновило Петра невозмутимо встретить смерть, с осознанием, что дух в нем может победить смерть; так же поступали многие другие гораздо позже, когда подвергались гонениям.

Но каким образом рождались видения и какие из них были божественно вдохновленными? Проще говоря, кто мог судить о них? Это центральный — и ставящий в тупик — вопрос, который христиане с древнейших времен называли проблемой различения духов: как рассказать, какие вдохновения бесспорно исходят от Бога, какие — от дьявола, а какие — от воспаленного воображения. Хотя большинство людей в то время — и иудеи, и язычники, и христиане — понимали, что божественное проявляет себя в фантазиях, многие тогда, как и теперь, распознавали, что видения могут выражать не только желания и надежды, но еще и некоторые грезы, которые могут привести к фатальным заблуждениям. Мы видели, что Иринея допускал Божественную силу в некоторых пророках, целителях и учителях и, возможно, особенно в тех, чьи учения согласовывались с тем, что многие христиане в целом принимали. Однако у других пророков он видел работу дьявола — например, у Маркуса, которого он называл «апостолом Сатаны» и обвинял в том, что тот фабрикует видения с целью обмануть своих последователей и использовать их для сексуальных утех и денег.

В Евангелии от Марии Магдалины, найденном в Египте в 1896 году, апостолы Андрей и Петр поднимают те же самые вопросы, что и беспокойный Иринея, но там мы находим ответ

с провидческой точки зрения. Евангелие от Марии описывает, как некая группа вождей — в данном случае представленная апостолами Петром и Андреем — иногда нападает и обвиняет тех, кто заявляет о своих видениях. Хотя начало текста утеряно, сохранившийся текст Евангелия от Марии начинается с видения, в котором воскресший Иисус рассказывает своим ученикам: «Сын Человеческий внутри вас. Следуйте за ним! Те, кто ищет его, найдут его. Ступайте и проповедуйте евангелие царствия». Тем не менее большинство из учеников, очевидно, утративших способность найти Божественное в себе, «были в печали и проливали обильные слезы», испуганные, что и их, как и Иисуса, могли убить. Тогда Мария встала среди них и сказала, «обратив их сердца ко благу»:

«Не плачьте, и не печальтесь, и не бойтесь, ибо его благодать будет со всеми вами и защитит вас. Но лучше давайте восхвалим его величие, ибо он приготовил нас и сделал нас людьми»⁸².

Тогда Петр сказал Марии: «Сестра, мы знаем, что Спаситель любил тебя больше, чем остальных женщин. Скажи нам слова Спасителя, которые ты помнишь — которые ты знаешь, а мы не знаем, не слышали их»⁸³. Петр, вероятно, надеется услышать нечто, что Иисус говорил в те моменты, когда он сам отсутствовал. Но Мария одергивает Петра, говоря, что знает не только то, что Петр не смог услышать, но еще и то, что Иисус предпочел не рассказывать ему: «То, что спрятано от тебя, я расскажу тебе». И далее она продолжает: «Я созерцала Господа сегодня в видении», она говорит, что была так удивлена, что немедленно спросила его, как оно (видение) произошло:

«Тот, кто созерцает видение, созерцает его — душой или духом?» Спаситель ответил и сказал: «Тот созерцает не душой, не духом, но разумом, который находится между этими двумя: он созерцает видение»⁸⁴.

После того как Мария услышала, что видения приходят посредством разума, или сознания, она обращает внимание и на то, что видение показывает ей. На этом важном пункте папирусный текст обрывается, и многое утеряно; остался лишь фрагмент, в котором, как и в Диалоге Спасителя, рассказывается, что случилось после смерти. Он объясняет, что душа встречает «семь господств гнева», которые обвиняют ее, говоря: «Откуда идешь ты, убивающая людей, и куда направляешься ты, поглощающая пространство?» Через это видение Иисус научает душу, как отвечать, чтобы пройти сквозь эти враждебные господства.

Когда Мария замолкает, споры прекращаются:

«Когда Мария сказала это, она умолкла, так как Спаситель лишь до этого места говорил с ней. Но Андрей обратился к братьям и сказал: «Ответьте, что вы можете сказать о том, что она говорила. Я, по крайней мере, не верю, что Спаситель сказал такое, определенно, эти поучения очень странные»⁸⁵.

Петр, брат Андрея, добавил: «Неужели он действительно говорил с женщиной втайне от нас, не открыто? Допустимо ли обратиться и слушать ее? Или он любил ее больше, чем нас?»

«Тогда Мария заплакала и сказала Петру: «Брат мой Петр, почему ты так думаешь? Ты думаешь, я сама это

придумала в сердце своем или что я лгу о Спасителе?” Левый отвечал и сказал Петру: “Петр, ты всегда гневаешься. Теперь я вижу тебя, соперничающего с женщиной, как делают наши враги. Но если Спаситель счел ее достойной, кто ты, чтобы отвергать ее? Разумеется, Спаситель знает ее очень хорошо. Вот почему он любил ее больше, чем нас. Лучше устыдимся и... будем проповедовать евангелие!”»⁸⁶.

Таким образом, автор Евангелия от Марии расходится во мнении с Иринеем в вопросе о различии подлинности видений. Ибо, когда Ириней сталкивался с проповедником, вроде Маркуса, которому он не доверяет, он мог бы говорить те же слова, что Петр и Андрей в Евангелии произносят Марии: то есть обвинить людей, получивших видения, в незнании или в том, что те имеют «странные идеи» или «выдумывают их».

Ириней знал, как бороться с этой проблемой, ибо она была не нова; некоторые из израильских древних пророков задавали — и им задавали — подобные вопросы. Когда, например, Иеремия предсказал, что война Иудеи с Вавилоном (в 580 году до н. э.) закончится поражением Иудеи, другие пророки, предсказывающие победу, обвинили его в ложном пророчестве. Иеремия возразил и объявил, что говорит только то, что исходит «из уст Господа», и, в свою очередь, обвинил своих оппонентов во лжи, что исходит «из их собственных уст». Так, он писал:

«Сам Господь сказал мне: “Я слышал, что говорят пророки... которые говорят: ‘Мне снилось, мне снилось’. Посему, Я против пророков, говорит Господь, которые действуют своим языком, а говорят: ‘Сказал Господь’.

Посему, Я против пророков, говорит Господь, которые действуют своим языком и рассказывают ложные сны, говорит Господь, и вводят мой народ в заблуждение своими обманами и обольщениями, тогда как Я не посылал их, и не повелевал или говорил им. Они проповедовали вам ложные видения, недостойные прорицания, и обман своих умов»⁸⁷.

Таким образом, Иеремия отклоняет как бесполезное все, что когда-либо исходит из пророческих «собственных уст», «их собственных снов» и «их собственных умов». Ириней, который имел в виду Маркуса, согласен с пророком и добавляет, что он узнал от своего анонимного христианского наставника, которого он называет «это божественный старец и проповедник истины», что ложное пророчество, особенно Маркусово, исходит от Сатаны.

Ириней воспринял от израильской пророческой традиции второй способ различения, какие пророчества исходят от Бога: убеждение, что истина оракулов раскрывается событиями, которые их подтверждают. Когда вавилонские полчища разгромили Израиль, последователи Иеремии убедились, что случившееся доказывает его божественное вдохновение, собрали его пророчества — отделив их от пророчеств его оппонентов — и добавили их к священному собранию, которое стало Еврейской Библией.

Последователи Иисуса из Назарета, как хорошо знал Ириней, поступили аналогичным образом. Например, автор Евангелия от Матфея утверждал, что Давид, Исаия и Иеремия предсказали конкретные события, которые случились во времена Иисуса (через тысячу и более лет после того, как пророчества были написаны); таким образом, эти события раскрывали Бо-

жественный план. Многие ученые сегодня, однако, полагают, что соответствие между пророчеством и событием, которое оно предсказывает, строится на том, что автор иногда специально приспособливает свое повествование к пророчеству. Так, Матфей обнаружил следующее прорицание в писаниях пророка Захарии:

«Ликуй от радости... О дочь Иерусалима! Се, царь твой грядет к тебе: торжествующий и победоносный он; кроткий, и восседающий на ослице, [и] на молодом осле, сыне подъяремной»⁸⁸.

Матфей читает этот отрывок как пророчество о въезде Иисуса в Иерусалим на Пасху, но, очевидно, он не усмотрел, что Захария повторяет финальные фразы только для поэтического эффекта. Поэтому он записал в своем Евангелии, что, когда Иисус готовился войти в Иерусалим, он велел своим ученикам привести к нему и ослицу, и молодого осла. Матфей написал: «Ученики пошли и поступили так, как повелел им Иисус: привели ослицу и молодого осла и положили на них одежды свои, и Он сел поперех их»⁸⁹. (Евангелия от Марка и Луки, напротив, согласны, что Иисус въехал в Иерусалим не на двух животных, но на одном молодом осле.) Матфей не намерен вводить в заблуждение своих читателей. Он пытается совместить пророчество и конкретное событие входа в Иерусалим. В его описании пришествие Иисуса предстает как исполнение древних пророчеств, поскольку Он, по убеждению Матфея, является мессией.

Но от I века до настоящего времени «аргументы от пророчеств» убедили многих, очевидно, включая и наставника Иринея, Иустина Мученика, который написал (ок. 140 г. н. э.), что сам он, как юный ученик, ищет истину. Философ Иустин

изучал и разочаровывался в целом ряде философских учений в одном за другим: сначала в стоиках, затем в перипатетиках, далее в пифагорейском учении и в учении платоников. Наконец, он заключает, что человеческий разум сам по себе не способен найти истину, и вопрошает в унынии: «Нужно ли тогда нанимать учителей? Ибо как можно помочь человеку, если не существует истины даже в них?» Иустин пишет, что однажды он, прогуливаясь вдоль берега и размышляя над этими вопросами, встретил старого человека, который поведал ему об иудейских пророках и о том, как их древние прорицания были подтверждены событиями, когда пришел Иисус. Старый человек объяснил, что

«были некогда люди, гораздо более древние, чем все те, кто почитаются философами, — люди одновременно блаженные, праведные и угодные Богу, которые говорили божественным духом и предсказывали будущее, которое будет и сбывается ныне. Они назывались пророками. Эти одни и видели, и возвещали истину... будучи исполнены святым духом. Они не пускались в [логические] доказательства в своих писаниях, будучи свидетелями истины вне таких доказательств... и те события, которые случались и случаются поныне, вынуждают тебя принимать их свидетельства»⁹⁰.

«После того как он сказал все это, — пишет Иустин, — он удалился прочь... и я с тех пор не видел его. Но немедленно в душе моей загорелся огонь, и любовь к пророкам, и тем людям, кто есть други Христовы, овладела мной»⁹¹.

Иустин встретился с группой таких людей и в конце концов крестился во имя «Святого Духа, кто через пророков пред-

сказал о Иисусе» и кто, написал он позже, просветил его дух. Затем, став «христианским философом», он обратился к иудейскому философу по имени Трифон, чтобы доказать: «Мы не верим пустым басням или бездоказательным словам, но словам, исполненным Святого Духа и изобилующим силою и благодарностью»⁹². Хотя Иустин передает, что товарищи Трифона «засмеялись и подняли неприличный крик», когда услышали такие слова, Иустин выдвинул тезис, который считал неопровержимым доказательством. Он объяснил Трифону, например, что пророк Исаия предсказал: «Се, Дева во чреве примет и родит сына»⁹³ — чудо, о котором Матфей говорит, что оно случилось около пятисот лет спустя, когда Мария родила Иисуса. Иустин добавляет, что другие пророки, включая Давида, Исаию и Захарию, предсказали в деталях Иисусово рождение, его последний въезд в Иерусалим, предательство Иудой и его распятие. Иустин говорит, что, когда он увлек Трифона в публичные дебаты, он внимательно следил за соотношением между определенными пророками и событиями, которые — он верил — наполняют их, соотношением, которое невозможно объяснить, как он доказывал, отдельно от Божественно вдохновленного пророчества и Божественного вмешательства в человеческую историю.

Но оппоненты, критикующие такое «доказательство от пророков», полагали, что христиане, подобные Иустину, приводят ошибочные доводы — принимая вводящее в заблуждение толкование за чудо. Например, автор Евангелия от Матфея, очевидно, читал пророчество Исаии в греческом переводе (взяв его для толкования), где «дева (*parthenos* по-гречески) примет». Сам Иустин полагал, что иудейские толкователи спорили с последователями Иисуса, указывая, что в еврейском оригинале пророк действительно просто написал: «молодая женщина (*almah*) примет и родит сына» — очевидно, пред-

сказывая непосредственные события, ожидаемые в царском престолонаследии⁹⁴.

Но ни Иустина, ни Иринея, как и многих христиан по сей день, такие аргументы не убеждали, и они верили тому, что древние пророки предсказали рождение, смерть и распятие Иисуса и что их Божественное вдохновение было доказано реальными событиями. Неверующие часто находят эти доказательства искусственными, но для верующих они демонстрируют Божественную «историю спасения». Иустин рисковал жизнью за свои убеждения и верил, что он дал эмпирически проверяемое философское обоснование истины, так же как ученый, эксперименты которого подтвердили гипотезу.

Поскольку Иринея видел в доказательстве от пророчества единственный путь к решению проблемы: как объяснить, какие пророки — и какие откровения — исходят от Бога, он добавил некоторые писания «апостолов» к тем «пророкам», так как он, как и Иустин, верил, что вместе они составляют необходимые свидетельства истины. Как и большинство христиан своего времени, Иустин и Иринея, когда они говорили о «Священном Писании», подразумевали в первую очередь еврейскую Библию; корпус текстов, который мы называем Новым Заветом, еще не был собран воедино. Их убеждение, что Божественная истина являлась в событиях истории спасения, доказывает неотъемлемую связь между еврейской Библией и тем, что Иустин называет «апостольскими воспоминаниями», которые мы знаем как Евангелия Нового Завета.

Насколько мы можем судить, Иринея стал принципиальным архитектором корпуса, который мы называем четвероевангельским канон; он включает в Новый Завет собрание Евангелий от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Сначала Иринея обвинил христианские группы, которые зиждились только на

одном Евангелии, подобно христианам-эбионитам, которые читали только Евангелие от Матфея, или последователей Маркиона, опиравшихся только на Луку. Однако ошибаются и те, продолжает Иринея, кто берет много евангелий. Некоторые христиане, пишет он, «похваляются, что у них больше евангелий, чем на самом деле существует... но в действительности у них нет евангелия, которое бы не было полно богохульства»⁹⁵. Иринея полон решимости расчистить дебри «апокрифических и недействительных» писаний — писаний, подобных Апокрифу Иакова и Евангелию от Марии — и оставить лишь четыре «столпа»⁹⁶. Он особенно подчеркивает, что «евангелие», которое содержит всю истину, может быть поддержано лишь этими четырьмя «столпами» — поименно Евангелиями, приписываемыми Матфею, Марку, Луке и Иоанну. Чтобы обосновать свой выбор, он объявляет: «Невозможно, чтобы было больше или меньше чем четыре», ибо «лишь как четыре части света и четыре главных ветра», церковь сама по себе требует «только четыре столпа»⁹⁷. Более того, как пророк Иезекииль представлял себе Божий престол, который несли четыре живых создания, так и Слово Бога поддерживалось этим «четверосформированным Евангелием». (После такого указания христиане последующих поколений выбрали эти «живые создания» — льва, быка, орла и человека — символами четырех евангелистов.) Иринея верил и заявлял, что доказательством доверия к четырем Евангелиям служил тот факт, что их авторы являлись свидетелями событий, описываемых в тексте. Матфей и Иоанн были учениками Иисуса и действительно свидетельствовали о событиях, с которыми они были связаны; а Марк и Лука, будучи последователями Петра и Павла, написали только то, что слышали от самих апостолов.

Несколько современных исследователей Нового Завета со-

гласились бы с Иринеем; мы не знаем, кто на самом деле написал эти Евангелия. Более того, мы знаем о них не больше, чем знаем об авторах Евангелий от Фомы или от Марии; все, что мы знаем, — это лишь что все эти Евангелия приписываются ученикам Иисуса. Тем не менее в следующей главе мы покажем, как Иринеи не только присоединил Евангелие от Иоанна к гораздо более широко цитируемым Евангелиям от Матфея и Луки, но и превознес Евангелие от Иоанна как величайшее Евангелие. Для Иринея Евангелие от Иоанна было не четвертым Евангелием, как сегодня его называют христиане, но первым и главнейшим из Евангелий, потому что он верил Иоанну. Для Иринея Иоанн был единственным учеником, понимающим, кем на самом деле был Иисус — Богом в человеческом образе. Тот факт, что Бог предстал в такой экстраординарный момент — когда «стал плотью», невозможно сфабриковать никакими откровениями, полученными просто человеческими существами — даже пророками и апостолами, не говоря уже о всех остальных.

Иринеи не мог, конечно, помешать людям искать откровений Божественной истины — но, как мы видели, и не собирался делать этого. В конце концов, религиозные традиции сохраняются во времени только тогда, когда их приверженцы осмысливают, поддерживают и постепенно трансформируют их. Но с того самого времени и по сегодняшний день Иринеи и его последователи среди Отцов Церкви стремились заставить всех верующих подчинить самих себя Четвероевангелию и тому, что он называл апостольской традицией. Отныне все «откровения», одобренные христианскими лидерами, должны были соотноситься с Евангелиями, изложенными в корпусе текстов, который стал называться Новым Заветом. Бесспорно, в течение многих веков эти Евангелия привели к чрезвычайно широкому

диапазону христианского искусства, музыки, поэзии, теологии и легенд. Но даже наиболее почитаемые христианские святые, как Тереза Авильская и Хуан де ла Крус, были осторожны, чтобы не нарушить — тем более не выйти — за эти рамки. По сей день многие традиционно мыслящие христиане продолжают верить, что любые нарушения границ канонических руководящих принципов являются «ложью и злом», исходящими из злого человеческого сердца или от дьявола.

Но Иринея осознал, что даже запрет всех «тайных писаний» и создание канона четырех Евангелий не могут сами по себе гарантировать христианское движение. Что если люди, читающие «правильные» Евангелия, читают их в неправильном направлении — или во многих направленных направлениях? Что если христиане интерпретируют эти самые Евангелия, чтобы вдохновить — или, как сказал бы епископ, вызвать — новые «ереси»? Это то, что случилось в общине Иринея, но — как мы увидим — он ответил на эти вызовы. Работая долго и упорно, Иринея сконструировал то, что сам называл ортодоксальным (буквально «правомыслием») христианством.

Глава четвертая

Канон истины и триумф Иоанна

Людей, занятых духовными поисками, особенно влечет к Евангелию от Иоанна. Хотя и написанное с величайшей простотой — и, очевидно, для защиты веры, — это Евангелие изобилует парадоксами, мистикой и намеками на более глубокий смысл. Так, Т.С. Элиот, движимый его (Евангелия) начальными строками, написал в ответ следующие строки:

И Свет во тьме сиял, и
Против Слова неясный мир восстал,
Кружась вокруг безмолвного Слова*.

За четыре века до Элиота другой поэт, сын обращенного еврея, молодой испанский монах, ставший впоследствии мистиком и святым, выбрал для себя имя автора четвертого Евангелия, назвавшись Иоанном Креста (Хуаном де ла Крусом). Сегодня, во многом благодаря открытиям в Наг-Хаммади, мы

* *Томас Стернз Элиот. Пепельная среда (1930).*

можем увидеть, что почти две тысячи лет назад многие ранние читатели Иоанна также отзывались на это Евангелие удивительно творчески.

Зададимся вопросом: как те христиане, которых Ириней называл «худыми истолкователями», читали Иоанна и другие писания — и почему Ириней противодействовал тому, что они вычитали? Ириней предупреждает, что эти люди «отбросили истину в сторону»²; они обманывали, соблазняя и заманивая наивных верующих, однако многим людям их очевидные вымыслы действительно казались истиной. Ириней говорит, что христианский поэт и учитель Валентин, его ученик Птолемей и другие, подобные им, придумали все виды мифов о том, что произошло «в начале» и даже перед началом мира. О том, как неизвестный Источник всего существующего, который эти христиане временами называли Первоотцом, а в другое время Молчанием — поскольку не существует слов для описания этого Начала, — сначала изливал потоки Божественных энергий, как мужских, так и женских, чье динамичное взаимодействие произвело вселенную. Некоторые последователи Птолемея продолжали утверждать, что Божественная мудрость произошла «в начале» и участвовала с Богом в сотворении вселенной, как было описано в первых трех главах Бытия.

Ириней мог не знать, что подобные вопросы широко обсуждались в определенных иудейских кругах среди учителей и их учеников. Но возможно, он знал о постановке и обсуждении космогонических вопросов у таких учителей, как Валентин и Птолемей, а также об их толковании различных отрывков из ветхозаветных писаний — особенно Бытия, Псалмов и пророчеств Исаии и Притчей.

Мы не много знаем о самом Валентине, поскольку сохранилось лишь несколько фрагментов его сочинений³. Мы знаем, что он написал поэму, в которой размышляет о мистерии про-

исхождения видимого мира из невидимого Начала (как говорит Бытие, 1: 2), а до этого «дух Божий носился над водами»:

Все, что я видел, зависит от духа;
Все привносится духом;
Плоть зависит от души,
Душа переплетена с воздухом,
Воздух зависит от эфира,
Из глубины приносится плод,
Из материнского чрева — дитя⁴.

В то же время Валентин и его ученики были, возможно, одними из первых — за сотни лет до установления новозаветного канона, — кто собрал и поместил новейшие «апостольские» произведения вместе с Бытием и пророками; они же почитали авторитет Иисусовых высказываний как равных или даже более важных, чем ветхозаветные писания⁵. Птолемей даже написал письмо к Флоре, римской аристократке, которая училась вместе с ним, в котором указал, что слова Иисуса являются «единственно верным способом осмыслить реальность»⁶. Обсуждая Божественные тайны, Ириней говорит, что Птолемей и члены его круга часто цитировали отрывки из посланий Павла и «слов Господних», известных нам из Евангелий от Матфея и Луки. Но чаще всего они цитировали любимое ими Евангелие от Иоанна, «максимально используя его»⁷. Когда Ириней решил вооружиться против этих учителей, читая их комментарии и сталкиваясь с их авторами, он, может быть, знал, что Герраклион, которого он называл «наиболее значимым» учеником Валентина, написал известный комментарий на Евангелие от Иоанна — самый ранний комментарий из всех нам известных, написанных на какую-либо книгу Нового Завета⁸.

Когда я впервые услышала о комментарии Гераклиона, я поразились: зачем кому-то понадобилось писать комментарий на Евангелие, написанное так прозрачно? И что может привлекать еретика к Евангелию, ставшему пробным камнем ортодоксии? Значительно позже, после исследования вновь открытых источников, я поняла, что, поставив такие вопросы, я бессознательно приняла терминологию Ириней и заимствовала его точку зрения. Ибо он с замечательным успехом убеждал христиан, что лишь его прочтение Евангелия от Иоанна — или любого другого Евангелия — было правильным и что его подход был «канонически» библейским толкованием. Как мы увидим, Ириней настаивал на том, что он называл «каноном истины», и отвергал любой вид экзегезы (толкования), которые «существовали среди греческих философов»⁹. В первую очередь он имел в виду некоторых стоиков, которые прочитывали гомеровские поэмы аллегорически и рассматривали Зевса и Геру как представляющих элементы природной вселенной, а также последователей Платона, которые намеревались найти в гомеровских поэмах аллюзии на учения, касающиеся перевоплощения души¹⁰. Ириней, встревоженный действиями Валентиновых учеников, предупредил верующих, чтобы они остерегались подходить к священным текстам такими путями. Напротив, декларирует он, сколько возможно, надо различать очевидный смысл; и всякий раз, когда определенный отрывок кажется двусмысленным или трудным, нужно руководствоваться теми отрывками, значение которых ясно¹¹.

Еретики, предупреждает Ириней, читают беспорядочно, концентрируясь более на загадках, тайнах и притчах, которые они находят в Священном Писании, чем на открывках, кажущихся ясными; часто они читают бессвязно или оспаривая очевидный смысл¹². Хотя некоторые пишут комментарии,

многие более пишут о том, что они находят в Бытии, пророчествах Исаии, посланиях Павла, Псалмах и Евангелиях, придумывая свои собственные песни, поэмы, видения и «откровения» — даже литургические танцы. Как мы увидим, открытые в Наг-Хаммади тексты подтвердили подозрения Иринея, так же как и его убеждение в том, что было поставлено на карту: что есть духовная истина и как ее выявить.

Рассмотрим далее некоторые из этих «беспорядочных толкований», чтобы убедиться, как Евангелие от Иоанна стало средоточием противоречий. Несмотря на стилистическую простоту, некоторые читатели нашли Иоанново Евангелие не легким для понимания. Особенно в контексте синоптических евангелий даже самые ранние поклонники Евангелия от Иоанна отмечали, например, что оно противоречит Евангелиям от Матфея, Марка и Луки. Например, как мы заметили, Иоанн начинает свое повествование с рассказа об Иисусе, нападающем на менял и торговцев в храме, со сцены расправы, которую Иоанн дополняет тем, что Иисус «сделал бич из веревок» и «выгнал из храма всех, также и овец и волов, и деньги у меновщиков рассыпал, и столы их опрокинул»¹³. Другие евангелисты, как мы уже отмечали, поместили этот эпизод в конце жизни Иисуса, когда это логически и могло произойти, поскольку такое вызывающее действие, согласно Матфею, Марку и Луке, побудило первосвященника арестовать Иисуса и обратиться к римским властям с прошением убить его. Когда Оригена, блестящего египетского Отца Церкви (позднее он сам был обвинен в ереси) спросили об этом, он разъяснил, что, хотя «Иоанн не всегда говорит истину буквально, он всегда передает истину духовно»¹⁴ — то есть символически. Ориген даже предположил, что Святой Дух включил такие противоречия в Евангелие от Иоанна специально для того, чтобы поразить читателя и заста-

вить его ставить вопросы, пытаясь понять текст, а также показать, что эти истории не следует понимать буквально. Ориген согласился с Валентином и его учениками в том, что читатель должен проникнуть сквозь мерцающую поверхность Иоанновых слов — или тех или иных «писаний», — стараясь найти их затаенные смыслы.

Валентин, сам поэт, любил силу библейских образов, особенно Иоанновых. Хотя позже христиане стремились уничтожить его учение, сохранившиеся фрагменты показывают, что он рассматривал, например, историю об очищении храма как притчу, которая открывает нам, что Бог сияет в наших сердцах, что он разрушает и преобразует то, что находит там, чтобы сделать наши сердца подходящими для жилища Святого Духа¹⁵. В другом фрагменте повествуется, что собственное пробуждение Валентина произошло, когда он получает мечтательное откровение. Перед Валентином появляется младенец и говорит: «Я есмь *logos*»¹⁶ — на языке Иоанна, то есть Божественное слово воплощается в человеческий образ.

Давайте рассмотрим несколько примеров того, что Ириней понимает под «худыми толкованиями», а затем — что он находит спорным и вызывающим возражение. Ириней считает Валентина автором Евангелия Истины, и если это тот же самый текст, который открыли в Наг-Хаммади, то мы впервые сможем увидеть, как Валентин восхвалял «сокрытую тайну, Иисуса Христа»¹⁷. Написанное Валентином или, что более вероятно, одним из его последователей Евангелие Истины изображает мир, оставленный Богом, как ночной кошмар, мир, как английский поэт Мэтью Арнольд описывал две тысячи лет спустя:

...мир, лежащий перед нами, чудится
нам подобно Земле обетованной,

Такой разный, такой прекрасный, такой новый,
На самом деле в нем ни радости, ни любви, ни света,
ни уверенности, ни Мира, ни спасения от боли;
И мы здесь, как на чернеющей равнине,
Где невежды сталкиваются в ночи,
Мчимся, запутавшись в смятении борьбы и полета¹⁸.

Евангелие Истины также рисует человеческое существование, отдельное от Бога, как ночной кошмар, в котором люди чувствуют

«как если бы... они бежали, или лишенные силы, ушли они от погони за другими; или они... наносили удары, или... сами получали удары; или пали они с высших мест, или унеслись в воздух, хотя они даже не имели крыльев... или как если бы они убивали их, хотя никто не преследовал их, или если бы они сами были убиты своими соседями, ибо они запятнали себя их кровью»¹⁹.

Но в отличие от Арнольда автор Евангелия верит, что мы можем проснуться от ужаса, чтобы открыть Божие присутствие здесь и теперь. И, когда мы проснемся, ужас отступит, ибо Божественное дыхание — дух — бежит за нами, «и, протянув нам руки, поднимет и поставит на ноги»²⁰. Так, Евангелие Истины продолжает, вторя Иоаннову прологу, «слово Отца... Иисус бесконечного блаженства... входят во все, поддерживая все» и в конечном счете восстанавливает все к Богу, «принося их назад к Отцу и к Матери»²¹.

Евангелие Истины также говорит нам: то, что мы видим в Иисусе — или Боге, — зависит от того, что мы хотим увидеть и что мы можем увидеть. Ибо, хотя Божественное есть «невы-

разимое, невообразимое», наше понимание его переплетено со словами и образами, которые либо ограничиваются, либо расширяются нашим восприятием. Поэтому, хотя образ Бога, безусловно, не является ни мужским, ни женским, но, при вызывании образа Бога Отца, этот автор также говорит о Боге Матери. Более того, опираясь на образы Иисуса, знакомые нам из Евангелий от Матфея, Марка и Луки («добрый пастырь»)²² и из посланий Павла, который говорит о мудрости «тайной, сокровенной»²³, а также из текстов Иоанна («слово Отца»), этот автор предлагает также и другие видения Иисуса. Признавая, что верующие обычно видят Иисуса «пригвожденным к кресту» (образ, отсылаемый к священной смерти), автор Евангелия Истины предлагает рассматривать этот образ как «плод на древе», то есть нечто иное, как «древо познания» в Раю²⁴. Но вместо того, чтобы погубить тех, кто вкусил плод, как случилось с Адамом, этот плод — Иисус Христос — передает подлинное знание. Не интеллектуальное знание, а знание зрелого совместного осознания (слово, родственное греческому термину «гнозис») тем, кому Бог «открылся... в себе самом, и они открыли его в себе»²⁵.

Это Евангелие берет свое название из начальной строки: «Это евангелие истины — радость для получивших от Отца милость познать Его»²⁶, ибо оно преобразует наше понимание Бога и самих себя. Те, кто получили это Евангелие, больше не «думают о Боге как о мелочном, или жестоком, или гневном» — как некоторые библейские рассказы рисуют его, — «но как о существе без зла», любящем, миролюбивом, милостивом и всезнающем²⁷. Евангелие Истины рисует Духа Святого как Божественное дыхание и представляет, что Отец, чей первый выдох дал жизнь всему бесконечному миру живых существ («дети Отца — Его аромат»), затем привлекает всех их в объе-

тия своего Божественного источника²⁸. Между тем автор убеждает всех, кто «открыл Бога в себе и себя в Боге», преобразить гнозис в действие:

Говорите истину тем, кто ищет ее,
И говорите о понимании с теми, кто совершил
грех по ошибке своей,
Укрепите стопы тех, кто споткнулся, и протяните руки
свои больным;
Накормите тех, кто голоден;
Дайте отдых уставшим;
Поднимите тех, кто желает встать²⁹.

Тех, кто заботится о других и достойно «исполняет волю Отца».

Вторым примером того, что Ириней называет «худым толкованием», является так называемый «Хоровод Креста» (*the Round Dance of the Cross*). Приведя пример с круговым танцем, он объясняет читателю, что для него означает понятие «еретик», который часто добавляет «свои собственные интерпретации» к Евангелиям. Анонимный последователь Валентина, написавший «Хоровод», предложил дописать эпизод, утерянный из Иоаннова Евангелия, в котором Иисус поет и танцует со своими учениками «в ночь, когда он был предан»³⁰. Автор замечает, что хоровод в Евангелии от Иоанна выведен за рамки описания последнего ужина, во время которого Иисус заповедует своим ученикам есть хлеб как свое тело и пить вино как свою кровь. Эпизод с прощальным ужином евангелисты Матфей, Лука, а также и Павел считают центральным, ибо он открывает верующим, как праздновать евхаристию. Но в описании того вечера у Иоанна появляется что-то совершенно отличное. После трапезы, согласно Иоанну, Иисус

«встал от вечери, снял с Себя верхнюю одежду и, взяв полотенце, препоясался. Потом влил воды в умывальницу и начал умывать ноги ученикам и отирать полотенцем, которым был препоясан»³¹.

Иоанн хочет сказать, что это действие является значительным — даже необходимым — для любого, кто хочет разделить общение с Иисусом. Когда Петр протестует против того, чтобы его учитель омыл ему ноги, словно раб, Иисус говорит: «Ты не знаешь теперь, что Я делаю, а уразумеешь после» и добавляет: «Если не умою тебя, не имеешь части со Мною»³². С давнего времени до настоящего многие христиане повторяют эту сцену, словно она, как и вся Тайная вечеря, является ориентиром для ритуала. Так, в четверг перед Пасхой папа Римско-католической церкви, уподобляясь Иисусу, омывает ноги своих кардиналов. В Церкви Иисуса Христа святых последних дней (мормонская церковь) церковный президент омывает ноги мормонским «старейшинам». И по сей день во многих других христианских церквях — различных православных и многих протестантских, включая некоторых баптистов и пятидесятников, — делается то же самое.

Тот, кто написал «Хоровод Креста», смело переработал Иоанново описание последней ночи, добавив другой эпизод, который, по всей видимости, предназначался для посвященных. В «Хороводе Креста», который был включен в Деяния Иоанна, коллекцию историй и традиций II века, Иоанн начинает свой рассказ о последней ночи Иисуса с того, на чем описание в Евангелии от Иоанна заканчивается. Он говорит, что Иисус пригласил своих учеников танцевать и петь с ним:

«Прежде чем он был схвачен... он созвал нас всех и сказал:

“Пока Я не предан им, давайте воспоем гимн Отцу и затем пойдем и предстанем тому, что надлежит нам”. Так Он сказал нам сделать круг, держась за руки, а сам встал посередине и сказал: “Отвечайте мне: Аминь”»³³.

Затем, когда ученики окружили его, танцуя, Иисус начал петь гимн в словах, повторяющих Евангелие от Иоанна:

«Слава тебе, Отче”. И мы, стоя вокруг него, отвечали ему:
“Аминь”.

“Слава тебе, Слово; слава тебе, Милость”. — “Аминь”.

“Слава тебе, Дух; слава тебе, Святой...” — “Аминь”

“Хвалим тебя, Отец; благодарим тебя, Свет, в котором нет тьмы”. — “Аминь”...

“Я светильник для тех, кто видит Меня”. — “Аминь”.

“Я зеркало для тех, кто познал Меня”. — “Аминь”.

“Я дверь для тех, кто стучится ко Мне”. — “Аминь”.

“Я путь для тебя, путник». — “Аминь”»³⁴.

Хотя фраза о зеркале могла быть заимствована непосредственно из Евангелия от Фомы, первоисточником для последних двух, как и для многих других фраз, является Евангелие от Иоанна.

Тот, кто составил этот гимн, затем, несомненно, нашел в Иоанновом Евангелии вдохновение для того рода учения, которое мы чаще ассоциируем с Фомой; ибо здесь Иисус приглашает своих учеников увидеть себя в нем:

«То, о чем Я страдаю, есть и ваше страдание. Ибо вы не могли, возможно, понять, что страдаете, если бы я не был

послан к вам Моим Отцом как слово [логос]... если бы вы знали, как страдать, вы бы не страдали»³⁵.

Итак, в «Хороводе Креста» Иисус говорит, что он страдает, чтобы выявить природу человеческого страдания и научить противоречиям, которым учил и Будда: что человек, осознавший страдание, найдет, как избавиться от него. Но он еще говорит им в общем космическом танце: «Тот, кто танцует, принадлежит целому». — «Аминь». — «Кто не танцует, не знает, что случится». — «Аминь»³⁶.

Те христиане, которые почитали Деяния Иоанна, очевидно, служили евхаристию, распевая эти слова, держась за руки и кружась в этом танце. Они отмечали все вместе мистерию Иисусовых страданий и своих собственных; некоторые христиане отмечают это и по сей день. В Деяниях Иоанна автор говорит своим братьям-ученикам: это ли не «странно или парадоксально», что каждый из них видит Иисуса по-разному, ибо любой может видеть его в зависимости от своих ожиданий и способности. Однажды, рассказывает Иоанн, Петр и Андрей спросили его и его брата Иакова об отроке, которого они видели на берегу и который позвал их:

«И мой брат сказал... мне: “Иоанн, что он хочет, этот отрок на берегу, кто звал нас?” И я сказал: “Какой отрок?” И он ответил: “Тот, кто манит нас”. И я сказал: “Ты долго смотрел на море, потому и плохо видишь, брат Иаков. Неужели ты не видишь мужа, стоящего там, красивого и с радостным лицом?” Но он сказал мне: “Я не вижу его, мой брат; но давай высадимся на берег, и посмотрим, что все это значит”»³⁷.

Иоанн добавляет: «В другое время Он взял меня и Иакова и Петра на гору, где обычно молился, и мы увидели Его блистающего светом, который невозможно описать человеческим языком». Позже: «Опять Он взял троих из нас на гору, и мы увидели Его молящимся на расстоянии». Иоанн говорит, однако, что, «поскольку Он любил меня, я пошел тихонько к Нему, чтобы Он меня не видел, и встал позади Его». Неожиданно, продолжает Иоанн, он увидел Иисуса так, как Моисей однажды видел Господа — «Он был одет не в одежды... и выглядел так, как никто из всех человеческих существ... Его яркое сияние осветило даже землю, а Его голова достигла небес, так что я в испуге закричал», — после чего Иисус тотчас обернулся, приняв опять человеческий облик, так что Иоанн смог легко узнать его. Иисус упрекнул Иоанна словами, которые он говорит Фоме и которые мы знаем из Евангелия от Иоанна: «Иоанн, не будь неверующим, но верующим»³⁸.

Евангелие от Иоанна вдохновило Иринея на еще один пример «худой экзегезы». Он приводит известную и влиятельную Тайную книгу (Апокриф) Иоанна, написанную другим анонимным христианином под именем Иоанна, вероятно, как продолжение Евангелия. Апокриф Иоанна начинается после смерти Иисуса, когда «Иоанн, брат Иакова, сын Зеведеев» гуляет около храма; к нему подходит фарисей и обвиняет, что «этот Назарянин» обманул Иоанна и его собратьев-верующих, «наполнил твои уши ложью, запер твоё сердце и отвернул тебя от традиций твоих отцов»³⁹. Иоанн отошел от храма и убежал в пустынное место в горах, «глубоко опечаленный в сердце». Там он боролся один на один со страхом и сомнением, и ему «неожиданно небеса открылись, и все сотворенное осветилось, и мир содрогнулся»⁴⁰. Иоанн поражен и с испугом смотрит на неземной свет, в котором меняются появляющиеся образы, и

слышит голос Иисуса, говорящего: «Иоанн, Иоанн, почему ты удивляешься и почему боишься?.. Я тот, кто был с тобой всегда. Я Отец, Я Мать; и Я Сын»⁴¹. После мгновенного испуга Иоанн узнает Иисуса, излучающего Божественный свет и появляющегося последовательно в различных формах, включая Отца, Сына и Святого Духа — последний задуман как женский образ (предполагается род иудейского термина для духа, *ruah*) и, следовательно, как Божественная Матерь.

Вслед за видением Иисус объясняет Иоанну, что «Бога и Отца всего сущего» невозможно на самом деле постигнуть в антропоморфных образах, поскольку Бог — «невидимый, кто надо всем, кто существует как нерушимость, в чистом свете, который никакие глаза не могут видеть»⁴², невидимый, невообразимый, абсолютно вне человеческого понимания. Но как тогда можно говорить о Боге вообще? Чтобы ответить на этот вопрос, автор Апокрифа заимствует язык Евангелия от Иоанна: «Чтобы отметить, что я в состоянии постичь его — ибо кто способен когда-либо постичь его?... [Бог] был свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир»⁴³. То, что следует далее, как мы увидим в следующей главе, представляет собой удивительный диалог между Иоанном и воскресшим Спасителем. Иоанн спрашивает Иисуса, кто дал ему захватывающее дух и необузданное образное описание происходящего «в начале» — тайны, скрытые перед творением внутри Божественного существа, происхождение зла, природа и духовная судьба человечества.

Во всех случаях Ириной предлагает вниманию «худое толкование»; однако его главным примером является отрывок из комментария Иоанна, в котором задаются похожие вопросы — о «происхождении всего сущего». Автор этого комментария, — принято считать, что это Птолемей⁴⁴, — говорит, что

«Иоанн, ученик Господа, пожелал изложить происхождение всего сущего, как Отец привел все в бытие»⁴⁵. Иоанн в самом начале изложил — хотя способом, скрытым от случайного читателя, — первичную структуру Божественного начала. По его словам, это есть «первичный огдоад» (восемь, согласно гностикам-маркионитам. — *Пер.*), который составляет первые восемь эманаций Божественной энергии, более похожий на то, что каббалисты позже назовут «божественный сефирот» (*sephiroth*). Итак, когда Валентин и его ученики читали начало Иоаннова Евангелия, они воображали Бога Божественным словом и Иисуса Христа в качестве, так сказать, волн Божественной энергии, истекающих сверху, как из великого водопада в маленький ручей.

Ириней отвергает попытку найти скрытый смысл в Прологе Иоанна и объясняет своему читателю, что цитирует столь длинно этот комментарий, чтобы «вы видели, возлюбленные, метод, каким вводят в заблуждение себя и оскорбляют Писания, пытаясь ими подтвердить свои собственные измышления»⁴⁶. Если бы Иоанн предполагал выстроить изначальную структуру Божественной сущности, говорит Ириней, он мог бы сделать ее значение ясным; итак, «ошибочность их интерпретаций очевидна»⁴⁷, и затем, как мы увидим, он предлагает истинную интерпретацию Евангелия от Иоанна.

Кроме того, Ириней берется за огромный, пятитомный труд «Обличение и опровержение лжеименного знания». Он уверен, что многие люди найдут его выводы далеко не очевидными. Хуже того, они могут увидеть в Иринее и в его оппонентах соперничающих теологов, которые ссорятся из-за интерпретации, а не борьбу ортодоксальных христиан против еретиков. В то время как его оппоненты говорили, что он читает поверхностно, он отвечал, что все они говорят различное. Ни

один из них не был согласен не только с другими, но и со своими учителями; напротив, «каждый из них каждый день приходит к чему-то новому»⁴⁸, подобно тому как сегодня поступают писатели и художники, для которых оригинальность есть доказательство гениальности. Для Иринейя, однако, новшество означало, что человек отказывается от истинного Евангелия. Проблема, с которой он затем столкнулся, состояла в следующем: как разобраться во всех этих обманах, выдумках и фантазиях? Как отделить истину от лжи?

Ириней говорит, что существует лишь один способ спастись от ошибки: обратиться к первоисточкам, к тому, что ты изучал сначала, и «держатъ непоколебимо в [своем] сердце канон истины, полученный в крещении»⁴⁹. Он предполагал, что его аудитория знает, что этот канон означает: «Это вера, которую церковь, хотя рассеянная по всей вселенной... получила от апостолов» и которая, уточняет он, включает веру в

«Единого Бога, Отца Вседержителя, творца неба и земли, и морей... и во Единого Христа Иисуса, Сына Божия, кто воплотился для нашего спасения, и в Духа Святого... и рождение от Девы, и страдания и воскресение из мертвых, и вознесение на небеса во плоти... нашего возлюбленного Иисуса Христа»⁵⁰.

Истинно верующие везде, говорит Иринейя, разделяют эту веру.

Видение Иринейя относительно сплоченной и единомысленной «кафолической церкви» больше говорит о его надеждах и о том, что он собирался создать, нежели о действительном положении в церквах по всей Галлии. Во время своих странствований по Галлии, Малой Азии и Италии он посещал разные церкви и сталкивался с сопротивлением со стороны тех, кого

он называл еретиками, а когда он призывал их вернуться к простой вере, известной с крещения, в ответ он слышал подобное этому:

«Мы также принимаем веру, описанную тобой, и мы исповедуем то же — веру в единого Бога, в Иисуса Христа, в непорочное зачатие и воскресение, — когда мы крестились. Но с того времени, следуя Иисусовым предписаниям — “ищите и обрящете”, — мы стремимся выйти за предписанные церковью элементарные указания, надеясь получить духовную зрелость».

Сегодня открытия в Наг-Хаммади позволяют еретикам — в сущности, впервые — говорить самим. Давайте обратимся к Евангелию от Филиппа, чтобы увидеть, как его автор сравнивает свой собственный круг с теми, кого он считает «простыми» христианскими верующими. Учитель-валентинианец, которого мы называем Филипп, и члены его круга, вероятно, крестились так, как обычно делали в Риме. Вот как описывает эту процедуру один из Отцов Церкви, Иустин Мученик⁵¹: посвященный раскаивался в своих прошлых грехах, получал прощение и торжественно подтверждал учение Иисуса (как учили его последователи); он исповедовал веру и обещал жить согласно заповедям. Затем новичок направлялся нагим в воду, его крестили во имя Бога Отца, Иисуса Христа, Его Сына, и Духа Святого. В завершение обряда новый христианин одевался в свежие одежды, его помазывали мирром (маслом) и приглашали участвовать в евхаристии. Как и Иустин, Филипп говорит, что крещение производит духовное возрождение; «через эту тайну мы заново рождаемся чрез Духа Святого»⁵².

Но в отличие от Иустина — или любого другого раннехри-

стианского писателя, знакомого мне, — Филипп затем спрашивает, что случается — или не случается, — когда человек принимает крещение? Крещение одинаково для всех? Филипп полагает, что нет. На свете много людей, говорит он, чье крещение просто отмечает посвящение; такой человек «идет в воду и выходит оттуда, не получая ничего, и говорит “Я христианин”»⁵³. Но временами, продолжает Филипп, человек, который переживает крещение, «получает святой дух... это случается, когда он изведает тайну»⁵⁴. Различие не только в мистическом даре Божественной милости, но также в способности духовного понимания, для чего это произошло.

Так, Филипп пишет, вторя Павловому Посланию к галатам, что многие верующие видят себя рабами Божьими более, чем Его детьми; но те, кто крестился, подобно новорожденным младенцам, должны расти в вере навстречу надежде, любви и пониманию (гнозису):

«Вера — наша почва, в которой мы пустили корни; надежда — вода, которой мы питаемся; любовь — воздух, благодаря которому мы растем; гнозис есть свет, благодаря которому мы созреваем»⁵⁵.

Итак, он объясняет, новопосвященные, которые впервые исповедовали веру в непорочное зачатие, позже могут прийти к различному пониманию его смысла. Многие верующие, несомненно, продолжают принимать непорочное зачатие буквально, как если бы Мария зачала отдельно от Иосифа; «некоторые говорят, что Мария зачала от Святого Духа», но, говорит Филипп, «они ошибаются»⁵⁶. Ибо «непорочное зачатие» — не просто то, что случилось однажды с Иисусом; более того, это отсылает к тому, что может случиться с каждым, кто крестил-

ся и «вновь родился» чрез «сошедшую деву», то есть чрез Духа Святого⁵⁷. Таким образом, как Иисус родился от Иосифа и Марии, его человеческих родителей, а позже родился духовно, когда святой Дух сошел на него, когда он крестился, так и мы, сначала родившись физически, можем «возродиться Духом Святым» в крещении, так что, «когда мы станем христианами, мы будем иметь и отца, и мать»⁵⁸, то есть небесного Отца и Святого Духа.

Но, продолжает Филипп, многие люди, которых он называет «апостолами и апостольскими учениками»⁵⁹, ошибаются, поскольку они забывают об этой тайне — или даже оскорбляются ею. Такие люди, по его словам, ошибаются также и в воскресении, поскольку они считают, что это уникальное событие, когда Христос умер и восстал во плоти из могилы. Филипп же полагает, что воскресение Иисуса, как и его непорочное зачатие, не только то, что случилось в прошлом, но это образец того, что случится с каждым человеком, кто принял духовную трансформацию. Он цитирует известные слова из учения Павла о воскресении («плоть и кровь не наследуют Царства Божьего», 1 Кор. 15: 50), чтобы показать, что те люди, которые приняли Святой Дух в крещении, не только «родились вновь», но также «восстали из мертвых»⁶⁰.

Однако кто-то возразит, что это не может означать воскресение: не Иисус ли восстал во плоти? Филипп отвечает, что, конечно, «надо воскреснуть “в этой плоти”, поскольку все в этом мире существует во [плоти]». Но он упрекает тех, кто воспринимает воскресение буквально. После всего он спрашивает, «что есть плоть?». И в ответ приводит слова из Иоаннова Евангелия, что, когда Иисус велел своим ученикам «есть мою плоть и пить мою кровь» (Ин., 6: 53), он говорит метафорически. Иисус, полагает Филипп, имел в виду, что человек должен принять участие в

священной трапезе с хлебом и вином, которые символизируют «плоть» Иисуса, то есть его божественное слово, и его «кровь», Святой Дух⁶¹.

Таким образом, Филипп различает номинальных христиан — тех, кто заявляет, что они христиане просто потому, что крестились, — и тех, кто после крещения духовно преобразились. Он видит себя самого среди последних, но не гордится принадлежностью к духовной элите; вместо этого он заключает, что в конечном счете все верующие будут преобразены, если не в этом мире, то в будущем. Кто бы ни принял такое преобразование, говорит он, тот уже «больше не просто христианин, но Христос»⁶².

Если Ириной читал Евангелие от Филиппа, он должен был решительно отвергнуть такое учение: ибо, как мы видели, он требовал, чтобы верующий «держал непоколебимо в своем сердце правило истины, полученное в крещении». Ириной специально упоминает «непорочное зачатие, страдания и воскресение из мертвых... во плоти возлюбленного нашего Иисуса Христа, нашего Господа»⁶³ и, как многие ортодоксальные верующие уже с того времени, принимает их как уникальные события, откровения, чрез которые Христос обеспечил человеческое спасение. Могли ли члены Филиппова круга сказать, что они исповедуют ту же самую веру? Ириной мог бы ответить им, как он ответил другим христианам, валентинианам, что, хотя они «говорят то же, они подразумевают нечто совершенно отличное». Последователи Валентина могли бы легко признать, что это правда; но далее они спрашивают его, что неправильного в этом? «Когда мы исповедуем те же истины, что и вы, почему вы называете нас еретиками?»⁶⁴. Бесспорно, их интерпретации отличались и от его, и от остальных; но почему Ириной думал, что эти различия действительно угрожают церкви?

На эти вопросы трудно ответить, ибо, хотя Ириней любил четкие границы, он не был, бесспорно, человеком, мыслящим узко, и не ко всем отличиям он относился резко отрицательно. На практике он стремился реализовать видение вселенской церкви своего учителя Поликарпа. В понятие вселенской церкви Ириней включал широкий набор традиций (как «апостольских»), которые вырабатывались в течение полутора веков и которые, по его словам, разделяли христиане, разбросанные от Германии до Испании, от Галлии до Малой Азии и от Италии до Африки, Египта и Палестины. Ириней был абсолютно уверен, что традиции, которые он принимал (точнее сказать, с которыми он во многом был не согласен, но допускал), включали множество вер и практик и составляли то, что он назвал «кафолической церковью... рассеянной по всему миру»⁶⁵.

На самом деле Ириней вдохновил своих верующих собратьев допускать определенные различия во взглядах и практиках. Так, он спорил с теми христианами, которые принимали только одно Евангелие, например с теми, кого он звал эбионитами и кто принимал только Евангелие от Матфея, а также с последователями Маркиона, кто принимал только Евангелие от Луки. И в то время как его современник Татиан, который, как и он сам, был учеником Иустина, пытался гармонизировать различные Евангелия, переписывая их, составляя композицию и сводя в одно, Ириней был первым — насколько мы знаем, — кто призывал верующих принять все четыре отдельных Евангелия, несмотря на их очевидные различия, и соединить их в собрание, которое он назвал «Четвероевангелие». Более того, когда римский епископ Виктор потребовал, чтобы все христиане в столице праздновали Пасху в один день, Ириней отправился в Рим, чтобы призвать епископа не чинить неприятностей грекоговорящим христианам, которые, как и сам Ириней, эми-

грировали из Малой Азии и традиционно праздновали Пасху в другой день (как православные христиане в Греции, России, Эфиопии, Сербии и копты празднуют до сих пор)⁶⁶.

Учитывая, что Ириней признавал широкое разнообразие мнений и практик, возникает вопрос: в какой момент он нашел «гетеродоксию» — что буквально означает «иные мнения» — проблематичной и по каким причинам? Почему он объявил, что Евангелие Истины, как и все другие «еретические евангелия», «не имеют ничего общего с апостольскими евангелиями», но «полны богохульств»?⁶⁷ Почему он утверждал, что Апокриф Иоанна просто показывает «род обмана, изобретенный еретиками»?⁶⁸ Чтобы ответить на эти вопросы, мы должны вспомнить, что Ириней был не теоретически мыслящим философом, включившимся в теологические дебаты, а молодым человеком, который стал руководителем выжившей группы христиан в Галлии после насилия и кровавых гонений. Мы помним, что Ириней не мог забыть, как в Смирне, где он вырос и возмужал в доме своего почтенного и известного духовного отца, епископа Поликарпа, стражи порядка пытались арестовать епископа. И хотя Поликарп бежал и укрылся в загородном доме, его схватили и привели в общественный амфитеатр. Разъяренная толпа выкрикивала оскорбления, а его раздели догола и сожгли заживо. Далее, спустя почти 20 лет (в 177 г.), в Галлии, куда Поликарп послал своего ученика в качестве миссионера, Ириней видел еще больше насилия против христиан, некоторых из которых линчевали, а других арестовывали и пытали, многих задушили в тюрьме. Согласно Письмам Лионской и Вьенской церквей, те, кто выжил (от тридцати до пятидесяти человек) и отказался отречься от своих свидетельств, были растерзаны дикими животными и убиты гладиаторами на публичных представлениях, куда во время праздника пришли их сограждане.

И мы видели, что только после того, как престарелый епископ Пофин умер от пыток, которым он подвергался в тюрьме, Ириней, каким-то образом избежавший ареста, стал руководителем тех, кто остался жив.

Как только он стал епископом, он решил объединить этих рассеянных верующих и предоставить им общественную защиту. По разумению Ириней, это стало бы возможным, если бы все христиане объединились во всемирное сообщество, которое его учитель Поликарп представлял как «кафолическую» церковь. Единственное и главное, что заботило Ириней, — какая-либо вероятность и серьезность раскола. Но что в то время доказывало раскол или разногласие? Ириней ответил бы — ересь, и потому историки традиционно различали ортодоксию (которая буквально значит «правомыслие») с определенным набором идей и мнений, и гетеродоксию (то есть «думать иначе»), как противоположный набор идей. Но я думаю, что мы сильно все упрощаем, когда принимаем традиционную идентификацию ортодоксии и ереси лишь в терминах философского и теологического содержания определенных идей. Особенно беспокоил Ириней способ действий «этих духовных учителей», который угрожал христианской солидарности; они предлагали второе крещение и инициировали объединение верующих в особые группы внутри общин.

Итак, мы видели, как автор Евангелия от Филиппа неявно разделил церковь, проведя различие между теми, кто «ошибается», и теми, кто «изведал истину». Но кроме этого, Ириней знал, что многие другие последователи Валентина разделили церковь явно. Он считал наиболее пагубным не то, что они говорили, но то, что они делали, — прежде всего то, что многие предлагали верующим второе крещение в ритуале, который они называли *apolutrosis* (греч. искупление. — Пер.), который

может принимать различные формы⁶⁹. Ириней точно описывает, как они действовали. Во-первых, они называли сами себя «духовными христианами» и привлекали неосторожных людей, которых называли «обычным» и «епископальным» большинством, приглашая их на свои закрытые встречи. Там они требовали от новичков — и от самих себя — отвечать на вопросы о значении веры и часто обсуждали отрывки из Писаний. Ириней, возможно, исходил из своего собственного опыта, когда жаловался на таких христиан. Обычно, если он возражал им и просил объяснить что-то, «они заявляли, что он не способен принять истину, поскольку не получил свыше способности понимать». И наконец, Ириней говорит, «они действительно не отвечали ему». Но когда они видели, что человек восприимчив, они вовлекали его в долгий период приготовлений и в конце концов объявляли, что он готов получить *apolutrosis*, которое позволит ему выйти за рамки «обычной» общины, чтобы соединиться с избранными кругами духовной зрелости. Так, Ириней сетует, что

«они зовут тех, кто принадлежит церкви “обычной” и “эпископальной”... и если кто-то предаст себя в их руки, подобно овечке, и последует их образу действий и их искуплению (аполутросис), такой человек ликует, потому что воображает, что он... уже вошел в “полноту Божию”... и смотрит свысока с выражением превосходства, помпезный, как петух»⁷⁰.

Более всего Ириней страдал от сознания того, что христиане, которые стекались на групповые встречи с такими учителями, как Птолемей, часто слышали, что крещение, которое получали все христиане, есть в действительности только первый шаг

в жизни веры. Эти учителя объясняли новичкам, что подобно тем кающимся, которых Иоанн Креститель крестил водой, так и они, которые впервые исповедали веру в Бога и Иисуса, в сущности, получали «крещение Иоанна», чтобы очиститься от греха. Но такие учителя также указывали, что, согласно Евангелиям от Марка, Матфея и Луки, Иоанн Креститель пророчествовал, что Иисус будет крестить своих последователей «духом святым и огнем»⁷¹. Они указывали также на Иисусовы слова о «другом крещении, которым должно креститься»⁷², и объясняли, что смысл этих слов таков: те, кто продвигаются по духовному пути, получают второе крещение.

Кроме того, по их убеждению, такое, более духовное крещение отмечает важную трансформацию во взаимоотношениях посвященного с Богом. В своем первом крещении верующие обещают служить Господу Богу, которого они почитают как Творца и боятся как Божественного законодателя и судью; но теперь, объясняют Птолемей и его ученики, они вышли за рамки того уровня понимания и рассматривают Бога как Отца, как Мать, как Источник всего сущего — другими словами, того, кто превосходит все подобные образы. Так, Птолемей приглашает тех, кто рассматривал себя как Божьих слуг — или, более резко, рабов, — прийти к пониманию себя как Божьих детей. Чтобы отметить свое освобождение от рабства, стать, по слову Павла, собственно детьми и наследниками Бога⁷³, Птолемей называет второе крещение аполутросисом, отсылая к юридическому процессу, в результате которого раб законным путем становился свободным.

Когда мы обратимся к нашему примеру «худого толкования», мы увидим, что характеристика, данная Иринеем, была хотя и жесткой, но тем не менее точной. Те, кто написал и сохранил такие новаторские тексты (Евангелие Истины, «Хо-

ровод Креста», Апокриф Иоанна и Евангелие от Филиппа), — неявно критиковали (намеренно или нет) веру большинства верующих. И мы видели, как Валентин противопоставлял верующих, которые рассматривали Бога как «мелкого, ревнивого и сердитого», верующим, которые получили «милость его познания» и смотрели на Бога как на любящего и заботливого Отца. Многие ученые полагают, что Евангелие Истины, написанное как вдохновенный разговор, могло быть предназначено для некоторых новообращенных последователей Валентина, а кроме того, для людей, которые пришли к познанию самих себя как детей Божьих. И еще одной сверхзадачей этого Евангелия являлась возможность опознать друг друга как «истинных братьев, на которых любовь Отца изливается и среди которых Он полностью присутствует»⁷⁴. Поэтому те, кто участвовали в Хороводе Креста, кружились в танце и пели «Аминь!» в ответ на возгласы Иисуса, праздновали свои новые взаимоотношения с Иисусом, который приглашает их

«увидеть себя во Мне, который говорит, и когда вы увидите, что делаю Я, храните молчание о Моих мистериях. Вы, танцующие, вдумайтесь в то, что Я делаю; ибо эти человеческие страдания, которые Я претерпеваю, есть и ваши собственные страдания»⁷⁵.

Праздник танца, описанный в «Хороводе Креста», сам по себе может служить формой аполутросиса. В то время как практически все христиане в первую очередь посвящали новичков через крещение в воде, Ириной отмечает, что «духовные» учителя не пришли к единству относительно второго крещения: «Это не установленная форма, и каждый учитель отправлял его так, как был склонен; поэтому существовало

столько много аполутросисов, сколько учителей с подобным мистическим пониманием»⁷⁶.

Тщательно исследуя эти вопросы, он писал, что некоторые из них крестили новообращенных водой во второй раз, используя другие слова:

«Некоторые... ведут посвящаемых в воду и крестят их, они говорят такие слова: “Во имя неведомого Отца всего; в Истину, мать всего; в сошедшего на Иисуса [духа]; в единение, искупление [apolutrosis]; и общение с силами”»⁷⁷.

Другие христиане представляли искупление как вид духовной свадьбы, которая соединяет человека с «жизнью, сокрытой со Христом в Боге»⁷⁸, то есть доселе неизвестной частью человеческого существования, которая соединяет его с божеством. При этом, говорит он, они «повторяли какие-то еврейские слова», и он еще сообщает о заклинаниях, которые они читали (не являющиеся в действительности еврейскими словами), — «Басема, Хамоси, Баонара, Мистадиа, Руада, Куста, Бабафор, Калахти»⁷⁹, — и которые намекали на тайные имена Бога. После заклинаний и молитв те, кто участвовали в обряде, произносили благословения («Мир всем, на ком это имя покоится»), помазывали посвященного благовонным маслом и повторяли «Аминь». Были и иные, пишет Иринея, которые отвергали любой вид обряда в целом, ибо они говорили, что не должно таинство «неизреченной и невидимой [Божьей] силы» само по себе являться искуплением; таким образом, тот, кто познал это, уже «является свободным»⁸⁰.

Какая бы обрядовая форма ни бралась, посвящаемый должен был обычно ответить на ряд вопросов. Как в таинствах

крещения и брака задавались вопросы, призванные выявить, что человек принимает и обещает («Веришь ли ты в Бога Отца...», «Берешь ли этого мужчину/эту женщину...»), так и новообращенных, получавших аполутросис, спрашивали подобным образом: кто ты? Откуда произошел? Куда собираешься идти? Многие религиозные группы, включая тайные религии, принимали подобный свод стандартных вопросов (своего рода пограничный контроль, который спрашивает путешественника), чтобы использовать в своих заклинаниях. Мы уже видели, что Евангелие от Фомы показывает нам Иисуса, который учит своих учеников отвечать на вопросы. Мы приведем некоторые вопросы, которые члены окружения Фомы, возможно, задавали во время крещения или второго крещения:

«Иисус сказал: “Если они спросят тебя ‘Откуда вы произошли?’, говори: ‘Мы вышли из света; из места, откуда свет [первый] изошел в существование...’ Если они спросят тебя ‘Кто ты?’, говори: ‘Мы дети [света], и мы избранные Отца живого’. Если спросят тебя: ‘Какой знак вашего Отца в вас?’, отвечай им: ‘Движение и покой’”»⁸¹.

Люди, которые отвечали утвердительно, показывали свое знание, а также кем они духовно были. То есть они знали, как они соотносятся с «Отцом живым» и с Иисусом, который, как и они сами, пришел «из света». Хотя такие учителя практиковали искупление многими путями, но наибольшее значение для них имело, говорит Иринея, то, что человек испытывал духовное перерождение: «Они говорят, что это необходимо для тех, кто получил полное знание/гнозис, чтобы родиться свыше и получить познание всего»⁸².

Кроме всего, Иринея тревожило, что такие практики отде-

ляли христиан друг от друга. Он заявляет, что «никакая реформа церкви не может компенсировать» ущерб, который причиняют эти люди, ибо они «рассекают и уничтожают великое и славное тело Христа»⁸³. Смыслом аполутросиса, атакует Ириней, является вовсе не искупление, но что-то совершенно иное, а именно: Сатана вдохновляет так называемых духовных учителей «отрицать крещение, которым возрождаются для Бога, и отвергнуть всю веру»⁸⁴. Девальвируя все, чего они придерживались совместно с другими верующими, и собирая верующих в малочисленные группы, такие учителя порождали среди христианских групп потенциально бесчисленные ереси как по всему миру, так и в каждой общине. И в заключение Ириней объявляет, что любые духовные учителя или пророки, практикующие подобное, в действительности являются еретиками, обманщиками и лжецами. Он пишет свой колоссальный труд, пятитомное обвинение «Обличение и опровержение Лжеименного Знания», требуя, чтобы члены его общины перестали слушать кого-либо из таких учителей и вернулись к основам своей веры. Ириней обещает, что объяснит им, что Священное Писание в действительности означает, и утверждает, что только его учение истинно.

Его основная задача заключалась в следующем: как мог он убедить верующих, что «обычное» крещение, которое получали все верующие, не просто предварительный шаг в жизни веры, а на самом деле, как он заявлял, есть «возрождение к Богу»? И как мог он убедить их, что оно передает не просто элементарное учение, нужное начинающим, но никак не меньше, чем «всю веру»? Своими ответами Ириней помогал сконструировать основную структуру, что позже стало ортодоксальным христианством. Его указания и инструкции общине, какие откровения должно отвергнуть и каких придерживаться и — что,

возможно, даже более важно — как интерпретировать всевозможные откровения, стало началом формирования Нового Завета и того, что он называл «канонот истины», который, в свою очередь, стал остоном ортодоксального Символа веры. Ничего из того, конечно, не было осуществлено единолично Иринеом; напротив, как он сам первый отмечал, он выстроил то, что любил называть «апостольской традицией», и инкорпорировал усилия многих. Это означает тем не менее, что предпринятые им действия развивались его ексклезиологическими последователями, что оказалось решающим для христианства, каким мы его знаем — и каким не знаем, — на много веков вперед.

Глава пятая

Константин и католическая церковь

Когда я поняла, что больше не верю всему тому, во что христиане должны верить, я спросила себя: почему бы просто не оставить христианство — и религию — позади, как сделали многие другие? Время от времени в храмах и в других местах я встречала почтенных буддийских монахов, или слышала пение кантора на бар-мицве*, или наталкивалась на тех, кто ходит в горы; что-то непреодолимое, властное, даже ужасающее овладевало мною, чего я не могла игнорировать. Я осознала, что помимо веры христианство включает практику — и пути навстречу преобразованию.

В последний рождественский сочельник я пришла на ночное богослужение с моей 16-летней дочерью Сарой. Она, будучи еще младенцем, когда я приносила ее в церковь Небесного Покоя в Нью-Йорке, поднимала свою головку, чтобы сосредоточенно слушать пение, льющееся с хоров вниз. Когда ей ис-

* Бар-мицва (*древнеевр.* «сын заповеди») — в иудаизме описание религиозного совершеннолетия, когда мальчик достигает 13-летнего возраста и становится ответственным за свои поступки.

полнилось восемь лет, она присоединилась к хору в Тринити, протестантской церкви Троицы в Принстоне, она любила повторять: «Музыка помогает моему сердцу». Спустя восемь лет, после прогулки по холоду, мы медленно протискивались сквозь толпу в церкви и нашли место, чтобы сесть поближе друг к другу на каменных ступенях позади кафедры, где стоял хор.

Эта праздничная служба была одной из моих самых любимых в детстве, а потом, особенно после рождения нашего первенца, Марка, и позже – Сары и Давида, я полюбила ее вновь. Однако после смерти Марка мне было тяжело участвовать в ней.

Но в этом году я почувствовала, что искренне пою рождественские песнопения и слушаю истории о рождении Младенца в Вифлееме, об ангелах, появляющихся в ночном небе, чтобы объявить чудесное рождение. Я слушала истории, которые большинство исследователей Нового Завета считают вымышленными (у нас очень мало, а то и вовсе нет никакой исторической информации о рождении Иисуса), смесью легенды и мидраш^{*}, то есть повествования, опирающегося на иудейские истории о чудесном рождении Исаака, пророка Самуила и спасении младенца Моисея. В ту рождественскую ночь мои собственные ассоциации с этими историями слились в радости и торжестве праздника, переплетаясь с намеками о предстоящей смерти Иисуса, а также обещанием его продолжающегося лучезарного присутствия. Я внимала звукам музыки и тишины, блеску свечей и темноте и наконец почувствовала, что праздник принимает нас в свои объятия и преломляется в нас подобно морю. Когда служба закончилась, я ощутила, что больше не цепляюсь за прошлое, но несусь на волнах любви и

* Мидраш – литературный жанр еврейской традиции, гомилетическое толкование Библии.

благодарности. Я потянулась к Саре, навстречу всем людям, собравшимся в церкви, в доме и где-то еще, к мертвым и живым. На мгновение я пришла в замешательство от мысли: возможно, мы могли бы составить службу из всего того, что произошло в наших собственных жизнях, но, конечно, не сделали этого. Ибо однажды я поняла, какое огромное число других людей уже поступили так: претворили истории бесчисленных жизней в выразительные рассказы и проникновенную музыку о рождении Иисуса. И подобные праздники существуют во всех поколениях, они формируют и изменяют нас.

Тем не менее многие христиане сегодня могут задать те же вопросы, что задавал Иринея: если духовное понимание может возникнуть из человеческого опыта, не значит ли это, что оно есть не что иное, как человеческое изобретение — и, следовательно, обман? Согласно Иринею, если человек допускает, что человеческий опыт есть аналог Божественной реальности, и заключает, что каждый из нас, следуя собственному опыту, может открыть истину о Боге, то это утверждение является ересью. Так, говорит он, когда Валентин и его ученики открыли Евангелие от Иоанна и захотели понять, что значит слово, они размышляли над тем, как слово действует в человеческом опыте¹. А это значило, говорит он, что они приняли свои собственные представления и критерии за теологию и, следовательно, нашли в Священном Писании только то, что изобрели, «каждый из них ищет утвердить свое собственное видение»². Но сам Иринея, напротив, верил: все, что мы могли бы сказать о своем собственном опыте, не имеет ничего общего с Богом:

«Таким образом, собирая все человеческие чувства, и страсти, и действие ума, и произведение слов, они нелепо гнали во всем против Бога. Ибо все то, что случается с

человеческими существами и что они испытывают сами в себе, приписывают Божественному слову»³.

Ириней продолжает: еретики были правы, утверждая, что мы не нуждаемся в откровении; «грядущий Господь не появится без необходимости и пользы, если и впрямь он придет, намереваясь претерпеть и сохранить идеи каждого человека о Боге».

Еретики, по словам Иринея, отказывались признать, каким совершенно уникальным был Иисус, и поэтому они были склонны поставить и уравнивать его с собой с человеческой точки зрения. Ириней же провозглашает противоположное, что Бог и Иисус Христос, Божий вестник на земле, полностью выходят за пределы человеческого способа мышления и опыта. Против тех, кто подчеркивает наше родство с Иисусом Христом, Ириней выдвигает аргумент, что его превосходство отличает его от всего человечества:

«Я показал из Писаний, что никто из всех сыновей Адама вполне и безусловно не называется “Богом” и не именуется “Господом”. Но то, что Он сам... помимо всех людей, кто когда-либо жил, есть Бог и Господь, Вечный Царь, и Единородный, и Воплощенное Слово, провозвещенное всеми пророками, апостолами и самим Святым Духом, [и] это могут увидеть все, кто принял хоть каплю истины»⁴.

Более того, добавляет он, «те, кто говорит, что [Иисус] просто человек, рожденный от Иосифа», показывают себя неблагодарными перед «словом Божиим, кто стал плотью [Ин., 1: 14] для них»⁵. Иисус не только по рождению — по его «духовному

рождению от Бога» — совершенно отличен от обычного человеческого рождения, но и его смерть была абсолютно отличной от нашей. Ибо, так как он один был рожден от непорочного зачатия, так и совершенно один, в отличие от всего человечества, умерев, он восстал плотию из мертвых — «восстал в субстанции плоти и показал своим ученикам следы гвоздей и прободение бока»⁶.

Тем не менее Ириней должен был ответить на вопрос, который многие люди — как евреи, так и «еретики», — очевидно, задавали: почему неправильно рассматривать Иисуса просто как «одного из нас»? Неужели мы все, как и он, не созданы по образу и подобию Божьему? Ириней согласен с этим, но добавляет, что подлинное сродство между Богом и нами было уничтожено, когда человек предался силам зла. «Хотя по природе мы принадлежим к всесильному Богу», дьявол, которого он называет «отступником», взял нас в плен, и стал доминировать над человеком, и «отчуждал нас [от Бога] вопреки природе, и сделал нас его собственными учениками»⁷. Итак, мы все были в отчаянном положении и были бы совершенно уничтожены, если бы не было Божественного слова, сошедшего с небес, чтобы спасти нас; ибо «не было иного пути, кроме того, что наш Учитель, пребывающий как слово, стал человеком»⁸ и пролил свою кровь за нас.

Как тогда мог Ириней защитить это существенное евангельское послание — от которого, как он верил, зависело спасение? Мы уже отмечали, что, когда Ириней столкнулся с проблемой множества духовных учителей, он действовал решительно, требуя, чтобы верующие люди уничтожили все те «бесчисленные тайные и незаконные писания»⁹, которые его оппоненты всегда использовали. И он объявил, что среди всех версий «евангелий», встречающихся у христиан, только че-

тыре являются подлинными. Сделав эти два важных — и, как оказалось, имеющих огромные последствия — шага, Ириней стал главным архитектором того, что позднейшие поколения христиан называли новозаветным канонем. (Слово «канон» означало у плотников того времени «трость для измерения длины» — часто с подвешенным грузом, чтобы проверять ровность поверхности стены¹⁰.)

Но сам Ириней никогда не применял термин «канон» (как употребляем его мы) ни к собранию текстов, которые он называл «Четвероевангелием», ни к любому иному списку текстов, так как он знал, что списки текстов не предотвращали ереси. В конце концов, Валентин и его последователи часто черпали свое вдохновение из тех же самых источников, что и большинство христиан, включая Бытие, Послания Павла и Евангелия от Матфея и Луки. Итак, Ириней намеревался составить даже более авторитетный «канон», который должен был бы стать руководством для понимания любого текста или проповеди — любого евангелия вообще.

Поскольку и Ириней, и его оппоненты начали с «канона веры, получаемого при крещении»¹¹, возникает вопрос: почему Ириней был уверен в том, что все верующие примут его трактовку одного из основополагающих постулатов вероучения — что Иисус есть воплощенный Бог? Он предпринял безошибочный ход, объявив, что докажет ошибочность еретиков, используя их собственное любимое Евангелие против них же. Он замыслил создать «канон истины», исходя из своего собственного прочтения Евангелия от Иоанна. Для этого он решил переформулировать учение о крещении на языке, который он отыскивал в том Евангелии, — языке, который его последователи положат в основание Никейского Символа веры. Но каким образом учение Иоанна о том, что Иисус есть Божье слово в

человеческом образе, стало тем, что Иринеи хотел сделать — основным критерием ортодоксии?

На этот вопрос было бы легко ответить, если бы смысл Евангелия от Иоанна был очевидным. Но мы видели, каким спорным оно считалось среди его самых ранних читателей: Иринеи жаловался, что ученики Валентина «всегда цитировали Евангелие от Иоанна»¹², тогда как видные Отцы Церкви, к его удивлению, по-видимому, нет¹³. Иринеи, возможно, осознавал, что его собственный учитель смиренный епископ Поликарп не знал Иоанново Евангелие; в любом случае он никогда, как нам известно, не упоминал его. Не упоминал это Евангелие и другой, почитаемый Иринеем, церковный авторитет — Игнатий, епископ Антиохийский, а также и Иустин Мученик, христианский философ, живший в Риме, работами которого также восхищался Иринеи. Иринеи отмечал, что некоторые христиане, включая и тех, кто выступал против движения «нового пророчества», также отвергали Евангелие от Иоанна. Вероятно, он знал, что римский учитель Гай называл его еретическим¹⁵ и считал, что в действительности оно было написано не учеником Иисуса, а его злейшим врагом, еретиком Церинтом¹⁶. Иринеи не был, однако, первым, кто ввел это Евангелие в круг «эксеклюзивных» христиан. Несколько лет ранее другой ученик Иустина, сириец Татиан, добавил его с несколькими другими источниками (включая Евангелия от Матфея и Луки) в составленное им самим «евангелие». Многие сохранившиеся отрывки Татиановой версии «евангелия» показывают, что оно было широко распространенным¹⁷. Сам Иринеи рассматривал Евангелие от Иоанна как часть традиции своей родной общины в Малой Азии. Но пока он отстаивал это Евангелие и традиционно повторял, что «Иоанн, ученик Господа»¹⁸, живший в Эфесе и написавший его, он должен был знать, что многие

христиане считают это Евангелие спорным и даже подозрительным.

Почему же тогда Ириной присоединил Евангелие от Иоанна к трем более широко распространенным Евангелиям Матфея, Марка и Луки и заявил, что оно было непреложным и необходимым элементом Четвероевангелия?¹⁹ И почему он поставил это Евангелие не четвертым — как христиане позднее, но первым и главным столпом Евангелия церкви? Ириной утверждал, что Евангелие заслуживает такого высокого положения, потому что Иоанн — и только Иоанн — объявил Божественное происхождение Христа, то есть его

первоначальное, могучее и славное происхождение от Отца, таким образом объявленное: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог [Иоанн, 1:1–2]». И: «все чрез него [Слово] начало быть и без него ничего не начало быть [Ин., 1: 3]»²⁰.

Ириной передает нам, как Птолемей, читая эти слова, рисовал в своем воображении Бога, Слово и, наконец, Иисуса Христа, подобно волнам Божественных энергий, нисходящих сверху. Таким образом, полагал он, бесконечный Божественный Источник обнаруживает себя в уменьшенной форме в Божественном Слове, которое, в свою очередь, обнаруживает себя в более ограниченной форме человечности Иисуса²¹. Но Ириной объявляет, что это толкование пропущено во втором стихе, хотя оно есть основополагающее утверждение, которое Иоанн хочет сообщить: что Иисус воплощает в себе Божественное Слово, которое исходит от Бога и, следовательно, на земле есть «Господь и Бог» для тех, кто опознает его. Ириной оспаривает птолемеевскую интерпретацию пролога Иоанна и доказывает

вместо этого, что «Бог Отец» является эквивалентом Слова, а Слово является эквивалентом «Иисуса Христа». Он особенно подчеркивает, как Иоанн осмысляет здесь, что

«Един Бог Вседержитель и един Иисус Христос, “через кого все пришло в существование” [Ин., 1: 3]; о котором говорит, тот же “Сын Божий” [1: 14]; тот же “единородный” [1: 14, 18]; тот же “Творец всего”; тот же “свет истинный, просвещающий всех” [1: 9], тот же творец мира [1: 3], тот же, что “пришел к своим” [1: 11]; тот же, что “стал плотью, и обитал среди нас” [1: 14]»²².

Это положение последователи Иринея могли истолковать как своего рода простейшее, почти математическое уравнение, в котором Бог = Слово = Иисус Христос²³. То, что многие христиане и по сей день считают некоторый вариант этого уравнения важной составляющей христианской веры, есть знак Иринея достижения — и его успеха. Ириней хочет подчеркнуть эту точку зрения, когда он повторяет, что Иисус Христос сам провозглашает себя «единым всемогущим Богом», «Творцом мира». И поскольку его смелая интерпретация появилась, в сущности, чтобы определить ортодоксию, те, кто читают сегодня Евангелие от Иоанна на любом языке (за исключением греческого оригинала), видят, что в переводе его вывод кажется очевидным, а именно что человек «кто обитал среди нас» был Бог воплощенный (о дискуссии относительно греческого оригинала см. примечание в конце текста)²⁴.

Это и есть «канон истины», который Ириней переформулировал в языке, который он заимствовал из Иоаннова пролога: «Един есть Бог всемогущий, кто все сотворил Словом своим... так писания говорят, “все через Него начало быть и без Него

ничего не начало быть” [Ин., 1: 3]»²⁵. Вместо воображаемого Бога, отстраненного от своего мира, особенно от его нужд и страданий, Ириной провозглашается, что Бог объявляет себя в этом мире и даже обитает в нем как Иисус Христос, «Слово, сделавшееся плотью».

Ириной доказывает, что этот «канон истины» дает возможность ему — и каждому, кто воспользуется им, — читать не только Евангелия, но все Писания радикальным способом, как делали некоторые из его предшественников. Везде, где еврейские Писания упоминают Божье Слово или даже где упоминается сам Господь Бог, утверждает Ириной, следует читать — Иисус Христос. Ибо, когда Бог обращался к Аврааму, это был «наш Господь, Слово Божие, кто говорил» — не только Аврааму, но всем патриархам и пророкам:

«Без сомнения... Сын Божий встречается везде в Священном Писании; в одно время говорящий с Авраамом; в другое время — с Ноем, давая ему указания о ковчеге... в другое время — с Иаковом во время его путешествия, а также говорит с Моисеем из купины неопалимой»²⁶.

Или в другой книге Ветхого Завета пророк Иезекииль увидел Господа в окружении ангелов, поклоняющихся ему в небесах. Ириной утверждает, тот, кого пророк видел на престоле, был Иисус Христос²⁷. Даже когда в Книге Бытия излагается, как «Господь взял глину от земли, создал Адама» (Быт., 2: 7), Ириной считает, что «Господь Бог», который сотворил человека в Раю, был «наш Господь Иисус Христос, кто “сделался плотью” [Ин., 1: 14] и был распят на кресте»²⁸.

Ириной знал, что эта мысль далека от того, что можно найти в Евангелиях Матфея, Марка и Луки, где каждый из еван-

гелистов описывает Иисуса как человека, получившего особую Божественную силу, как Божьего «помазанника»; и приписывает ему несколько иную — человеческую — роль. Так, по Иринею, Матфей изображает Иисуса как царя-помазанника и прослеживает его родословную вплоть до царя Давида²⁹. Лука выделяет его как священника³⁰, а Марк описывает его преимущественно как Божьего пророка³¹. Но каждое из этих Евангелий лишь вскользь отождествляет Иисуса с Богом, еще меньше — говорит о нем как о Боге. Для Ириней, однако, Евангелие от Иоанна ясно показывает (как один из Отцов Церкви, Ориген, говорил позднее), что лишь Иоанн говорит о Божественности Иисуса. Ириней, как и Ориген, полагает, что Иоанн не только отличен, но еще и «более возвышен» и видит, что другие евангелисты упустили. Из этого утверждения он, очевидно, заключает, что только присоединение Евангелия от Иоанна (которое учит, что Иисус есть воплощенный Бог) к другим трем поможет церкви завершить Четвероевангелие. Ириней с энтузиазмом берется за дело. Увлечшись, он отождествляет себя с евангелистом и провозглашает, что «Иоанн, ученик Господа», написал свое Евангелие для той же самой цели, для которой он, Ириней, теперь пишет свою собственную книгу, а именно — чтобы выявить «еретиков»; поразить тех, кто распространяет «ложный так называемый гнозис»; и в конце концов «основать канон истины в церкви»³².

Изложив свой отредактированный «канон истины» — что Бог Отец есть также и Творец, который «вызвал все существующее в мир» [Ин., 1: 3], Слово, которое воплотилось в Иисусе Христе, — Ириней обращается к практическому вопросу: кто поклоняется Богу правильно, а кто — нет? Во-первых, говорит он, иудеи — неправильно, поскольку они отказываются видеть, что «Слово Господне», которое вещает Аврааму и Моисею,

было ничем иным, как Иисусом Христом. Поскольку они не отождествляют «слово Господне» с Иисусом Христом, Иринея заявляет:

«Иудеи отступили от Бога, поскольку не приняли Его Слова, но они вообразили, что могут познать Отца... без Слова, ...не ведая Бога, говорящего в образе человеческом с Авраамом и затем с Моисеем»³³.

Поскольку они не признали Иисуса как «Бога, говорящего в образе человеческом» с их предками, постольку, полагает Иринея, Бог лишил их наследства и права быть его священством. Хотя они и продолжают служить, Бог отвергает их подношения, как он отверг подношение Каина; как Каин убил Авеля, так иудеи «убили Самого» Иисуса, так что «их руки полны крови»³⁴.

Таким образом, иудеи поклоняются Богу тщетно, ибо он передал их священство тем, кто распознал Его слово³⁵ — а именно апостолам. Именно их Иисус учил приносить «жертву Нового завета», когда он предлагал им преломлять хлеб, назвав его своим телом, и пить вино, назвав его своею кровью. После смерти Иисуса на кресте осталась евхаристия, которая символизирует его жертву; она есть громоотвод, который спускает Божью силу на землю. Евхаристия не только предлагает доступ к Богу, но, заявляет Иринея, «такое чистое приношение одна только церковь приносит — не иудеи... или любые сонмища еретиков»³⁶.

Поскольку Иринея предполагал — и, без сомнения, правильно, — что лишь немногие иудеи будут читать все, что он написал о них, он не тратит много времени на аргументацию своих заявлений о том, что Бог отвергает их поклонение. Но он

предвосхищал возражения, которые могли бы выдвинуть его собратья-христиане: является ли евхаристия священной жертвой при любых обстоятельствах, когда любой христианин — или, по крайней мере, любой священник — приносит ее, как Иисус учил своих учеников? Ириной отвечает отрицательно — когда еретики приносят евхаристию, они напрасно делают это. Для тех, кто принял его «канон истины», имеет значение не только быть христианином, но быть ортодоксальным христианином — то есть «правомыслящим».

Ириной не утверждает свой авторитет и превосходство, когда речь идет об интерпретации Евангелия. Он приводит свое вероучение в полное согласие с тем, что сам называет «апостольской традицией». Итак, он утверждает, что «ортодоксальные» христиане — это те христиане, которые придерживаются четырех Евангелий вместе с «каноном истины» (позднее он будет расширен до знаменитого Символа веры). Этот канон и указывает, как толковать что-либо. Я не хочу сказать, что он намеревался обмануть свою аудиторию. Наоборот, Ириной безусловно разделял убеждение, которое делало «ортодоксальное христианство» таким неотразимым для него, как и для многих христиан до сего дня: что «верующие», как надежные экономы, передадут потомству лишь то, что они, в свою очередь, получили от апостолов. Передадут без добавления или вычитания чего-либо из того, что Ириной и другие называют *depositum fidei*, — веры, которую апостолы хранили, как в банке. Ссылаясь на авторитет древнего единомыслия апостолов, они могли, следовательно, твердо заявить: все, чему они научились, не есть только непреложная, но абсолютная истина³⁷.

Ириной предупреждает христиан, что вечное спасение зависит от различения между теми священниками, которые являются «подлинными», и теми, которые, по его словам, есть

«еретики, схизматики или лицемеры», и он призывает верующих повиноваться первым и гнушаться вторых:

«Следовательно, необходимо повиноваться тем священникам, кто в церкви, — тем, кто получил наследие от апостолов, как мы показали, и кто также получил... несомненный дар истины... но держать под подозрением тех, кто стоит особняком от основной линии преемства и кто собирается в каком-либо месте, [и рассматривать их] либо как еретиков с худыми намерениями, либо возгордившихся схизматиков, либо как лицемеров»³⁸.

Иринея знал, что «ученики Валентина» не противопоставляют себя духовенству. Напротив, многие из них сами были священниками, и поэтому Иринею было особенно тяжело обвинять их в лицемерии. Но он предостерегает верующих быть подальше от тех, кто претендует на священническую должность, как и другие, но кто в действительности есть еретик, кто «служит только самому себе», а не Богу. Он говорит, что верующие должны быть очень внимательными в выборе священников и присоединяться только к тем, кто служит Богу правильно. То есть священники, по словам Иринея, должны не только «озвучивать учение», но и говорить «правильные слова» и демонстрировать «безупречное поведение», не собирать самовольных собраний и тем более не преподавать тайные учения и не проводить особые посвящения.

Иринея заканчивает свой пятитомный труд против ересей призывом к братьям-верующим осудить и отлучать еретиков. Напомнив, какая Божья кара постигла иудеев, «которые стали убийцами своего Господа», он объявляет, что истинно духовные христиане должны также осудить «всех последо-

вателей Валентина». Ибо, хотя многие верующие считали их христианами, в действительности они ниспровергают веру и, подобно иудеям, становятся «сынами дьявола». Наконец, он противопоставляет христиан, которые принимают «многие отклоняющиеся от истины пути», и тех, кто «принадлежит церкви», кто разделяет

«одну и ту же веру, соблюдает одни и те же заповеди и... оберегает одну и ту же форму еkkлесиологического образования... в котором один и тот же путь спасения продемонстрирован всему миру»³⁹.

В заключение своего фундаментального труда Ириней пишет о последнем суде, вызывая в памяти читателя яркие картины из Откровения. Он оставляет читателя наедине с видениями дьявола, антихриста и всеми его демоническими силами, которых бросают в вечный огонь вместе с грешниками, в то время как небесный Иерусалим спускается с небес, чтобы приветствовать «священников и учеников апостолов» наряду с «праведными»⁴⁰. Для Ириней и его последователей различие между истинными христианами и еретиками, между ересью и «ортодоксальной» верой есть то, что в конечном счете делает различие между небесами и преисподней.

Мы не знаем, как члены собственной общины Ириней встретили его призывы, но знаем, как терзался он от сознания того, что огромное большинство христиан первоначально приняли точку зрения Валентина. В то время как Ириней все свои силы прилагал к тому, чтобы выявлять валентиниан как «волков в овечьих одеждах»⁴¹ и изгонять их из церквей, он с горечью замечал, что большинство его собратьев относятся к ним как к наиболее влиятельным и продвинутым членам. В свое

время Валентин был широко известен среди верующих; его уважали и почитали как учителя многие собратья-христиане в Риме⁴². И даже в следующем поколении современник Иринея, известный египетский учитель Климент Александрийский, так же как и его блистательный последователь Ориген, включился в дискуссии и споры с видными учениками Валентина, считая их своими христианскими учителями. Хотя Климент и Ориген часто критиковали различные аспекты Валентиновой теологии, они адаптировали ее элементы к своим учениям⁴³.

Спустя почти 20 лет Тертуллиан описал реакцию своих верующих собратьев в Карфагене, когда он призывал их не присоединяться к еретическим кругам:

«Как это случилось, спрашивали они, что эта женщина или тот мужчина, которые были наиболее праведными, наиболее осмотрительными и наиболее уважаемыми в церкви, перешли на другую сторону?»⁴⁴.

Иринея был убежден, что валентиниане были опасны и сеяли распри, а это подрывало проповедование Евангелия и власть церковных учителей. Он хотел, чтобы они либо отказались от своей ереси, либо были изгнаны из церквей. Мы не знаем, как ответили на его инвективы современники. Я полагаю, что большинство в тревоге сплотилось вокруг него и, чтобы не рисковать изгнанием, выбрали безопасный приют церковной общины. Все, на чем настаивал Иринея, — это стабильная власть «кафолического» единомыслия церквей и их духовенства. В любом случае мы знаем, что христиане следующих поколений предпочли последовать за ним; тех же, кто пытался упорствовать в «ереси», заставляли либо подчиниться, либо отделиться от церкви. В последующие два века, несмотря

на спорадические вспышки насилия, к христианской церкви присоединилось огромное число новообращенных. Многим епископам пришлось принять и развить защитные меры, которые разработал Иринея для укрепления церкви. Суть мер, которые он назвал «формами церковного устройства», заключалась в установлении стандартов христианского руководства и исключении тех христиан, которые откололись от «одного... пути спасения». В IV веке, когда преследования неожиданно прекратятся, уступив место официальной толерантности при Константине, а потом будет выстроена христианская империя, совет епископов займется проблемами и вопросами, которые поставил Иринея. Они попытаются реализовать его видение католической — то есть вселенской — церкви.

Такой поразительный поворот истории невозможно было даже представить при жизни Иринея, он случится через сто пятьдесят лет в будущем. Как мы видели, оппоненты-валентиниане и в мыслях не имели идти своим путем. Но многие из них отвергали альтернативу, которую Иринея ставил перед ними: либо принять общую веру как «всю полноту веры», либо отвергнуть ее полностью. Вместо этого они продолжили принимать общепризнанную веру, но как первый шаг навстречу истине, пытаясь понять не только то, что она значит, но и что лежит вне ее. В своем кругу они не только признавали многообразие, но предполагали и приветствовали его, и как философы в дискуссиях, и как доказательство подлинности и творческого понимания⁴⁵. Так, Тертуллиан едко писал:

«Когда они полагают, что “духовное семя есть в каждом”, всякий раз, когда они нападают на что-то новое, они зовут это духовным подарком — не единство, а только разнообразие! И поэтому мы ясно видим, что большинство

из них не согласны друг с другом, поскольку они готовы говорить — и даже искренне — о некоторых точках зрения: “Это не так”, и “Я понимаю под этим нечто иное”, и “Я не принимаю того”»⁴⁶.

Тертуллиана возмущало также и участие в некоторых философских дискуссиях женщин наравне с мужчинами: «Эти женщины-еретички — какие они дерзкие! Они осмеливаются учить, проповедовать, участвовать почти в каждом мужском занятии — они даже крестят людей»⁴⁷. Хотя такие христиане и принимали различные взгляды в своих кругах, они могли быть менее терпимыми и менее великодушными к «простым» верующим, которые следовали за епископом. Ириней писал, что, когда он прямо спрашивал валентиниан о вероучении и оспаривал их, они либо молчали, либо говорили, что он просто неправильно понял, поскольку не продвинулся за рамки наивного уровня понимания⁴⁸.

Ириней в связи с этим говорит, что, когда этим «абсолютно безрассудным и неумным людям» угрожали отлучением от церкви, они иногда отвечали, что больше не верят в Бога, к которому он взывает как к сердитому судье, готовому отправить неверующих в адский огонь. Более того, они спрашивали о его понимании Священного Писания. Некоторые спрашивали, например, как можно молиться Богу, который сначала «ожесточил сердце Фараона и его слуг»⁴⁹, а затем наказал их, утопив в море. Или как мог Бог воздерживаться от осуждения Лота за то, что он оплодотворил своих дочерей, когда был пьян?⁵⁰ Как мы уже видели, автор Евангелия Истины говорит, что люди, пришедшие к познанию бесконечности добра и сострадания, уже принадлежат к «полноте Бога» и более не думают о Боге в терминах таких несовершенных и антропоморфных образов.

Другие оппоненты Иринейя, включая Гераклиона, ученика Валентина, толковали расхождения между христианами в терминах, не отличающихся от тех, что психолог Уильям Джеймс мог бы назвать «многообразием религиозного опыта»⁵¹. Гераклион противопоставлял два качественно разных типа преобразовательного опыта. Он говорит, что огромное большинство христиан приходят к Богу, только когда они отчаиваются, и обращаются к вере, только когда они видят чудеса. Исходя из этого, Евангелия часто описывают Иисуса как чудотворца, который исцеляет больных, воскрешает мертвых и гуляет по водам. Поскольку эти христиане проживают человеческие ситуации — их собственные ситуации, которые пронизаны страданием и ужасом смерти, они видят Иисуса прежде всего как целителя и спасителя. Гераклион говорит, что Иоанн описывает именно такой род преобразования, когда рассказывает об Иисусе, путешествующем в Галилею. Иисус встречает царедворца, который просит его прийти и исцелить тяжелобольного сына. Хотя Иисус упрекает его за недостаток веры («Вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес»), сотник повторяет свою мольбу: «Господи, приди, пока не умер сын мой». Но после требования иметь веру Иисус говорит царедворцу: «Пойди, сын твой здоров». И сын его выздоровел; история заканчивается тем, что «и уверовал он и весь дом его»⁵².

Этот тип преобразовательного опыта, говорит Гераклион, близок тем христианам, которые видят Бога подобно царедворцу у Иоанна — как строгого, ограниченного, но хорошо понимающего учителя и отца, который выносит обвинительный вердикт каждому грешнику, но еще он любит, и еще он скорбит, когда его дети погибают. Еще они верят, что, помимо Иисусовой жертвенной смерти на кресте, Бог не забывает

своих собственных детей; он действительно спасает только тех, кто «верит».

Кто-то может сказать, как еще можно видеть Бога, кроме как Божественного правителя, отца и судьбу? И как еще можно видеть Иисуса, кроме как чудотворца и спасителя? Разве Евангелия не так изображают его? Гераклион говорит, что Иоанн передает историю «женщины у колодца», чтобы показать, напротив, как человек бывает награжден благодатью опыта преобразования. В этом эпизоде Иоанн рассказывает, как Иисус, уставший от путешествия, присаживается отдохнуть у колодца и просит у самаритянки, пришедшей за водой, дать ему напиться и предлагает ей взамен «воду живую»:

«Женщина сказала ему: “Господин, тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок; откуда же у тебя вода живая?” ... Иисус говорит ей: “Всякий пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную”.

Женщина сказала ему: “Господин, дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходиться сюда черпать”. Иисус сказал: “Пойди, позови своего мужа” ... Иисус сказал ей: “Женщина, поверь Мне, что наступает время... и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться отцу в духе и истине... Бог есть дух, и те, кто поклоняется Ему, должны поклоняться и духу и истине”»⁵³.

Гераклион объясняет, что для Иоанна, как и для пророка Исаии, вода означает «духовную пищу». Так, в эпизоде с самаритянкой раскрывается, что женщина знает о духовной жажде, но, не зная, как утолить ее, она приходит почерпнуть воды

из «колодца Иакова», который символизирует традиционный путь поклонения Богу. Но так как она не удовлетворена этим, то, когда Иисус предлагает открыть ей источник живительной воды внутри ее самой, она тут же осознает, что он подразумевает, и отвечает: «Дай мне этой воды!»

Гераклион указывает, что ответ Иисуса («Пойди позови своего мужа и приди сюда»)⁵⁴ не имеет смысла: он не только не отвечает на ее запрос, но, как показано в истории, он знает, что она незамужем. Сбитая с толку его словами, женщина первоначально понимает их буквально и признается, что незамужем, но имела шесть мужей. Гераклион говорит, что Иисус показывает ей, что она живет так, что «не знает Бога и нужды своей собственной жизни»⁵⁵. Когда он говорит ей привести своего мужа, он показывает ей, что она уже имеет «партнера» в Божественной сущности — то есть отношения с Богом, о которых она еще не знает. Он призывает ее открыть все источники, которые она уже получила, и увидеть свою духовную сущность, свою полноту (*pleroma* по-гречески). И поскольку она поняла это как важную часть своего существа, она может отметить общение с Богом как Божественную «свадьбу».

Как бы ни были различны эти два типа преобразовательного опыта, они не являются взаимоисключающими. Первый видит спасение как освобождение от греха и смерти; второй показывает, как человек, «игнорируя Бога и свою собственную природу» и погрязая в деструктивной активности, в конечном итоге развивает растущее самосознание — и потребность в отношении с Богом. Гераклион объясняет, что тот, кто испытывает первый тип преобразования, может — и в конце концов будет — испытывать второй, который понимал Августин два столетия спустя, когда писал о «вере, ищущей понимания».

Гераклион объясняет, что большинство христиан, как пра-

вило, принимают буквально образы, которые они находят в Писаниях: они видят Бога как творца, который создал этот существующий мир, как законодателя, который дал скрижали Моисею на горе Синай, как Божественного отца, который родил Иисуса. Но те, кто испытал Божественное присутствие, приходят к убеждению, что эти традиционные образы Бога созданы человеком. Не нужно отрицать такие образы, говорит Гераклион, так как они весьма существенны и указывают на Божественную действительность так, что слова не могут выразить. Можно убедиться, что все религиозные языки — и еще больше иные языки — состоят из таких образов. Тот, кто понял это, приходят слушать Бога, как говорит Иисус, «в духе и истине»⁵⁶.

Если Ириней пытался прояснить основные формулировки о Боге и Иисусе Христе в теологических положениях, которые стали в IV веке основанием для создания Символа веры, то христиане-валентиниане отводили таким богословским суждениям гораздо менее значительную роль. Они не считали их существенными и основополагающими для духовного понимания, отрицали их или принижали их важность. Напротив, они рассматривали теологические рассуждения как малозначительные элементы вероучения, подчеркивая при этом, насколько Бог превосходит человеческое понимание.

В Тайной книге Иоанна аналогичным образом излагаются положения, которые теологи называют *via negative* (путь отрицания), то есть то, что не может быть познано, должно быть отброшено как заблуждение о Боге. Тем не менее апокриф говорит, что человек имеет врожденную способность к познанию Бога, но лишь через намеки и проблески Божественной реальности⁵⁷. Апокриф Иоанна наводит на мысль, что история рождения Евы из ребра Адама говорит о пробуждении этой

духовной способности. Этот простой рассказ о происхождении женщины, прочтенный символически, показывает, как «блаженный свыше Отец» (или в некоторых версиях текста «Матерь-Отец»), испытывая сострадание к Адаму, посылает ему

«“помощника” – светящуюся эпинойю (*epinoia*) [“творческое” или “изобретательное” сознание], которая произошла от него и была названа Жизнь [Ева]; и она “помогает” всему творению, трудясь вместе с ним, и восстанавливая его в своей полноте, и рассказывая о нисхождении его вида, и показывая путь восхождения, путь, которым он сошел вниз»⁵⁸.

Итак, Ева символизирует дар духовного понимания, который позволяет нам размышлять – однако несовершенно – о Божественной реальности. В другой книге, открытой в Наг-Хаммади, «О происхождении мира», повествуется о том, что, когда первые мужчина и женщина узнали о своей наготе, «они увидели, что они нагие по отношению к духовному познанию [гнозису]». Но затем светящаяся эпинойя «появилась перед ними, блистая светом, и прояснила их сознание»⁵⁹.

Этим апокриф показывает, что в наших сердцах и умах сокрыта латентная способность, которая связывает нас с Божественным, не в нашем обычном состоянии разума, но когда эта сокрытая способность просыпается. Так как термин «эпинойя» не имеет точного эквивалента в английском языке, я оставила его на греческом. Чтобы говорить о различных модулах сознания, восприимчивых к откровению, автор апокрифа применяет набор слов, относящихся к греческому глаголу *poiein*, что означает «воспринимать», «размышлять» или «созна-

вать». Апокриф объясняет, что, хотя Бог является, по существу, непостижимым, силы, которые Он проявляет по отношению к человеку, включают *pronoia* (проноия, предвосхищающее сознание), *ennoia* (эннойя, внутреннее размышление/рефлексия) и *prognosis* (прогнозис, предвидение или интуиция), все они персонифицированы в женском присутствии, вероятно потому, что все они в греческом языке женского рода. Но, согласно апокрифу, это прежде всего «святящаяся эпинойя», которая передает подлинное понимание. Мы можем перевести это как «воображение», но многие люди употребляют этот термин, как его употребляла Ириней, то есть отсылаясь к фантазии более, чем к сознательному пониманию. Еще автор апокрифа представлял себе, что эпинойя (и соответствующие модусы сознания) остается двусмысленным, ограниченным — но совершенно необходимым — даром. Когда Иоанн спрашивает, следует ли каждому человеку получить святящуюся эпинойю, Спаситель отвечает утвердительно — «Дух жизни снизойдет сверху на каждого человека, поскольку без него ни один не устоит»⁶⁰ — и добавляет, что эпинойя закаляет тех, кто любит ее, облегчая возможность выбрать между добром и злом, так что моральное понимание и этическая сила неотделимы от духовного понимания: «Когда сила жизни приходит и укрепляет ту душу, никто не может более ввести ее в заблуждение работой дьявола»⁶¹.

Автор апокрифа подчеркивает, что понимание этой духовной интуиции не является ни полным, ни определенным; вместо этого эпинойя передает лишь намеки и проблески, образы и истории, которые недостаточно хорошо указывают вне самих себя на то, что мы не можем сейчас полностью понять. Итак, автор знает, что эти самые истории — те, что изложены в апокрифе, — не следует понимать ни буквально, ни серьезно; ибо

они также просто отблески того, по выражению Павла, что мы знаем только «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно»⁶². Хотя даже этих неполных проблесков достаточно, чтобы раскрыть присутствие Божественного, ибо апокриф говорит, что без духовной интуиции «люди доживают до старости без радости... и умирают... без познания Бога»⁶³.

Почему тогда многие люди так и остаются не познавшими эпиной? Чтобы ответить на этот вопрос, апокриф рассказывает особую историю, которая призвана показать, что, хотя творец-Бог, изображенный в Бытии, есть сам по себе только антропоморфный образ Божественного Источника, который создал мир, многие люди принимают это несовершенное изображение за Бога. В этом рассказе говорится, как сам творец-Бог, не зная о «благословенной, Матери-Отце, блаженной и благословенной», хвастался, что лишь он один Бог («Я есть Бог ревнитель; и нет никого кроме меня»)⁶⁴. Намереваясь сохранить единоличную власть, он пытается контролировать свои человеческие создания, запрещая им вкусить плод от дерева познания. Но когда Адам и Ева не слушаются его и выбирают поиски познания высшего Божественного Источника, он осознает, что они прислушались к своему внутреннему источнику, светящейся эпинойе. Как только творец-Бог понял, что они сделали, он ответил на их поступок: во-первых, он наказал их обоих и даже проклял саму землю из-за них⁶⁵, затем он попытался заставить женщину подчиниться мужчине, говоря: «Муж будет господином твоим»⁶⁶, и, наконец, «все его ангелы изгнали их из Рая»⁶⁷, наделив их «горькой судьбой» и каждодневной заботой, чтобы они забыли «светящуюся эпинойю»⁶⁸.

Но это — мистическое объяснение. Можем ли мы найти более практические причины, которые ведут к подавлению «светящейся эпинойи»? Я полагаю, что автор апокрифа знал, как

христиане, подобно Иринею, обвиняли своих собратьев-христиан, которые говорили о «Боге вне Бога» и настаивали, что все должны поклоняться только Создателю. И хотя последователи Валентина часто встречали подобные вызовы молчанием, автор апокрифа дает объяснение. Он показывает, как — и почему — такие лидеры во имя Бога, которому они служат, отправляют духовных христиан в преисподнюю. Автор апокрифа намекает читателю, что те, кто служат Богу как создателю — включая большинство христиан, — разделяют его враждебность по отношению к духовному знанию, а также к тем, кто говорит о его присутствии в человеческом опыте. История враждебности Создателя к эпинойе, следовательно, есть притча, смешная и неприятная одновременно, конфликт тех, кто ищет духовное познание, и тех, кто подавляет его.

Иринею, потрясенный и удрученный таким прочтением Книги Бытия, протестует и утверждает, что его оппоненты слишком мало доверяют традиционным источникам Откровения — и слишком много своему собственному воображению:

«Зачем возносите вы над Богом в своем воображении, вы, безрассудные и возгордившиеся люди?... Бог неизмерим в сердце и непознаваем в уме, — он тот, кто держит землю в руке своей. Кто знает меру десницы его? Кто знает перст его? Или понимаешь ли ты его руку — ту, что измеряет неизмеримое? Ибо его рука удерживает все, и просвещает небеса, а также все поднебесное, и испытывает воли и сердца, и присутствует в мистериях и в наших тайных мыслях, и открыто питает и поддерживает нас... Еще, как если бы теперь они измерили и тщательно исследовали его... они претендуют, что вне [Бога] есть... другой Отец — определенно они не смотря, как

они утверждают, на небесное, но реально спускаются в глубочайшую бездну безумия»⁶⁹.

Но теологических аргументов Иринея было бы недостаточно, чтобы его точка зрения возобладала в церквях по всему миру; в действительности потребовалась революция, инициированная римским императором Константином. В своей знаменитой «Истории церкви» Евсевий Кесарийский, епископ из Палестины, выживший в годы преследований, когда многие его друзья и братья-христиане умерли, написал, как Бог (28 октября 312 г.) чудесным образом вмешался, показал знак Христа в небесах языческому императору Константину и завоевал его верность⁷⁰. Затем Евсевий рассказывает, как в последующие годы Константин объявил христианам амнистию и стал их имперским патроном. Но этот практичный военный вождь решил признать только тех, кто принадлежал к тому, что, возможно, стало к тому времени хорошо организованной и большой группой, которую он назвал «законной и самой святой католической церковью»⁷¹.

Признание христианства Константином несло с собой, без сомнения, огромные преимущества. В 313 году император распорядился, что каждому верующему из «католической церкви христиан в любом городе или даже в других местах», который лишился собственности во время репрессий в предыдущие десятилетия, была возвращена вся его собственность немедленно «этими же самыми церквями»⁷² и предложена компенсация за любой ущерб. Евсевий Кесарийский дивился, что в этой поразительной новой эре «епископы постоянно получали даже личные письма от императора; и почести, и денежные дары»⁷³. Евсевий включил в свою книгу письмо Константина, которое тот написал в том же году к проконсулу Африки. В нем сооб-

щается, что император освобождает церковное духовенство от финансовых обязательств, налагаемых на обычных граждан; но, поскольку он знал, что африканские церкви разделились на соперничающие фракции, он подчеркивает, что эти привилегии даются только тем, кого он называл «священниками законной и наиболее святой католической церкви»⁷⁴. Император еще предложил освобождение от налогов и позже налоговое освобождение достойному духовенству, — в то время как угрожал повысить налоги для любой церкви, которую находил «еретической». Спустя почти десять лет, очевидно, в ответ на злоупотребления этими привилегиями он написал новый закон, уточняющий, что

«привилегии, которые были дарованы с учетом религии, должны предоставляться только сторонникам католической веры [или «закона»]. Это — Наша воля, более того, еретики и схизматики будут не только отчуждены от этих привилегий, но также будут связаны и подвергнуты различным общественным принудительным работам»⁷⁵.

Кроме выделения денег на ремонт поврежденных церквей, Константин распорядился построить новые, включая, как утверждает традиция, великолепный храм Святого Петра на Ватиканском холме в Риме⁷⁶ и церковь Святой Гробницы в Иерусалиме. В 324 году он писал восточным епископам, призывая их «просить без стеснения все, что они сочтут необходимым»⁷⁷, из императорской казны. Он обнадеживает их, что уже дал распоряжение своему министру финансов предоставить им все, что они попросят для строительства новых церквей, и установить их с блеском, соответствующим прославлению Бога вселенной. Константин также предоставил нескольким епи-

скопам право распределять императорские поставки зерна и других предметов первой необходимости, чтобы поддерживать нуждающихся людей, чтобы они могли выполнять Иисусовы заповеди по уходу за больными, нуждающимися и лишенными крова, а также за страдающими от пыток, находящимися в тюрьме или в ссылке во время десятилетий преследований⁷⁸. Кроме того, когда изменилось положение христиан, революция Константина изменила и статус евреев. Как пишет Тимоти Барнс, один из выдающихся современных историков этих событий: «Константин перевел христианское предубеждение против евреев в законное поражение в правах»⁷⁹. Он запретил евреям въезд в Иерусалим, за исключением одного дня в году, когда они могли скорбеть о том, что потеряли его, и запретил им принимать обращенных в иудаизм. Кроме того, Константин «предписал, что всякий еврей, кто попытается силой предотвратить обращение из Иудаизма в Христианство, будет сожжен заживо»⁸⁰.

Чтобы усилить свой собственный союз с церковными лидерами и объединить христианские фракции и группы в одну гармоничную структуру, Константин призвал епископов из церквей по всей империи встретиться под его патронажем в Никее, внутреннем городе около большого озера, чтобы выработать стандартное положение христианской веры. В результате этой встречи и последующих бурных десятилетий появился Никейский Символ веры, который станет прояснять и уточнять «канон истины», а также то, что мы называем каноном, — двадцать семь текстов, которые станут Новым Заветом. Вместе они помогут основать то, о чем мечтал Ириней, — всемирную общину «ортодоксальных» христиан, объединенных в одну «католическую и апостольскую» церковь.

То, как это случилось, — особая история, которую невоз-

можно — за неимением места — рассказать здесь. Я даже не решаюсь упоминать экстраординарные события IV века, поскольку описать их адекватно в таком коротком очерке невозможно; хотя я укажу на одно, которое, без сомнения, связано с историей, исследуемой нами. К счастью, несколько незаурядных историков написали интересные тексты, доступные читателю⁸¹. Для наших целей даже краткое изложение сможет показать, как в течение переходных десятилетий после 312 года Константин подверг Римскую империю массивному реструктурированию и сдвинул основы имперской власти. Он постепенно — чтобы минимизировать сопротивление всесильных сенаторов — перевел имперское покровительство с традиционных защитников своего благосостояния, римских богов, к иностранному богу, которому поклонялись те, кого предшественники Константина преследовали за атеизм⁸². Это случилось в критически важное время, когда Константин собрал на встречу в Никее интернациональный совет епископов, «потому что превосходная погода»⁸³ стояла в первые июньские дни 325 года. Сам император присутствовал на совете, участвовал в нем и даже рассказывал своим гостям за одним из щедрых имперских обедов, что он верил — Бог укажет ему «епископа (греческий термин, означающий «руководитель») вне церкви»⁸⁴. Хотя в прошлом многие историки допускали, что Константин направлял — даже диктовал — всю работу совета, более внимательное историческое исследование показало, что он не только позволял, но предполагал, что епископы сами будут проводить разбирательства и сформируют действующий консенсус между соперничающими сторонами. Когда он обратился к собравшимся в Никее, он призвал их разрешить все их разногласия, «чтобы личная вражда не вмешивалась в дела Божии»⁸⁵.

Один из конфликтов, которые он надеялся разрешить, бу-

доражил церкви по всей империи в течение нескольких лет. Поскольку соперничающие группы боролись за господство в изменившемся мире, вопрос был не в том, одолеет ли «католическая церковь» «еретиков и схизматиков», но в том, кому удастся утвердить, что он воплощает католическую церковь. В Египте группа епископов во главе с Александром, епископом Александрийским, и позже его преемником Афанасием взяли и расширили иринеевский круг вопросов дня. Это он, фактически, интерпретировал и модернизировал для своих современников «ортодоксальную» сторону противоречий, которые ранее привлекали внимание в Евангелиях Фомы и Иоанна. Афанасий — решительный, боевой и целеустремленный молодой человек, ему тогда было около восемнадцати, служил секретарем у епископа Александрийского. Епископ Александр вовлек — а некоторые сказали бы, что он начал, — Афанасия в конфликт, который скоро разделил церкви от Египта до Малой Азии, Сирии и Палестины. Около 318 года Александр узнал, что один из членов его клира в Александрии, популярный ливийский священник по имени Арий, пророчествовал, что Слово Божие, хотя и являлось божественным, не было равно Богу Отцу по божеству. Вскоре после этого Александр созвал совет египетских епископов, чтобы объявить взгляды Ария еретическими, и отлучил его вместе с другими священниками и епископами, поддерживающими его, от церкви в Александрии.

Это породило новые споры. Услышав об изгнании Ария, епископы в Сирии, Палестине и Малой Азии собрали свои собственные советы, некоторые из которых объявили учение Ария не только верным католической традиции, но всецело ортодоксальным. Хотя многие епископы призывали Александра вернуть Ария в церковь, он категорически отказался. Когда Александр и Афанасий получили вызов Константина в Никею,

чтобы сформулировать Символ веры для «вселенской» церкви, они приехали, дабы убедиться, что будут выбраны тщательно подобранные – и горячо обсуждаемые – теологические фразы, исповедующие Христа – Слово, как Бога. Они должны были быть довольны результатом: формула, за которую наконец проголосовало большинство после интенсивных споров, провозглашала, что Иисус Христос был «Бог от Бога, Свет от Света, Бог истинный от Бога истинного»; что он был «рожден, но не сотворен» (заимствован термин Иоанна), что он «единородный» (не «сотворенный», как все существа, которых Бог сотворил, одинаково и ангелов, и людей)⁸⁶.

Следующая фраза, о которой Александр и его союзники договорились заранее, вызвала бурные споры. Чтобы не допустить позиции Ария, что Христос был божественным, но не в том же самом смысле, что Бог, они настаивали на добавлении, что Христос был «одного существа с» – по существу, не отличался – Богом Отцом. В то время как огромное большинство епископов «приготовились принять почти любую формулу, которая бы сохраняла гармонию с церковью»⁸⁷, те, кто противостоял этой фразе, указывали, что такого не встречается ни в Священном Писании, ни в христианской традиции. Разве, спрашивали они, не крайность и не противоречие Евангелию утверждать, что Иисус Христос есть по существу «такой же», как Бог Отец? Но приверженцы Александра настаивали на таком утверждении, без сомнения, оно имело большое значение. Споры продолжались весь день, так что Константин, возможно, расстроился подобными многочасовыми пререканиями об одной фразе и призвал епископов включить ее в основной текст и положить конец прениям. После того как сам Константин одобрил формулировку, любой, кто оспаривал ее, мог показаться сомневающимся в ортодоксии самого императора. В любом случае

все присутствующие, за исключением Ария и еще нескольких преданных ему священников, которые предпочли покинуть встречу, подписали документ. Однако включение этой фразы усилило споры между христианами, продолжающиеся десятилетия — на самом деле поколения (а некоторые могут сказать, столетия).

В конечном счете Никейский Символ веры, принятый епископами и одобренный Константином, стал официальной доктриной, которую все христиане с того времени должны были принять, чтобы быть в единой церкви, признанной императором «католической церковью». За год до епископской встречи в Никее Константин пытался узаконить прекращение «еретических сект», которые, согласно одной из оценок, могли включать почти половину христиан в империи⁸⁸. Император приказал прекратить все встречи «еретиков и схизматиков», даже в частных домах, и отдать их церкви и любую собственность, которой они владели, католической церкви. Хотя многие христиане, связывающие себя с такими учителями, как Валентин, Маркион и пророк Монтан, игнорировали закон⁸⁹ и судьи часто не следовали ему, такое законодательство представляло огромную поддержку католическим церквям.

Когда Александр умер и Афанасий наследовал его кафедру в Александрии, он без устали вел агитацию, чтобы заставить христиан по всему Египту объединиться под этим Символом веры, как мечтал Иринея. Собственные надежды Константина были более умеренными; он надеялся, что Никейский Символ веры явится основной рамкой, с которой христиане смогут согласиться, в то же время имея пространство для дискуссии и несогласия столь долго, сколько потребуется, чтобы это не разрушило ткань «вселенской» церкви, ибо, как наблюдает Барнс:

«Константин верил, что все люди должны быть христианами, но такими христианами, что могут законно придерживаться различных взглядов на теологические вопросы, и такими разумными христианами, которые могут быть несогласны с доктриной в духе братской любви»⁹⁰.

Некоторые ученые предположили, что эти теологические диспуты были, по существу, политическими. Историк Эрик Петерсон указывает, что многие христиане ассоциировали Бога Отца с императором, Иисуса Христа — с епископами и Святой Дух — с «народом». Так, он полагал: утверждение Афанасия, что Сын является всецело эквивалентным Отцу, подразумевает, что епископская власть равна самому императору. Петерсон говорит, что эта позиция подразумевает отказ принимать указания от любого императора и проникнута борьбой за власть, которая характеризовала отношения между императорами и епископами на Западе в Средние века. И наоборот, говорит он, формулировка Ария, которая признает приоритет Отца над Сыном, пережившая века и сохранившаяся в измененной форме в некоторых восточных церквях, которые, как правило, принимают имперскую силу над церковными делами, и позже будет влиять на устройство, которое станет «государственной церковью»⁹¹. Принимаем мы этот анализ или нет, мы видим, что десятилетия после собора не утихал конфликт между теми, кто сплотился вокруг позиции Афанасия, и теми, кто принял сторону Ария, — конфликт, который охватил сыновей и внуков Константина, когда они наследовали ему как императору, и разделил епископов и общины по всей империи.

Как результат, в течение следующих сорока лет позиция Афанасия, оспаривавшаяся так называемыми арианскими

христианами — или, как он любил говорить, ариоманьяками, — была отнюдь не безопасной. Хотя Константин изначально поддерживал Афанасия, как наследника Александра, спустя семь лет он принял сторону его оппонентов и ратифицировал решение совета епископов низложить Афанасия. Вынужденный уехать в изгнание Афанасий вернулся после смерти Константина в 337 году, чтобы подтвердить свою позицию, но спустя два года он был опять смещен епископским советом и скрывался среди своих сторонников до тех пор, пока епископ Григорий Каппадокийский занимал епископскую кафедру. Спустя почти десять лет, когда Григорий умер, Афанасий вернулся и занял епископскую кафедру еще на три года. Но в 349 году он был опять низложен и изгнан и его место занял другой каппадокийский епископ. Третий и более успешный конкурент Афанасия возглавлял александрийскую кафедру в течение последующих пяти лет, но в 361 году был растерзан разъяренной толпой без суда и следствия. Афанасию удалось восстановить свою позицию, которую он крепко удерживал до своей смерти в 373 году.

Вопреки такой оппозиции — и, возможно, из-за нее — Афанасий преисполнился решимости привести всех египетских христиан, очень разнородных, под свой контроль. После усилий по получению поддержки отшельниц-женщин⁹² он взялся за более трудную задачу — установить свою власть над различными группами монахов и «святых людей», включая тех, кто жил в общежительных монастырях, основанных Пахомием (бывший солдат, ставший монахом) по всему Египту со времени признания христианства⁹³. Весной 367 года, когда Афанасию было уже более шестидесяти лет и он был более надежно защищен как епископ, он написал свое наиболее известное и знаменитое письмо. В мире, очень не похожем на тот, в кото-

ром жил Иринеи, Афанасий включил в свое ежегодное пасхальное послание детальные инструкции, которые расширяли и предписывали руководящие действия, которые его предшественник набросал за двести лет до этого. Во-первых, Афанасий говорит, что, поскольку еретики

«пытались привести в порядок для себя так называемые апокрифические книги и смешать их с боговдохновенным Священным Писанием... которое те, кто были свидетелями и слугами Слова, донесли до наших предков, кажется мне хорошо... составить порядок канонических и переведенных Писаний, считающихся божественными книгами»⁹⁴.

После списка из 22 книг, которые он называл «Ветхим Заветом», Афанасий переходит к ранее известному списку из двадцати семи книг, которые он назвал «книгами Нового Завета», начиная с «четырех Евангелий от Матфея, Марка, Луки и Иоанна», и затем предлагает такой же список сочинений, приписываемых апостолам, которые составляют Новый Завет сегодня. Хваля их как «весну спасения», он призывает христиан во время Великого поста «очистить церковь от всякого осквернения» и отвергнуть «апокрифические книги», которые «полны мифов, пустые и развращенные» — книги, как предупреждает он, возбуждающие рознь и ведущие людей к заблуждению. Вполне вероятно, что один — или более — из монахов, которые слышали письмо, прочитанное в монастыре около Наг-Хаммади, решил нарушить распоряжение Афанасия и вывезти более 50 книг из монастырской библиотеки, чтобы сохранить их. Он положил их в сосуд и закопал там, где Моххамед Али найдет их более 16 веков спустя.

Хотя Афанасий полагал, что «канон истины», теперь закрепленный в Никейском Символе веры, защитит «ортодоксальную» интерпретацию Священного Писания, он понимал, что христиане, не согласные с каноном, эти «еретики», будут неортодоксально читать и «канонические Писания». Он решил не допустить этого и настоял на том, чтобы каждый христианин, читающий Писания, читал их посредством дианойи — способности различать значение или подразумеваемый замысел в каждом тексте. Прежде всего он предупреждал верующих, чтобы те избегали эпиной⁹⁵. Что другие почитали как духовную интуицию, Афанасий объявил обманом — то есть всякую человеческую способность мыслить субъективно, в соответствии со своими предубеждениями. Эпинойя ведет лишь к ошибке — взгляд, которого католическая церковь придерживалась тогда и придерживается по сей день.

Наконец, чтобы никто не искал прямого доступа к Богу через «образ Божий», заложенный в нас при Сотворении, Афанасий позаботился, чтобы блокировать и этот путь. В своей знаменитой и риторически значительной книге «О воплощении Бога Слова» он объясняет, что, хотя Бог изначально сотворил Адама по своему образу и подобию, грех человеческий повредил тот образ, и исправить его — вне человеческой способности (взгляд, который позже Августин развил в понимаемый им «первородный грех»). Поэтому существует лишь одно-единственное существо, которое воплощает Божественный образ, и это — Слово самого Бога, Иисус Христос:

«Поскольку род человеческий, созданный по образу Божьему, исчезал... что должно было случиться, чтобы обновить созданный по подобию Божьему образ? ...Никому не

удалось еще воссоздать подобный Божий образ человека, кроме [Иисуса Христа], собственного Образа Отца»⁹⁶.

В то время как Арий призывал верующих подражать Христу, Афанасий объявляет такую попытку не только трудной, но невозможной, даже богохульной: напротив, он прямо провозглашает: «Бог стал человеком, поэтому человек может стать Божественным». Все, что может человек сделать, — и должен — это верить и получить спасение, которое лишь Бог может предложить. Таким образом, Афанасий продолжает учение Иринея, а именно: тот, кто ищет доступ к Богу, должен сначала обратиться к Слову, к которому он приходит первоначально через крещение и получая Таинства — «медицину бессмертия», предлагаемые христианам в церкви.

Даже как гонимое движение, христианство, стало все заметнее в городах по всей империи. В течение III и начала IV века некоторые общины даже строили свои собственные церкви, так что число обращенных увеличилось вдвое или втрое⁹⁷. Многие, без сомнения, были убеждены в истинности христианской веры чудесными событиями, последовавшими за обращением императора Константина. Неудивительно, что после 313 года церкви были переполнены не только теми, кто искал некоторой выгоды от присоединения, поскольку церковь становилась императорским институтом, но также, без сомнения, и теми людьми, которых привлекало христианство, но которые ранее не решались креститься, чтобы не подвергнуть себя и свои семьи опасности. Такие обращенные хотели присоединиться не только к обещанному Божественному спасению и вечной жизни, но и к «особому христианскому сообществу», стремясь жить в соответствии с христианскими заповедями — или, по крайней мере, согласно видоизмененной версии их. Многие

находили в том, что прежде было радикальной альтернативой римскому порядку, трансформацию человеческих отношений, которые теперь обещали охватить не только дом и церковь, но целое человеческое общество.

Наш беглый очерк того, что случилось в IV веке, не подтверждает упрощенный взгляд, часто выражаемый историками в прошлом, — а именно что католическое христианство возобладаало только потому, что оно получило императорский патронаж, или что люди становились христианами потому, что их принудили к этому⁹⁸. Несколько историков убедительно доказывают, что на решение присоединиться к христианской церкви влияли не действия императора Константина, а огромная привлекательность христианского движения, и число обращенных увеличивалось еще до того, как это стало безопасно⁹⁹. Также этот очерк не поддерживает точку зрения, согласно которой Константин цинично использовал христианство в своих целях. Мы не знаем его мотивов, но его действия свидетельствуют о том, что он нашел в Христе всемогущего Божественного покровителя и обещание вечной жизни. В последующие 30 лет своего правления он издавал законы, позволяющие ему широко распространить то, что он считал практическим: моральные ценности, которые он нашел в библейских источниках, — гармоничное общество, основанное на Божественной справедливости, которое печется даже о своих беднейших согражданах.

Хотя крутой поворот, произошедший при Константине, оказался на руку католическим епископам в их претензиях на первенство (только одной церкви, триумфально, по Божией милости, предоставлено спасение), было бы наивно предполагать, что христианство с той поры стало в действительности единым и однородным. Даже беглого взгляда на противоречия и проблемы IV и V веков достаточно, чтобы увидеть, что это

было не так¹⁰⁰. В результате такого поворота укрепилась лишь власть католических епископов и установилось их единство, выражающееся в положениях Символа веры как заново определенных границ и законов веры. И доныне, если кто-то спрашивает «Ты христианин?», дальше, скорее всего, последуют вопросы о положениях веры: «Ты веришь, что Иисус есть Сын Божий? Ты веришь, что Иисус Христос спустился с небес, чтобы спасти тебя от греха?»

Структура канона, вероучения и эклесиологической иерархии, которую Ириней и другие Отцы Церкви начали ковать в тигле гонений и над которой их последователи, подобно Афанасию, трудились после обращения Константина, теперь приобрела огромную привлекательность. «Вселенская» церковь приглашала потенциальных обращенных присоединиться к сообществу, которое не только провозглашало, что обладает определенной истиной и предлагает вечное спасение, но также стало социально приемлемым, даже политически выгодным. Кроме того, структура христианской ортодоксии оказалась удивительно прочной, она приспособливалась в течение двух тысячелетий и развивала новые формы даже в настоящее время по всему миру, в частности в регионах Африки, Северной и Южной Америке, Южной Корее и Китае.

Ученые, которые исследуют истоки христианства, теперь видят новые неожиданные перспективы. Сегодня находки в Наг-Хаммади и такие источники, как свитки Мертвого моря, вместе с работами многих историков открывают не только христианство, как мы его знаем, но и многое, что лежало вне его границ — как мы обычно определяли их.



События, кратко изложенные здесь, очевидно, затронули способ понимания нашей культурной истории. Но для таких, как я, кто считает себя причастным к этой истории, распутывание некоторых из ее сложных нитей имеет не только практические, но и интеллектуальные последствия. В моем собственном случае тяжелейшая — и наиболее захватывающая — проблема в исследованиях о христианских началах состояла в том, чтобы разучиться думать о том, что я знаю, и отбросить предположения, которые я считала само собой разумеющимися.

Это исследование предполагало новые вызовы и пути, относящиеся к религиозным традициям. Ортодоксальные доктрины Бога — еврейские, христианские или мусульманские — имеют свойство подчеркивать разделение между тем, что считается Божественным и человеческим: по словам Рудольфа Отто, Бог есть «совершенно иной», чем все человечество. Поскольку те, кто разделяет такие взгляды, часто считают, что Божественные отношения диаметрально противоположны человеческому восприятию, они часто исключают то, что мистически настроенные евреи и христиане всегда делали — стремились разглядеть истину как откровение, истину, исходящую из интуиции, рефлексии или творческого воображения. Христианские учителя, которые отрицали такой опыт, могли учить нас чему-то о Боге, часто идентифицировали себя как блюстителей неизменяемой традиции, чья «полнота веры» состояла только в передаче потомству того, что они получили от древних свидетелей, ничего не прибавив, тем более — не убавив. И в то время как Отцы Церкви верили, что такой взгляд на их роль выражает соответствующее смирение, некоторые также понимали, что это облекает их, стражей Божественной истины, властью Бога.

Такие учителя не могли, конечно, запретить полностью воображение — это не входило в их намерения. Но они успешно

направляли религиозное воображение большинства христиан к выражению — и поддержке — того, чему они уже учили. Двухтысячелетнее наследие христианской музыки, искусства, архитектуры, поэзии, философии и теологии — без сомнения, бесконечно богато, и наша культура является неотделимой частью христианской традиции.

Но тем, кто видит христианство как выражение, по словам Иринейя, «абсолютно законченной системы вероучений», содержащей «несомненную истину», часто трудно признать — и еще менее принять — различные точки зрения, которые тем не менее имеются в огромном количестве. Любой, кто находится внутри римско-католической общины, например, знает, что она охватывает людей, по-разному относящихся ко всему — от учения до дисциплины. То же относится, несомненно, к любой другой христианской деноминации. Но поскольку христиане во многом адаптировали взгляд Иринейя на полемику, многие из них склонны считать, что только одна сторона может говорить истину, в то время как другие говорят только ложь — или злонамеренны. Многие христиане еще считают, что только их церковь — Римско-католическая, или баптистская, или лютеранская, или греческая, или православная, или пятидесятников, или пресвитериан, или свидетелей Иеговы, или христианских ученых — или только группа внутри их церкви, с которой они согласны, — действительно остаются верными учению Иисуса. Кроме того, поскольку христианская традиция учит, что Иисус совершенно полностью раскрыл Бога две тысячи лет назад, новаторы от Франциска Ассизского до Мартина Лютера, от Джорджа Фокса и Джона Висли до современных феминистских и либеральных теологов, часто прячут инновации — иногда даже от самих себя, — утверждая, что они не вводят

ничего нового, только проясняют то, что Иисус на самом деле подразумевал все время.

Необходимость, как казалось Иринею во II веке, изгнать из церкви учеников Валентина как «еретиков», привела к обнищанию не только оставшихся в церкви, но и тех, кого он изверг. Изгнанные со своего места, из христианских церквей, те, на ком было клеймо «еретиков», часто скитались в одиночестве — вопреки факту, что духовные поиски находили в иудаизме и христианстве не только общие корни, но и подлинные источники вдохновения.

Такие люди искали, однако, не столько другую «систему учений», сколько интуицию или намеки на Божественное, проверяя себя на опыте — что мы можем назвать намеками и проблесками, предложением светящейся эпиной. Некоторые пускались на поиски в совершенном одиночестве; другие участвовали в различных формах богослужения, молитвы и действия. Для вступления на такой путь требовалась, конечно, вера. Греческий термин для веры часто интерпретируется просто как «доверять», поскольку вера часто включает доверие, но она включает и много больше: доверие, которое позволяет нам вручать самих себя тому, на что мы надеемся и любим¹⁰¹. Мы отмечали, как Тертуллиан высмеивал тех, кто видел сам себя более ищущим, чем верующим: «Поскольку они готовы сказать — и даже почтительно — «Это не так», и «Я подразумевал нечто другое», и «Я не принимаю этого»¹⁰². Вопреки его заключениям (что люди, делающие подобные утверждения, либо глупцы, либо самонадеянны), они не являются «еретиками», которые выбрали, какие элементы традиции принимать и практиковать, а какие — отвергнуть. Социолог Питер Бергер указывает, что всякий, кто участвует в такой традиции сегодня, выбирает среди элементов традиции; ибо, подобно иудаизму

и другим древним традициям, христианство сохранялось на протяжении тысячелетий, и каждое поколение вновь переживает, изобретает и трансформирует то, что получило¹⁰³.

Этот акт выбора — что термин «ересь» первоначально и означал — разворачивает нас снова к проблеме, что ортодоксия была изобретена, чтобы ответить на вопросы: как можем мы отличить правду от лжи? Что изначально и таким образом соединяет нас с другими и с реальностью и что мелочно, корыстно или зло? Всякий, кто видел глупость, сентиментальность, иллюзию и убийственную ярость, маскирующиеся под Божественную истину, знает, как нелегко решать проблему, которую древние называли различием духов. Ортодоксия, как правило, не доверяет нашей способности делать такие различия и настаивает на том, чтобы делать это за нас. Прибегая к пресловутой человеческой способности самообмана, мы можем, до определенной степени, благодарить церковь за это. Многие из нас, не желая включиться в тяжелую работу, рады принять, чему учит традиция.

Но тот факт, что у нас нет простых ответов, не означает, что мы можем уклониться от вопроса. Мы также видим опасность — даже страшный вред, — что иногда результатом невопроса будет признание религиозной власти. Большинство из нас, раньше или позже, понимает, что в критические повороты нашей жизни мы должны заставить сами себя изобрести свой собственный путь там, где его нет. Главное, что я полюбила в богатстве и разнообразии наших религиозных традиций — и общин, которые поддерживают их, — это то, что они предлагают свидетельства бесчисленных людей о духовных открытиях. И они вдохновляют тех, кто пытается, говоря словами Иисуса, «искать и обрести»¹⁰⁴.

Благодарности

Эта книга, ставшая результатом исследовательской работы, первоначально была представлена в основном в научных публикациях (ссылки на них даны в примечаниях к каждой главе), а потом переработана, чтобы сделать текст доступным и непрофессиональному читателю. В течение семи лет, пока я проводила исследования и писала книгу, я консультировалась со своими коллегами и друзьями, от которых я многому научилась. Во-первых, я бесконечно признательна всем тем, кто великодушно потратил свое время, чтобы прочесть рукопись, и предложил свои замечания и исправления, и в особенности я отмечу Глена Бауэрсока, Карен Кинг, Хельмута Кестнера и Александра Нехамаса. И я хотела бы поблагодарить тех, чьи комментарии и критика помогли улучшить отдельные части работы, особенно Дэниела Боярина, Исмо Дандерберга, отца Томаса Китинга, Шая Исерберга и Стефена Митчела, а также Эприл де Коник, Биргер Персон, Луиса Пейнчада, Джона Тернера и Роберта Маклеона Вилсона, чьи комментарии в источниках представлены в главе второй, членов Дэвис-семинара в Принстонском университете, где впервые был представлен материал, легший в основу третьей—пятой глав, и особенно Антони Графтона, который председательствовал на семинаре в 2001—2002 гг. и всех тех, кто участвовал в семинаре, включая Питера Брауна, Вирджинию Буррес, Сюзанну Элм, Ребекку Лямэн и Римана ван Дама, а также Гарри Аттриджа, Пола Фредриксена, Майкла Стоуна и Аннет Рид. Я приношу особую

благодарность моим коллегам Джону Гагеру, Марте Химмелфарб и Питеру Шафиру за наши коллективные обсуждения и за их желание проверить точность фрагментов рукописи, и профессору Алэну Ле Булье за его полезные замечания на ранней стадии работы, которые позволили мне внести необходимые коррективы и уточнения. Никто из нас в отделении религии в Принстоне не мог бы выполнить свою работу без доброй и бесценной поддержки менеджера отдела Лоррэйн Фурман, а также Пэт Богжевич и Кэрри Смит. Я приношу глубокую благодарность также Маргарет Эпплбай за ее смелые научные изыскания и за ее квалифицированную помощь с компьютером.

Исследование документов и написание этой книги были завершены в Школе исторических исследований в институте при Принстонском университете, куда меня пригласили в 2001—2002 гг. Я очень признательна команде этой школы, особенно Джил Констебль и Глену Бауерсоку, с которыми мы работали бок о бок в течение последних двух лет, за их благожелательность и помощь, а также многим другим участникам и коллегам за окружение, которое институт предлагал. Грант от Фонда Форда дал мне возможность работать целый год в институте; за это я особенно признательна Констанции Бучнан, старшему сотруднику программы, за помощь, вдохновение и поддержку, благодаря которым она хорошо известна среди своих коллег и очень любима ими.

Есть еще несколько человек, без участия которых нельзя было даже и думать о книге. Я очень благодарна за работу Джейсон, чьи необыкновенные заслуги как редактора хорошо известны. Наша связь и наша дружба, делящаяся годы, с долгими разговорами, обсуждениями и чудесными завтраками и обедами стали для меня необходимой и приятной частью рабочего

процесса. Джон Брокман и Катинка Матсон, оба давние мои друзья, были вовлечены в этот проект самыми разными способами. Я благодарна Анн Годофф, в то время главному редактору и президенту «Рэндом Хаус», за ее руководство и безмерную поддержку, и Линн Нисбит за ее душевную щедрость и невероятно пронизательное понимание публикации. Я очень признательна Кейт Медине за то, что она любезно взяла книгу на редактирование, и за вклад в ее появление на свет, а также за прекрасное понимание и щедрую мотивацию. Я хочу поблагодарить Вилла Мерфи за его великолепную поддержку и за все, что он сделал для процесса издания; Мередит Блум и Джессикку Киршнер — за их участие и помощь в оформлении деталей публикации; Бенджамина Дрейера за его внимательное, великолепное техническое редактирование; и Катрин Куни — за ее опыт и помощь, когда мы искали коптский фаюмский портрет для обложки. Я приношу особую благодарность отцу Питеру Гомесу за его приглашение на нобелевскую лекцию в Гарвардском университете и необычайно великодушное гостеприимство, его и его коллеги Дороти Остина, также за полезные и критические замечания, также я благодарю всех, кто помог сделать эту книгу лучше, в том числе Кристен Стендалф и Паулу Фредериксен.

Наибольшую признательность я выражаю своему мужу Кенту Гринволту за его желание прочесть рукопись в процессе моей работы над ней. Его чрезвычайное понимание и щедрая поддержка сделали так много для того, чтобы работа была доведена до конца. И выражаю признательность своей семье — Саре, Дэйву, Роберту, Карле, Саше, Кларе и Андрею, вы доставляете мне так много радости.

Наконец, я очень признательна всем коллегам, которые позволили прочесть свои работы в рукописной форме, и особен-

но Карен Кинг за ее новую книгу *What is Gnosticism?* и новое издание и комментарии к *The Gospel of Mary*; Барту Эрману за готовящуюся к выходу книгу *Lost Christianities*, с его острым анализом источников и их применением; Марвин Мейер за ее новую книгу *Secret Gospels*; и также Дэниелу Боярину за его книгу, находящуюся — так же, как и эта книга — в процессе завершения. Поговорив с Дэниелом Боярином о его последней рукописи, а также о других более ранних публикациях, я сожалею, что прочла *Border Lines: The Idea of Orthodoxy and the Partitioning of Judeo Christianity* (2004 г., издательство Пенсильванского университета) слишком поздно, чтобы сослаться на ее материалы в настоящей книге.

Примечания

Глава первая. От трапезы любви к Символу веры

1. 1 Кор., 15: 3–4.
2. Так, Адольф фон Гарнак реконструирует основы такого утверждения; см. *History of Dogma*, вып. I, 5–6 и вып. II, 1–2 (перевод: Neil Buchman, редакция 1990 г. *Dogmengeschichte* (New York, 1961), вып. I, 267–313 и II, 1–29.
3. *Иринеи*, Обличение и опровержение лжеименного знания (*Libros Quinque Adversus Haereses*) 2.32.4, под ред. W.W. Harvey (Cambridge, 1851), далее цит. как ЛЗ.
4. *Тертуллиан*. Апология 39.
5. Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History* (Princeton, 1996), особенно 73–94.
6. Рукопись Галена потеряна; краткое резюме цитируется по книге: *Платон*. Республика, сохранившейся на арабском и переведенной R. Walzer: *Galen on Jews and Christians* (London, 1949), 15.
7. Мк., 12: 29–31; см. также Вт., 6: 4.
8. Stark, *Rise of Christianity*, 86–87.
9. Мф., 25: 35–49.
10. *Тертуллиан*. Апология 39.
11. Там же.
12. Рим., 6: 3–14.
13. *Тертуллиан*. Апология 3.
14. Там же, 2; о взглядах Тацита см. его собственные слова в: *Анналы* 15.44.2–8.
15. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 3.1–2.
16. Там же, 3.3.
17. Там же, 5.2–4.
18. Там же, 5.5.
19. Там же, 6.5.
20. Там же, 18.2.
21. *Иустин*. 1 Апология 61.

22. Там же, 14.
23. Если, конечно, мы можем использовать описание Иустина как указывающее на общую практику. Ученые часто допускают, что Иустин описал практику римских христиан — несомненно, всех римских христиан, — но более недавние исследования внесли коррективы в это предположение; см. например: George La Piana, *The Roman Church at the End of the Second Century*, *Harvard Theological Review* 17(1925), 214–277; затем A. Hamman, *Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin*, *Studia Patristica* 13 (1975), 264–274; также острые предостерегающие замечания Paul F. Bradshaw в *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy* (Cambridge, 1992), 111–113.
24. См. обзор событий и проблемы, раскрытые Bradshaw в *Search for the Origins*.
25. Здесь я следовала за данными, предложенными Иоанном Драпером в его, например, статье *Torah and Troublesome Apostles in the Didache Community*, под ред. J. Draper, *The Didache in Modern Research* (Leiden, New York, and Cologne, 1996), 340–363.
26. *Didache* 1.2.
27. Там же, 1.3–5.
28. Там же, 2.2; 4.8. Взгляд, что Дидахе приписывается Матфею, выражен Хельмутом Костнером в *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern* (Berlin, 1957), 159–241; и Bentley Layton, *The Sources, Dating, and Transmission of the Didache 1:3b–2:4*, *Harvard Theological Review* 61(1968), 343–383. Кристофер Таккет согласен с тем, что параллели с Евангелиями от Матфея и Луки наилучшим образом объясняются предположением, что Дидахе считает «завершенными Евангелия от Матфея и Луки», 128, в *Synoptic Tradition in Didache*, в Draper, *Didache in Modern Research*, 92–128. Мне, однако, была интересна точка зрения Драппера, выраженная, например, в *Christian Self-Definition Against the «Hypocrites» in Didache VIII*, в том же томе, 223–243, и

- в *The Jesus Tradition in the Didache* у D. Wenham, *Gospel Perspectives V: The Jesus Tradition Outside the Gospel* (Sheffield, 1985), 269–289.
29. Мы не знаем, требовалось ли «Божественным законом» в этом случае обрезание, но определенно требовался отказ от идолопоклонства — поклонения богам — и, возможно, также практика некоторых вариантов закона о кошерной пище. В моей интерпретации здесь я следую тексту Draper, *Torah and Troublesome Apostles*, 353–359.
 30. См. также Draper, *Social Ambiguity: Prophets, Teachers, Bishops, and Deacons in the Development of the Jesus Tradition in the Community of the Didache*, под ред. C.N. Jefford, *The Didache in Context: Essays on Its Text, History, and Transmission* (Leiden, 1995), 284–313.
 31. *Didache* 9.4. Ученые вступили в многочисленные дискуссии по поводу описания крещения и евхаристии в *Дидахе*; краткое изложение различных взглядов по этому вопросу см. у Bradshaw, *Search for the Origins*, 80–82, 132–136; см. также Willy Rordorf, *The Didache*, в *The Eucharist of the Early Christians* (New York, 1978), 1–23; John W. Riggs, *From Gracious Table to Sacramental Elements: The Tradition History of Didache 9 and 10, Second Century 4* (1984). 83–101; и Johannes Betz, *The Eucharist in the Didache*; в Draper, *Didache in Modern Research*, 233–275.
 32. *Didache* 10.6; см. также Enrico Nazza, *Elements of a Eucharistic Interpretation*, у Draper, *Didache in Modern Research*, 276–299.
 33. Мк., 14: 22–24; сравни Мф., 26: 26–29; Лк., 22: 7–13; 1 Кор., 11: 23–25.
 34. *Тертуллиан*. Апология 7.
 35. Там же, 8.
 36. Один современный антрополог полагал, что Павел и его последователи переняли этот обычай у традиционно настроенных евреев, отделяя себя таким образом от иудейских общин.
 37. *Иустин*. 1 Апология 66. Близкие параллели обнаруживаются с некоторыми свитками Мертвого моря; см.,

- например, Otto Betz, *Early Christian Cult in the Light of Qumran*, *Religious Studies Bulletin* 2:2 (April 1982), 73–85.
38. *Иустин*. 1 Апология 54. Многие ученые видят параллели между обычаями, практиковавшимися в мистических религиях, и христианской евхаристией; см., например, E. Lohse, *The New Testament Environment* (London, 1976) и совсем недавнюю A.J.M. Wedderburn, *The Soteriology of the Mysteries and Pailine Baptismal Theology*, *Novum Testamentum* 19:1 (1982) 53–72 и *Hellenistic Christian Traditions in Romans 6?* в *New Testament Studies* 29 (1983), 337–355.
39. 1 Кор., 1: 23. Греческий термин – skandalon.
40. Последняя фраза позаимствована у N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis, 1992).
41. Лк., 24: 21.
42. Мк., 8: 31. Марк использует греческий термин *dei*, обычно переводимый как «необходимо».
43. Мк., 14: 22. См. примечание 50 к ссылке на исследования «слов установления».
44. Мк., 14: 24. О жертвенном изображении см. Edward J. Kilmartin, S.J., *Sacrificium Laudis: Content and Function of Early Eucharistic Prayers*, *Theological Studies* 35:2 (June 1974), 268–286.
45. Мф., 26: 27–28.
46. Исх., 24: 8.
47. Об аллюзии Марка на Моисеев завет см. краткое резюме Reginald Fuller, *The Double Origin of the Eucharist*, в *Biblical Research: Papers of the Chicago Society of Biblical Research VIII* (Chicago, 1963), 60–72; см. также Joachim Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu* (Gottingen, 1949), перевод *The Eucharistic Words of Jesus* (London and New York, 1966).
48. Иер., 31: 31–34.
49. Интерпретацию слов Павла см., например, в Eduard Schweitzer, *The Lord's Supper According to the New Testament* (Philadelphia, 1967); также в Paul

- Neuzeit, *Das Herrenmahl: Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* (Munich, 1960).
50. Обсуждения и ссылки см. Bradshaw, *Search for the Origins*, 48–51. О сакральной жертве см., например, Robert Daly, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice* (London and New York, 1986); и Rowan Williams, *Eucharistic Sacrifice: The Roots of a Metaphor* (Bramcote, Notts, 1982).
51. *Иустин*. 1 Апология 67. Но см., например, ссылку в примечании 23, в которой обсуждается, описывает ли — или в какой степени — Иустин реальные практики, и если да, то что он мог иметь в виду.
52. 1 Кор., 5: 7.
53. Мк., 14: 12–16.
54. Лк., 22: 15.
55. Лк., 22: 19b; 1 Кор., 11: 24–25.
56. Ин., 13: 1.
57. Ин., 19: 14.
58. Для обсуждения взглядов Иоанна на страстность поветствования в целом и его частную хронологию см. Raymond E. Brown, S.J. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave* (New York, London, Toronto, Sydney, and Auckland, 1993).
59. Ин., 19: 34.
60. Хотя Иоанн не дает описание Тайной вечери, в его тексте Иисус призывает своих учеников есть «[его] плоть» и пить «[его] кровь» (6: 35–58).
61. Исх., 12: 46. Пересмотренная стандартная версия предлагает перевод, который заставляет весь отрывок звучать, как если бы он относился к Иисусу, а не к жертвенному животному: «Костей его не ломайте».
62. Ин., 19: 36.
63. Ин., 6: 51–61.
64. 1 Кор., 11: 26.
65. *Aposcalypse of Peter* 81: 10–11. Знак, который Константин позже применял, хотя часто видимый как крест, в действительности состоял из первых двух букв имени Христос.
66. См. главу четвертую для обсуждения и источников.

67. Гершом Шолем (Gershom Scholem), великий исследователь иудейских текстов, писал, что «миф есть сюжетная линия ритуала» (On the Kabbalah and its Symbolism [New York, 1969], 132–133); и в то время как некоторые могут возражать против термина «миф» применительно к Евангелиям, так как они относятся к событиям, засвидетельствованным, что они произошли на самом деле, история Иисуса, как Евангелия передают нам, если и не миф, то история, предназначенная для передачи смысла.
68. Профессор Хельмут Кестнер, мой первый и бесценный учитель по истории христианства, демонстрировал в целом ряде статей, как ранние описания Евангелий связаны с литургическим празднованием. См., например, его недавнюю статью The Memory of Jesus. Death and the Worship of the Risen Lord, Harvard Theological Review 91:1 (1998), 335–350.
69. Греческий термин *koinonia* может быть переведен как «приобщение» или «участие», в таких отрывках, как 1 Кор., 10: 16: «Чаша благословения, которую мы благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломлен, не есть ли приобщение Тела Христова?»
70. Кор., 10: 17; Гал., 3: 28; 1 Кор., 10: 3–4.
71. *Иустин*. 1 Апология 61; см. также 65–66.
72. Для обсуждения см. мою раннюю работу The Gnostic Gospels (New York, 1979). («Гностические евангелия» М.: Карьера Пресс, 2014); и я рекомендую заинтересованному читателю несколько важных недавних обсуждений, которые, к моему сожалению, не были доступны мне, когда я писала эту книгу: Bart Ehrman, Lost Christianities (New York, 2003); Marvin Meyer, Secret Gospels (Harrisburg, Pa, 2003); и Richard Valantasis, The Gospel of Thomas (London, New York, 1977).
73. Работа многих ученых сегодня меняет нашу более раннюю и упрощенную, более простую картину происхождения христианства. Среди примечательных книг, опубликованных в настоящее время, см. например, Daniel Boyarin, Border Lines: The Idea of Orthodoxy and the

Partitioniny of Judeo-Christianity (Pennsylvanis, 2004); Bart Ehrman, *Lost Christianities* (New York and London, 2003); Karen King, *What is Gnosticism?* (Cambridge, 2003); Marvin Meyer, *Secret Gospels* (Harrisburg, Pa, 2003). Я бесконечно благодарна коллегам за предоставленную возможность прочитать каждую из этих книг в рукописи.

Глава вторая. Конфликт Евангелий: Иоанн и Фома

В этой главе в сжатой форме приводятся результаты исследований, более подробно изложенных в работе Elaine Pagels, *Exegesis of Genesis 1 in the Gospels of Thomas and John*, *Journal of Biblical Literature* 118 (1999), 477–496.

1. Ин., 15: 12, 17.
2. Ин., 3: 18.
3. Ин., 8: 44. О дискуссии и ссылаках на источники о том, как Евангелие от Иоанна и другие изображают «иудеев», см. Elaine Pagels, *The Origin of Satan* (New York, 1995), особенно 89–111 и ссылки, приведенные там.
4. Для аутентичного описания истории открытия см. James Robinson, *The Discovery of the Nag Hammadi Codices*, *Biblical Archaeologist* 42 (1979), 206–224.
5. *Ириней*. ПЕ 1, Предисловие.
6. Gospel of Thomas 70, в Nag Hammadi Library (далее — NHL) 126, где этот трудный отрывок переводится по-другому и, на мой взгляд, менее доходчиво. В настоящем тексте я вольно обходилась с NHL-переводами в интересах ясности или сохранения поэтичности исходного текста; таким образом, читатели, которые сверяются с NHL, могут отметить вариации.
7. См. полемическую книгу Michael Williams, *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton, 1996); и совсем недавнюю книгу Karen King, *What is a Gnosticism?* (Cambridge, 2003). См. также Bentley Layton, *Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism*, в I.M. White and O.L. Yarbrough, ed., *The Social World of the Early Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks* (Minneapolis, 1995), 334–350; а также эссе Antti

Marjanen, *Is Thomas a Gnostic Gospel?* в выдающейся коллекции, отредактированной Risto Uro, *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas* (Edinburg, 1998), 107–139. Джеймс Робинсон редактировал также однотомный английский перевод всех текстов, открытых в Наг-Хаммади, *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco, 1977); Бенгли Лайтон позже опубликовал другой перевод: *The Gnostic Scriptures* (New York, 1987). Однако наиболее полной редакцией текстов на английском языке является *The Nag Hammadi Series*, в которой более двадцати томов, опубликованных «Бриллам Пресс» в Нидерландах, которая включает коптские тексты с английскими вступлениями, переводами и примечаниями.

8. См., например, Steven Davies, *The Gospel of Thomas and Wisdom Tradition* (New York, 1963); Steven J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma, Calif., 1993); Gregory J. Riley, *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy* (Minneapolis, 1995); April De Conik, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (Leiden New York, and Cologne, 1996); также ее блистательное эссе *Blessed are those who have not seen (John 20:29): Johannine Dramatization of an Early Christian Discourse*, в J.D. Turner and A. McGuire, eds., *The Nag Hammadi Library After Fifty Years* (Leiden, New York, and Cologne, 1977), 381–400.
9. Ин., 20: 8; еще см. острую критику подобного использования в Paul-Hubert Poirer, *The Writing Ascribed to Thomas and the Thomas Tradition*, в Turner and McGuire, *Nag Hammadi Library After Fifty Years*, 295–397.
10. Чтобы прояснить некоторые вопросы, см. главу четвертую; также существует достаточно много профессиональных работ по проблеме: Maurice F. Wiles, *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge, 1970); C.H. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953); E. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (Nashville, 1973).
11. Мк., 11: 15–16.

12. Мк., 11: 18.
13. Ин., 2: 15.
14. Ин., 12: 10.
15. Ин., 11: 48.
16. *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Иоанна 10.4–6.
17. Ин., 10: 33.
18. Ин., 20: 28.
19. *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Иоанна 1.6.
20. О дискуссии названий «сын Божий» и «мессия» см. важную работу Bart Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (Oxford and New York, 2000), 60–84. Замечательное обсуждение различных Христологий см. Pheme Perkins, *New Testament Christologies in Gnostic Transformation*, в *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester* Birger A. Pearson ed., (Minneapolis, 1991), 442–441.
21. Ин., 20: 28.
22. Чтобы познакомиться с профессиональным обсуждением традиций, сохраненных в Евангелии от Фомы, и их отношении к синоптическим Евангелиям и Евангелию от Иоанна, см. Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (London and Philadelphia, 1990), особенно 75–127.
23. Чтобы познакомиться с обзором и обсуждением традиции Евангелия от Фомы, см. Poirier, *The Writings Ascribed to Thomas*.
24. Koester, *Ancient Christian Gospels*, 78–80; см. также резкую оценку Philip Sellew, *The Gospel of Thomas: Prospects for Future Research*, в Turner and McGuire, *Nag Hammadi Library After Fifty Years*, 327–346; также Jean-Marie Sevrin, «L'Interpretation de l'evangile selon Thomas, entre tradition et redaction», в том же томе, 347–360.
25. *Gospel of Thomas 1*, NHL 118.
26. Быт., 1: 3. Для обсуждения см. Steven Davies, *Christology and Protology in the Gospel of John*, *Journal of Biblical Literature* III (1992), 663–683.
27. Ин., 1: 3.

28. Koester, *Ancient Christian Gospels*, 86–128; см. также Patterson, *Gospel of Thomas and Jesus*.
29. Ин., 1: 9; греческая фраза *phos ton anthoropon* может быть переведена как «свет человекoв».
30. Быт., 1: 26–27; более детальное и специальное обсуждение материала этой главы см. Pagels, *Exegesis of Genesis I*.
31. Термин, который мог быть введен Иринеем ЛЗ 3.11.8.
32. Там же, 1.20.1.
33. Мк., 8: 27–29.
34. Мк., 15: 39.
35. Пс., 2: 7; более подробное обсуждение таких отрывков истории рождения у Матфея и Луки см. в Raymond E. Brown, S.J., *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, 2nd ed. (New York, 1993).
36. Мк., 1: 1.
37. См., например, Иез., 2: 1; 2: 8; 3: 1; 3: 4; 3: 10; 3: 17; 3: 25; и во всех прорицаниях Иезекииля.
38. Дан., 7: 13.
39. Мк., 14: 61–62.
40. Большинство ученых согласны, что автор Евангелия от Луки также написал новозаветные Деяния апостолов; см. Деяния 2:22–23, 32–36.
41. Ин., 1: 1.
42. Фил., 2: 7–8.
43. 1 Кор., 12: 3.
44. *Игнатий*. Послания к римлянам 6:3.
45. *Плиний*. Письма 10.96.7; см. обсуждение «Гимна Христа» (пре-Павел) Фил., 2 у Ralph P. Martin в прекрасной монографии *Carmen Christi* (London, 1967).
46. О составе см. Koester, *Ancient Christian Gospels*, 80 ff; и совсем недавно – острые комментарии Risto Uro в его введении к *Thomas at the Crossroads*, 1–32.
47. Матфей, например, включает известное высказывание, что «много званых, но мало избранных» (22: 14); Иисус говорит Фоме: «Я выбрал тебя, одного из тысячи, или двух из десяти тысяч» (высказывание 23, в NHL 121). В версии Иоанна также Иисус подчеркивает Божественную ини-

- циативу: «Не ты выбрал Меня, но Я выбрал тебя» (15: 16; см. также 13: 18).
48. Мф., 16: 17.
 49. Gospel of Thomas 13, NHL 119.
 50. Там же, 50, NHL 123.
 51. Мк., 1: 1–4.
 52. Мк., 1: 15.
 53. Мк., 9: 1.
 54. Мк., 13: 2.
 55. Мк., 13: 8–19.
 56. Мк., 13: 24–26.
 57. Мк., 13: 30–33.
 58. Ин., 5: 25.
 59. Ин., 11: 24.
 60. Gospel of Thomas 3, NHL 118.
 61. Мк., 13: 2–37.
 62. Gospel of Thomas 51, NHL 123.
 63. Там же, 113, NHL 130.
 64. Лк., 17: 20–21.
 65. Томас Мертон, цитируемый Маркусом Боргом в Marcus Borg, *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith* (San Francisco, 1994).
 66. Gospel of Mary 8: 15–20. См. новейшее издание и комментарии Карен Кинг, готовящееся (на момент написания этой книги) к выходу в Harvard University Press.
 67. Лк., 21: 34–36.
 68. Ин., 1: 1.
 69. Быт., 1: 2.
 70. Быт., 1: 3.
 71. Ин., 1: 9.
 72. Gospel of Thomas 16, в NHL 120.
 73. Там же, 77, в NHL 126.
 74. Там же, 2, в NHL 118.
 75. Там же, 3, в 118.
 76. Там же, 70, перевод профессора Джорджа Макрэя. Как указано в примечании 6, NHL, перевод этого трудного

высказывания звучит иначе, и я нашла, что он менее понятен.

77. Там же, 6, в NHL 118.
78. Мф., 6: 3–4.
79. Мф., 6: 17.
80. Мф., 7: 9–13.
81. Gospel of Thomas 6, в NHL 118.
82. Там же, 91 в NHL 128.
83. *Плотин*. Эннеады 5, Против гностиков.
84. Gospel of Thomas 3, в NHL 118.
85. Там же, 19, в NHL 120.
86. См., например, On the Origin of the World 108.7–9, в NHL 177; Eugnostos 76.14–81.12, в NHL 228–232; Апокрифон (Secret Book) of John II, 14.13–15.13, в NHL 113; для более полного сравнения имеющихся рукописей см. Frederick Wisse and Michael Waldstein, ed., The Apocryphon of John: A Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 33, Leiden, 1995), 82–89.
87. Ириней, ЛЗ 1.30.1. Ссылки на источники см. в Pagels, Exegesis of Genesis 1, 202–205; профессиональное обсуждение см. в Hans-Martin Schenke, Der Gott Mensch in der Gnosis: Ein religionschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christ Gottingen, 1962); и превосходные статьи Gilles Quispel, Der Gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, Eranos Jahrbuch 22 (1953), 195–234, и Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis, Vigiliae Christianae 34 (1980), 1–13.
88. Классическое обсуждение см. в Gershom Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (New York, 1965); см. также Ithamar Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah Mysticism (Leiden, 1980), и From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism (Frankfurt, Bern, New York, and Paris, 1988); Moshe Idel, Kabbalah: New Perspectives (New Haven, 1988); Elliot Wolfson, Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism

- (Princeton, 1994); и Peter Schafer, *The Hidden and Manifest God: Major Themes in Early Jewish Mysticism* (Albany, 1992).
89. Gospel of Thomas 50, в NHL 123.
 90. Там же, в NHL 121.
 91. Там же, в NHL 127.
 92. Я благодарна Стивену Митчелу за его проницательность и перевод; см. *Meeting with the Archangel* (New York, 1998), 137.
 93. Gospel of Thomas 2, в NHL 118.
 94. Там же, 108, в NHL 129.
 95. *Bool of Thomas the Contender* 137.7–19, в NHL 189.
 96. Ин., 11: 16; обсуждение см. Riley, *Resurrection Reconsidered*.
 97. Обсуждение композиции этого Евангелия см., например, в Raymond E. Brown, S.J., *The Gospel According to John: Introduction, Translation, and Notes* (Garden City, N.Y., 1966).
 98. Ин., 21: 20–24. Большинство ученых считают эту главу дополнительной к исходному тексту; см., например, обсуждение Брауном главы 21 в *Gospel According to John*.
 99. Мф., 4: 21–22.
 100. Мф., 16: 18.
 101. Этот ученик появляется, например, в Евангелии от Иоанна, 13: 23.
 102. Ин., 13: 24–25.
 103. Ин., 20: 8.
 104. Ин., 21: 7.
 105. Ин., 21: 6.
 106. Ин., 20: 21–22.
 107. Обсуждение см. — предстоящее издание *Gospel of Mary*, Karen King; см. также великолепную статью Risto Uro, «Who will be our leader?» *Authority and Autonomy in the Gospel of Thomas* в *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honor of Heikki Raisanen* (Leiden and Boston, 2002), 457–485. См. также очень интересную работу Richard Valantasis, *Spiritual Guides of the Third Century: A Semiotic Study of the Guide-Disciple*

Relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism (Minneapolis, 1991).

108. Ин., 20: 30–31.

109. Ин., 20: 28.

110. См. новаторскую работу Луиса Мартина *History and Theology in Fourth Gospel*, Louis Martyn (Nashville, 1979); он предполагает, что история, рассказанная в девятой главе Евангелия, является в действительности историей общины Иоанна. Важный тезис Мартина был изменен под критикой других ученых, которые особенно подвергли сомнению его предположение о формировании и использовании так называемого *birkat ha minim*; см. Asher Finkel, *Yaveh's Liturgy and Early Christianity*, *Journal of Ecumenical Studies* 18:2(1981), 231–250; William Horbury, *The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy*, *Journal of Theological Studies* 33 (1982); Alan F. Segal, *Ruler of This World Attitudes About Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition*, in E.P. Sanders, ed., *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. II (Philadelphia, 1980), 245–268; и очень интригующую недавно опубликованную статью Дэниела Боярина, *The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John*, Daniel Boyarin, *Harvard Theological Review* 94:3 (2001), 243ff.

111. Ин., 1: 1–41.

112. Ин., 9: 7.

113. Ин., 9: 22.

114. Ин., 9: 38.

115. Ин., 9: 39.

116. Ин., 10: 8–9.

117. Ин., 8: 58.

118. Исх., 3: 14.

119. Ин., 16: 2.

120. Ин., 3: 18.

121. Кор., 3: 4.

122. Ин., 1: 1–4.

123. Ин., 1: 5.

124. Ин., 1: 10.

125. Ин., 1: 11.
 126. Ин., 1: 14.
 127. Там же.
 128. 1 Ин., 1: 1.
 129. Я благодарна моему коллеге Александру Нехамасу за указание, что этот греческий термин прочно ассоциируется с особенностью использования, которое восходит к описанию Парменидом того, что он называл бытием (to on).
 130. Ин., 14: 1.
 131. Ин., 15: 12.
 132. Ин., 15: 12–24.
 133. Gospel of Thomas 22, в NHL 121.
 134. Ин., 8: 12.
 135. Ин., 8: 23.
 136. Ин., 8: 24.
 137. Ин., 1: 29.
 138. Ин., 3: 5.
 139. Ин., 6: 53–55.
 140. В его замечательной монографии Resurrection Reconsidered.
 141. Ин., 11: 16; см. дискуссию в Riley, Resurrection Reconsidered, 100–180.
 142. Ин., 14: 3–4.
 143. Ин., 14: 6.
 144. Лк., 24: 33–36.
 145. Мф., 28: 10.
 146. Ин., 20: 24.
 147. Ин., 20: 19–23.
 148. Ин., 20: 28.
 149. Ин., 20: 29.
 150. Ин., 21: 24–25.
 151. *Ириней*. ПЕ 3.11.1–3.
 152. С.Н. Dodd в своей комментации к Евангелию от Иоанна замечает, что именно здесь есть то, что отделяет Послание Иоанна от «гностиков»; для Додда это гарантирует место Иоанна как аутентичного христианского учителя; см. Interpretation of the Fourth Gospel, 97–114, 250–285.

Глава третья. Слово Божье или слова человеческие?

Для более подробного изучения исследований, представленных в этой главе, см. Elaine Pagels, Irenaeus the «Canon of Truth» and the Gospel of John: «Making a Difference» Through Hermeneutics and Ritual, *Vigiliae Christianae* 56.4 (2002), 339–371.

1. Комментарий Теодора Гастера родился в разговоре; фраза Бубера служит заглавием его книги *I and Thou* (переведен W. Kaufmann (*Ich und du*)) и опубликован в Нью-Йорке, 1970).
2. Raymond E. Brown, SJ; конец его ревью на *The Gnostic Gospels*, *New York Times*, November 1979.
3. *Тертуллиан*. Апология 1.
4. Там же, 2.
5. *Martyrdom of St. Polycarp* 3f.
6. *Плиний*. Письма 10.96.3.
7. *Martyrdom of St. Justin and His Companions*, Recension A, 3.2.
8. *Origen*, *Contra Celsum* 3.54.
9. *Тертуллиан*. Апология 50.
10. *Martyrdom of St. Polycarp* 12.
11. Так, по крайней мере, неизвестный автор «Мученичества» представляет; см. главу 8.
12. *Ириней*. ПЕ 3.3.4.
13. Там же.
14. *Поликарп*. Письма Филиппийцам 6.3.
15. *Ириней*. ПЕ 3.3.4.
16. Обсуждение и ссылки на источники относительно Diatessaron, Татиан, см. Koester, *Ancient Christian Gospels*, 403–430.
17. *Ириней*. ПЕ 3.11.8.
18. Marcus Bockmuehl, «To Be or Not to Be»: The Possible Futures of New Testament Scholarship, *Scottish Journal of Theology* 51:3 (1998), 271–306.
19. *Martyrdom of St. Polycarp* 6–15.
20. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford, 1965; New York, 1967), 506.
21. *The Letters of the Churches of Lyons and Vienne*, 1.10.

22. *Евсевий*. Церковная история, цитирует Аполлинария, 5.16.5.
23. Там же, 5.17.12; очень подробное описание противоречия см. Christine Trevett, *Montanism: Gender, Authority, and the New Prophecy* (Cambridge, 1996); среди древних авторов первейшим источником является описание Евсевия, 5.16.1–19.2. Публикацию высказываний, относящихся к пророкам, см. в Kurt Akand, *Der Montanismus und die Kleinasiatische Theologie*, *Zeitschrift für Testamentswissenschaft* 5.16.17; schaft 46 (1955), 109–116.
24. *Евсевий*. Церковная история 5.16.17; Aland, *Montanismus*, высказывание 16.
25. Ин., 16: 7. См. интригующую и провокативную статью M.E. Boring, *The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus*, *New Testament Studies* 25 (1978), 113–122; см. также *Saying of the Risen Christ: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition* (Cambridge, 1982); R.E. Heine, *The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy, Second Century* 6 (1987), 1–18; см. также его статью *The Gospel of John and the Montanist Debate at Rome*, *Studia Patristica* 21 (1989), 95–100; и Dennis E. Groh, *Utterance and Exegesis: Biblical Interpretation in the Montanist Crisis*, in D.E. Groh and R. Jewett, ed., *The Living Text* (New York, 1985), 73–95.
26. *Ириней*. ПЕ 3.11.9; *Евсевий*. Церковная история 3.28.1; см. Dionysios bar Salibi, *Commentary on the Apocalypse* 1.
27. *On Modesty* 21. О Тертуллиане см. Timothy D. Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Study* (Oxford, 1971).
28. См. David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids, 1983); о Валентине см. наиболее полное исследование Christoph Marksches, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (Tubingen, 1992).
29. *Евсевий*, Церковная история 5.20.4.
30. Мк., 1: 9–11.
31. Лк., 2: 8–13.

32. Лк., 24: 34.
33. Деян., 2: 17–21; Иоиль, 2: 28–32.
34. 1 Кор., 1: 1; 15: 3–11.
35. 2 Кор., 12: 4.
36. Ин., 16: 13.
37. Откр., 1: 10–19.
38. Деян., 2: 1–4.
39. Martyrdom of Saints Perpetua and Felicitas 1.
40. На это указывает Muratorian Fragment, источник, датированный Гарнаком и другими концом II века, но недавно более убедительно отнесенный А.С. Сандбергом к IV веку; см. Toward a Revised History of the New Testament Canon, Studia Ecangelica 4 (1968), 452–461; а также см. более полное исследование Geoffrey M. Hahneman, The Muratorian Fragment and the Development of the Canon (Oxford Theological Monographs, Oxford, 1992).
41. Деян., 1: 9–11.
42. Martyrdom of St. Polycarp 5.
43. *Ириней*. ПЕ 5.6.1.
44. Там же, 2.32.4.
45. Там же.
46. Там же, 3.11.9.
47. Там же, 2.13.8.
48. Там же, 1.13.1. Эта дискуссия в некоторой степени пересказывает то, что описано в Pagels, Gnostic Gospels, 59–61.
49. Там же. Молитва Марка намекает на Мф 18:10.
50. *Ириней*. ПЕ 1.13.3.
51. Там же, 1.13.4; см. Деян 1:17–26.
52. *Ириней*. ПЕ 1.14.1.
53. Там же, 1.14.4.
54. См. недавнее обсуждение, Moshe Idel, Kabbalah: New Perspectives (New Haven, 1988). Ученые более раннего периода, в том числе и Moses Gaster, рассматривали учение Марка как опирающееся на иудейские теологические размышления и практику. Из последних крупных вкладов в данную проблему см. важную монографию Niclas Forster, Marcus Magus: Kult, Lehre, und Gemmeindeleben

- einer valentinianischen Gnostikerguppe: Sammlung der Quellen und Kommentar (Tubingen, 1999).
55. *Ириней*. ПЕ 1.14.1.
 56. *Ириней*. ПЕ 1.14.8.
 57. Там же.
 58. Эхо полемики Ириней с почитаемыми предшественниками, которых он называл «святые старцы» (presbyter: термин иногда переводят как «священник», но это может быть позднее дополнительное значение); там же, 1.15.6.
 59. Там же, 1.18.1.
 60. Там же, 1.20.1.
 61. Обсуждение Апокрифа Иоанна и Евангелия Истины и того, как такие сочинения толковали как «Писания», см. главу четвертую; см. некоторые недавние статьи по гностическому толкованию, например Pheme Perkins, *Spirit and Letter: Poking Holes in the Canon*, *Journal of Religion* (1996), 307–327; Harold W. Attridge, *The Gospel of Truth as an Exoteric Text*, in Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity C.W. Hedrick and R. Hodson, ed. (Peabody, Mass., 1986), 239–255; Patricia Coz Miller, «Words with an Alien Voice»: Gnosticism, Scripture, and Canon, *Journal of the American Academy of Religion* 57 (1989), 459–483; Robert M. Grant, *Heresy and Criticism: The Search for Authenticity in Early Christian Literature* (Louisville, Ky., 1993); и Louis Painchaud, *The Use of Scripture in Gnostic Literature*, *Journal of Early Christian Studies* 4:2 (1996), 129–146.
 62. Осуждение см. в главе пятой; научные дискуссии см. среди недавних статей David Brakke, *Canon Formation and Social Conflict in Fourth Century Egypt*, *Harvard Theological Review* 87: 4 (1994), 395–419, а также его блестящую книгу *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Baltimore and London, 1995).
 63. Апокрифон of James 2: 9, в NHL 30.
 64. Там же.
 65. Там же, 2: 19–25, в NHL 30.
 66. Там же, 3: 35–4:27, особенно 4: 19, в NHL 31.

67. Там же, 5: 19–20.
68. Там же, 15: 6–28. В своей недавней книге Эйприл де Конник оценивает подобное как видение, которое одновременно характеризует тех, кого искали в определенных кругах иудейских провидцев. См. *Seek to See Him*.
69. 2 Кор., 12: 2–4. April de Conick and Jarl Fossum, *Stripped Before God: A New Interpretation of Logion 37 of the Gospel of Thomas*, *Vigiliae Christianae* 45 (1991), 123–150; см. также Alan F. Segal, *Harvenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity of Their Environment*, *Aufstieg und Neidergang der Romischen Welt* 2:23:2 (1980). 1333–94; *Paul the Convert: The Apostolate and Aposrasy Saul the Pharisee* (New Haven and London, 1990); и C.R.A.Morrays-Jones, *Paradise Revisited* (2 Cor., 12: 1–12): *The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate*, Part 2: *Paul's Heavenly Ascent and Its Significance*, *Harvard Theological Review* 86: 3 (1993), 265–292. Более серьезный взгляд см. в Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Chrisitan Apocalypses* (New York, 1993); *The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World*, in John J. Collins and M. Fishbane, ed., *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journey* (Albany, 1995); *Revelation and Rapture: The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses*, in John J. Collins and James H. Charlesworth, ed., *Mystries and Revelation: Apocalyptic Studies Since the Uppsala Colloquium*, *JSP Supplements* 9 (Sheffield, 1991); and Peter Schafer, ad., *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (Text und Studien zum Antiken Judentum 2, Tübingen, 1981); *Mystil und Theologie des rabbinischen Judentums* (ed., with M. Schluter, New York, 1992); и особенно *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (Albany, 1992).
70. *Prayer of the Apostle Paul* 1: 6–9, в NHL 27.
71. Там же, 1: 26–34, в NHL 28; 1 Кор., 2: 9–10.
72. Carol Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Atlanta, 1985).
73. Ссылки см. в примечании 69.
74. 2 Кор., 12: 3.

75. См. ссылки в примечании 69.
76. Ис., 6: 1–5.
77. Во всяком случае именно такое толкование из Бытия 5: 24 принимается многими.
78. См., например, Книгу Еноха.
79. David J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Tubingen, 1988); Wolfson, *Through a Speculum That Shines*.
80. *Apocalypse of Peter* 71: 15–2 в NHL 341.
81. Там же, 81.10–82.15, в NHL 344.
82. *Gospel of Mary* 8.14–20, в NHL 472. О новом переводе и обсуждении см. предстоящее издание *Gospel of Mary*, Karen King.
83. *Gospel of Mary*, 10.1–6, в NHL 472.
84. Там же, 10.10–25, в NHL 472.
85. Там же, 17.7–15, в NHL 473.
86. Там же, 17.19–18.19, в NHL 473/
87. Иер., 23: 25–32.
88. Зах., 9: 9.
89. Мф., 21: 6–7.
90. *Иустин. Диалог с Трифоном* 7.
91. Там же, 8.
92. Там же, 8.
93. Ис., 7: 14.
94. *Иустин. Диалог с Трифоном* 43.
95. *Ириней. ПЕ* 3.11.9.
96. Там же.
97. Там же, 3.11.8.

Глава четвертая. Канон истины и триумф Иоанна

Более полное профессиональное обсуждение исследования, обобщенного в этой главе, см. Elaine Pagels, *Irenaeus, the «Canon of Truth» and the Gospel of John: «Making a Difference» Through Hermeneutic and Ritual*, in *Vigiliae Christianae* 56.4 (2002), 339–371; а также Pagels, *Ritual in the Gospel of Philip*, в Turner and McGuire, *Nag Hammadi Library After Fifty Years*, 280–294; *The Mystery of Marriage in the Gospel of*

Philip, в Pearson, Future of Early Christianity, 442–452; а также Johannine Gospel in Gnostic Exegesis.

1. Элиот Т.С. Пепельная среда. 1930. (Пепельная среда – первый день Великого поста в католической, англиканской и некоторых протестантских церквах. – Прим. пер.)
2. Иринеи. ПЕ 1, Предисловие.
3. Эти отрывки с переводом, сопровождающиеся скрупулезным и значимым недавним исследованием, см. в Christoph Marksches, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (Tubingen, 1992).
4. Заглавие этой поэмы, *Theros*, может быть переведено как «урожай» или «летний плод». Я представила здесь мой собственный перевод, о других переводах и греческом тексте см. Christoph Marksches, Valentinus Gnosticus? 218–259; см. также резкий ответ Andrew McGowan. Valentinus Poeta: Notes on Theros, Vigiliae Christianae 51.2 (1977), 158–178.
5. Обсуждения см. в Hans von Campenhausen, The Formation of the Christian Bible, перевод J.A. Baker, из Die Entstehung der christlichen Bibel, первое издание в Tubingen, 1968 (Philadelphia and London, 1972), 80–87.
6. Письмо Флоре, 3.8.
7. Иринеи. ПЕ 3.11.7.
8. Обсуждение и ссылки на источники см. в Pagels, Johannine Gospel in Gnostic Exegesis.
9. См., например, Иринеи. ПЕ 1.9.4; и обсуждение R.L.Wilken, The Homeric Cento in Irenaeus» Adversus Haereses 1.9.4, Vigiliae Christianae 21 (1967), 25–33; A. Rousseau and L. Dautreleau, Irenée de Lyon contre les Hérésies (Paris, 1965).
10. О превосходной проработке и интерпретации таких учений см. недавнюю работу R.M. Grant, Heresy and Criticism. См. также Robert Lamberton, Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition (Berkeley, 1986).

11. *Ириней*. ПЕ 2.19.1–4. О блестящей дискуссии относительно параллелей между гностическим и святоотеческим толкованиями Пролога Иоанна см. Anne Pasquier, *Interpretation of the Prologue of John's Gospel in Some Gnostic and Patristic Writings: A Common Tradition*, у Turner and McGuire, *Nag Hammadi Library After Fifty Years*, 484–498.
12. См. Perkins, *Spirit and Letter*, 307–327.
13. Ин., 2: 15.
14. *Ориген*. Комментарий на Иоанна 10.4–6; для более обширного обсуждения и ссылок на источники см. в Wiles, *Spiritual Gospel*, 96f и Pagels, *Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, 66–113.
15. Валентин 2, в: *Климент Александрийский*. Строматы 2.14.3–6 (обсуждение см. Marksches, *Valentinus Gnostic?* 54ff).
16. Valentinus 7, в Hippolytus, *Refutation of All Heresies* 6.42.2.
17. *Gospel of Truth* 29.9–25, в NHL 43.
18. Начальные строки «Берег Дувра».
19. *Gospel of Truth* 29.9–25, в NHL 43.
20. Там же, 30.16–21, в NHL 43.
21. Там же, 24: 5–9, в NHL 43.
22. Мф., 18: 2–4, Лк 15:3–7.
23. 1 Кор., 2: 7.
24. *Gospel of Truth* 18:24–29, в NHL 38.
25. Там же, 18.29–34, в NHL 38.
26. Там же, 16.31–33, в NHL 37.
27. Там же, 42.1–10, в NHL 48.
28. Там же, 33.35–34.35, в NHL 44.
29. Там же, 32.35–33.30.
30. 1 Кор., 11.23.
31. Ин., 13: 4–5.
32. Ин., 13: 7–8.
33. «Хоровод Креста», Acts of John 94.1–4. Недавно изданный греческий текст с французским переводом и примечаниями см. в E. Junod and J.P. Kastli, *Acta Johannis: Praefatil-Textus*, в *Corpus Christianorum* (Turnhout,

- 1983). Здесь я следовала английскому переводу, опубликованному Барбарой И. Браун в ее статье *Dancing into the Divine: The Hymn of the Dance in the Acts of John*, *Journal of Early Christian Studies* 7:1 (1999), 83–104.
34. «Хоровод Креста» в *Acts of John* 94.9–95.50.
 35. Там же, 96.1–15.
 36. Там же, 95.27–30.
 37. Там же, 88.12–18.
 38. Там же, 90.1–17.
 39. *Arosyphon of John* 1.5–17; см. недавнее цитируемое издание Фредерик Виссе и Майкл Валдштейн; см. также комментарии на Апокриф Иоанна Карен Кинг, Гарвардский университет, 2003.
 40. *Arosyphon of John*, 1.18–33.
 41. Там же, 2.9–14.
 42. Там же, 2.3–10.
 43. Последняя часть цитаты следует из BG 25.14–20; *John* 1: 1–4: 10.
 44. Для нашей цели точная идентичность автора не является центральной темой – тем более потому, что она неизвестна. Заметим, однако, что Christoph Marksches убедительно оспорил традиционную идентичность в своей важной статье *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, в *Zeitschrift fur Antile und Christentum* 4 (Berlin and New York, 2000), 249–254.
 45. *Ириней*. ПЕ 1.8.5.
 46. Там же, 1.9.1.
 47. Там же, 1.9.2.
 48. Там же, 1.18.1.
 49. Там же, 1.9.4.
 50. Там же, 1.10.1.
 51. Вопрос практики крещения вызвал ожесточенные споры между христианами-валентинианами. Обсуждение и ссылки и более подробное обсуждение того, что кратко собрано в этой главе, см. Pagels, *Ritual in the Gospel of Philip*. О другой точке зрения см. недавние исследования валентинианской практики Эйнара Томассона, например, его статью Einar Thomasson, *How Valentinian*

- is the Gospel of Philip?, 223–250. См. также превосходное и детальное исследование Питера Лампе: Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (Tübingen, 1989).
52. Ин., 3: 5; Gospel of Philip 69.4–6, в NHL 141.
 53. Gospel of Philip 64.22–26, в в NHL 139.
 54. Там же, 64.29–31, в NHL 139.
 55. Там же, 79.25–31, в NHL 147ю
 56. Там же, 55.23–24, в NHL 147.
 57. Там же, 71.3–15, в NHL 143.
 58. Там же, 52.21–24, в NHL 132.
 59. Там же, 55.30, в NHL 134.
 60. Там же, 56.26–57.23, в NHL 134–135; для более полного рассмотрения текста см. Pagels, *Ritual in the Gospel of Philip*.
 61. Gospel of Philip, 57.4–6, в NHL 134.
 62. Там же, 67.26–27, в NHL 140.
 63. *Иринея*. ПЕ 1.9.4; 1.10.1.
 64. Там же, 3.15.2.
 65. Там же, 1.10.2.
 66. *Евсевий*. Церковная история, 5.23–26.
 67. *Иринея*. ПЕ 1.11.9; однако мы не можем быть уверены, что Евангелие Истины, которое в данном случае упоминает Иринея и приписывает его валентинианам, является тем же самым, что и текст с таким названием, который был найден в Наг-Хаммади.
 68. Там же, 1.29.4; большинство специалистов рассматривают учение, о котором пишет Иринея в ПЕ 1.29.1–4, как парафраз учения, данного в Апокрифе Иоанна.
 69. Более полное обсуждение и ссылки на источники см. в Pagels, *Irenaeus, the «Canon of Truth» and the Gospel of John*.
 70. *Иринея*. ПЕ 3.15.2; Тертуллиан описывает схожий образ действий, но он рисует его в *Adversus Valentinianos* 1–2, скорее используя работы Иринея, чем из своего собственного опыта общения с такими учителями; однако отрывки из полемики Тертуллиана, особенно, например,

в главе 4, напоминают о его остром уме в настоящем диалоге.

71. Мк., 1: 7–8; Мф., 3: 11; Лк., 3: 16.
72. Мк., 10: 38.
73. Гал., 4: 5–7,
74. Gospel of Truth 43/5–8, в NHL 49.
75. Round Dance of the Cross, in Acts of John 96.2–8.
76. *Ириней*. ПЕ 1.21.1.
77. Там же, 1.21.3.
78. Там же; Кол., 3: 3.
79. *Ириней*, ПЕ 1.21.3.
80. Там же, 1.21.4.
81. Gospel of Thomas 50, в NHL 123.
82. *Ириней*. ПЕ 1.21.4.
83. Там же, 4.33.7.
84. Там же, 1.21.1.

Глава пятая. Константин и католическая церковь

1. *Ириней*. ПЕ 2.13.8.
2. Там же, 2.13.10.
3. Там же, 2.13.3; 2.13.10. Для обсуждения см. Pagels, Irenaeus, the «Canon of Truth» and the Gospel of John.
4. *Ириней*. ПЕ 3.19.2.
5. Там же, 3.19.1.
6. Ин., 20: 20–28; цит. по *Ириней*. ПЕ 5.7.1.
7. *Ириней*. ПЕ 5.1.1.
8. Там же.
9. Там же, 1.20.1.
10. Проблема канона и его введения в христианскую традицию — трудная и спорная. А.С. Sundberg в Canon Muratori: A Forth Century List, Harvard Theological Review 66 (1968), 1–416, дает острую критику Списка Мураториева канона, традиционно датированного II веком и считавшегося ранее самым первым известным списком новозаветных писаний. Тщательное и убедительное обсуждение см. у Hahneman, Muratorian Fragment. Превосходное и взвешенное обсуждение данного вопроса см. у Harold Gamble, The New Testament

Canon: Its Making and Meaning (Minneapolis, 1985); и *The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis* — готовящаяся к изданию статья, которую автор любезно позволил мне прочитать в рукописи. О выдающемся введении в проблему формирования Нового Завета см. David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Philadelphia, 1987). См. также полемическое исследование Franz Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte* (Wuppertal, 1988), также John Barton, *People of the Book? The Authority of the Bible in Christianity* (Louisville, Ky., 1989).

11. *Иринея*. ПЕ 1.9.4. Чтобы узнать больше, см. классическое обсуждение «канона» как крещального исповедания у Адольфа фон Гарнака в «Истории догматов» (Adolf von Harnack, *History of Dogma*), т. 1, глава 3; также критику R. Seeberg в *Lehrbuch der Dogmengeschichte I–II* (Basel, 1953–54), а также острую дискуссию у D. Van den Eynde, *Les Normes de l'Enseignement Chretien dans la literature patristique des trois premeiers si cles*, в J. Duculot, ed., *Ecriture et Tradition*, Catholic University of Louvain, Dissertation Series 2.25 (Paris, 1933), 281–313; также L. William Countryman, *Tertullian and the Regulae Fidei*, *The Second Century* 2 (1982), 201–227.
12. *Иринея*. ПЕ 3.11.7.
13. Ученые обсуждали передачу истории Евангелия от Иоанна в источниках, предшествующих Иринею; см., например, дискуссию у Кестнера в *Ancient Christian Gospels*, 240–267. В более ранних дискуссиях профессор Кестнер, очевидно, согласился со многими другими в том, что Иустин ссылается на Иоанна или Иоанническую традицию, когда обращается к его Евангелию (3: 5), чтобы описать обряд крещения (I Апология 61). Но в своей более поздней книге Кестнер оценивает версию Иустина как более раннюю, независимо передаваемую традицию (361). О рукописном доказательстве Евангелия Иоанна в Египте см. Colin H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt* (London, 1979). T.E. Pollard,

Johannine Christology and the Early Church говорит, что Феофил Антиохийский является первым христианским писателем, который атрибутировал четвертое Евангелие «Иоанну» и «явно цитировал из четвертого Евангелия» (40). См. также важные исследования J.N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge, 1943) и Maurice E. Wiles, *Spiritual Gospel*.

14. См. поздние рецензии на письма Игнатия относительно очевидных вставок из материалов Иоанна.
15. Источники ссылок см. в главе 3, примечание 40; также Trevett, *Montanism*, 139–140; см. также Charles H. Cosgrove, *Justin Martyr and the Emerging Christian Community, Vigiliate Christianae* 36 (1982), 209–232.
16. Ириней пишет, что он слышал от Поликарпа, что Иоанн, «ученик Господа», был заклятым врагом Церинта, про которого он объявил, что тот «наследник Сатаны» (ПЕ 3.3.4).
17. О недавнем обсуждении см., например, T. Baarda, *Diaphonia-Symphonia: Factors in the Harmonization of the Gospels, Especially in the Diatessaron of Tatian*, in W.L. Peterson, ed., *Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission* (Notre Dame, 1989), 133–154; и недавнее исследование W.I. Peterson, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship* (Leiden, 1994).
18. Ириней. ПЕ 3.11.1; 3.3.4; Ириней указывает, что ученики Птолемея согласны (1.8.5).
19. Там же, 3.11.8–9. Как написал Т.К. Скит в T.S. Skeat, *Irenaeus and the Four-Gospel Canon, Novum Testamentum* 34 (1992), 194: «Каждое исследование Четвероевангельского Канона начинается, и правильно начинается, с известного отрывка, в котором Ириней (пишущий это в 185 году) стремится защитить Канон, найдя мистическое значение в числе четыре».
20. *Ириней*. ПЕ 3.11.8–9.
21. Ириней цитирует написанный комментарий на Иоанновский Пролог в 1.8.5. Хотя он полагал, что это учение Птолемея, ученика Валентина, но больше похоже

- на сочинение одного из птолемеевских учеников; см. Marksches, *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, 249–254. См. также Paquier, *Interpretation of the Prologue*, 484–498.
22. *Ириней*. ПЕ 1.8.5; 1.9.2.
23. Я благодарю Пола Фредриксона за напоминание о том, что этот вывод не является тем выводом, который, вероятно, сделал бы Ириней под влиянием мышления Среднего Платонизма*.
24. Для более подробного обсуждения переводов Пролога см. Pagels, *Exegesis of Genesis I*, 208–209, и Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, 268–269. Многие английские переводы, такие, например, как исправленная стандартная версия под ред. Herbert G. May и Bruce M. Metzger, не только печатают прописными буквами термин *logos* (слово), но также переводят местоимения в 1: 7 как «Он», как если бы они отсылали к Иисусу Христу, вместо того чтобы отметить, что в греческом языке то же самое может быть прочитано как средний или мужской род в зависимости от того, читается ли предшествующее местоимению как *phos* («свет», среднего рода по-гречески) или *logos* («слово», мужского рода по-гречески). Даже тот читатель, который обратится к греческому оригиналу, может найти, как, например, в издании Nestle-Aland, что греческий текст действительно пишет прописными буквами термин *logos*, который в ранних рукописях был бы неотличим от остального текста.
25. *Ириней*. ПЕ 1.22.1.
26. Там же, 4.20.1–10.
27. Там же, 4.20.10–11.
28. Там же, 5.15.2.
29. Там же, 3.11.8. «Матфей, тоже, относил [Христа] к человеческому роду, говоря (Мк., 1: 1)...»
30. Там же. «Евангелие от Луки... раскрывает его священнический характер».

* Средний Платонизм – период после закрытия платоновской Академии в 88 году и до Платина. – *Прим. пер.*

31. Там же. «Марк, с другой стороны, начинает с пророческого духа, сходящего с небес» (Мк., 1: 1).
32. Там же, 3.11.1.
33. Там же, 4.7.4.
34. Там же, 4.18.4.
35. Там же, 4.17.4–6.
36. Там же, 4.18.1–4.
37. A.S. Jacobs, *The Disorder of Books: Priscillian's Canonical Defense of Apocrypha*, *Harvard Theological Review* 93:2 (2000), 135–159; см. также A. Reed, «Apocrypha, «Outside Books» and Pseudepigrapha: Ancient Categories and Modern Perceptions of Parbiblical Literature, работу, представленную на Филадельфийском семинаре христианских истоков: *Parabiblical Literature*, October 10, 2002.
38. *Иринея*. ПЕ 4.36.2–4.
39. Там же, 5.2.1–2.
40. Там же, 5.21–34.
41. Там же, 1, Предисловие.
42. См. недавнее и детальное исследование Christoph Marksches, *Valentinus Gnosticus?*; а также Lampe, *Die stadstromisshen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, 251–268.
43. См., например, Judith Kovach, *Echoes of Valentinian Exegesis in Climent of Alexander and Origen*, рукопись, представленная в Пизе в августе 2000 года, будет напечатана в *Ougeniiana Octava*.
44. *Тертуллиан*. О прескрипции против еретиков, 3.
45. Об острой и интригующей дискуссии о феномене IV века см. David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Oxford and New York, 1995).
46. *Тертуллиан*. *Against the Valentinians* 4.
47. *Тертуллиан*. О прескрипции против еретиков, 41.
48. *Иринея*. ПЕ 3.15.2.
49. Исх., 9: 35; *Иринея*. ПЕ 4.28.3–30.
50. Быт., 19: 33–35; *Иринея*. ПЕ 4.31.1–3.
51. Джеймс Уильям. Многообразие религиозного опыта.
52. Ин., 4: 46–53.
53. Ин., 4: 11–23; фрагменты, которые остались от ком-

- ментария Гераклиона, см. у Werner Foester, *Gnosis, Die Tragmentes Heracleons* (Zurich, 1971), 63–86. Обсуждение этих фрагментов см. у Pagels, *Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* и в более позднем исследовании J.N. Poffet, *La method exegetique d'Heracleon et Origene* (Fribourg, 1985).
54. Ин., 4: 16.
 55. *Гераклион*. Отрывок 19, в Комментариях к Иоанну 13.15 Оригена.
 56. Ин., 4: 23, см. *Гераклион*. Отрывок 23–25 у Ориген, в комментариях к Иоанну 13.19. О дискуссии по «гностиическим» взглядам богослужения см. Klaus Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchlich Christentum* (Leiden, 1978), особенно 142–147.
 57. См. издание и перевод Frederick Wisse and Michael Waldstein, *Апоскрыфон of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II.1; III, 1; и IV.1*, с BG 8502, 2, также блистательное эссе Waldstein, *The Primal Trial in the Apocryphon of John*, в Turner and McGurie, *Nag Hammadi Library After Fifty Years*, 154–187 и комментарии к готовящейся статье Карен Кинг из «Гарвард университети пресс».
 58. *Апоскрыфон of John*, 20.15–25, в NHL 110.
 59. Об этой редакции истории см. *On the Origin of the World*, 167–174.
 60. *Апоскрыфон of John* 26.14–15, в NHL 113.
 61. Там же, 26.15–19, в NHL 113.
 62. 1 Кор., 13: 12.
 63. *Апоскрыфон of John* 30.2, в NHL 115.
 64. Там же, 11.20–21, в NHL 105.
 65. Быт., 3: 16–19.
 66. Быт., 3: 16b.
 67. Быт., 3: 22–24.
 68. *Апоскрыфон of John* 28.5–30.11, в NHL 114–115.
 69. *Ириней*. ПЕ 4.19.2.
 70. *Евсевий*. *Vita Constantinae* 1.26–29.
 71. *Евсевий*. *История Церкви* 10.6.
 72. Там же, 10.5.15–17.
 73. О детальном описании см. Timothy D. Barnes, *Condtantine*

- and Eusebius (Cambridge and London, 1981), особенно 208–227.
74. *Евсевий*. История Церкви 10.7.
 75. Codex Theodosius 19.5.1.
 76. Из готовящихся статей, в которых делается предположение, что Константин не был императором, построившим первый собор Святого Петра в Ватикане (как традиционно утверждается), см. Glen Bowersock в дополнении к *Antiquite Tardive* в честь Лейлы Кракко Рагини, а также в готовящейся книге про Ватикан (Cambridge University Press) под редакцией Вильяма Тронзо.
 77. *Евсевий*. *Vita Constantinae* 2.45–46. См. Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100–400* (New Haven and London, 1884), 43–59; также Barnes, *Constantine and Eusebius*, специально 224–260.
 78. О субсидиях на зерно см. M.J. Hollerich, *The Alexandrian Bishops and the Grain Trade: Ecclesiastical Commerce in Late Roman Egypt*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 25 (1982), 187–207.
 79. Barnes, *Constantine and Eusebius*, 252.
 80. Там же, 252; Codex Theodosius, 16.8.6; 16.8.1.
 81. Представленный здесь очерк обязан своим появлением прежде всего тщательной историографии Timothy D. Barnes, который опубликовал несколько прекрасных исторических рассказов этого периода. Кроме его книги *Constantine and Eusebius* см. его недавнюю работу *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire* (Cambridge and London, 1993). Прекрасная статья, представляющая обзор этих событий: Glen W. Bowersock, *From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D.*, *Classical Philology* 81 (1986), 298–302; см. также важные работы Питера Брауна (Peter Brown), в том числе *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire* (Madison, WI, 1992) и *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World* (Cambridge, 1995); Susannah Elm, *Virgins of God: The Making of Ascetism in Late Antiquity* (Oxford and New

- York, 1992) и David Brakke, *Athanasius and the Politics of Ascetism*.
82. Glen W. Bowersock предлагает отличный обзор этих событий в *From Emperor to Bishop*.
83. Письмо, цитируемое у J. Stevenson, *A New Eusebius: Documents Illustrative of the History of the Church to A.D. 337* (London, 1957), 358.
84. *Евсевий. Vita Constantinae* 4.24.
85. Barnes, *Constantine and Eusebius*.
86. Письмо Евсевия Кесарийского к своей церкви в Socrates, *Historia Ecclesiae* 1.8. См. вдумчивую и сбалансированную дискуссию у Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition* (London, 1987).
87. Barnes, *Constantine and Eusebius*, 215.
88. См. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, 59–119; см. также Stark, *Rise of Christianity*.
89. См. Virginia Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy* (Berkeley, 1998), замечательный пример стойкости групп, к которым католические христиане относились как к отклоняющимся.
90. Barnes, *Constantine and Eusebius*, 213.
91. Erik Peterson, *Monotheismus als politisches problem: ein beitrag zur geschichte der politischen theologie im Imperium romanum* (Leipzig, 1935), позднейшее толкование George H. Williams, *Christology and Church–State Relations in the Fourth Century*, в двух частях в *Church History* 20: 4 (1951), 3–33, и 20: 4 (1951), 3–33.
92. См. Susannah Elm, *Virgins of God: The Making of Ascetism in Late Antiquity* (Oxford and New York, 1992).
93. См. Philip Rousseau, *Pachomius in the Age of Jerome and Cassian* (Oxford, 1978), и его важную книгу *Ascetics, Authority, and the Church: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt* (Berkeley, Los Angeles, and London, 1985); Peter Brown, *Society and the Holy* (London and New York, 1982), и *Power, Politics, and Persuasion*; David Brakke, *Athanasius and the Politics of Ascetism*; Birger A. Pearson and James E. Goerhing, *The Roots of Egyptian*

- Christianity (Philadelphia, 1980), и *The Making of a Church in Fourth-Century Egypt* (Berkeley, 1985), и Samuel Rubenson, *The Letters of St. Anthony: Origenist Theology, Monastic Tradition, and the Making of a Saint* (Lund, 1990); см. также Rochard Valentasis, *Spiritual Guides of the Third Century: A Semiotic Study of the Guide-Disciple Relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism* (Minneapolis, 1991).
94. *Афанасий*. Пасхальное послание 39. Обсуждение см., например, у Martin Tetz, *Athanasius und die Einheit der Kirche: Zur okumenisches Bedeutung eines Kirchenvaters*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81 (1984), 205–207; и у Brakke, *Canon Formation and Social Conflict*.
 95. Об использовании Афанасием термина *dianoia* как стандарта для церкви см. в Т.Е. Pollard, *The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy*, в *The John Rylands Library* 41 (1958–1959), 421–429; у Афанасия, *Or. Contra Ar.* 7 (261); также С. Kannengiesser, *Arius and Athanasius: Two Alexandrian Theologians* (Aldershot, Hampshire, Great Britain, and Btоokfield, Vt., 1991).
 96. Augustin, *On the Incarnation of the Word* 6:1; 13.2; 10.3; см. также 11.3. Бог «дает [человечеству] долю Своего собственного образа, нашего Господа Иисуса Христа, и делает его согласно Своему собственному образу и после Своего подобия, так, чтобы такой милостью получивши образ, то есть Слово Отца, оно [человечество] могло быть в состоянии через Него... знать своего Учителя и жить счастливой и благословенной жизнью».
 97. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, 86; о преимуществах преобразования после того времени см. *Nonreligious Factors in Conversion*, 52–59; см. также Stark, *Rise of Christianity*.
 98. Я нашла убедительными аргументы Тимоти Барнеса в *Constantine and Eusebius*, 208–260; *The Constantinian Regormation*, *Crake Lectures*, 1982 (Sackville, 1986); и *The Constantinian Settlement*, в *Eusebius, Judaism, and Christianity* (Detroit, 1992), 655–657.
 99. Классическая книга Якоба Буркхарда подсказыва-

- ет традиционный взгляд; см. также Eduard Schwarz, *Zur Geschichte des Athanasius* (Berlin, 1959), *Kaiser Constantin und die christliche Kirche* (Leipzig, 1936) и *Zeit Constantins des Grosses* (Leipzig, 1880).
100. См., например, Brown, *Power and Persuasion*; Richard Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity* (Berkeley, 1995); Averill Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire* (Berkeley, Los Angeles, and Oxford, 1991) и Virginia Burrus, *Begotten, Not Made: Conceiving Manhood in Late Antiquity* (Stanford, 2000).
101. Я благодарна моему другу и коллеге Хейнриху фон Стадену за постановку этой темы; о дискуссии по «динамике веры» в терминах христианской теологии см., например, Paul Tillich, *The Dynamics of Faith* (New York, 1957). О буддистском (и, следовательно, нетеистическом) взгляде см. Sharon Saltzberg, *Faith: Trusting Your Own Deepest Experience* (New York, 2002).
102. *Тертуллиан. Against the Valentinians* 4.
103. Peter Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (New York, 1979).
104. Мф., 7: 7; отметим возражения Тертуллиана способу, каким «еретики» использовали это слово (так же, как и я здесь) в его труде «Прескрипция против еретиков» 8–13.

Евангелие от Фомы

Этот текст адаптирован Элейн Пейджелс и Марвином Мейером из перевода профессора Мейера в книге *The Secret Teaching of Jesus* (Тайное учение Иисуса), *Random House*, и сверен с научной версией, опубликованной в *The Complete Gospels* (*Polebridge Press*).

Это тайные высказывания, которые живой Иисус говорил, а Иуда Фома Близнец записал.

1. И он сказал: Тот, кто ищет толкование этих высказываний, не вкусит смерти.

2. Иисус сказал: Позвольте тому, кто ищет, не останавливаться в исканиях, покуда он не найдет. Когда он найдет, он ужаснется. Когда он ужаснется, он изумится и будет властвовать над всем.

3. Иисус сказал: Если ваши учителя скажут вам: «Смотрите, Царство на небесах», тогда птицы небесные опередят вас. Если они скажут: «Оно в море», тогда рыбы предшествуют вам. Точнее, Царство в вас и вне вас. Когда вы познаете себя, тогда вы будете узнаны, и вы поймете, что вы дети живого Отца. Но если вы не познаете себя, тогда вы будете жить в скудости, и вы скудны.

4. Иисус сказал: Человек в годах не смутится спросить малого ребенка о месте в жизни, и такой человек будет жить. Ибо многие из первых будут последними, и станут одним.

5. Иисус сказал: Познайте, что перед очами вашими, и тайны откроются вам. Ибо нет ничего тайного, что не будет явлено.

6. Его ученики спросили его и сказали: Хочешь ли ты, чтобы мы постились? Как должны мы молиться? Должны ли мы давать подаяние? Какую пищу мы должны употреблять?

Иисус сказал: Не лгите и не делайте того, что ненавидите, потому что все явлено перед небесными очами. Ибо ничего нет тайного, что не стало бы явным, и ничего не скроется, что должно быть открыто.

7. Иисус сказал: Блажен лев, который будет съеден человеком, ибо лев станет человеком. Проклят человек, которого съест лев, ибо лев станет человеком.

8. И он сказал: Человек подобен мудрому рыбаку, который закинул свою сеть в море и вытащил ее из моря полную мелких рыбешек. Среди них мудрый рыбак отыскал прекрасную большую рыбу. Поэтому он выбрасывает все мелкие рыбешки обратно в море и, не колеблясь, берет большую рыбу. Тот, кто имеет уши слышать, пусть слышит!

9. Иисус сказал: Вот, сеятель вышел, взяв в руки [семена], и разбросал их. Какие-то упали при дороге, и прилетели птицы и собрали их. Другие упали на камни, и они не дали корня в почву и не произвели никакого зерна. А иные упали среди терний, и тернии заглушили семена, и черви поели их. Еще другие упали на добрую почву, и принесли хороший урожай: в шестьдесят и сто двадцать раз.

10. Иисус сказал: Я бросил огонь в мир, и вот, я охраняю его, покуда он не запылает.

11. Иисус сказал: Небеса прейдут, и все под ними прейдет. Мертвые не оживут, и живое не умрет. В дни, когда вы вкусите, что мертво, — вы оживите его. Покуда вы в свете, что вы будете делать? В день, когда вы одно, вы стали двое. Но когда вы стали двое, что вы будете делать?

12. Ученики сказали Иисусу: Мы знаем, что ты собираешься покинуть нас, кто тогда будет нашим учителем?

Иисус сказал им: Там, где вы находитесь, вы пойдете к Иакову Справедливому, ради кого небеса и земля появились на свет.

13. Иисус сказал своим ученикам: Уподобьте меня кому-нибудь и скажите, на кого я похож.

Симон Петр сказал ему: Ты подобен праведному посланнику.

Матфей сказал ему: Ты подобен мудрому философу.

Фома сказал ему: Учитель, уста мои совершенно не могут уподобить тебя кому-либо.

Иисус сказал: Я не твой учитель: ибо ты напился, ты опьянел от источника бурлящего, который я измерил.

И он отвел его в сторону от других и сказал три слова ему. И когда Фома вернулся, его собратья спросили его, что сказал тебе Иисус?

Фома ответил им: Если я скажу вам даже только одно из того, что он сказал мне, вы возьмете камни и побьете меня. Тогда огонь выйдет из камней и спалит вас.

14. Иисус сказал им: Если вы поститесь, вы согрешаете против себя. Если вы молитесь, вы будете осуждены. Если подадите милостыню, вы нанесете ущерб своему духу. Когда придете в какую-либо землю и будете скитаться с места на место и люди будут принимать вас, ешьте все, что они дадут вам. Исцеляйте больных там. Ибо что входит в уста ваши — не испортит вас; но что выходит из уст ваших, это осквернит вас.

15. Иисус сказал: Если вы увидите человека, кто не рожден от женщины, преклоните колени и возблагодарите Бога. Это — Отец ваш.

16. Иисус сказал: Люди думают, что я пришел принести мир. Они не ведают, что я пришел принести разделение на землю:

огонь, меч, войну. Ибо было пятеро в доме: и будут трое против двоих и двое против троих; отец против сына и сын против отца, и останутся они в одиночестве.

17. Иисус сказал: Я дам вам то, что глаз не видел, ухо не слышало и рука не касалась, что никогда не входило в сердце человека.

18. Ученики сказали ему: Расскажи нам о конце. Иисус сказал: Разве вы нашли начало, что ищете конец? Ибо, где начало, там и конец будет. Блаженны стоящие в начале, ибо узнают они, где конец, и не вкусят смерти.

19. Иисус сказал: Блажен тот, кто возник до того, как возник. Если вы стали моими учениками и слушали мои речи, эти камни будут служить вам. Ибо пять деревьев было в Раю для вас; они не меняются ни летом, ни зимой, и листья их не опадают. Тот, кто познает их, — не вкусит смерти.

20. Ученики спросили Иисуса: Скажи нам, чему ты уподобишь Царство Небесное?

Он ответил: Оно подобно горчичному зерну, [которое] самое меньшее из всех зерен, но когда оно падает на приготовленную почву, оно вырастет и превратится в большое дерево, и птицы небесные укроются на нем.

21. Мария спросила Иисуса: На кого похожи ученики твои? Он сказал: Они как малые дети расположились на полях, которые им не принадлежат. Когда хозяева поля придут, они скажут: Отдайте нам наше поле. Тогда дети скинут одежды свои перед ними, и оставят их, и отдадут поле им. Ибо поэтому я говорю, что если хозяин дома знает, что придут воры, он будет сторожить дом и не даст вору пробраться в дом и украсть что-либо из него. Так и вы, бодрствуйте перед миром. Приготовьте себя с великой силой, чтобы воры не смогли найти дорогу к вам. Да будет среди вас человек знающий. Когда урожай

созреет, он с поспешностью придет и уберет его. Имеющий уши слышать — пусть слышит!

22. Иисус увидел младенцев, питающихся молоком. Он сказал ученикам: Эти младенцы, сосущие молоко, подобны тем, кто войдет в Царство Небесное.

Они сказали ему: Тогда и мы войдем в Царство, как эти дети? Иисус ответил им: Когда вы сделаете двоих одним, и когда внутри вы станете такими, как снаружи, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, так чтобы мужчина уже не был больше мужчиной, а женщина — женщиной, когда глаз поместите на место глаза, и руку на место руки, а ногу на место ноги, образ — на место образа, тогда вы войдете в Царствие.

23. Иисус сказал: Я выберу вас, одного из тысячи и двух из десяти тысяч, и они станут как один человек.

24. Ученики сказали: Покажи нам место, откуда ты пришел, ибо мы должны найти его.

Он сказал им: Имеющий уши, да слышит! Есть свет внутри человека света, и он светит всему миру. Если он не сияет, будет тьма.

25. Иисус сказал: Возлюби брата своего, как самого себя; береги его как свой глаз.

26. Иисус сказал: Ты увидел сучок в глазу брата своего, но не заметил бревна в своем собственном глазу. Вытащи сначала бревно из своего глаза, а затем удали сучок из глаза брата своего.

27. Если не отвергнете мира — не войдете в Царство Небесное. Если не будете соблюдать субботы, не увидите Отца Небесного.

28. Иисус сказал: Я встал посреди мира и во плоти явился им. Я нашел их всех пьяными и не нашел никого из них жаждущего. Моя душа стремится к сынам человеческим, потому что они пришли в мир пустыми и они ищут уйти из мира пу-

стыми. Но они уже пьяны. Когда они изблюют вино свое, тогда они исправятся.

29. Иисус сказал: Если плоть вошла в существо духа — это чудо, но если дух стал плотью — это чудо из чудес. Но я удивляюсь, как такое великое богатство пришло обитать в такую бедность.

30. Там, где три божества, они божественны. Там, где два или один, я с ними.

31. Иисус сказал: Нет пророка в своем отечестве, нет врача для того, кто знает его.

32. Город, построенный на высоком холме, не может быть ни разрушен, ни спрятан.

33. Иисус сказал: Что ты услышишь своим ухом, в ухо другого произнесут с кровель. Ибо никто не ставит горящую лампу под сосуд, не прячет ее. Более того, ее вставят в светильник, чтобы все пришедшие видели ее.

34. Иисус сказал: Если слепой ведет слепого, оба упадут в яму.

35. Иисус сказал: Никто не может войти в дом сильного, прежде чем не свяжет его. Лишь тогда сможет войти в его дом.

36. Иисус сказал: Не заботьтесь с утра до вечера и с вечера до утра, во что одеться.

37. Ученики спросили Иисуса: Когда ты предстанешь перед нами и когда мы увидим тебя вновь?

Иисус ответил: Когда вы разорвете одежды свои без стыда, когда возьмете их и бросите под ноги свои, как маленькие дети, и растопчете их, тогда [вы] увидите Сына живого и не убоитесь.

38. Иисус сказал: Много раз вы хотели слышать мои слова и чтобы никто другой не слышал их. Грядут дни, когда вы будете искать меня и не найдете.

39. Иисус сказал: Фарисеи и книжники взяли ключи от зна-

ния и спрятали. Они спрятали их и не позволяют другим войти. Говорю вам, будьте мудры как змеи и кротки как голуби.

40. Иисус сказал: Виноградная лоза была посажена без Отца. Поскольку она не окрепла, ее можно вырвать с корнем и она погибнет.

41. Иисус сказал: Тот, кто имеет в руке своей что-то, дано будет ему больше, а от тех, кто не имеет ничего, — отнимется и то малое, что имеют.

42. Иисус сказал: Будьте прохожими.

43. Его ученики сказали ему: Кто ты, чтобы говорить это нам? — Вы не понимаете, кто я, откуда и что говорю вам. Более того, вы стали подобны иудеям, ибо они любят дерево, но ненавидят плоды его, или любят плоды, но ненавидят дерево.

44. Иисус сказал: Кто богохульствует против Отца Небесного — простится ему, и если богохульствует против Сына — простится ему, но тот, кто похулит Духа Святого — не простится ему ни на земле, ни на небе.

45. Иисус сказал: Не собирают винограда с тернового дерева, и смоквы не растут на чертополохе, ибо ни терновник, ни чертополох не плодоносят. Добрый человек производит доброе из своей сокровищницы; злой человек выносит злое из своего сердца. Ибо из сердца проистекает зло, которое хранится там.

46. Иисус сказал: От Адама до Иоанна Крестителя между рожденным женщинами не было никого, кто был бы более великим, чем Иоанн. Но я говорю вам, что если не станете как дети, не познаете Царства Божьего; и не станете выше Иоанна.

47. Иисус сказал: Человек не может одновременно сесть на двух коней, или натянуть два лука, или служить двум господам, ибо одного он будет почитать, а другого притеснять. Никто не пьет старое вино, а вслед за ним молодое. Молодое вино не наливают в старые меха, иначе оно прорвет их, и старое вино не

наливают в новые меха, иначе вино испортится. Старые заплатки не пришивают к новым одеждам, ибо они порвутся.

48. Иисус сказал: Если двое помирятся в одном доме, и скажут горе «Двигайся», она начнет двигаться.

49. Иисус сказал: Блаженны единственные и избранные, ибо они обретут Царство Божие. Ибо вы пришли оттуда и вернетесь туда снова.

50. Иисус сказал: Если кто спросит вас: Откуда вы пришли? — отвечайте им, мы пришли от света, от места, где свет произошел из самого себя, [кто сам] есть образ. Если спросят вас, кто вы? — отвечайте, мы его дети, Отец живой избрал нас. Если они спросят вас, какой знак вашего Отца в вас? — отвечайте им, движение и покой.

51. Его ученики спросили его: Когда наступит покой тех, кто мертвы, и когда придет новый мир?

Он ответил им: То, что вы ищете, уже пришло, но вы не опознали его.

52. Его ученики сказали ему: Двадцать четыре пророка вещали в Израиле, и они все говорили о тебе.

Он сказал им: Вы оставили того, кто жив перед вами, и говорите о тех, кто мертв.

53. Его ученики спросили его: Обрезание полезно или нет?

Он сказал им: Если бы оно было полезно, их отец породил бы их от матери уже обрезанными. Ибо истинное обрезание в духе обнаружило полную пользу.

54. Иисус сказал: Блаженны нищие, ибо их есть Царство Небесное.

55. Иисус сказал: Тот, кто не возненавидит отца своего и мать свою, и кто не возненавидит братьев и сестер своих, не может быть моим учеником; и кто не возьмет крест свой, как я, недостоин меня.

56. Иисус сказал: Тот, кто пришел познать мир, обнаружил труп, и тот, кто обнаружил труп, — того мир недостойн.

57. Иисус сказал: Царство Отца подобно [хорошему] сеятелю. Его враг пришел ночью и посеял плевелы между хорошими семенами. Человек тот не приказал работникам своим выдернуть плевелы, но сказал им: Если вы станете вырывать плевелы, вы можете вместе с ними вырвать и пшеницу. Но во время жатвы плевелы будут отделены, вырваны и сожжены.

58. Иисус сказал: Блаженны, кто страдал и обрел жизнь.

59. Иисус сказал: Смотрите на живого, пока вы живы, ибо, если вы умрете, невозможно вам будет тогда увидеть живущего.

60. [Он увидел] самарянина, несущего ягненка, когда шел в Иудею. Он сказал своим ученикам: [Зачем] этот человек [несет] ягненка?

Они отвечали ему: Чтобы убить его и съесть.

Он сказал им: Он не съест его, пока тот жив, но только после того, как убьет его и ягненок станет трупом.

Они сказали: В любом случае он не сможет ударить его.

Он сказал им: Так же и с вами, ищите для себя место покоя, чтобы вы не стали трупом и вас не съели.

61. Иисус сказал: Двое возлегли на ложе, один умрет, другой будет жить. Саломея сказала: Кто ты, человек? Ты возлег на моем ложе, ешь с моего стола, как если бы ты был тем умершим?

Иисус сказал ей: Я тот, кто произошел от целого. Я унаследовал все от Отца моего.

[Саломея сказала]: Я твоя ученица.

[Иисус сказал]: Потому я и говорю, чтобы все [невидимое] осветилось полным светом, но тот, кто в разделении, будет полон тьмой.

62. Иисус сказал: Я приоткрываю свои тайны тем, [кто достоин] [моих] тайн. Пусть левая рука не ведает, что творит правая.

63. Иисус сказал: Жил богатый человек, который владел многим. Он сказал: Я вложу свои деньги, чтобы сеять, сажать и наполнить хранилища свои всяким добром, и смогу ни о чем не заботиться. Так помышлял он в сердце своем, но в ту ночь он умер. Имеющий уши слышать пусть слышит!

64. Иисус сказал: Человек принимал гостей. Когда он приготовил обед, он послал своего слугу звать их. Слуга пришел к первому и сказал: Мой господин приглашает тебя. — Но тот отвечал: Некие купцы должны мне денег; они собираются приехать сегодня вечером. Я должен остаться дома и дать им наставления. Пожалуйста, извинись за меня, но я не приду. Слуга отправился к другому и сказал: Мой господин зовет тебя. — И второй приглашенный говорит: Я купил дом, и я уезжаю на целый день. У меня нет времени. И к третьему гостю пошел слуга и сказал: Мой господин приглашает тебя. — И тот ответил: Мой друг женится, и я устраиваю пир. Я не смогу прийти. Пожалуйста, извинись за меня. И к иному пришел слуга и сказал: Мой господин зовет тебя. — И четвертый отвечал слуге: Я купил поместье и собираю дань с него. Я не могу прийти. Пожалуйста, извинись за меня. Слуга вернулся к своему хозяину и сказал: Все, кого ты приглашал на обед, попросили извинить их, они не придут. — Господин сказал слуге: Пойди на улицы и позови на обед каждого, кого встретишь на своем пути.

Продавцы и торговцы не войдут в дом Отца моего.

65. Он сказал: Владелец имел виноградник. Он сдал его в аренду неким людям, чтобы они трудились и собирали плоды от него. Он послал своего слугу, чтобы работники дали ему плоды виноградника. Но работники связали слугу, избili его

до полусмерти и отпустили. Слуга вернулся и рассказал своему господину. Господин решил, что работники не узнали слугу. Он послал другого слугу, но те люди снова избili его. Тогда человек послал своего сына и сказал: Может быть, они постыдятся моего сына и окажут ему должное уважение. Но, поскольку работники знали, что сын наследует виноградник, они связали, а потом убили его. Имеющий уши да слышит!

66. Иисус сказал: Покажите мне камень, который отвергли строители. Он — краеугольный камень.

67. Иисус сказал: Тот, кто знает все, но несчастен внутри, — несчастен везде.

68. Иисус сказал: Блаженны вы, когда поносят вас и изгонят вас. И не найдут места там, где преследовали вас.

69. Иисус сказал: Блаженны те, кого преследовали в сердцах их, это те, кто пришел познать Отца в истине. Блаженны жаждущие, ибо они насытятся.

70. Иисус сказал: Если вы принесете вовне то, что внутри вас, это спасет вас. Если вы не имеете, что внутри вас, то, что вы не имеете внутри, разрушит вас.

71. Иисус сказал: Я разрушу [этот] дом, и никто не сможет построить его [заново].

72. [Некий человек] спросил его: Скажи моим братьям, чтобы они поделились со мной тем, что принадлежит моему отцу.

Иисус отвечал ему: Человек, кто сделал меня тем, чтобы делить?

Он повернулся к своим ученикам и сказал им: Да не стану я тем, кто делит.

73. Иисус сказал: Жатва велика, делателей мало, поэтому просите Господина жатвы послать делателей на поля.

74. Некто сказал: Господи, много вокруг источников, а напиться невозможно.

75. Иисус сказал: Много стоящих перед дверьми, но только единицы войдут в чертог брачный.

76. Иисус сказал: Уподоблю Царство Отца купцу, который имел товар, а затем нашел жемчужину. Тот купец был мудрым; он продал весь товар и купил одну жемчужину для себя.

Так же и с вами, ищите сокровищ неизменных и прочных, которые ни моль не съест, ни червь не разрушит.

77. Иисус сказал: Я свет миру. Я — все. Из меня все происходит и ко мне возвращается. Разрубите дерево, и я там. Поднимите камень, и там найдете меня.

78. Иисус сказал: Зачем вы пошли в поле? Увидеть тростник, качающийся на ветру? Или увидеть человека в богатых одеждах [подобно вашим] правителям или вашей знати? Они одеты в пышные одежды, но не могут понять истины.

79. Женщина в толпе сказала ему: Блаженно чрево, носившее тебя, и сосцы, питающие тебя.

Он сказал [ей]: Блаженны слушающие слова Отца и соблюдающие их. Ибо придут дни, когда вы скажете: Блаженно чрево, которое не плодоносит, и сосцы, которые не дают молока.

80. Иисус сказал: Тот, кто пришел познать мир, нашел тело, и тот, кто нашел тело, — того мир недостоин.

81. Иисус сказал: Тот, кто сделался богатым, пусть правит, и кто имеет власть, пусть откажется.

82. Иисус сказал: Тот, кто рядом со мной, — рядом с огнем, а тот, кто далеко от меня, — далеко от Царства Небесного.

83. Иисус сказал: Образы являются людям, а свет внутри них спрятан в образе света Отца. Отец предстанет, но образ его спрятан в свете его.

84. Иисус сказал: Когда вы видите свое подобие [в зеркале], вы радуетесь. Но когда вы видите образы, которые произошли

до вас, они не умирают и невидимы — сколько вы должны перенести!

85. Иисус сказал: Адам произошел от великой силы и великого богатства, но он недостоин вас. Ибо если бы он был достоин, он не вкусил бы смерти.

86. Иисус сказал: Лисы имеют свои норы и птицы — свои гнезда, но сын человеческий не имеет, где преклонить голову и отдохнуть.

87. Иисус сказал: Несчастно тело, зависящее от тела, и несчастна душа, которая зависит от них обоих.

88. Иисус сказал: Ангелы и пророки придут к вам и дадут вам, что принадлежит вам. И вы дайте им, что имеете, и спросите себя: В какой день они придут и возьмут то, что принадлежит им?

89. Иисус сказал: Почему вы моете чашку снаружи? Разве вы не понимаете, что, кто сделал внутри, делает и снаружи?

90. Иисус сказал: Приидите ко мне, ибо иго мое легко и правило мое — мягко, и вы найдете покой для себя.

91. Они сказали ему: Скажи нам, кто ты, чтобы мы могли поверить тебе. Он сказал: Вы испытываете лицо неба и земли, а не знаете, кто перед вами, и не знаете, как понять настоящее.

92. Иисус сказал: Ищите и обрящете. В прошлом я не говорил вам то, о чем вы спрашивали. Теперь я желал бы рассказать об этом, но вы не ищите этого.

93. Иисус сказал: Не кидайте святыни псам, или они заруют их в помойную яму. Не мечите бисер перед свиньями, или они затопчут его в [грязь].

94. Иисус сказал: Тот, кто ищет, обрящет, и [кто стучится], откроется ему.

95. [Иисус сказал]: Если у вас есть деньги, не давайте их в рост. Лучше дайте их тому, от кого не сможете получить назад.

96. Иисус сказал: Уподоблю Царство [Отца] женщине, которая взяла немного закваски, «..[положила] в тесто, и получились из этого большие хлеба. Имеющий уши слышать пусть слышит!

97. Иисус сказал: Уподоблю Царство [Отца] женщине, которая несет сосуд, полный муки. Пока она шла по каменной дороге, ручка сосуда треснула и мука высыпалась на дорогу позади нее. А она не заметила, что случилось. Когда она дошла до дома, она сняла сосуд и обнаружила, что он пуст.

98. Иисус сказал: Уподоблю Царство Отца человеку, кто захотел убить сильного человека. Еще в доме он берет меч и вонзает его в стену, чтобы узнать, как будет наносить удар. Затем он убил сильного.

99. Ученики сказали ему: Братья твои и мать твоя стоят снаружи.

Он сказал им: Те, кто поступают по слову Отца моего, тот мне брат и мать. Только они войдут в Царство Отца.

100. Они показали Иисусу золотую монету и сказали ему: Люди Кесаря требуют от нас подати.

Он сказал им: Дайте Кесарю Кесарево, а Богу — Божие, и дайте мне мое.

101. Иисус сказал: Тот, кто не возненавидел [отца] и мать своих, как я, не может быть моим [учеником], и кто [не] любит [отца и] мать свою, как я, не может быть моим [учеником]. Ибо моя мать [дала мне неправду], но моя истинная [мать] дала мне жизнь.

102. Иисус сказал: Горе фарисеям! Ибо они подобны собаке, спящей в яслях быка, ибо она не ест, и не дает есть быкам.

103. Иисус сказал: Блаженны те, кто знает, в какую пору придут разбойники, так [они] могут собраться с силами и будут готовы перед приходом грабителей.

104. Они сказали Иисусу: Давай помолимся сегодня и по-постимся.

Иисус сказал: Какой грех я сотворил или чего не сделал? Вот, когда жених покинет чертог брачный, тогда люди должны поститься и молиться.

105. Иисус сказал: Тот, кто познает отца и мать, будет называн сыном блудницы.

106. Иисус сказал: Когда вы сделаете двух одним, вы станете сынами человеческими, и когда скажете, Гора, сдвинься — она сдвинется.

107. Иисус сказал: Уподоблю Царство пастырю, у которого сто овец. Одна из них, самая большая, пропала. Он оставляет девяносто девять и идет искать одну, и ищет ее, пока не найдет. После того он скажет овце: Я люблю тебя больше остальных девяносто девяти.

108. Иисус сказал: Кто пьет из моих уст, станет как я; я сам стану тем человеком, и тайны откроются ему.

109. Иисус сказал: Уподоблю Царствие человеку, кто имеет поле с зарытым там сокровищем, но не знает об этом. И [когда] он умер, он завещал поле своему [сыну]. Сын не знал [об этом]. Он продал поле. Покупатель поля того стал копать, [открыл] сокровище и стал давать деньги под проценты тому, кому хотел.

110. Иисус сказал: Тот, кто открыл мир и стал богатым, пусть откажется от него.

111. Иисус сказал: Небеса и земля свернутся перед вами, и тот, кто живой от живого, не увидит смерти. Не сказал ли Иисус: Те, кто нашли себя, не недостойн ли мир их?

112. Иисус сказал: Горе той плоти, что зависит от души; горе той душе, что зависит от плоти.

113. Его ученики сказали ему: Когда придет Царство Божие? (Иисус сказал:) Не придет оно, когда вы будете ожидать его.

Не скажут: «Вот, оно здесь!» или «Вот, оно там!» – но Царствие Отца распространяется по земле, но люди не видят его.

114. Симон Петр сказал им: Пусть Мария оставит нас, ибо женщины недостойны жизни.

Иисус сказал: Вот, я направляю ее, чтобы сделать ее мужчиной, чтобы она тоже могла стать живым духом, подобным вам, мужчинам. Ибо каждая женщина, кто делается мужчиной, войдет в Царство Небесное*.



Я признательна Random House и Polebridge Press и особенно профессору Марвину Майеру, который любезно разрешил ознакомиться с его переводом, а также профессору Стивену Патерсону за научную версию *The Complete Gospels*. Это принесло мне и моим коллегам огромную пользу. Те, кто хочет углубиться в исследования Евангелия от Фомы и смысл сказанного в нем (включая загадочные слова в последнем разделе, 114-м), могут счесть следующие публикации очень полезными:

Marvin Meyer, *The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus* (San Francisco, 1992)

Marvin Meyer, *Secret Gospels: Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark* (Harrisburg, Pa., 2003)

Willis Barnstone and Marvin Meyer, *The Gnostic Bible* (Boston, 2005)

Andrew Harvey, Stevan Daviies (trans.), *The Gospel of Thomas: Anntated and Explained* (London, 2003)

* Слова «мужчина» и «женщина» используются не буквально (как если бы речь шла о людях мужского и женского пола), но скорее как ретроспективная характеристика, что есть человек и что есть божество. См. книгу М. Майера: M. Meyer, *The Gospel of Thomas* (San Francisco, 1992).

Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma, Calif., 1993)

Gregory J. Riley, *Resurrection Reconsidered: Thomas and Jhon in Controversy* (Minneapolis, 1995)

Risto Uro, ed., *Thomas at the Crossroads: Essayes on the Gospel of Thomas* (Edinburgh, 1998)

Richard Valantasis, *The Gospel of Thomas* (London, 1997)

Элейн Пейджелс

Индекс

- Авраам 166, 168
Августин 178, 193
Ад, преисподняя 171, 182
Адам 66, 134, 179, 181, 193
Александр, епископ
 Александрийский 187–
 190
Александрия 15, 187
Аминь («да будет так»)
 108–109, 137–138, 152
Ангелы 100, 112, 113, 115,
 181
Андрей 59, 115, 117, 138
Апокалипсис Петра 34,
 114–115
Апокриф Иакова 110–112,
 124
Апокриф Иоанна 109, 139–
 140, 152, 178–182
 Эпинойя 179–182
 Via negative 178–179
Апостольская традиция 125,
 147–148, 156, 169–170
Ариане 187, 188, 190
Арий 187, 188, 190, 194
Афанасий, епископ
 Александрийский 109,
 187, 189–190, 194
Барнс, Тимоти 183, 189
Бедность 16–17, 65, 185
Библия:
 Древнееврейская 53
 Новый стандартный
 перевод 61
 см. также Новый Завет
Благодать 144, 174–175
Бог:
 Божьи дети 151, 175
 Христиане и 84, 85
 Как создатель 151, 176,
 180, 181
 Бог Отец 133, 139, 140,
 143, 151, 167, 175, 178,
 180, 187–191
 Второе крещение и 150–
 151
 Искание 38, 44, 64, 68,
 87–88, 109–110, 111,
 112, 143
 Люди Божьи 24, 26

- Матерь Б. 133, 140, 141,
 151, 181
 Тайные имена Б. 153
 Традиционные образы Б.
 178, 180
 Человек как слуга или раб
 Б. 151
 Человечество,
 возлюбленное Б. 17, 39,
 84, 152
 Сотворение человека по
 образу Б. 51, 66, 69, 78
 Иисус как человеческий
 образ Б. 47–48, 50–51,
 53, 76, 79, 125
 Иисус как слуга Б. 26
 Иисус как сын Б. 47–48,
 53, 74, 76, 79, 80, 88, 165
 Б. любовь 17, 24
 Богохульство 58, 74, 77, 124,
 148, 194
 Божественный свет:
 В Евангелии от Иоанна 50,
 51, 78,
 В человечестве 44, 50–51,
 63–64, 66–67, 77, 79,
 85
 В Иисусе 44, 50–51,
 63–64, 66–67, 140–
 141
 Болящие:
 Забота о 17–18, 185
 Исцеление 16, 17, 175
 Бубер, Мартин 87
 Буддизм 86, 87–88
 «Бытие», книга 69, 128,
 129, 131, 162, 166
 Евангелие от Иоанна и 50,
 63, 78
 Евангелие от Фомы и 50,
 66, 78
 Интерпретация Б. в
 Апокрифе от Иоанна
 179–182
 Интерпретация Маркуса
 107
 Валентин 98, 109, 128–135,
 152,
 Источники,
 использованные
 128–129, 132–134,
 141, 159, 163
 Духовное пробуждение
 132
 Как учитель 107, 128, 172,
 189
 Валентиниане 143–146, 152,
 170–178, 182
 Видения 97, 99–103, 104,
 111–118, 131
 В Апокалипсисе Петра
 114–115
 Бога, значение 112–113
 Марка 106–109
 Павла 101–102, 104–106,
 112
 Петра 114–115
 Проблемы различения
 духов 115–123
 Принятие 115, 117–118
 В Тайной книге Иоанна
 109–110
 Виктор, римский епископ
 147

- Висли, Джон 198
Вильямс, Майкл 42
Вино, см. Хлеб и вино
Вода, «живая» 176
Воскресение 13, 60, 89
 Иисуса 13, 37, 47, 54, 73,
 80, 82, 83, 100, 101, 123,
 142, 145, 161
 Лазаря 34, 46, 60
 Учение Павла о В. 143
Время
 Начало 50, 62, 66, 78
 Конец 50, 61, 62

Гавриил 100
Гай 98–99, 102, 163
Гален 17
Галилей 175
Галль 16, 17, 92, 94, 97
 Предложение Иринею
 возглавить кафедру в Г.
 99–100, 148
 Преследование христиан
 в Г. 99, 148
Гарвардский университет
 41–42
Геннисаретское, озеро 73
Гимны 35, 55–56, 137–138
Гностицизм 134, 144, 167,
 179
Гностические евангелия:
 Открытие 34, 37–38,
 42–43, 62, 68, 109–110
 См. также Наг-Хаммади
 Гностические евангелия,
 Пейджелс 42
Гомер 40, 130

Грех:
 Очищение от 151
 Прощение 13, 29, 83, 84
 Первородный 193
 Спасение от 80
 Умирание во 80
Греция, греки 91, 97
 Боги и богини 14, 28, 130
 Греч. язык 40, 48, 49, 53,
 57, 94, 122, 165
 Греч. ортодоксальные
 христиане 148, 198

Давид 119, 122, 166
Даниил 34,
 сын человеческий в
 видении Д. 54, 59
Дева Мария 73, 100, 122–
 123, 144
Десять заповедей 2
Деяния Иоанна 34–35, 136,
 138–139
Деяния Апостолов 101–102,
 103, 106
Деяния Фомы 49
Дзен-буддизма центр 86–87
Дидахе (Учение Двенадцати
 апостолов) 23–27, 34, 37
 Крещение в 25
 Быть совершенным по 24
 Золотое правило 23–24
Дионисий 28
Древо познания 134
Дух 117
 См. также Святой Дух
 Духовное понимание
 178–179, 192
 Д. пробуждение 179

- Дьявол, см. Сатана
- Ева 179, 181
- Евангелие:
- Попытка унификации 94
 - Четыре составленных 94, 124–125, 147, 161–164, 167, 169–170
 - Синоптическое 47, 48, 59,
 - См. также Евангелия от Луки, Марка, Матфея, Иоанна
 - Формирование Татианом одного 94, 147, 163
- Евангелие Истины (приписывается Валентину) 109–110, 132–135, 148, 152, 174
- Евангелие от Иоанна 40, 43–51, 68–85, 104, 188
- Автор 69–71, 93, 98–99, 101
 - Божественный свет в 50, 51, 78–79
 - Гарантия принадлежности к правой группе и 40–41
 - В четырех сформированных Евангелиях 93, 124–126, 147, 162–164, 167
 - Евангелие от Фомы сравнительно с 38, 43–51, 56, 57, 62–64, 68–69, 77–78, 80
 - Как «евангелие логоса» 44
 - Как ересь 163
- Начало 46, 54, 62, 77
- Новое пророчество и 97, 101
- Переход от низшего до высшего уровня христологии 55
- Последние дни Иисуса в 32–33, 45–46
- Разногласия по поводу истинности 44–45
- Спасение в Е. 80, 84, 85
- Тайное учение в 68–69
- Фома неверующий в 69, 81, 84
- Евангелие от Иуды 109
- Евангелие от Луки 26, 31, 43, 120, 151, 162, 163
- Видения и мечты в 100, 101
- Последователи Маркиона и 124, 147
- В четырех сформированных евангелиях 94, 124–125, 167
- Сравнение с Евангелием от Иоанна 44–50, 71–73, 79–80, 131, 135
- Сравнение с Евангелием от Фомы 40, 56–57, 58, 64–66
- Евангелие от Марка 29–31, 43, 55, 99, 120, 151, 164
- В сравнении с Евангелием от Иоанна 45–48, 50, 71–72, 79, 81, 131

- В четырех
сформированных
евангелиях 93, 123–
125, 167
- Как основа для Нового
Завета 35
- Сравнение с Евангелием
от Фомы 50, 57, 58
- Последняя трапеза в
31–32, 34
- Евангелие от Матфея 26,
31, 43, 56, 106, 123–125,
151, 162, 164
- В четырех
сформированных
евангелиях 93, 123–
125, 167
- Новая мораль 18–19
- Описание Иисуса в 52, 54,
134, 166
- Сравнение с Дидахе 24, 25
- Сравнение с Евангелием
от Иоанна 44–50,
71–72, 79, 81, 118
- Сравнение с Евангелием
от Фомы 50, 57, 58,
64–65
- Эбиониты и 121–122, 147
- Евангелие от Павла 14, 26, 32
«Тело Христа» в 36
Последняя трапеза 31, 33
- Евангелие от Фомы 42,
56–69, 84–85, 137, 188
- Автор или составитель 56
- Божественный свет в
50–51, 63–64, 66–67
- Как ересь 38, 51
- Вопрос «Кто я?» в 57–58
- Открытие 38, 49
- Сравнение с Евангелием
от Иоанна 38, 43–51,
56, 57, 63–64, 68–69,
77–78, 80
- Царство Божие в 59–61,
87
- Евангелические христиане
39–40
- Евхаристия 22, 23, 26–36,
138, 143
- Взгляд благочестивых
евреев 27
- Взгляд язычников 27
- Как жертвоприношение
29–30
- Как поедание плоти и
крови 27–34, 81, 90,
135, 145–46, 169
- Как причастие 33–34
«Преломление хлебов» в
26
- Египет 15
- Ариане в 187, 189, 191
- Кафолическая церковь в
186–189, 191
- Боги и богини в 15, 17, 28
- Верхний 34, 41, 48
- Монахи в 109
- Еда и питье 18
- Крещение и 22
- В Евхаристии 22, 23,
25–33, 81, 90, 135, 156,
168
- Кошерная 19
- Еретики, ересь 37–38,
42–43, 87, 126
- Афанасий против 192–
193

- Взгляды Ириней на 66,
146–149, 159–161,
167–173, 199
- Евангелие от Иоанна как
163
- Евангелие от Фомы как 38,
51
- Арий как 187
- Борьба Константина
против 189
- Церинт как 93, 98, 163
- Женщины 174, 191
- «Женщина у колодца»,
история 176–177
- Жертвоприношения:
Животных 28–29, 31, 32
- Людей 28–30
- Смерть Иисуса как
28–32, 134, 168,
176
- Язычников 17
- «Живой Иисус» 59–60, 68,
115
- Захария 100
- Защитение христиан
(Тертуллиан) 12
- Зеведей 70
- Зосима 97
- Иаков 59, 70, 110, 139–140
- Игнатий, епископ
Антиохийский 55, 163
- Иезекииль 53, 113, 124, 166
- Иерусалим 29, 70
- Небесный 171
- Предсказание входа
Иисуса в 120–122
- Храм в 29, 45–46, 59, 131,
132
- Израиль 26, 29,
Церемонии, коронации
53
- Иисус Христос:
Арест И. 29, 32, 45, 46
- Божественность И. 47–48,
54–56, 76–80, 90, 162,
164–168, 190
- Воплощенный
божественный свет
в 44, 50–51, 63–64,
66–67, 139–140
- Вход И. в Иерусалим
120–122
- Взгляды Ария на 187, 189,
190
- Вознесение 13, 34, 35,
37, 55, 73, 80, 82–83,
91, 100–102, 123,
141, 145, 160–161
- Еврейские последователи
24–27, 69, 74–75
- Иоанн Креститель и
69–70, 100
- Истязания 29, 32
- Как Бог в человеческом
образе 47–48, 50,
54–55, 77, 78, 125
- Как Господь 48, 54–55,
76–77
- Как мессия 30, 47, 53–
55, 57, 58, 74–76, 79,
121

- Как исцелитель 75, 175
Как Пасхальный агнец 32
Как священное предложение 29
Как Спаситель 80–81, 84, 140, 175
Как Сын Божий 47–48, 53, 54, 74, 76, 77, 79, 80, 118
Как сын человеческий 33, 53–54, 62, 78–79, 80
Нагорная проповедь 24
Никейский собор и 187–188
Омовение ног учеников 32, 136
Последняя трапеза 29–34, 72, 135–136
Предательство 27, 35, 48, 72–73, 122
Провозглашение Царства Божьего 58–62, 65
Распятие 29, 32, 34, 53, 54, 72, 114, 122, 134
Рождение 28, 37, 100, 122, 158, 160–161
Сила 46, 75–76
Слова и потаенные высказывания 48–49, 50, 57–58, 79, 82, 129
Смерть 13, 29–35, 37, 53, 54, 70, 80, 82, 84, 100, 123, 158, 160–161, 168, 175
Страдания 53, 54, 96, 137–138
Тело и кровь 27–30, 32–34
Император, ассоциация с Богом Отцом 190
Иоанн (автор Евангелия от Иоанна) 69–74, 92
Иоанн Зеведеев 70–71
Иоанн Креста 87, 126, 127
Иоанн Креститель 69–70, 81, 100, 151
Иоанн Патмосский (автор Откровения) 102, 110–111
Иоанн (ученик) 59, 70–73, 78, 128–139
Иордан 70, 100
Иринеи, епископ Лионский 15, 16, 96–99, 159–175, 198
Апостольская традиция и 125, 147, 155, 169–170
Борьба за объединение и укрепление христиан 92, 93, 102–109, 124–126, 142–143, 146–156, 161–174, 182, 183, 189–190, 194, 196
Проблема второго крещения для 139–153
Отвергнутые И. тайные писания 41, 124, 126, 161, 182
Отстаивание И. Евангелия от Иоанна 84–85, 93, 124–125, 163–168
Четыре составленных евангелия 94, 124–126, 147, 161–164, 167–168

- И. в Риме 94, 97–99
- И. о ереси и еретиках
66, 146–149, 159–160,
167–172, 199
- Маркус и И. 105–109,
115, 118, 119
- Исайя 113, 119, 122
- Истина 174, 195, 200
Божественная 20, 79, 88,
106–107, 123–124, 131
- Исход 32–35
- Исцеление 99
- Иудаизм, евреи 46, 69,
74, 91, 115, 128, 161, 197,
199, 200
- Запреты Константина о
185
- Божественная любовь в
17–18
- Меркаба 113
- Мистицизм И. 51, 66, 85,
106, 107, 109, 198
- Последователи 24–27, 69,
74–75
- Иуда Искарот 49, 72, 82,
122
- Иустин Мученик 21–22,
30–31, 37, 163
- Арест и смерть 91
- Описание крещения 143
- Каббала 107
- Каифа 46
- Канон истины 43, 130, 142,
155, 162, 165–169, 185,
193
- Карфаген 15, 172
- Христианские
новообращенные в
20–21, 89
- Климент Александрийский
172
- Книга Фомы Атлета 68
- Константин, Римский
император 37, 173, 183–
189
- Никейская встреча и
185–189
- Письмо проконсулу
Африки 184
- Попытка покончить
с еретическими
группами 189
- Обращение 14, 195–196
- И католическая церковь
185–190
- Коптские ортодоксальные
христиане 148
- Крест 34, 115, 134, 168
- Крещение 19–24, 37, 142–
146, 174, 194, 195
- Как баня 23, 25
- Как рождение заново 23,
35, 81, 143–145, 155
- В Евангелии от Филиппа
143–146
- Получение Св. Духа в
143–145
- Как инициация 143–144
- Иисуса 35, 37
- Иустина Мученика 21, 121
- Второе к. 149–154
- Кровь
Завета 29

- Питье 27–29, 33–34,
81, 135, 145, 168
- Лазарь 34, 46, 60
Лион 92, 95–96, 104
Любовь 144, 199
 К христианской традиции
 14
 К Богу 17, 24
 К ближнему 17–18, 24, 79
- Максимилла 96–97, 104–105
Малая Азия 16, 28, 31, 55,
148, 163, 187
 Новое пророчество в
 96–97
 Преследования христиан в
 90, 92
Мария Магдалина 73, 77,
116–118
Марк Аврелий, римский
император 17, 95
Маркион 14, 93–94, 124, 147,
189
Маркус 105–109, 118, 119
Марк (ученик) 60
Матфей 77
Мертон, Томас 62, 88
Мессия:
 Иисус как 29, 47, 53, 54,
 57, 58, 74, 76, 79, 121
Мистицизм:
 Христианский 51, 62,
 86–87, 198
 Иудейский 51, 66, 87, 107,
 109
 Мусульманский 87
- Мистические религии 15,
28–32, 153–154
Молитва 26–26, 64–65, 115
Маркуса 105–106
Откровения и видения и
97, 112
 Спонтанная 108–109
 Апостола Павла 112
Монтан 96, 104, 189
Мормоны 32, 136
- Наг-Хаммади:
 Найденные тексты 34, 38,
 41–43, 62, 68, 109, 113,
 127, 132, 143, 179, 196
Нагорная проповедь 24
Надежда 12, 13, 29, 34, 36,
199
 На спасение 80
Насилие 21–22
 Против христиан 90–91,
 94–95, 96, 148, 172–
 173
 Усиление 62
 Раскаяние в 36
Начало 128, 140
 Евангелие от Иоанна 45,
 54, 62, 78
 Предвечный свет и 50
 Времени 50, 62, 65, 78
Небеса 171
Непорочное зачатие 143,
144–146, 161
Никейский символ веры 14,
56, 162, 185, 189–190
Никея, Совет епископов в Н.
14, 185–191

- Новое пророчество 96–97,
99, 102, 163
- Новый Завет 24–25, 34, 110,
123–124, 155, 185, 192
- В Греции 40, 48
- Послания Павла 48, 101,
112, 129, 130, 144, 162
- Образ Бога 193–194,
Как Отец или Мать 134
- Одеяние 18, 97, 139
- Крещение и одежды 22,
143
- Омовение ног 32, 136
- Ориген 46–47, 131, 167, 172
- Ортодоксия 42, 56, 87, 94,
126, 149, 163, 165, 169,
187, 197, 200
- Откровение 98, 102, 111
- Откровения 100, 109, 110,
123, 125, 131, 197
- Харизматические
христиане и 102–103
- Новое пророчество и 96,
99, 101–103
- Павел 28, 77, 107, 124, 134,
135, 180
- Восхищение на небеса
111, 112
- Об евхаристии 26, 30–31
- О крещении 19
- О божественности Иисуса
55
- Видения и пророчества
101–102, 104, 112,
- Пасха 35, 147, 192
- Пасха еврейская 31–34
- Патмос 101
- Пахомий 191
- Пейджелс, Элейн (автор):
- В Церкви небесного покоя
11–14, 35, 38, 157–159
- В евангелистской церкви
40–41
- Как историк религии 40
- Протестантское прошлое
23
- Религиоведческие
исследования 39–40,
47
- Пение, песни 112, 113, 131,
136–137, 157–158
- См. также гимны
- Первородный грех 193
- Переход к символу веры 13,
36–37, 42–43, 56, 162,
167
- Перпетуя, Вибия 20–21
- Петр 59, 60, 71–75, 77, 124,
139
- В Апокалипсисе 113–115
- Протест против омовения
ног 136
- В Евангелии от Марии
Магдалины 116–118
- Предательство Иисуса
72–73
- В Апокрифе Иакова
111–112
- Видение 114–115
- Письма Павла Коринфским
христианам 101, 112, 113
- Плиний 55, 90, 91
- Плотин 65
- Поликарп, епископ 90,
92–93, 98, 146, 163

- Смерть 94–95, 103–104,
148
Видения 103
Последний ужин 30–34, 72,
135, 137
Пост 23, 64, 65, 97, 112
Пофий, епископ 94–95, 99,
148
Поэзия 131
 Арнольда 133–134
 Элиота 127
 Валентина 128–129
Православные церкви 32,
136, 148
Преобразование:
 Духовное 13, 22, 59, 132,
 145–146
Преступники, преступления:
 Христиане как 19, 89–90
 Языческая культура и 24
Присцилла 97–98, 104
Причастие, см. Евхаристия
Проблема различения духов
115–122, 200
 Древние пророки и
 118–119
 События,
 подтверждающие
 пророчества 119–122
Прогносис 180
Проноя 180
Пророчество 96–109
 Лживое 96, 105, 118
 Новое 96–98, 101, 103,
 163
Протестантизм 23, 61, 136
Прощение 31, 34
 грехов 13, 29, 83–84
Псалмы 128, 130
Птолемей 98, 128, 129,
140–141, 150, 151, 164
Птолемея письма к Флоре 25
Пытки 29, 33, 90, 98, 148, 185
Пятидесятница 102
Рабы 24
 Христиане 19, 21, 90, 91,
 96,
 Божьи 152
Рай 134, 181
Распятие 28, 33, 34, 53, 54, 72,
114, 122, 133
Религиозный опыт:
 Мотивация для 13
 «Вариации» 175
Рильке, Райнер Мария 67
Рим, Римляне 16, 53, 73, 91
 Катакомбы Р. 34
 Христиане в Р. 15, 31, 32,
 73, 94, 97, 147, 172, 184
 Боги Р. 28
 Ириней в Р. 94, 97, 98
 Новое пророчество в Р. 97,
 98
 Арест Поликарпа 94
 Храмы Асклепия в 15
 Реформы Константина
 184–190
 Римские католики 32, 72,
 136, 198
Ритуал 23, 136
Рождение
 Евы 179
 Ииуса 28, 37, 100, 122–
 123, 158, 160–161

- Русские Православные христиане 148
 Рустик 90–91, 93
- Самоконтроль христиан 17–18
- Самопознание 65–66
- Сатана 58, 105, 109, 115, 126, 155, 161, 171
- Святой Дух 55, 83, 88, 96, 99–103, 105,
 В Апокрифе Иакова 111
 В Евангелии Истины 134
 Крещение и 142–143
 Кровь как 146
- Семья:
 По рождению 20–22
 Христианская 11, 14, 15, 18–19, 22, 23
 Отвержение новообращенных от с. 19
- Сербские православные христиане 148
- Синоптические евангелия 46–48, 59, 131
- Сирия 24, 26, 49, 69, 187
- Слово:
 Стало плотью 57, 79, 162, 165–167
 Божественное 44, 54, 63, 69, 78, 107, 124, 133, 137, 141, 145, 159, 160, 164–168
 Бога против с. человеческого 104–105
 В человеческом опыте 159
- Смирна 90, 92
- Сознание:
 «Креативное» или «инвентивное» (эпинойя) 179–182, 193, 199
 Как разум 117, 121
 Составители против авторов 56–57
- Спасение 80, 84, 85, 94, 161, 169, 192, 195, 196,
 История 123–124
 Типы 177
- Старк, Родни 16, 18
- Стоики 130
- Страдание 26, 175
 Осознание 138
 Исцеление или облегчение 17
 Иисуса 53, 55, 96, 138
- Судный день 60
- «Сын Божий»:
 Иисус как 47, 53, 54, 74, 76, 79, 80, 88, 164
- Сын человеческий 34, 53–54
 В видении Даниила 54, 60
 Иисус как 34, 53–54, 62, 79, 80, 118
- Тайные высказывания:
 В Евангелии от Иоанна 68–69
 В Евангелии от Фомы 50, 58
- Тайные писания 42, 109–118
- Танцы 34, 131, 135–138, 152–153
- Татиан 93, 147, 163

- Тацит 19
Тело Христа:
 Коллективное «тело»
 верующих 36
 Как божественное слово
 145
 В Евхаристии 27–30,
 33–34, 36, 135, 146,
 168–169
Тереза Авильская, Св. 87, 126
Тертулиан 16, 18, 20, 89–90,
 172, 174, 199
Толстой, Лев 62
Траян 55, 91
Трифон 122
Тьма 50, 67, 78, 80

Узники:
 Помощь 16, 18
 Христиане 20–22
Учение Двенадцати
 Апостолов, см. Дидахе

Флоринус 99
Фома (Иуда) 57–58, 78
 Как сомневающийся 69,
 81–83

Харизматические христиане
 102
Хлеб и вино, в Евхаристии 22,
 23, 27–33, 135, 145–146,
 168
Хоровод Креста 135–138,
 152–153
«Хоровод Креста» (гимн) 34
Храм:

Жертвоприношения
 животных в 20
Разрушение 59
Изгнание торговцев из 45,
 131, 132
Христиане—иоанниты 74
Христиане—томисты 48–49,
 69, 77, 84, 93
 В Индии 70
Христианский ученый 198
Христианство, христиане:
 Арий 187, 189, 190
 Новообращенные 14,
 16, 20–22, 75, 89, 175–
 177, 195
 Как преступники 20,
 89–90
 Политические факторы
 42, 91, 184–191, 195
 Практика против веры
 159
 Преследования/гонения
 13, 20
 Разнообразие и фракции в
 37, 74–75, 77, 92–93,

Царство Божье 59–63, 81
 Признаки наступления
 59–61
 «Внутри нас» 61–62
Церинт 93, 98, 163
Церковь:
 Вселенская 146
 Кафолическая 92, 142,
 147, 148, 172, 183–196
 Четыре столпа 124

- Церковь Иисуса Христа
последних дней
(мормоны) 32, 136
- Церковь Небесного Покоя
13–14, 35, 38, 157–159
- Церковь Св. Петра 184
- Человечество, человеческий
опыт:
Опыт получения
божественного света
66–67, 159–161
Созданное по «образу
Божьему» 51, 66, 69, 78
Разделение между
божественным и 197
- Четыре евангелия 94, 124–
125, 147, 161–164, 167,
169
- Чума 17
- Чудеса 15–16, 75, 91, 103–
104, 175
- Шолем, Гершом 107
- Эбиониты 124, 147
- Экстаз, экстатические речи
97, 99, 101, 110, 112
- Элиот Т.С. 127
- Энергия, божественная 141,
164–165
- Энной 180
- Эпинойя 179–193
- Эфес 69, 70, 71, 93, 163
- Эфиопские ортодоксальные
христиане 148
- Языческая культура 115
- Языческие религии
Литература 40, 69
Деньги в 14–15, 17,
Отрицание 30

Научно-популярное издание
Элейн Пейджелс

**Евангелие от Фомы.
Апокрифы ранних христиан**

Перевод с английского — Н. Подунова
Редактор — Т. Носова
Корректор — О. Левина
Компьютерная верстка — А. Калмыкова

Формат 60х90/16
Усл. п. л. 16
Печать офсетная
Гарнитура LazurskiC
Тираж 2000 экз.
Заказ № 1907140.

ООО «Карьера Пресс», 111402, Россия, г. Москва, ул.
Вешняковская, 6-3-140.
Тел. 8 926 604 65 58

www.careerpress.ru. e-mail: info.careerpress@gmail.com

arvato
BERTELSMANN

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в ООО «Ярославский полиграфический комбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97