



Джонс, Гарет Ллойд | 30.04.2004

Гарет Ллойд Джонс

Обличительные слова

Новозаветные тексты, затрудняющие иудео-христианский диалог

Перевод с английского: Н. Дмитриев

**Дом прав человека
Издательство "Герменевт"**

Содержание

[Вступительное слово \(епископ Сергиевский Василий Осборн\)](#)

[Предисловие \(протоиерей Сергей Гаккель\)](#)

[От редакционной коллегии](#)

- I. [Вопрос: Антииудаизм в Новом Завете?](#)
- II. [Материал: выбор новозаветных текстов](#)
 - 1. [Отношение к иудеям как к сынам дьявола](#)
 - a. [Синагога сатаны](#)
 - b. [Дети дьявола](#)
 - 2. [Вина богоубийства](#)
 - a. [Голос народа](#)
 - b. [Христос распятый](#)
 - 3. [Богословие отвержения](#)
 - a. [Гнев Божий](#)
 - b. [Вечный Жид](#)
 - 4. [Богословие замещения](#)
 - a. [Новый договор-завет](#)
 - b. [Единственный путь?](#)
- III. [Ответ: Предлагаемые решения](#)
 - 1. [Цензурные исправления и парафраз](#)
 - 2. [Исторический контекст](#)
 - 3. [Социологические соображения](#)
 - 4. [Риторика поношения](#)
 - 5. [Богословские вопросы](#)
 - 6. ["Христос против Писания"](#)

Приложение: Николас де Ланж. Евреи в изображении христиан, неевреи в изображении евреев

Примечания

Вступительное слово

Одной из отличительных черт западной христианской теологии после Второй мировой войны является постепенное формирование так называемой "теологии после Освенцима", представляющей собой попытку христианских мыслителей понять, в какой мере христианское сообщество ответственно за антисемитскую, расистскую политику нацистской Германии. Это направление в теологии пока не оказало никакого влияния на восточную церковь. Но после падения коммунистического режима и возобновления интеллектуального общения между Востоком и Западом обсуждение восточной церковью теологических проблем, поставленных Холокостом, стало неизбежным.

Публикация русского перевода книги протестантского ученого Г. Ллойда Джонса "Обличительные слова. Новозаветные тексты, затрудняющие иудео-христианский диалог" является частью этого процесса. Она знакомит читателей с широким спектром мнений западных теологов по этому вопросу и побуждает каждого читателя над ним задуматься.

Однако методология автора и тех, на кого он ссылается, вряд ли окажется близкой по духу восточным христианам. Ведь согласно предпосылкам, из которых исходит современная западная библеистика (и которые представляются мне весьма наивными), человеческий разум, исследующий библейские тексты, является первичным источником для нашего познания о Боге. Даже католические авторы, упомянутые в книге Ллойда Джонса, в значительной степени разделяют эту точку зрения. Православный подход, для которого познание Бога происходит через посредничество живой традиции церкви, не находит отражения в данной книге.

Автор приглашает читателя задуматься над следующими вопросами: являются ли полемические утверждения отцов церкви источником антисемитизма среди христиан; является ли сам Новый Завет источником антисемитизма; заменяет ли Новый Завет полностью Ветхий; до какой степени мы должны принимать во внимание социальные и исторические факторы при интерпретации Писания; до какого предела мы можем критиковать свою собственную традицию.

На все эти вопросы православные богословы скорее всего дадут ответы, отличающиеся от тех, которые предлагает автор данной книги. Тем не менее некоторые из его выводов вполне могут быть ими приняты: что современные евреи не несут ответственности за распятие Христа; что смерть Иисуса, "агнца, закланного от создания мира", была частью Божественного плана прежде чем стать частью плана человеческого; что те евреи, которые оказались втянутыми в события, приведшие к распятию Христа, не понимали, что обвиненный был Сыном Божиим; что Христос, Бог и человек, простил их с Креста.

Последнее особенно важно. Одна из целей христианской жизни состоит в том, чтобы приобщиться благодатью Святого Духа к разуму Христа. И мы знаем Его отношение к тем, кто был втянут в событие Его распятия: прощение. "А если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших" (Мф 6:15).

Подзаголовок книги говорит о иудео-христианском диалоге. Этот диалог начался с того момента, когда ученики Иисуса осознали себя Израилем Божиим и истинными наследниками Моисея и пророков, и продолжается до настоящего времени. История его - чтение обычно малопривлекательное. Для любого человека, заинтересованного в этом диалоге или в духовном здоровье православия, эта книга послужит стимулирующим введением к вопросу, от которого мы не можем и не должны уходить.

Епископ Сергиевский Василий Осборн (Оксфорд)

Предисловие

"О, Тимофей, вверенное тебе - сохрани, - писал апостол Павел своему ученику, - отвращаясь неугодного Богу пустословия и споров лжеименного знания, которому следуя, некоторые отступили от веры" (1 Тим 6:20). Подобные увещевания положительно воспринимались православным церковным сознанием в течение веков. И по сей день наша Церковь охраняет свое предание, бережно, трепетно, даже с боязнью (Мф 25:14-30): не нам, говорят, разбираться, не нам, простым членам Церкви, определять значение и значимость того или другого элемента в церковном предании, тем более не нам предлагать новые (а это значит, дерзновенные) толкования каких-либо спорных вопросов. Причем, если обратиться к церковному народу, то стало бы ясно, что мало кто даже подозревает о существовании таких вопросов.

И не это ли способствует тому, что так слабо развита у православных научная библеистика - в особенности археография и текстология Священного писания? Разве не поэтому так редко ставятся те насущные вопросы, которые задает Гарет Ллойд Джонс, автор данного труда, и которыми занимаются, и усердно занимаются многочисленные ученые западного мира?

Даже при беглом знакомстве с их трудами, в том числе с работами, на которые ссылается Джонс, видно, что они опираются на сеть уже с давних пор общепризнанных предпосылок, среди которых две играют особенно важную роль.

Первая из них такова. Зрелый классический текст Священного писания (речь здесь идет почти исключительно о Новом Завете) был создан не одним прекрасным порывом, а постепенно. В его становлении принимали участие не только названный автор, но значительное число переписчиков, что значило порой - редакторов текста.

Вторая предпосылка не менее важна. Любой новозаветный текст писался и усовершенствовался в определенных условиях, в особом культурном контексте. И именно эти условия могли наложить свой отпечаток на изложение, могли предать ему определенный тон, пустить в ход какую-нибудь теперь для нас едва уловимую полемику.

Поэтому особое значение имеет строго научный разбор не только авторских, но и редакторских приемов, тщательный анализ предполагаемого полемического контекста. Только таким способом можно понять полный диапазон смысла авторских слов. Только таким образом можно установить, насколько даже самые знакомые места нуждаются в свежем толковании.

Так, например, Иоанн Богослов в своем Евангелии ссылается не менее семидесяти раз на "иудеев", он же ведет с этими "иудеями" острую полемику. Однако, как показывает Гарет Ллойд Джонс, речь здесь идет не о столкновениях между иудеями и не-иудеями, а о внутри-иудейских спорах. Причем, тут слышны отголоски не только споров раннего периода христианства, еще при Спасителе, но и позднего первого века, когда Иоанн писал четвертое Евангелие. Ибо тогда эти споры были особенно злободневными - ведь первые-то христиане в большинстве своем были выходцами из иудейской среды, преследовались этой средой, и, споря со своими соплеменниками, охотно прибегали к самым резким определениям своих противников. В этом контексте особое значение приобретает выражение самого Спасителя, Который, Сам принадлежа народу иудейскому, называет непонимающих Его иудеев "детьми дьявола" (Ин 8:40), причем резкость Его слов объясняется приемами риторики того времени, как отмечает Джонс.

Как бы то ни было, такая терминология не говорит об отношении Спасителя к иудаизму - она относится лишь к отдельным ложным или враждебным течениям Его времени.

И, конечно, не Он осуждает народ иудейский на пути к Своему распятию, когда кто-то из толпы кричит, что "кровь Его на нас и на детях наших" (Мф 27:25). Эту пресловутую фразу (которая вошла лишь в одно евангельское повествование) вымолвил неизвестный член - нельзя даже сказать "представитель" - немногочленной и ограниченной по своему составу толпы (скорее, клаки), которая собралась у Пилата на заре в ту Великую Пятницу. К тому же слова этого человека совсем не обязательно имеют то значение, которое обычно им приписывают.

И, хотя это изречение действительно появляется в евангельском повествовании, его никак нельзя считать евангельским по духу или, Боже упаси, предписанием, органической частью того, что Тимофею велено хранить.

Вот почему каждому верующему человеку, каким бы ни был он "простым" членом тела Христова, следует приступить к осторожнейшему разбору этих слов, и вероятного их значения, тем самым освобождая наше предание от совершенно чуждого ему элемента.

Протоиерей Сергей Гаккель

От Редакционной коллегии

Любая книга, написанная на острую тему, вызывает разнообразные, подчас диаметрально противоположные реакции. Это закономерно и неизбежно. В книге английского ученого, которую мы решили сделать доступной для российского читателя, часто высказываются мнения, которые далеко не всем покажутся приемлемыми - собственно показать возможность разных решений сложной проблемы и было одной из задач автора. Но один момент в этой книге в аудитории протестантской или католической протеста не вызовет: необходимость обсуждать проблему антииудаизма в Новом Завете и, как следствие этого антииудаизма (или того, что на протяжении христианской истории воспринималось как антииудаизм), его антисемитский потенциал. Иное дело мир православный. Многие в ужасе отшатываются от самой постановки подобной проблемы, видя в ней кощунственное посягательство на святыню. В материалах Международного форума, посвященного проблемам фашизма в тоталитарном и посттоталитарном обществе, недавно вышедших отдельным изданием под заголовком "Нужен ли Гитлер России?", автор предисловия безапелляционно заявляет: "Утверждения об антисемитском потенциале в текстах Нового Завета представляются недоказанными и не вполне корректными". Подобная позиция основывается на двух посылах, обе из которых, к сожалению, исторически несостоятельны. Первая состоит в понимании несовместимости антисемитизма и христианства, а вторая - в отказе признать, что зло в какой-либо форме, пусть даже косвенно, может восходить к великой Книге христианства. Первая посылка опровергается многочисленными примерами из христианской истории. Слишком часто враждебное отношение к материнской религии, иудаизму, - уже само по себе для христиан предосудительное, хотя и чрезвычайно распространенное, принимает форму ненависти к евреям как этническому сообществу. Что же касается второй, то не следует забывать о том, что в течение столетий цитаты из Евангелий, в которых резко критиковались различные современные Иисусу направления в иудаизме, воспринимались христианами как отвержение иудаизма как такового и использовались для обоснования гонений на евреев, т. е. употреблялись, как ни горько об этом говорить, во зло.

Осознав это, мы не можем не поставить перед своей совестью вопрос о том, как же такое могло случиться. Честный ответ на него требует внимательного анализа всех тех текстов, которые служили обоснованием гонений. И беспристрастное рассмотрение показывает, что при прямолинейном чтении этих текстов, вырванных из своего исторического контекста, они могут быть поняты так, как их понимали гонители иудеев. Это и позволило говорить об антисемитском потенциале Нового Завета. Но мы должны также отдавать себе отчет в том,

что как только мы возвращаем эти тексты в их историческое время, этот потенциал сходит на нет, поскольку то, что превратило эти тексты в оружие борьбы с иудаизмом, было привнесено в них человеческими страстями и невежеством.

Книга Ллойда Джонса могла быть написана только в нынешнее время, когда замечательные археологические открытия существенно изменили наши представления об иудейском мире первого века, в недрах которого зародилось христианство. Изучение этого мира - передний край мировой науки, это одна из наиболее живо обсуждающихся научных дисциплин. Отсюда - разнообразие интерпретаций и мнений, которые попадают в поле зрения автора. Это разнообразие не должно смущать. Цель книги - не дать единственно правильный ответ, а снабдить читателя материалом для размышления. Мы будем рады продолжить серию публикаций по настоящему вопросу и призываем наших читателей откликнуться с предложениями о включении в эту серию новых исследований и материалов. Пишите нам по адресу:

Дом прав человека
С. Петербург, наб. Обводного канала, 7

1 Вопрос: Антииудаизм в Новом Завете?

Со времени опубликования в 1934 году книги Джеймса Паркса,¹ которая явилась первым опытом изучения вопроса об отношении церкви к иудеям, было написано большое количество исследований, касающихся антииудейской полемики в христианской литературе. За некоторыми исключениями все они начинаются с рассмотрения трудов главных богословов второго века н. э. В каждом случае в первой главе неизбежно дается подробное описание трактатов с общим названием "Против иудеев" (*Adversus Judaeos*) таких выдающихся церковных деятелей как Юстин Мученик, Игнатий Антиохийский, Мелитон Сардский, Ориген и Тертуллиан.² Утверждение о наличии прямой связи между нацистским Холокостом и церковным неприятием иудаизма побудило многих исследователей проанализировать взгляды ранних отцов церкви и их отношение к иудеям. Выводом этих исследований стало признание того, что современный антисемитизм уходит корнями в их антииудаизм. Тщательное изучение вопроса показало, что начиная со второго века и вплоть до настоящего времени в трудах многих виднейших богословов часто можно обнаружить откровенную ненависть к евреям.

Хотя многие христиане готовы признать, что в патристических текстах есть зародыши того, что Жюль Исаак называет "учением презрения", вряд ли они согласятся столь же критически подойти и к основополагающим документам веры. В то время как труды отцов Церкви справедливо могут считаться одной из причин гонений, которым иудеи подвергались на протяжении столетий, подобное обвинение, с точки зрения этих христиан, нельзя выдвигать против Нового Завета. Многие ученые-библеисты тверды во мнении, что нет никакой связи между откровенно предубежденными высказываниями против иудаизма в Новом Завете и варварским антисемитизмом гитлеровцев. Они убеждены, что, к примеру, обличения фарисеев, приписываемые Иисусу, и критические замечания св. Павла о превосходстве христианства над иудаизмом не имеют отношения к страданиям еврейского народа на протяжении двух последних тысячелетий. Они отказываются верить, что так называемый "богословский антисемитизм" христианской эры может иметь какие-либо основания в Священном Писании. Точка зрения, высказанная Грегори Баумом в 1961 году, типична для ряда христианских апологетов, которые занимались этим конкретным вопросом. Хотя Баум готов признать, что поздние христианские авторы "усилили вражду и презрение к еврейскому народу", тем не менее, он недвусмысленно заявляет, что "нет никаких оснований подозревать, что зерна ненависти и презрения к евреям заложены в новозаветных текстах".³ По его мнению, все антииудейские чувства, когда-либо высказанные христианскими авторами

ранних веков, появились в постбиблейский период, - их источником не было само Писание. Бескомпромиссная позиция Баума, присущая его ранним работам по Новому Завету, находит поддержку у других исследователей. Даже во время встречи иудейских и христианских богословов Дж. Б. Ширин мог утверждать, что "священные книги не осуждают еврейский народ".⁴ Брюс Вотер так же настойчив в своей позиции. В статье под названием "Являются ли Евангелия антисемитскими текстами?", он пишет:

*Предполагать, как, по всей видимости, готовы многие, что ни один еврей не имеет никакого отношения к распятию, и что существует прямая идеологическая нить, связывающая Евангелия и печи Освенцима, представляет собой другую крайность, граничащую с нелепостью. Сомнительно, чтобы Евангелия сыграли какую-либо реальную роль в отвратительных анналах христианского и иного антисемитизма.*⁵

Несмотря на то, что автор признает наличие в Новом Завете враждебного тона по отношению к иудеям, он считает, что в использовании его в качестве оправдания действий, направленных против евреев, виновны поздние поколения христиан. Новозаветные авторы не сеяли семена гонений.

Исследователи все в большей степени к подобным высказываниям относятся критически. В частности, иудейские богословы весьма красноречиво говорят о своем несогласии. Э. Берковиц, много написавший о Холокосте, утверждает:

*Христианский Новый Завет стал наиболее опасным антисемитским документом в истории. Его исполненные ненависти нападки на фарисеев и иудеев действовали как яд на сердца и умы миллионов и миллионов христиан в течение почти двух тысячелетий. Независимо от того, какое глубокое теологическое значение могут иметь пассажи, содержащие полные неприязни высказывания против иудеев, в истории еврейского народа Новый Завет сыграл зловещую роль документа, поддерживающего гонения и массовые убийства такого накала и такой продолжительности, что этому невозможно найти параллель во всей истории человеческого падения. Не будь Нового Завета, не было бы и Mein Kampf Гитлера.*⁶

Сказано резко, и, без сомнения, такая позиция для многих христиан неприемлема. Но Берковица, ортодоксального иудея, поддержал Сэмюель Сэндмел, работавший в центре реформистского иудаизма в США, в Цинциннати (Hebrew Union College). Сэндмел является в высшей степени внимательным и скрупулезным исследователем, который посвятил большую часть своей научной карьеры развитию диалога и взаимопонимания между иудеями и христианами. В своей последней книге "Антисемитизм в Новом Завете?" (Anti-Semitism in the New Testament?) он приходит к выводу, что христианский канон Писания действительно содержит элементы антисемитизма. После анализа свидетельств в каждой книге Сэндмел счел необходимым признать: "Говорить, что Новый Завет лишен элементов антисемитизма, и приписывать их более поздним периодам просто неправильно. Нужно отметить, что многие христиане действительно избавились от антисемитских настроений, которые, однако, мы можем обнаружить в Новом Завете". Выражая одобрение христианам, сумевшим подняться над антисемитизмом, автор, в то же самое время, настаивает на том, что "именно наличие антисемитизма в Новом Завете предоставляет повод над ним подняться".⁷

Однако не только исследователи-иудеи пришли к подобному выводу - к ним присоединились влиятельные христиане, разделяющие эту точку зрения, хотя они формулировали свои взгляды несколько иначе. Розмари Рютер, богослов римско-католической церкви, в полемической работе о теологических корнях антисемитизма "Вера и братоубийство" доказывает, что новозаветные авторы в некоторых местах намеренно настраивали христиан против иудеев. На ее взгляд, антииудаизм может считаться "левой рукой христологии" в том смысле, что если мы провозглашаем Иисуса Христом, то автоматически должны отвергнуть иудеев,

которые своей многострадальной судьбой обязаны тому, что не приняли Иисуса как своего Мессию. Церковь становится "Новым Израилем", и таким образом объявляет иудаизм пройденным этапом. Рютер ставит острый дискуссионный вопрос: "Возможно ли сказать "Иисус есть Мессия" без того, чтобы в то же самое время не признать, прямо или косвенно, что "иудеи прокляты"?⁸

Джеймс Паркс, англиканский священник, признанный авторитет в области иудео-христианских отношений, после исследования этого вопроса в течение пятидесяти лет пришел к категоричному выводу: *Было бы нечестно отныне отрицать, что основным источником современного антисемитизма являются именно Евангелия и другие книги Нового Завета.*⁹

Наиболее полное исследование данного вопроса на настоящий момент находится в книге Н. А. Бека, профессора Техасского Лютеранского Колледжа. Бек говорит о трех взаимосвязанных типах полемики с иудаизмом: христологическом, вытесняющем и дискредитирующем. Два последних, которые наносят наибольший ущерб иудеям, берут свое начало из первого: поскольку иудеи отказались признать Иисуса Мессией, они оказались вытесненными христианами и осужденными самим Новым Заветом на вечные страдания.¹⁰

Таким образом, любой анализ спорного вопроса о библейских корнях антисемитизма должен принимать во внимание два диаметрально противоположных взгляда. Оба они выражаются известными учеными, которые владеют полной информацией о преследованиях, пережитых еврейским народом, и которые полны решимости сделать все, чтобы не допустить нового Холокоста. Тем не менее, отсутствие полного согласия между двумя сторонами по данному вопросу предполагает, что он останется на повестке дня теологов в обозримом будущем и будет столь же горячо обсуждаться. Источником расхождения являются различные подходы к природе и назначению Священного Писания.

Первая точка зрения, которая отрицает какую бы то ни было связь между Новым Заветом и еврейскими погромами, определяется, в основном, догматическими соображениями. Ее сторонники занимаются идеологической защитой Нового Завета, чтобы оградить его от обвинений в том, что некоторые его места были заражены антииудейскими предрассудками. По их мнению, утверждать, что христианское Писание "священно", равнозначно признанию его морально безупречным, незапятнанным и неподверженным людским ошибкам. Как замечает Дж. Б. Ширин, "Евангелия - это средство для выражения чистой доктрины".¹¹ Писание - боговдохновенное и непогрешимое "Слово Божие", чей безусловный авторитет поддерживается часто повторяемой формулой "Библия говорит". В то время как отцы церкви могут быть справедливо осуждены за ярый антисемитизм, поскольку их сочинения не считаются боговдохновенными, к Новому Завету такая критика относится не может. При анализе Библии вступает в силу двойной стандарт хотя бы потому, что исследователь имеет дело со святым произведением.

Приверженцы второй точки зрения, к которым причисляют себя иудейские ученые и более либерально настроенные христианские исследователи, которые видят связь между Освенцимом и Евангелием, готовы анализировать новозаветные тексты критически. Несмотря на то, что Писание священно, оно создавалось в определенное время и в определенном месте и отражает конкретные исторические условия. Ввиду того, что оно писалось и передавалось из поколения в поколение обыкновенными людьми, оно не может быть лишено человеческого элемента. Новый Завет отражает все трудности и противоречия, которые были присущи зарождающейся Церкви на протяжении первого века. Обстоятельства, в которых она появилась, должны быть учтены теми, кто разъясняет ее учение в современном мире. Каковыми бы не были намерения библейских авторов, в Новом Завете есть, мягко говоря, не совсем лестные высказывания об иудеях, и эти высказывания могли подготовить почву для антисемитизма, как богословского, так и бытового, и даже в определенном смысле узаконить

его. "Антисемитский потенциал" таких мест должен быть признан и нейтрализован.¹²

Но параллельно с этим признанием необходимо развитие у христиан критического отношения к себе. Многие понимают, что существует потребность в том, что Поль Рикёр называет "искусством анализа с подозрением", имея в виду, что в двухтысячелетней традиции могут таиться ошибки, искажения и непонятные нам сейчас выражения.¹³

Разногласия между этими двумя позициями неразрывно связаны с понятием авторитета.¹⁴ Главный вопрос здесь формулируется следующим образом: имеем ли мы право критиковать наши религиозные традиции? Законны ли наши суждения о Писании? Правильно ли отвергать некоторые места Нового Завета, поскольку они вредят иудеям? Те, кто использует такие определения, как "непогрешимый" и "безошибочный" по отношению к Писанию, разумеется, выступают против такого права. В прошлом, однако, христиане без особого труда отвечали на перечисленные вопросы положительно. Ранняя церковь без особых колебаний включала в свою службу избранные места Ветхого Завета, оставляя в стороне остальную текст. Нужные места использовались как источник пророчеств о Мессии, в то время как законы о пище или обрезании либо опускались, либо толковались как аллегория. Что же касается тех частей Ветхого Завета, которые не содержат пророчеств о Мессии, то христианские экзегеты могли их трактовать не иначе как аллегорически, вследствие чего буквальный смысл текста приносился в жертву смыслу духовному.

Подобная избирательность и аллегорические толкования применялись не только к Ветхому Завету, но и к Новому. Большинство христиан либо пренебрегают на практике правилами, предписываемыми Иисусом и Павлом относительно подаяния (Мф 5:42), безбрачия (1 Кор 7), самоотречения (Мф 16:24), непотворения злу (Мф 5:39), роли женщины в Церкви (1 Тим 2:12), либо истолковывает их с духовной точки зрения. В шестнадцатом веке Мартин Лютер считал допустимым отвергнуть Послание Иакова и поставить вопрос о его месте в каноне Священного Писания. Он назвал его "соломенным посланием", так как Иаков, настаивая на том, что вера без дел мертва, вступал в противоречие с учением Павла о спасении по безусловной божественной благодати, которое Лютер считал сущностью христианского благовествования. *Если некоторые аспекты новозаветного учения могут быть оправданно отвергнуты в виду того, что они не рассматриваются как действующие и обязательные для современных христиан, то нельзя ли тот же принцип применить по отношению к тем местам, которые сыграли столь роковую роль в судьбе нехристиан на протяжении почти двух тысячелетий?*

Учитывая разницу взглядов, выраженных учеными по поводу существования антииудейской полемики в основополагающих христианских документах, и признавая, что для обеих сторон данный вопрос далек от разрешения, мы хотели бы проанализировать некоторые новозаветные тексты. Приводимый список "трудных мест" неизбежно субъективен. Однако, как показывают работы христианских авторов постбиблейского времени, каждое такое высказывание веками широко использовалось для легитимизации гонений евреев. Это именно те тексты, которые расценивались как одобрение ненависти и нетерпимости, и по этой причине они содержат явный "антисемитский потенциал".

2 Материал: выбор новозаветных текстов

Соблазн поддерживать отрицательный образ иудейского народа, созданный в Священном Писании, очень велик для христианских проповедников и учителей. Это происходит по двум причинам. Во-первых, интерпретировать новозаветные тексты буквально гораздо легче, чем вникать в социально-исторические условия и богословские предпосылки, способствовавшие их возникновению. Во-вторых, утверждения, высказываемые авторами Нового Завета, большинством читателей воспринимаются в качестве авторитетной и достоверной

информации, потому что они содержатся в Библии. Тем не менее, имеющиеся сведения свидетельствуют об обратном, и те христиане, которые отрицают наличие связи между Новым Заветом и Холокостом, просто обязаны более внимательно изучить самые ранние христианские источники, если они хотят вести диалог с иудеями.

Тексты, выбранные для анализа, разбиты на четыре группы, которые отражают основные направления христианской антииудейской полемики в течение почти двух тысячелетий. В каждом случае мы попытаемся показать возможную связь между, если не нацистским антисемитизмом, то, по крайней мере, постбиблейским антииудаизмом с одной стороны, и отрицательным портретом иудеев, который мы находим в христианском Писании, с другой. Многие из текстов необходимо увидеть в ином свете в результате критического подхода к их изучению, прежде чем ссылаться на них как на пример, оправдывающий антииудейскую позицию. *Традиционное толкование новозаветных высказываний об иудаизме не является единственно возможным.*

2.1 Отношение к иудеям как к сынам дьявола

В 1936 году нацисты выпустили для детей книгу с картинками, на одной из которых художник изобразил еврея. Подпись гласила: «Отец евреев - дьявол».¹⁵ Хотя такое представление о евреях играло важную роль в гитлеровской антисемитской пропаганде, для Германии XX века оно было не ново. Еще за четыреста лет до того его высказал Мартин Лютер, который пришел к заключению, что, поскольку иудеи не являются больше божьим народом, значит, их нужно признать «народом дьявола». Своим читателям он дал следующий совет: «Когда бы вы не встретились с настоящим иудеем, вы можете со спокойной совестью перекреститься и сказать: "Вот идет воплощение дьявола"». Лютер был убежден, что «после дьявола для христианина нет злейшего врага, чем еврей. Нет никого, от кого бы мы претерпели больше страданий, чем от этих подлых детей дьявола». Однако Лютер здесь тоже не оригинален. В своих антииудаистских тирадах он просто отразил клевету и лживые обвинения предыдущих веков. В расцвет Средневековья интерес к дьяволу, принимающему человеческий облик, охватил всю Европу; а вслед за этим иудея стали считать орудием сатаны. Иудеев определяли по их «сатанинскому запаху», который мог быть уничтожен только водами крещения. Их изображали на картинах и вырезали на дереве с козлиной бородкой и выпученными глазами - характерными чертами дьявола.¹⁶ Однако средневековые полемисты были виновны всего лишь в выражении того, что уже содержалось в учении ранних христианских богословов. В ряде проповедей, произнесенных в Антиохии в 386 году, Иоанн Златоуст, который позднее стал епископом Константинопольским, пытается помешать братанию членов своей церкви с иудеями, объясняя, что те - сподвижники сатаны. «Настало время мне показать, что в синагоге живут демоны, и не только в самом месте, но и в душах иудеев... И как же не демонам служат те, которые делают противное Богу?»¹⁷ Приписывание иудеям черт дьявола является одной из важных тем в работах наиболее почитаемых Отцов Церкви. Однако источник такого отношения к иудеям кроется в двух новозаветных фрагментах.

2.1.1 Синагога сатаны

Знаю твои дела, и скорбь, и нищету, - впрочем ты богат, - и злословие от тех, которые говорят о себе, что они Иудеи, а они не таковы, но - сборище сатанинское. Не бойся ничего, что тебе надобно будет претерпеть. Вот, диавол будет ввергать вас в темницу, чтоб искусить вас, и будете иметь скорбь дней десять (Откр 2:9; ср. 3:9).

В последние десятилетия первого века н. э. культ императора был обязателен на территории Римской империи. У христиан был выбор - либо поклоняться Домициану, которого называли "вторым Нероном" из-за его жестокости, либо подвергнуться преследованиям. Автор Откровения Иоанн был сослан на Патмос, остров, расположенный неподалеку от побережья

Турции, по причине своего отказа предать веру во Христа. Из своего заточения он написал послания семи церквям с горячей просьбой сохранить веру несмотря на жестокие гонения. Одной из таких церквей, к которой и был обращен цитируемый выше отрывок, была христианская община в Смирне.

Идентификация тех, кто объявляет себя иудеями, хотя таковыми не являются, вызвала много споров. Утверждение о том, что они не были иудеями, воспринимается некоторыми исследователями буквально. По их мнению, речь идет о иудействующих христианах, т. е. о крещеных язычниках, которые следовали иудейской практике, например, делали обрезание и соблюдали субботу, но при этом, чтобы избежать преследований, называли себя иудеями.¹⁸ Данная теория подтверждается тем фактом, что в Откровении постоянная полемика направлена против Рима, но не против иудеев и иудаизма. Однако наиболее распространенная точка зрения состоит в том, что Иоанн обращается к местной иудейской общине в Смирне, которая после падения Иерусалима в 70 году н. э. значительно выросла количественно и приобрела большое влияние.¹⁹ Иудеи Смирны утратили право называться таковыми, поскольку они клеветали на тех, кто верил в Иисуса, и даже помогали римским властям заключать христиан в тюрьмы. Иоанн считал истинным иудеем того, кто принял Иисуса как Мессию. Иудеи, которые выступали против верующих, выдавая их властям или требуя отречения от веры в Христа, являлись слугами сатаны себе на погибель. Такое открытое противоборство между иудейскими и христианскими общинами подтверждается участием иудеев в казни Поликарпа, епископа Смирны, шестьдесят лет спустя.

Разногласия между этими двумя религиозными группами, как в Смирне, так и в других городах, в первую очередь касались их статуса, вероучения и материального благополучия. Иудеи представляли угрозу для христиан, поскольку обладали привилегиями, связанными с их особым положением в Империи. Миссионерская деятельность обеих сторон приводила к неизбежным столкновениям в борьбе за верующих; каждая сторона обвиняла другую в грубом вмешательстве в свою религиозную жизнь и в своего рода браконьерстве. Толкование и значение Священного Писания, особенно тех мест, которые связаны с пророчествами о Мессии, служили постоянным источником раздоров. В древнем мире в конфликтах подобного рода, в которых враждующие стороны пытались нейтрализовать своих соперников или навредить им, часто обозначался риторический прием *vituperatio* (поношение).²⁰ Программа риторических школ включала наставления в устном и письменном искусстве диффамации; студентов учили оскорблять. Иоанн очень умело пользуется этой техникой по отношению к трем группам: императору (13:1-8), христианским учителям, отступившим от заповедей (2:20-23) и иудеям Смирны и Филадельфии (2:9; 3:9). Очернение иудеев имеет определенное социальное значение: оно помогает определить, кем являются христиане. В Смирне "они [христиане] являются настоящими иудеями, наследниками обетования Израилю. Очернение усиливает осознание различий в ценностях. Они служат для выявления и демаркации новой религиозной группы. Поношение призвано нейтрализовать противника, чтобы таким образом вызвать подозрение в законности его существования. Поношение при первой же возможности ставит перед властями легитимность противника под вопрос. Оно мешает потенциальным приверженцам сделать выбор в пользу враждебной группы и пытается предотвратить возможное отступничество членов своего лагеря и переход в лагерь противника".²¹

Словосочетание "синагога Сатаны" следует рассматривать в историческом и социальном контексте. Назначение такого оскорбительного языка в Откровении состояло в том, чтобы побудить христиан бороться за выживание и за свое легитимное самоопределение в состязании с сильной еврейской общиной. К концу четвертого столетия, эпохи Златоуста и Августина, когда христианство стало государственной религией и нашло поддержку Рима, обличение иудеев едва ли было столь необходимо. Тем не менее, вырванная контекста, эта фраза долгое время являлась превосходным предлогом для подстрекания необразованных масс к грабегам своих соседей-евреев.

2.1.2 Дети дьявола

Тогда сказал Иисус уверовавшим в Него Иудеям. ... "Ваш отец дьявол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего; он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины" (Ин 8:31, 44).

Очевидное отличие Евангелия Иоанна от синоптических Евангелий (Мф, Мк, Лк) состоит в том, *каким образом* автор ссылается на врагов Иисуса. Те, кто не согласен с учением Иисуса, в синоптических Евангелиях названы фарисеями, саддукеями, книжниками, иродианами или просто "толпой", тогда как Иоанн, пренебрегает различиями между этими группами и пользуется общим термином "иудеи". Он стирает исторические отличия, зафиксированные более ранними источниками, и пользуется общим названием для характеристики противников Иисуса. Синоптические Евангелия ссылаются на "иудеев" в общей сложности пятнадцать раз, Иоанн же использует это название семьдесят раз в двадцати одной главе. Почти в половине примеров Иоанн говорит о евреях уничижительно, указывая на глубоко укорененные враждебные отношения Иисуса и Его современников. Иудеи гонят Его (5:16), неодобрительно высказываются о Нем (6:41) и, наконец, ищут убить Его (7:1). Иудеи поступают так потому, что глухи к Его учению (7:35) и греховны в своей неверии (8:24), но прежде всего потому, что они являются отродьем дьявола (8:44). В каждом из приведенных примеров негативный смысл слова "иудеи" вполне очевиден не только благодаря словам, его определяющим, но и благодаря более широкому контексту.

Изображение иудеев в столь неприглядном свете является одной из причин, почему многие исследователи считают четвертое Евангелие текстом, наименее пригодным для иудео-христианского диалога. Несмотря на то, что Евангелие от Иоанна было и продолжает быть у верующих любимым, И. Дж. Эпп считает его "пагубным", поскольку на нем лежит наибольшая доля вины за разжигание "антисемитских действий в последующие века".²² Раввин Кауфманн Кохлер определяет его как "Евангелие христианской любви и иудейской ненависти".²³ Вместе с тем, некоторые исследователи считают Иоанна не настолько враждебно настроенным к иудеям, как принято думать, и пытаются снять с него обвинение в антисемитизме.²⁴ Сторонники этой точки зрения утверждают, что термин "иудеи" не следует принимать буквально и предлагают для него несколько возможных значений. Он может обозначать народ Иудеи (7:1), или религиозные власти Иерусалима (7:13). Он также может быть использован для того, чтобы отличать одну группу жителей Палестины от другой (4:9), или для описания обычаев, чуждых язычникам (7:2), или же как иносказательное обозначение как иудеев, так и язычников, - всех, кто не верит в Иисуса (8:22-25). Данные объяснения, если их принять, лишают упоминания об иудеях их враждебного тона и представляют ситуацию совсем в ином свете. Ради снятия антисемитского потенциала обсуждаемого пассажа Иоанна необходимо обсудить еще один подход к тексту, сторонники которого стремятся поместить Евангелие в исторический и социологический контекст.²⁵

Реконструкция среды, в которой Иоанн жил между 80 и 90 годами н. э., привела исследователей к предположению о существовании двух различных общин: иудейской и христианской. Иудейская община старалась сохранить свою индивидуальность перед лицом христианской проповеди в ситуации, когда все большее число ее членов принимали Иисуса как Мессию, но хотели при этом остаться в рамках иудаизма. Христиане-иудеи твердо верили в божественность Иисуса - догмат веры, который никогда не могли принять их оппоненты. В конечном итоге, эти "тайные верующие" были изгнаны из синагоги и пострадали от рук римлян, которым их выдали местные иудейские власти (см. 9:22; 12:42; 16:2-3). Подобное насилие "сильно повлияло на мировоззрение Иоанна", и в ответном слове евангелист начал резкую атаку на местную иудейскую общину.²⁶ Его антииудейская полемика, по всей видимости, связана с глубокой верой в божественность Иисуса, в то, что Рютер называет левой рукой христологии. Тем не менее, несмотря на такое враждебное отношение к еврейской общине, нужно признать, что Иоанн направляет критику на ту часть своего народа,

которая отвергла Иисуса. Конфликт здесь явно имеет характер внутрииудейского спора.

Исторический контекст, в котором писалось Евангелие, важен для нашего понимания такого изображения иудеев по трем причинам. Во-первых, он в определенной степени смягчает резкость выражений по отношению к ним. Если мы осознаем, что неприязнь Иоанна к иудеям была обусловлена жесткой ситуацией, кризисом, который переживали обе общины в то время, то это позволяет судить его текст менее сурово. Как мы уже отмечали, в новозаветную эпоху очернение противника являлось одним из способов самоутверждения.²⁷ Мы можем не соглашаться с таким методом Иоанна, но, по крайней мере, мы можем понять его позицию. Во-вторых, исторический контекст напоминает нам о том, что Иоанн был выразителем предрассудков, типичных для его времени; они были направлены против иудеев, живших в определенное время и в определенном месте, но не относились ко всему народу в целом. Поскольку Иоанн высказывал свою реакцию на особую ситуацию, то его слова нельзя рассматривать в отрыве от контекста и, тем более относить ко всем иудеям. В-третьих, исторический контекст демонстрирует, что взгляды на иудаизм, выражаемые в Евангелии от Иоанна, не могут отражать истинного отношения Иисуса к иудеям того времени. Контекст помогает читателю осознать, что Евангелие содержит не точные слова Иисуса, а скорее размышления преданного ученика о наследии Учителя и возможности применения этого наследия в своей общине. Если бы на протяжении последних двух тысячелетий христианские экзегеты принимали во внимание подобную точку зрения при ссылках на Ин 8:44, судьба иудейского народа могла быть совершенно иной.

2.2 Вина богоубийства

В 1942 г. один словацкий раввин обратился к местному католическому архиепископу с просьбой воспрепятствовать депортации евреев в концентрационные лагеря. Поскольку раввин ничего не знал о газовых камерах, главную опасность такой депортации для женщин, детей и стариков он видел в предстоящем голоде и болезнях. Архиепископ ответил: "Дело не только в депортации. Вы не умрете там от голода и болезней. Они убьют всех вас: старых и молодых, женщин и детей, всех вместе. Это наказание, которое вы заслужили, за смерть нашего Господа и Спасителя".²⁸ Так, по мнению некоторых людей, надлежащим наказанием за богоубийство было человекоубийство, геноцид. Евреи двадцатого столетия рассматривались как проклятый и оставленный Богом народ только потому, что небольшая группа их предков содействовала совершению распятия, тем самым - сознательно или просто по неведению - убив Бога.

Ответ архиепископа показывает, что обвинение евреев в богоубийстве существует и в наше время. Даже во время Второго Ватиканского Собора (1965) достаточно широко был распространен взгляд, согласно которому евреи по-прежнему должны нести коллективную ответственность за убийство Бога. Отцы Собора, отвечавшие за составление декларации об отношении к нехристианским религиям, столкнулись с сильной оппозицией, когда они доказывали, что вина за распятие Христа не должна возлагаться "на всех евреев без различия, живших тогда, или же на современных евреев".²⁹

Связь между смертью Христа и судьбой евреев, родившихся гораздо позже распятия, достаточно четко устанавливается в сочинениях отцов Церкви. Обращаясь к своим современникам-евреям, Августин писал в начале пятого века: "Вы в лице ваших предков убили Христа".³⁰ Его современник Иероним, комментируя 108 псалом, говорит, что евреи "стали скитальцами, потому что они распяли "Бога и Господа нашего"". ³¹ Так говорили двое из наиболее авторитетных богословов Западной Церкви, чьи сочинения имели самое широкое распространение. На востоке Мелитон Сардский, епископ второго века, получил сомнительную славу "первого поэта богоубийства" благодаря своей красочной пасхальной проповеди, в которой он напрямую и без каких-либо исключений возлагает вину распятия

Христову на евреев.³² В каждом случае основанием для подобной аргументации служит, хотя и косвенно, учение Священного Писания.

2.2.1 Голос народа

Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом, и сказал: невиновен я в крови Праведника Сего; смотрите вы. И, отвечая, весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших (Мф 27:24-25)

Несмотря на то, что это самый длинный текст Нового Завета, возлагающий ответственность за богоубийство на иудеев, он почти всегда полностью цитируется в сочинениях, выдвигающих это обвинение против евреев. Этот пассаж неизменно усложнял иудео-христианские отношения на протяжении почти шестнадцати веков. Он, возможно, сделал больше для разжигания пламени антисемитизма, чем любой другой библейский текст, из-за того, что эти несколько предложений часто цитировались и рассматривались как доказательство не только того, что иудеи первого века распяли Иисуса, но и того, что все их потомки заслуживают вечного наказания за грех их отцов. Комментируя стих 27:25, Ориген (II в.) писал: "Кровь Иисуса не только на его современниках, но и на каждом последующем поколении евреев до конца мира". Если принять такое толкование, то тогда евангелист Матфей явно должен нести немалую ответственность за последующие гонения евреев в христианском мире. Однако мы должны сперва ответить на очень существенный вопрос: до какой степени сам евангелист (а не его позднейшие толкователи) ответственен за богословский антииудаизм, впоследствии перешедший в социальный антисемитизм? Существует ли иной способ понимания этого фрагмента Евангелия от Матфея, за который бы христианами, участвующим в диалоге с иудеями, не приходилось бы краснеть? При ответе на этот вопрос, следует принять во внимание следующее.³³

2.2.1а *Историческая достоверность.* Когда Пол Винтер, цитируя Бультманна, называет текст Мф 27:24-25 "вставкой легендарного характера", он принимает точку зрения многих комментаторов.³⁴ Существует несколько причин, по которым историческая достоверность этого текста вызывает сомнения. Во-первых, он встречается только у Матфея. Эти стихи представляют собой добавление к повествованию о Страстях; в них автор усиливает антииудейскую направленность своих источников тем, что подчеркивает исключительную ответственность евреев за убийство Иисуса. Хотя этот факт сам по себе не свидетельствует о неисторичности рассматриваемого текста, но в контексте резко выраженного антииудаизма Матфея можно понять, почему эти стихи рассматривались некоторыми исследователями как вставка. Во-вторых, хотя Пилат действительно мог умыть руки в знак своей непричастности к распятию, маловероятно, чтобы он сделал это публично. Отказаться от принятия на себя ответственности по конкретному делу и передать судьбу заключенного в руки толпы было бы равнозначно тому, чтобы признать Римскую империю бессильной перед народным бунтом. В-третьих, трудно поверить в то, что толпа могла принять ответственность за убийство Иисуса произнесением древней формулы, и более того, признать виновным в этой смерти все последующие поколения евреев. Эти аргументы, взятые вместе, дают основания считать рассматриваемые стихи не исторически достоверным пересказом событий, а тенденциозной редакторской вставкой.

2.2.1б *Лексика.* Два слова в ст. 25 заслуживают особого внимания - "народ" и "дети". В ст. 24 Пилат моет свои руки перед "толпой" : (греч. "хлос), однако, в последующем стихе ответственность за убийство берет на себя "народ" (греч. "ла"с). У евангелистов Марка и Луки "лаос", как правило, обозначает "народ" в значении "группы людей" или "толпы" (Лк 1:10; 9:13), однако у Матфея довольно часто, хотя и не всегда (см. 4:23; 27:64), это слово имеет этнический смысл как, например, в выражении "старейшины народа" (21:23; 26:3), где оно обозначает еврейский народ в целом (ср. 1:21). Как раз в этом смысле данное слово употребляется в Септуагинте, греческом переводе еврейской Библии. Таким образом,

выражение "весь народ" было воспринято позднейшими христианскими богословами в том смысле, что "вся еврейская нация" приговорила Иисуса к распятию. Однако это не единственная возможная интерпретация. С равным успехом данное выражение можно понимать как "все люди, стоявшие перед Пилатом" (см. Мф 4:23 и 9:35, где слово *лаос* употребляется в смысле "людская толпа"). Если понимать эти слова в таком ограничительном смысле, то вряд ли их можно использовать в качестве обвинительного свидетельства в богоубийстве, выдвигаемого против евреев вообще, поскольку та людская толпа не олицетворяла собой весь израильский народ и не могла говорить от его имени. Таким образом, при переводе этого фрагмента не следует понимать "народ" в широком смысле слова.

По свидетельству Матфея, роковой выбор, сделанный народом, также коснется их детей (греч. *тэчна*). Здесь мы находим отголосок одного ветхозаветного принципа, согласно которому наказание за убийство накладывается не только на конкретного преступника, но и на его потомков "навек" (см. 3 Цар 2:33). Однако же кто подразумевается под "детьми" в интересующем нас контексте? Означает ли это слово собственно детей, как в выражении "нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам" (Мф 15:26), или оно указывает на физическое или духовное потомство, как в известных словах Иисуса о том, "что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму" (Мф 3:9). В христианской традиции, начиная с Оригена, была принята именно вторая интерпретация, согласно которой слово "дети" означает все последующие поколения евреев. Однако с таким же успехом оно может обозначать одно поколение людей - от распятия до взятия Иерусалима. Иными словами, не исключено, что действие данного проклятия могло продолжаться лишь до 70 г. н. э. Примечательно, что Матфей не употребляет в этом контексте слово "навек". Если предположить, что евангельский текст был окончательно отредактирован в течение предпоследней декады первого столетия, то становится ясно, что автор действительно мог с уверенностью "предсказать" страдания детей за грех своих родителей. Разрушение Иерусалима рассматривалось многими христианскими авторами как наказание за убийство Христа. Нельзя исключить того, что Матфей в данном контексте пророчествует после свершившегося и возлагает вину на два поколения жителей Иерусалима. В это легче поверить, чем в то, что небольшая часть евреев первого века сознательно распространила ответственность за распятие на все будущие поколения своей нации.

2.2.1в *Богословие*. Если вышеприведенная интерпретация слов "весь народ" не кажется убедительной - а многие ее не принимают - то необходимо попытаться объяснить, почему евангелист сознательно заменил в этом контексте слово "толпа" на "народ". Входило ли в его намерение подчеркнуть, что не просто людская толпа, а именно иудейский народ (который противопоставляется христианам) несет ответственность за распятие Иисуса? Комментируя отношение евангелиста Матфея к иудаизму, В. Д. Дэвис подчеркивает первостепенную важность вопроса о том, "проявляется ли это отношение как внутренний (*intra muros*), хотя и довольно радикальный, диалог в пределах иудаизма, или же оно представляет собой внешнее (*extra muros*) увещание или апологетику, адресованные синагоге со стороны уже самостоятельно существующей церкви?"³⁵ Иными словами, антииудейская направленность Матфея рассматривается некоторыми исследователями как внутренний иудейский спор, в котором участвовали христиане из иудеев и иудеи, в то время как другие усматривают здесь свидетельство расхождения между христианами из язычников и иудейскими властями. Таким образом, этот вопрос является существенным для понимания авторской ориентации Матфея, однако у исследователей здесь нет единодушия.

На протяжении веков доминировала точка зрения, согласно которой автор окончательной редакции Евангелия и его аудитория были иудео-христианами, все еще сохранявшими тесную связь с иудаизмом. Г. Борнкам так выражает этот взгляд: "Евангелие от Матфея полностью подтверждает тот факт, что стоящая за евангелистом община еще не отделилась от иудаизма... Борьба с иудаизмом здесь все еще предстает как внутрисемейный спор".³⁶ Если

это так, то жесткие обличения автором иудаизма можно объяснить как попытку показать иудео-христианам, почему Царство Божие суждено наследовать не евреям (см. Мф 21:43).³⁷ Показывая отвержение Богом Израиля и обращение к язычникам, Матфей не теоретизирует, как Павел. Он берет из традиции речения Иисуса и предания о Нем и показывает, как Он был отвергнут собственным народом. Кульминация этой истории отвержения происходит в тот момент, когда "весь народ" (*ла"с* в этническом смысле), а не толпа, призывает на себя древнее проклятие. Смысл богословской позиции евангелиста Матфея становится более понятным, если внимательно проанализировать обсуждаемые стихи. Слова и действия Пилата связаны с ветхозаветным ритуалом умывания рук (см. Втор 21:1-9). По еврейскому закону пролитие невинной крови оскверняет землю и ее жителей. Вина за пролитую кровь не может быть искупленной до тех пор, пока убийца не наказан. Если же убийца так и не был пойман, старейшины города, ближе всего расположенного к тому месту, где был обнаружен труп убитого, должны были заколоть телку как бы взамен убийцы, омыть свои руки над ней и сказать: "Руки наши не пролили крови сей, и глаза наши не видели". После этого вина кровопролития считалась прощенной. Ритуал, совершенный Пилатом в претории, должен означать его религиозную виновность; перед Богом он не несет ответственности за содеянное. Таким образом, крик "всего народа" образует своего рода антитезу действиям прокуратора. После ритуального снятия Пилатом с себя вины присутствующие призывают кровь невинной жертвы на себя и на своих детей. Их слова также представляют собой реминисценцию из еврейского Писания. Выражение "кровь твоя на голове твоей" было древней формулой виновности (2 Цар 1:16), которая в несколько видоизмененном виде стала применяться к коллективной ответственности, ср. Иер 26:15: "Только твердо знайте, что если вы умертвите меня, то невинную кровь возложите на себя и на город сей и на жителей его". Истоки этой формулы виновности удалось найти в древнееврейском богослужении, что свидетельствует о том, что она обращена к Богу.³⁸ Это делает параллель с действиями Пилата еще более значимой: язычник подтверждает свою невинность перед Богом, совершая древний ритуал, хорошо известный иудеям, а священный народ принимает на себя вину перед тем же Богом, используя столь же хорошо известную религиозную формулу. Таким образом, заменив "толпу" на "народ", Матфей дает богословскую оценку центрального события в истории спасения. Его заботит богословие, а не историческая точность.

Теория, согласно которой описанное выше отражает внутренний спор, отчасти основывается на полемической окрашенности языка, ведь, как показали социологические исследования, "чем теснее взаимоотношения, тем напряженнее конфликт".³⁹ Как известно, наиболее жестокой является гражданская война. Однако сложный и напряженный конфликт, выражающийся в яростной полемике, не следует принимать как оправдание ненависти, приводящей к преследованиям и вечному осуждению.

2.2.1.г *Гонение*. За последние пятьдесят лет точка зрения, согласно которой Евангелие от Матфея было создано небольшой группой внутри иудаизма и предназначалось для нее, неоднократно оспаривалась: сначала в сравнительно небольшом исследовании К. Кларка, а затем в более обстоятельных работах В. Триллинга и Г. Штрекера.⁴⁰ Несмотря на то, что эти авторы признают иудаизм Матфея, выражающийся в его построении родословия Иисуса, а также в том, что он располагает дидактический материал в виде пяти блоков, соответствующих Пятикнижию Моисея, часто цитирует еврейскую Библию и делает акцент на еврейской исключительности, они считают, что окончательная редакция евангельского текста была выполнена не-евреем для христиан из язычников. Кларк считает, что определенный "языческий" уклон, проявляющийся в стихах 8:12, 12:21 и 21:43, является основной темой Евангелия от Матфея. Если это действительно так, то антииудаизм этого Евангелия необходимо рассматривать в контексте спора между христианином из язычников и христианином из иудеев, а не как симптом внутрииудейского конфликта. Тогда в данной полемике можно видеть реакцию молодой Церкви из язычников как на богословскую угрозу, так и на угрозу самому ее существованию, которые исходили из синагоги, расположенной на

другой стороны улицы.⁴¹ Уничижительный тон обращения в таком случае является ответной реакцией осажденной общины на преследования иудейских властей. Poleмика часто оказывалась ответом меньшинства против доминирующего соседа, с которым оно оказывалось в конфликте.⁴²

Понятно, что при анализе этого важного текста необходимо принимать во внимание множество различных моментов. Однако вне зависимости от того, какой точки зрения мы придерживаемся, говоря об источниках и направленности Евангелия от Матфея, рассматриваемые стихи не могут использоваться в качестве аргумента в пользу того, что весь еврейский народ был виновен в распятии Христа и что каждое последующее поколение иудеев должно нести за это наказание.

2.2.2 Христос распятый

Мужи Израильские! выслушайте слова сии: Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете, Сего, по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили ... Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли (Деян 2:22-23, 36).

Согласно наиболее распространенной точке зрения, Деяния Апостолов представляют собой второй том сочинения, написанного евангелистом Лукой. Несмотря на то, что в нашей Библии эти книги разделены Евангелием от Иоанна, их следует читать как единое целое. Деяния повествуют о дальнейшей судьбе христианства и рассказывают, как первые миссионеры перенесли Веру из Иерусалима в Рим. Эта книга составлена не как фактографический обзор того, что происходило в первом веке н. э., а как "богословское и политическое литературное произведение". Подобная формулировка не исключает исторической достоверности данной книги и говорит о том, что описываемые здесь события рассматриваются сквозь призму веры. Иными словами, в окончательную редакцию текста включены не только записи о конкретных событиях, но также авторская их оценка и интерпретация.

Одной из главных тем этой книги является миссионерская проповедь первых христиан, в которой постоянно повторяется мысль о том, что все иудеи в целом несут прямую ответственность за распятие. Вышеприведенная речь Петра, произнесенная в день Пятидесятницы, начинается словами: "Мужи Иудейские, и все живущие в Иерусалиме!" (2:14). Выбор такой формы обращения указывает на соучастие всех иудеев - даже тех из них, которые обычно жили за пределами Палестины, - в убийстве Иисуса, поскольку по сообщению Луки в то время "в Иерусалиме находились Иудеи, люди набожные, из всякого народа под небом" (2:5). Даже благочестивые иудеи диаспоры несут не меньшую ответственность, чем население Иерусалима и Иудеи, и им также вменяется в вину убийство. Как и автор четвертого Евангелия, Лука постоянно использует обобщающий термин "иудеи", нимало не заботясь о том, какое впечатление производит на читателей это слово. Иудеи обвиняются в том, что они осудили, предали, истязали, убили, распяли и "повесили на дереве" Иисуса (см. 3:13-18; 4:10, 27-28; 5:30; 7:52; 10:39-40 и 13:27-30). На скамье подсудимых на самом деле должны быть иудеи, в то время как язычники, названные в вышеприведенном тексте "беззаконными", были всего лишь орудием убийства. Центральная мысль, которая проводится через "богословие указующего перста", формулируется самым бескомпромиссным образом: "Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли" (в греческом тексте акцент стоит на местоимении).

Учитывая столь явно выраженный негативный характер полемики, едва ли покажется удивительным то, что традиционные толкования Деяний Апостолов подчеркивают, что в этой книге показан окончательный разрыв между иудаизмом и христианством.⁴³ За свое гнусное преступление иудейский народ был отвергнут Богом и на смену ему пришла христианская

Церковь. Как говорит Павел в своей последней проповеди, обращенной к римским евреям, "спасение Божие послано язычникам: они и услышат" (28:28). (В греческом тексте эмфатически выделены и подлежащее и сказуемое.) Евреи всеми силами стараются противодействовать христианской проповеди. Попытка обратить их окончилась неудачей. Несмотря на то, что в первое время миссия к иудеям имела определенный успех, в период написания автором книги Деяний "за" христианство были язычники, а "против" - иудеи. И хотя Лука отдает должное иудейским корням христианства, в своем окончательном суждении он отказывается признать иудеев Божьим народом. По словам Хенхена, "Лука списал иудеев со счетов". Те, кто рассматривают эту антииудейскую полемику как наиболее важную часть авторского замысла, видят в книге Деяний хорошо подготовленную почву для позднейшего антииудаизма. П. Бек приходит к выводу о том, что эта книга является "наиболее разрушительной для иудаизма среди всех книг Нового Завета, поскольку она показывает окончательное отвержение евреев Богом".⁴⁴

В то время как подобное восприятие книги Деяний характерно для многих комментаторов, скандинавский ученый Джейкоб Джервелл предлагает принципиально иную интерпретацию.⁴⁵ В Деяниях он находит подтверждение не тому, что Израиль отвергнут, но тому, что он по-прежнему сохраняет свою роль. Джервелл отстаивает свое мнение при помощи следующих аргументов. Он утверждает, что проповедь Евангелия разделила Израиль на две группы: раскаявшиеся и нераскаявшиеся (т. е. иудеи, принявшие Христа, и иудеи, его отвергшие). Джервелл видит раскаявшийся Израиль в тех многочисленных успехах проповеди, о которых сообщают христианские миссионеры (например: 2:41; 4:4; 5:14; 6:1), а нераскаявшийся Израиль во всех обличительных упоминаниях "иудеев". Во-вторых, этот раскаявшийся Израиль остается в глазах Луки иудейским народом, в силу чего первохристиане продолжают жить как благочестивые иудеи. Именно благодаря этой связи с раскаявшимся Израилем Церковь может утверждать, что она - народ Божий. Для Луки не существует разрыва в истории спасения. Наконец, язычники получают право на обетования, данные Израилю; они спасаются только благодаря их отношению к Израилю. Итак, спасение переходит от восстановленного Израиля к язычникам.

Радикальное противоречие двух позиций по вопросу об изображении иудеев в Деяниях подчеркивает сложность этого вопроса. Интерпретация Джервелла многих заинтересовала, и для наших целей она представляется важной, поскольку в двух моментах помогает нам прояснить отношение Луки к евреям. Во-первых, по Джервеллу, книга Деяний предстает как наиболее проеврейская часть Нового Завета, ибо язычники получают спасение только через раскаявшихся иудеев. Во-вторых, она ограничивает антииудейскую полемику до пределов полемики с нераскаявшимся Израилем. Тексты, обвиняющие иудеев в распятии, не претендовали на обобщающий смысл. Тем не менее, похоже, что и в этой аргументации имеется брешь. Восстановленный Израиль, играющий решающую роль в построениях Джервелла, представляет собой тот Израиль, который все прочие иудеи отказываются признать, поскольку этот Израиль определяется верой в Иисуса Христа. Он отпал от родового древа, для которого не остается надежды, и стал христианским Израилем.

Итак, мы почти наверняка можем быть уверены, что традиционная оценка книги Деяний правильна: несмотря на прямую историческую преемственность и обращение тысяч иудеев, христианская Церковь повернулась спиной к иудаизму и провозгласила виновность евреев. Однако даже при таком взгляде на книгу Деяний необходимо помнить о двух смягчающих обстоятельствах, упомянутых в этой книге, которые касаются ответственности Израиля за распятие.⁴⁶ Первое - это уверенность в том, что смерть Иисуса была *предопределена* Богом, как об этом предсказывали пророки, для спасения всего рода человеческого (2:22; 3:18; 4:28; 7:52). Акцент на божественном Предопределении столь же ярко выражен в книге Деяний, как и акцент на вине иудеев. Второе обстоятельство заключается в том, что иудеи потребовали смерти Иисуса по *неведению* (3:17; 13:27). Они, подобно ученикам Христа в Евангелии от Марка, постоянно оказывались не в состоянии понять Божественный замысел. В этом

контексте определенную значимость может иметь то обстоятельство, что слова Иисуса, произнесенные им на кресте: "Отче! прости им, ибо не знают, что делают", приводятся только в Евангелии от Луки (Лк 23:34).

2.3 Богословие отвержения

Когда в 1917 году в декларации Бальфура было объявлено, что британское правительство "благосклонно смотрит" на идею обретения евреями родины на палестинской земле, газета иезуитов *La Civiltà Cattolica* немедленно выступила против подобного намерения. Она осудила будущих поселенцев за то, что они забыли, что "прошло более чем 1800 лет с тех пор, как их отцы, пораженные божественным проклятием, были изгнаны и рассеяны по всей земле".⁴⁷ Современные евреи были отвергнутым Богом народом, наследниками древнего проклятья, объектом божественного гнева.

Как сообщала газета, такая точка зрения издавна существовала в христианской Церкви. Лютер сказал, что за то, что он один раз помог иудеям, на нем лежит печать гнева Господня. Во времена второго Крестового похода в 1144 году Петр Клунийский настаивал, чтобы король отобрал собственность у иудеев, прежде чем выступать против мусульман. "Что пользы, - писал он, - отправляться на поиски врагов христианской веры в дальние страны, если нечестивые иудеи безнаказанно глумятся над Христом и Евхаристией под самым нашим носом! ... Тем не менее, я не требую, чтобы вы предавали этих проклятых тварей смерти, так как сказано "Не убий". Бог не хочет уничтожить их, но, подобно братоубийце Каину, они должны испытать страшные мучения. ... Вы должны их не убивать, а заставлять их страдать, как им и подобает в их положении".⁴⁸

Такую концепцию участи иудея, которого терпели, обрекая на постоянные мучения, но не уничтожали, можно найти и у папы Григория I, и у св. Августина. Хотя Августин считал всех иудеев христубийцами и, следовательно, отверженными, он был убежден, что причинять им зло нельзя. По его мнению, они должны жить, поскольку их страдания имеют определенную цель в Божественном мироустройстве - напоминать христианам о горькой судьбе тех, кто навлек на себя гнев Божий. Ключевым моментом для церковного богословия отвержения является положение о том, что "окончательного разрешения" еврейского вопроса не может быть никогда. Иудеям суждено было навсегда стать живыми свидетелями "божественного проклятья", - концепции, весьма выразительно засвидетельствованной Писанием.

2.3.1 Гнев Божий

Ибо вы, братия, сделались подражателями церквам Божиим во Христе Иисусе, находящимся в Иудее, потому что и вы то же претерпели от своих единоплеменников, что и те от Иудеев, которые убили и Господа Иисуса и Его пророков, и нас изгнали, и Богу не угождают, и всем человекам противятся, которые препятствуют нам говорить язычникам, чтобы спаслись, и через это всегда наполняют меру грехов своих; но приближается на них гнев до конца (1 Фее 2:14-16). В послании, которое считается самым ранним, Павел ободряет христиан в Фессалониках, выражая благодарность за их преданность. Он хвалит их за то, что они, как и их собратья в Иудее, проявили долготерпение перед лицом враждебно настроенных иудеев. Павел сравнивает радушие, с которым его встретила фессалоникийская церковь, с холодным приемом местной иудейской общины (см. Деян. 17:1-9). Поскольку иудеи убили пророков, распяли Христа и всячески препятствовали проповеди Евангелия язычникам, их считали народом-отступником, отвергнутым Богом и проклятым. Какой бы перевод двусмысленного греческого выражения *eis telos* в стихе 16 мы не приняли, смысл его останется неизменным: иудеи в полной мере заслужили страдания и несчастья, и им надеяться не на что; впереди у них только одно - Божья немилость.

Поскольку этот отрывок содержит одно из самых агрессивных высказываний против иудеев и

из-за своей воинственности стоит особняком среди остальных Посланий Павла, многие исследователи отказывались видеть в авторе этих строк Павла. Например, крупный ученый прошлого века Ф. Х. Баур утверждает, что этот отрывок "написан совершенно не в стиле Павла". Эта точка зрения до сих пор является широко распространенной.⁴⁹ Исследователи, выступающие против авторства Павла, основываются как на стилистических, так и на теологических соображениях. Те, кто рассматривают стиль, утверждают, что данный отрывок не вписывается в канву повествования и обладает свойствами, не характерными для Послания в целом. Исследователи, выдвигающие богословские аргументы, утверждают, что взгляд на иудаизм, представленный в этом отрывке, находится в полном противоречии с позицией Павла в остальных Посланиях. В Рим 9-11, к примеру, мы находим подробное обсуждение того, какое место занимает иудаизм в Божественном замысле. Павел пишет: "Неужели Бог отверг народ Свой? Никак" (11:1). Или в Рим 9:3 он говорит: "Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти". Эти и другие отрывки открыто противоречат рассмотренной выше цитате. Более того, ни в Послании к Римлянам, ни в других посланиях Павел не обвиняет иудеев в их причастности к распятию Христа. На основании проведенного сравнения даже такой консервативный ученый как Ф. Ф. Брюс вынужден был признать: "Только в том случае, если он (Павел) кардинально изменил свои взгляды на этот предмет за семь лет между написанием 1 Послания к Фессалоникийцам и Послания к Римлянам, можно признать, что этот отрывок принадлежит перу Павла." Для Брюса "вопрос о подлинности 15 и 16 стихов ... остается *sub judice*", потому что отношение, высказанное здесь "плохо соотносится с личностью Павла".⁵⁰ Если эти стихи являются более поздней вставкой, мы можем предположить, что они были написаны в период после 70 года, когда отношения между иудеями и христианами очень обострились и полемика между ними была в порядке вещей. В этом случае последнее предложение 16 стиха "...но приближается на них гнев до конца" относится к событию в прошлом, а именно, как полагают многие, к падению Иерусалима, хотя это и не обязательно.⁵¹

Ученые, которые не принимают теорию интерполяции и настаивают на том, что 1 Фее 2:14-16 написано Павлом, также цитируют Рим 9-11 в поддержку своей аргументации. Хотя сравнение отдельных стихов из данных глав противоречит остроте антииудейской полемики в Послании к Фессалоникийцам, дружелюбное отношение Павла к иудаизму не сохраняется на протяжении всего текста Рим 9-11, как это видно из другой подборки цитат из этих же глав. Глава 11, например, явно содержит упоминание о падении и отвержении иудеев: "Израиль чего искал, того не получил", потому что "Бог дал им дух усыпления" (ст. 7 и 8); "Но от их падения спасение язычникам" (ст. 11); "Отвержение их примирение мира" (ст. 15); "Бог не пощадил природных ветвей", т. е. ветвей того дерева, на которое была привита христианская Церковь (ст. 21). Таким образом, Рим 9-11 не могут быть без оговорок использованы для доказательства того, что Павел был сторонником иудаизма. Поэтому, делая акцент на антииудейскую направленность Послания к Римлянам, мы можем и соответствующий отрывок из Послания к Фессалоникийцам рассматривать на этом фоне.

Даже если позитивные оценки иудаизма в Послании к Римлянам преобладают, это еще не опровергает того, что Павел был автором обсуждаемых стихов в Послании к Фессалоникийцам. Можно доказывать, что концепция Павла о Божественном замысле относительно евреев претерпела изменения в период между написанием I Послания к Фессалоникийцам и Послания к Римлянам из-за того, что изменилась ситуация. Когда Павел писал к Фессалоникийцам, то он верил в неминуемое возвращение Христа на землю и последующий за тем конец света. Для нехристиан должно было наступить время суда и отмщения, тогда как праведные верующие будут спасены (1 Фее 5:1-11). Однако одним из знамений близкого конца света должны быть страдания, причиняемые недостойными людьми праведникам (1 Фее 3:3-4). Именно в этом были виновны не уверовавшие во Христа иудеи и, следовательно, они заслуживали наказания - на них должен был пасть гнев Господень. Этот первый ответ апостола на противостояние иудеев был окрашен его апокалиптическим видением мира и "являл собой безыскусную, возможно, непродуманную (импульсивную?) ре-

акцию раннего Павла".⁵² Действительно, хотелось бы, чтобы Павел выразил свое мнение по этому вопросу менее жестко. Но ко времени написания Послания к Римлянам его вера в близкий конец света уже не была столь сильной. Хотя Павел и не отказывается от утверждений, сделанных в Послании к Фессалоникийцам, он вводит в свою аргументацию иное измерение. Теперь он выражает уверенность, что на Страшном Суде Господь проявит свою милость к евреям совершенно по-новому. У Павла возрастает осознание того, насколько безгранично Божье милосердие.

Существует еще один вопрос, на который стоит обратить внимание, а именно: кого следует понимать под "иудеями" в этом отрывке. Имеется ли в виду весь народ в целом или лишь особая группа иудеев? Является ли эта резкая, обличительная речь Павла обвинением своего собственного народа, или она направлена против иудейских общин, в которых Павел и его братья-христиане имели личный негативный опыт? Ответ на этот вопрос осложняется наличием так называемой "антисемитской запятой" между 14 и 15 стихами, ("...от иудеев, которые убили... и изгнали... и не угождают... и противятся".) Поскольку запятая в греческом тексте обычно указывает на то, что предложение, стоящее после запятой, не ограничивает предыдущий текст, то наиболее очевидным значением слова "иудеи" будет "весь народ иудейский". С запятой явным становится осуждение, без нее смысл меняется - обличения Павла относятся к определенной группе иудеев. Огромная часть исследователей принимает именно первое, неограничительное, значение, считая что слова Павла относятся ко всем иудеям, которые, таким образом, безвозвратно осуждены. Однако последовательное употребление знаков препинания было введено в греческие рукописи только в VI веке; более ранние тексты едва ли содержали какую-либо пунктуацию, так что эта "роковая" запятая не может считаться неотъемлемой частью новозаветного текста. Более того, в греческом языке запятая могла означать не более, чем паузу в длинном предложении. Если эти два стиха прочесть на одном дыхании без паузы, тогда гневная речь Павла может быть расценена как "эмоциональный взрыв, направленный не против *всех* иудеев, а только против *конкретной* группы".⁵³ В нее входили иудеи, которые "убили пророков", участвовали в распятии и противились Евангельской проповеди. В данном контексте под пророками некоторые исследователи понимают Иоанна Крестителя и первомученика Стефана. Но обычно считается, что Павел имеет в виду древних пророков Израиля, которых, согласно библейской традиции, высмеивал и отвергал свой собственный народ (2 Пар 36:15). Обвинение еврейского народа в убийстве своих пророков является составной частью всей ранней христианской апологетики (см. Мф 23:31, 35,37; Лк 13:34; Деян 7:52). Это обличение, которое Павел вполне мог бросить иудеям, мешающим исполнению его намерений. Но даже если такое понимание является правильным, данное высказывание все равно можно рассматривать в ограничительном значении, т. е. Павел имел в виду те иудейские власти, которые в далеком прошлом преследовали вестников Божьей воли. Учитывая эту интерпретацию, 16 стих следует читать с соответствующим смысловым акцентом: "Гнев Господень падет на них", т. е. на одну или на все из конкретных групп, а не на иудеев вообще.

Таким образом, эти стихи можно трактовать двумя способами. Их можно рассматривать как вставку в Послание, сделанную после смерти Павла, и отражающую отношение ранних христиан к тем иудеям, которые препятствовали распространению евангельской проповеди. С другой стороны, данные стихи можно признать подлинными, т. е. отражающими истинный взгляд апостола на своих оппонентов в контексте его веры в скорый конец света. Если последнее верно, то они показывают, что Павел "придерживался неприемлемой антисемитской позиции".⁵⁴ Однако, какую бы точку зрения мы не приняли, нужно помнить о том, что, во-первых, этот отрывок не относится ко всему еврейскому народу, а только к иудеям в определенных местностях, которые непосредственно были замешаны в гонениях на христиан и препятствовали христианской миссионерской деятельности, и что, во-вторых, обличения Павла в данном фрагменте не были его последним словом об иудаизме.

2.3.2 Вечный Жид

Когда же увидите Иерусалим, окруженный войсками, тогда знайте, что приблизилось запустение его: тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; и кто в городе, выходи из него; и кто в окрестностях, не входи в него, потому что это дни отмщения, да исполнится все написанное. Горе же беременным и питающим сосцами в те дни; ибо великое будет бедствие на земле и гнев на народ сей: и падут от острия меча, и отведутся в плен во все народы; и Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников (Лк 21:20-24).

В своем содержательном исследовании "Как были написаны Евангелие от Луки и Деяния Апостолов" Генри Кэдбери отмечает особый интерес Луки к городской жизни. Согласно статистическим данным, Иерусалим у Луки занимает более важное место, чем у других евангелистов. Хотя Святой Град был наиболее важным географическим объектом, связанным со служением Иисуса, три раза предсказывается его скорая гибель (19:4; 21:20; 23:28). Приведенный выше отрывок, который описывает страдания города, захваченного противником, по существу является несколько видоизмененным вариантом слов Марка в 13-ой главе. Но несмотря на сходство с этим своим источником, у Луки есть очень существенные детали, отсутствующие и у Марка, и у Матфея. Только в Евангелии от Луки Иисус предсказывает, что Иерусалим будет окружен войсками. Только здесь мы находим пророчество, что все иудеи, "этот народ", либо умрут, либо будут взяты в плен, а город на многие годы наводнят иноземцы. Все эти события нужно считать исполнением Писания и выражением Божьего сурового суда над иудейским народом. В Евангелии от Луки пророчество Иисуса не только показывает, что Лука знал о разрушении Иерусалима римлянами в 70-ом году (*являясь*, таким образом, "пророчеством после события"), но также рисует последствия этого события гораздо более мучительными для всей нации. Едва ли стоит удивляться тому, что эти стихи, особенно ст. 24, оказались центральными в антииудейской полемике ранней Церкви. Чтобы доказать, что иудеи отвергнуты Богом и должны всегда жить за пределами родины, Отцы Церкви обращают внимание на то обстоятельство, что три попытки восстановить Храм (во время правлений Адриана, Константина и Юлиана) ни к чему не привели. Стремление вернуть былое положение было заведомо обречено на неудачу, потому что сам Христос определил, что Иерусалиму суждено быть попраным язычниками, "пока не придет время исполнения язычников". Эту фразу Иоанн Златоуст свободно цитирует в форме "до конца света". Гонения и унижения иудеев, согласно христианской традиции, должны длиться вечно, и такая точка зрения опиралась на слова Господа. По всей вероятности, Лука не мог предвидеть последующего возвращения иудеев на родину. Он не представлял себе то время, когда они покаются и опять обретут свой дом, поскольку, как мы видим из Деяний, их место в Божественном плане мироздания заняли христиане.

Мнение, что Лука в Евангелии осознанно выступает с антииудейских позиций разделялось не только ранними Отцами Церкви, но имеет многочисленных современных сторонников. Приведем лишь два примера. Сэндмел считает, что "Евангелие от Луки пропитано мягким вежливым антисемитизмом".⁵⁵ Другой исследователь, Дж. Т. Сандерс, приходит к выводу, что Лука считал, что "иудеи никогда не были способны понять свое собственное Священное Писание и постоянно противятся Божьим замыслам".⁵⁶ Оба автора уверены в том, что евангелист придерживается антииудаистских взглядов и полностью отвергает Израиль. В качестве доказательства они приводят тексты притч (напр. 10:29-37; 14:1-24; 15:11-32) и описание Страстей Христовых, когда вина за распятие прямо ложится на иудеев, тогда как Пилат получает оправдание.

Если действительно отношение Луки к иудеям было таковым, то как мы можем это объяснить? С какой целью он изобразил их подобным образом? На этот счет высказывались различные предположения. Во-первых, такое отношение евангелиста может отражать апологетический интерес; его главным намерением было защитить Церковь. Лука обвиняет

иудеев в смерти Иисуса, чтобы завоевать благосклонное отношение римлян и доказать, что христиан нельзя заподозрить в бунтарских настроениях. Во-вторых, существует мнение, что Лука мстит иудеям за то, что они, как и Павел до своего обращения, участвовали в гонениях на христиан. В-третьих, его можно расценить как ответ иудейской антихристианской оппозиции, действия которой хоть и не выражались в открытых преследованиях, но зарождающейся Церковью, тем не менее, воспринимались болезненно. Каждая из этих теорий имеет своих последователей. Хотя ни одна из них не может уничтожить или оправдать антииудейское звучание Евангелия от Луки, они способны объяснить такое отношение автора, поскольку рассматривают его в историческом контексте.

Тем не менее, существует еще одно интересное толкование враждебного отношения Луки к Иерусалиму. Оно принадлежит Джейкобу Джервеллу, который в своей книге "Лука и народ Божий" опровергает мнение о том, что Лука таким образом наказывает иудеев за их неприязнь христианства, и что он воспринимает Церковь как Новый Израиль, пришедший на смену старому. Хотя было бы неразумно отрицать тот факт, что Лука видит движение от Иерусалима к Риму, от иудаизма к христианству, по мнению Джервелла, это не дает нам основания считать, что Бог навсегда покинул свой народ. Напротив, Лука постоянно думает о возрождении и искуплении Израиля. Он описывает, как первые миссионеры шли в первую очередь к иудеям; попытки обращения язычников предпринимались только после того, когда было успешно завершено обращение иудеев. Джервелл основывает свою теорию на речи Иакова из Деяний 15:14, и считает, что первые христиане-иудеи (Сила, Варнава, Тимофей) и были возрожденным Израилем.

А. У. Вэйнрайт, отдавая должное проницательности Джервелла, все же считает утверждение о том, что, по Луке, Израиль уже возродился благодаря христианам-иудеям, которые составляли ядро Церкви, необоснованным. Он полагает, что под "возрождением Израиля" Лука понимал также и возрождение Иерусалима. Ссылаясь на ключевой стих Лк 21:24, в котором описывается разрушение Иерусалима, автор пишет: "Несмотря на краткость, это высказывание, которое можно встретить только в Евангелии от Луки, является ключом к пониманию богословских размышлений Луки. Иерусалим не будет попираем вечно, а только до тех пор, пока не окончатся времена язычников. "Времена язычников", возможно, относятся к тому периоду, когда Евангелие будет проповедано язычникам. Мнения, что конец света не наступит до тех пор, пока Благою Весть не услышит каждый язычник, придерживаются очень многие. С другой стороны, понятие "времена язычников" может относиться к периоду, когда территорией Израиля будут править языческие народы. Какое бы из двух толкований мы не приняли, смысл Лк 21:24 очевиден - у Иерусалима есть надежда на будущее возрождение".⁵⁷

Очевидно, что рассматриваемый нами текст имеет два различных толкования, каждое из которых находит своих сторонников среди ученых-библеистов. С одной стороны, появляется надежда на будущее искупление Израиля: со временем Израиль будет восстановлен. С другой - этот текст можно трактовать как выражение "божественного проклятия", как это делает *La Civiltà Cattolica*. Если согласиться с последней точкой зрения, то этот отрывок необходимо рассматривать в исторической перспективе. Что было приемлемо для христиан первого века, необязательно остается таковым для христиан последующих столетий. Мы не можем уйти от прошлого, однако, мы не находимся в полной зависимости от него.

2.4 Богословие замещения

В книгу по истории Израиля, которая после ее выхода в свет в 1950 г. году была переведена на многие языки и рекомендована для огромного числа богословских курсов, известный немецкий ученый Мартин Нот включил раздел "Отвержение Христа". Автор делает следующий вывод: "Сам Иисус, его слова и поступки больше не принадлежат истории Израиля. В Нем история Израиля подошла к своему концу. Она не приняла Его как обещанного Спасителя. Только немногие последовали за Ним и, тем самым, способствовали

возникновению чего-то совершенно нового... С тех пор история Израиля быстро двигалась к своему концу".⁵⁸ Иными словами, на смену иудаизму пришло христианство. Когда Христос заключил Новый Завет со своим народом, Ветхий Завет потерял свою былую актуальность, а Церковь заменила Синагогу. Иудаизм лишился права на существование и стал анахронизмом.

Теория замещения Израиля проходит красной нитью через 20 столетий истории и богословия христианства. Мартин Лютер, комментируя смерть Рахили при рождении Вениамина (Быт 35:16 сл.), пишет: "Когда родилось Евангелие благодаря служению Христа и Его учеников, Рахиль ложится и умирает: то есть Синагога или иудаизм. Дитя рождается ценой смерти матери". В средние века для неграмотных верующих замещение Церковью Синагоги часто служило темой для изобразительного искусства. Эта тема проповедовалась на стекле, дереве и камне. Одна из иллюстраций к Библии XV-го века изображает похороны Синагоги. Она лежит в гробу и держит в руках скрижали Закона. У ее ног стоит Иисус Христос, а в головах - Церковь, увенчанная короной. На витраже собора в Бурже Церковь и Синагога изображены в виде двух женщин, стоящих по обе стороны распятого Христа. Справа - торжествующая Церковь с короной на голове держит чашу, в которую изливается Его искупительная кровь, слева - Синагога с повязкой на глазах, со съехавшей с головы короной и скипетром, сломанным пополам, в знак того, что она лишилась богоизбранности и что ее слава отныне принадлежит Церкви.⁵⁹

Тема "отмены" иудаизма и утверждение "Нового Израиля" проходит через весь Новый Завет. В качестве основного текста в поддержку этой теории часто цитируется притча о смоковнице (Мф 21:18-22). В этой притче, имеющей целью показать власть Иисуса над природой, Он проклинает дерево со словами: "Да не будет же впредь от тебя плода вовек", после чего дерево засыхает. В аллегорическом толковании смоковница олицетворяет иудаизм, который позже потерпел духовное банкротство и был поэтому заменен христианством. Тем не менее, вопреки ожиданиям экзегетов древо иудаизма не засохло и не исчезло. Оно остается цветущим и энергично развивается наравне с христианской верой. Возможно, именно по этой причине Папа Иоанн Павел II, обращаясь к лидерам иудейских общин в Майнце в 1980 году, сказал, что Ветхий Завет, заключенный на Синае, "никогда не отменялся". Его заявление, получившее широкую известность, звучит так:

*Первый аспект этого диалога, а именно встреча детей Божиих Ветхого Завета, который никогда не был отменен Богом (см. Рим 11:29), и детей Божиих Нового Завета, в то же время является диалогом между первой и второй частями Библии внутри нашей церкви.*⁶⁰

Папа соединяет Завет, заключенный с Моисеем, со словами Павла в Послании к Римлянам о том, что "дары и призвание Божие непреложны". В свете этих размышлений рассмотрим теперь два отрывка из книг, авторский замысел которых, как представляется, связан с теорией замещения.

2.4.1 Новый договор-завет

Но сей Первосвященник получил служение тем превосходнейшее, чем лучшего Он ходатай завета, который утвержден на лучших обетованиях. Ибо, если первый завет был без недостатка, то не было бы нужды искать места другому.... Говоря "новый", показал [Бог или Иеремия в Иер 31:31] ветхость первого; а ветшающее и стареющее близко к уничтожению (Евр 8:6-7, 13).

Послание к Евреям определяют как "длинную убедительную речь", наиболее искусную и красноречивую во всем Священном Писании.⁶¹ Целью автора было убедить своих читателей оставаться верными христианской вере (2:1), и на основании того, что этот текст был включен в Библию, можно предположить, что ему это хотя бы отчасти удалось. Хотя цель повествования ясна, книга тем не менее представляет собой загадку. Из ее содержания

нельзя узнать ни имени автора, ни времени и места написания, ни круга читателей, которому она предназначалась. Общепринятое среди ученых предположение состоит в том, что неизвестный автор адресовал свою книгу в 65 г. иудейско-христианской общине Александрии, которая оказалась перед опасностью возвращения к иудейской вере. Поэтому автор старается разъяснить отличие иудейской веры от христианской. Наше внимание в этом случае будет сосредоточено на выявленных отличиях между двумя верами, а также на том, каким образом они были выражены в тексте, который считается первым по времени примером литературы замещения.

Послание к Евреям изобилует сравнениями, которые неизбежно включают в себя элемент осуждения иудаизма. Сравнивая иудаизм и христианство, автор часто употребляет сравнительные степени "лучше" и "больше". Говоря о заветах, автор предпочитает определять их как "ветхий" и "новый", а не при помощи более нейтральных выражений, тем самым подразумевая несовершенство Завета, заключенного на горе Синай. Стиль повествования полностью соответствует стремлению автора убедить своих читателей в том, что возвращение к иудаизму бессмысленно; это было бы равносильно бегству от реальности в уже несуществующий мир. Личность Иисуса Христа настолько изменила действительность, что не заметить этого невозможно. Послание к Евреям наиболее последовательно из всех новозаветных текстов показывает, что актуальность Ветхого Завета отошла в прошлое. Рассмотрим некоторые моменты Послания, особо заслуживающие внимания. Во-первых, антииудейские настроения автора повлияли на мировоззрение христиан в гораздо меньшей степени, чем Евангелия и Деяния апостолов. Причиной этому, безусловно, является тот факт, что полемика против иудаизма ведется здесь крайне сдержанно. Сэндмел пишет: "В Послании к Евреям нет очернения иудаизма и клеветы на иудеев. ... В нем внимание автора сосредоточено не на отношении к современному ему иудаизму или иудеям-современникам, как в Евангелиях, а на иудаизме Писания".⁶² Будучи принадлежащим к литературе вытеснения, этот текст не дискредитирует иудеев, что помешало его использовать как источник, поставляющий антииудейские цитаты. Во-вторых, как отмечает Сэндмел, религия, которая критикуется в Послании, - это "древний иудаизм Писания". Рассматривая Завет, который Господь заключил с древними иудеями, автор сосредотачивает свое внимание на системе жертвоприношений, практиковавшейся в Иерусалимском храме. Кровь тельцов и агнцев, ежегодно приносимых в жертву Первосвященником в Святая Святы как умилоствление за грехи, больше не действенна. Смерть Иисуса Христа отменила старый обычай. Иисус принес "одну жертву за грехи" (10:12). Его единственное в своем роде священство сделало храмовое священство ненужным. Через Христа все верующие получили доступ к Господу без посредства священника. Хотя иудеи, являвшиеся сторонниками Храма и храмового богослужения, должны были быть оскорблены подобной концепцией, тем не менее, в первом веке многие иудеи не находили в ней ничего обидного. Уильям Классен задается вопросом, могли ли иудеи, ознакомившиеся с Посланием, чувствовать себя оскорбленными? И отвечает: "Конечно, нет, если они читали Филона Александрийского. Конечно, нет, если они общались с ессеями. Конечно, нет, если они жили в Северной Галилее - мы располагаем сведениями, что храмовый ритуал для тех, кто жил в этом районе, был не столь важен, как для тех, кто жил в Иудее и в Иерусалиме. ... Многие верующие критиковали Храм и его служителей, и многие искали способ, как сделать присутствие Божие несомненным".⁶³ В число иудеев, которые считали "храмовый" иудаизм ущербным, должны быть включены те, кто находился под влиянием Библии и философа Филона Александрийского, те, кто был связан с ессеями, антиритуальные взгляды которых отражены в рукописях Мертвого моря, а также жители Галилеи. Некоторые прибавляют к этому списку самаритян и фарисеев. Исходя из всего вышесказанного, можно утверждать, что, согласно Посланию к Евреям, Христос отменяет только одну разновидность иудаизма.

Последнее, о чем необходимо упомянуть, это само понятие "завет". Несмотря на то, что автор проводит четкую грань между Заветом, заключенным на горе Синай, после чего Израиль стал богоизбранным народом, и Заветом Голгофы, он видит преемственность между древними

израильтянами и своими современниками. Он видит в заключении первого завета действие Божьей воли, и поэтому оценивает его как прообраз. Между образом и реальностью существует определенное соответствие. По одному пути веры идут святые Ветхого и Нового Заветов (11:1-12:2).

Отсутствие оскорбительной риторики, избирательная критика одного, хотя и важного, аспекта иудаизма первого века и вера в преемственность двух заветов делает Послание к Евреям наименее антииудейским текстом Нового Завета. Тем не менее, если задуматься над темой Послания, то трудно будет не заметить, что она является свидетельством решительного разрыва между иудаизмом и христианством.

2.4.2 Единственный путь?

Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? Иисус сказал ему: Я есть путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через меня (Ин 14:5-5).

Наряду с утверждением о том, что "нет другого имени под небом, ... которым надлежало бы нам спастись" кроме имени Христа (Деян 4:12), слова Иоанна в 14:6 являются ключевым высказыванием для всех, кто исповедует христианство. Эти два стиха закладывают основу для стандартного вопроса, к ответу на который должен быть готов каждый, кто участвует в диалоге с представителями иных вероисповеданий: "Верите ли вы или не верите, что Иисус - единственный путь к Богу?" Оба этих стиха часто цитируются для обоснования безапелляционных утверждений об исключительности христианства и об осужденности неверующих. В то же время для того христианина, который стремится к диалогу, проблема, порождаемая этими стихами, заключается не в том, что здесь присутствует оскорбительная антииудейская полемика, характерная для Иоанна и Деяний, а в том, что здесь подразумевается, что Бог не слышит молитвы иудея. С иудейской точки зрения эти стихи означают огульное отрицание ценности Торы как средства приближения к Богу, поскольку, похоже, они категорично утверждают, что христианство заменило иудаизм. При реалистическом подходе к этому трудному тексту, два соображения заслуживают внимания.

Первое связано с происхождением фразы "никто не приходит к Отцу, как только через меня". Иоанн включает эти слова в тот раздел Евангелия, который часто называют последней проповедью Иисуса, в которой тот обращается к ученикам с длинной речью (13:31-16:33). Имеется множество различных точек зрения на происхождение этой речи. Некоторые комментаторы полагают, что она содержит дословную запись того, что Иисус сказал на Тайной Вечере, а также в других случаях. Соответственно, эти слова необходимо рассматривать как часть первоначальной христианской традиции, восходящей ко времени жизни Иисуса. Другой взгляд на этот текст сводится к тому, что Иоанн не имел своей целью дать исторически точный портрет Иисуса. Так, Джеймс Данн считает "едва ли возможным", чтобы те суждения Иисуса о самом себе, которые мы находим у Иоанна, "имели место уже в начальный период христианства".⁶⁴ Этот вывод опирается на тот факт, что Иисус Иоанна столь сильно отличается от Иисуса в изображении синоптиков. Например, в Евангелии от Иоанна Иисус прямо называет Бога своим Отцом и говорит о себе: "Я хлеб жизни", "Я путь, истина" и т. п. Подобного рода высказывания не встречаются ни в одном из трех остальных Евангелий. Кроме того у Иоанна Иисус произносит длинные, сложные речи, в которых Он часто говорит о Себе, в то время как у синоптиков Он говорит притчами и поговорками и редко упоминает самого Себя.

Подобная разница в стиле и в содержании проповеди Иисуса привела ученых к выводу о том, что в Евангелии от Иоанна отразилась богословская мысль более позднего времени, вложенная Иоанном в уста Иисуса. Б. Линдарс думает, что "неизбежный вывод следующий: Иоанн писал в то время, когда живая память об Иисусе уже меркла, и поэтому изображение Иисуса все больше подгонялось под определенный шаблон и окрашивалось догматическими

представлениями".⁶⁵ Последняя проповедь, конечно же, может содержать и подлинные слова Иисуса, которые евангелист использовал для развития определенной темы, однако в своей полной форме она напоминает проповедь в синагоге. По всей вероятности, она представляет собой собственное сочинение Иоанна, и поэтому неизбежно затушевывает различие между историей и интерпретацией. Она отражает доктринальное развитие более позднего времени, чем время Иисуса.

Титулы, которые Иисус дает Себе в четвертом Евангелии, и то, что Он говорит в нем о Себе, - все это было вложено в Его уста первохристианами вроде евангелиста Иоанна в попытке выразить то, чем был для них Иисус. Эти слова отражают по сути своей конфессиональные моменты, и потому являются исторически обусловленными, как и все символы веры. К тому же они принадлежат языку богослужения и проповеди. Датируются они периодом между 80-м и 90-м гг. н. э., когда иудаизм и христианство вели ожесточенный поединок за своих последователей. Необходимо помнить о конфессиональной обусловленности стиха Ин 14:6, поскольку она имеет серьезные последствия для межконфессионального диалога. Комментарий Н. А. Бека к Деян 4:12 ("Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым бы надлежало бы нам спастись") можно приложить и к обсуждаемым стихам Евангелия от Иоанна. "Спасение для христианина - в имени Иисуса Христа. Это исповедание, на которое любой христианин, по сути - каждый христианин, имеет право. В том случае, когда оно произносится как свидетельство веры, а не как универсальное утверждение факта (который, возможно, можно было бы проверить эмпирически!), антииудейская полемика отходит на второй план в то время, как на первый план выходит христианское вероисповедание".⁶⁶ Знание того, что для христиан приближение к Отцу проходит через Иисуса, не исключает возможности того, что аналогичную роль для иудеев играет Тора.

Второй момент, о котором следует помнить, анализируя данный текст, - это непреходящая актуальность и жизненная стойкость иудаизма. Должны ли мы, исходя из богословия христианской исключительности, пренебрегать историческими свидетельствами и настаивать на том, что в иудаизме нет приближения к Отцу? Должны ли мы вместе с англиканской молитвой на Святую Пятницу из "Альтернативного служебника" зачислять иудеев в один разряд со "всеми, кто не познал" Бога? Великий еврейский философ и богослов Франц Розенцвейг дает ответ на этот вопрос, когда он заостряет внимание на словах Ин 14:6 и предлагает свою собственную интерпретацию. "Роль Христа и его Церкви в пределах мира - по этому поводу у нас нет разногласий. Никто не приходит к Отцу - однако ситуация совсем иная, когда кому-то уже не нужно приходить к Отцу, поскольку он уже с *Ним*. Именно это имеет место в случае с Израилем (не с каждым евреем в отдельности). Развитие иудаизма проходит мимо Иисуса, к которому язычники обращаются "Господь!" и через которого "приходят к Отцу"; оно не проходит через него".⁶⁷ Однако поскольку и в других местах Евангелия от Иоанна присутствует антииудаизм и постоянно акцентируется замещение иудаизма христианством, то гипотеза Розенцвейга может быть поставлена под сомнение. Тем не менее, Розенцвейг несомненно прав в том, что Израиль (но не обязательно каждый еврей в отдельности) знает Отца и имеет к Нему доступ. Он признает, что все остальные, кто еще не с Богом, могут прийти к Нему только через Иисуса Христа, однако этот путь к Богу необязателен для тех, у кого есть свой путь в Торе. Тот, кто уже с *Отцом*, не должен никуда приходить. Кому-то такая экзегеза покажется казуистической, однако она заслуживает внимания.

3 Ответ: Предлагаемые решения

Итак, на страницах Нового Завета можно найти достаточно свидетельств о том, что его авторы вступали в жесткую полемику против иудеев. В анналах христианского богословия мы также можем найти достаточно свидетельств того, что подобная полемика определяла отношение Церкви к евреям и к иудаизму на протяжении почти двух тысячелетий. Называем ли

мы это антииудаизмом или антисемитизмом, едва ли можно усомниться в том, что глубокая антипатия к иудеям, или, по крайней мере, к определенным группам иудеев, действительно присутствует в христианском Писании и содержит в себе опасный потенциал. Именно к Библии восходят многие негативные стереотипы, которые все еще характерны для христианского менталитета: поскольку евреи, будучи пешками в руках сатаны, убили Христа, они были отвергнуты Богом, и на смену им пришла Церковь.

Хотя подобные обличительные высказывания образуют главное препятствие для тех евреев, кто хотел бы вступить в диалог с христианами, эти высказывания прежде всего являются собственно христианской проблемой. Однако возникающие в связи с этим трудности очевидны только для тех христиан, кто признает Холокост "событием, изменяющим все" - как для них самих, так и для иудеев, кто не сомневается в том, что именно Новый Завет использовался в качестве документа, оправдывающего антииудаизм последующих столетий, и кто вместе с Дж. Метцем не доверяют тому богословию, которое "остаётся одним и тем же до и после Освенцима". Для них главной задачей является уничтожение "антисемитского потенциала" подобных текстов. Итак, перейдем к краткому обзору некоторых предложений о том, как можно это сделать, выдвигавшихся в последние годы, и перечислим главные моменты, выявленные нами в предыдущей главе.

3.1 Цензурные исправления и парафраз

Наиболее радикальный способ борьбы с враждебным отношением новозаветных авторов по отношению к иудеям, состоит в создании нового перевода. Такой выход был предложен Н. А. Беком как эффективное средство исправления тех текстов, которые хотя и составляют часть исходной традиции, но в течение веков "наносили вред еврейскому народу, разрушали гуманность христиан и были пагубны для христианства".⁶⁸ Те переводчики, которым небезразличны вопросы, поставленные Холокостом, должны решить, какие фрагменты текста могут нанести вред, и подыскать соответствующие способы свести на нет их воздействие. Например, поскольку многие считают текст 1 Фесс 2:13-16 не оригинальным текстом Павла, а интерполяцией позднейшего редактора, можно было бы изъять этот фрагмент из текста послания и перенести его в подстрочное примечание. Аналогично, слово "иудеи" в Евангелии от Иоанна и в книге Деяний во многих случаях можно было бы переводить как "иудейские начальники" без причинения ущерба смыслу текста. Новый перевод, одновременно деликатный и интерпретирующий, мог бы сослужить хорошую службу в деле ликвидации пагубного потенциала многих фрагментов новозаветного текста.

Однако, по признанию самого Бека, для большинства христиан его предложение окажется слишком радикальным. Если же такой перевод и будет признан, то, как он полагает, на это потребуются, по крайней мере, целое столетие. Причины, по которым новый перевод не будет устраивать всех, заключаются в следующих вопросах. Имеет ли право современное христианское сообщество переписывать Библию? Могут ли проблемы настоящего времени (например, теология освобождения,⁶⁹ феминизм) влиять на наше отношение к священному тексту? Не приведет ли изъятие антииудейских пассажей к тому, что будущие поколения христиан будут игнорировать возможность того, что источником антисемитизма может быть Новый Завет, и сосредоточатся исключительно на ранних отцах Церкви?

Хотя эти вопросы и создают непреодолимый барьер для исправления библейского текста, регулярно используемого в церковном богослужении, они не относятся к другим сторонам христианской проповеди. Нет никакого смысла в том, чтобы антииудаизм первых столетий оказывал воздействие на наш менталитет, на нашу проповедь и на наше учение, даже если антииудаизм сохраняется в нашем богослужении. Поэтому даже если ни о каких цензурных исправлениях не может быть и речи, всегда есть возможность для того, что Бек называет "парафразом-интерпретацией", которую можно применять всякий раз, когда нас просят

истолковать тот или иной полемический фрагмент текста.

3.2 Исторический контекст

Критическое изучение Библии подчеркивает тот факт, что новозаветные тексты исторически обусловлены, и что обстоятельства, при которых эти тексты были написаны, оставляют на них свой отпечаток. Учет исторического контекста написания того или иного новозаветного произведения может объяснить, хотя и не оправдать, антииудейскую полемику. Так, напряженные отношения, существовавшие в первом веке, между первохристианами и Римом, с одной стороны, а, с другой - между ними и иудейским миром, могут проиллюстрировать этот момент.

В то время, когда жители Иудеи восстали против римского владычества в 66 г. н. э., христиан охватил страх того, что они понесут наказание наряду с восставшими во время неизбежного ответного удара со стороны Рима. У них не было уверенности в том, что римляне в момент наведения порядка смогут провести различие между иудеями и не-иудеями. Поэтому христиане посчитали наилучшим для себя дистанцироваться от иудейской общины и тем самым доказать, что последователи Иисуса не представляют никакой опасности для Римской империи. Это заставило их снять с римских властей всякую ответственность за распятие Иисуса и обвинить в этом иудеев, - что, в свою очередь, породило полемическую литературу, в которой видное место занимает антииудаизм. Во время написания Евангелия от Иоанна христиане подвергались преследованиям со стороны иудеев. Христиан выгоняли из синагог за исповедание Иисуса Мессией. Вполне возможно, что Евангелие от Иоанна было написано в тот самый момент, когда началось подобное отлучение, и что автор Евангелия и его редактор сознательно обличали иудейских начальников за их жестокость. Обстоятельства взаимной вражды между синагогой и церковью Иоанна должны непременно учитываться всякий раз, когда мы исследуем острую полемику, которой пропитано Евангелие от Иоанна.

Учет исторического контекста не только помогает объяснить присутствующую в тексте враждебность, но также помогает нам понять, что авторы Евангелий вносили в проповедь Иисуса те вопросы, которые были актуальны для их времени, т. е. сорок или пятьдесят лет спустя, когда происходил стремительный разрыв между Церковью и Синагогой. Не следует однозначно отождествлять точку зрения Иисуса с точкой зрения евангелистов. Говоря о смерти Иисуса, Дж. К. Эллиот пишет: "Авторы Евангелий, движимые апологетическими побуждениями, исказили подлинные события. Поэтому антииудейский уклон Нового Завета не имеет ничего общего с ситуацией времени проповеди Иисуса. Христиане должны отличать исторические события, предшествовавшие распятию, от церковной традиции, о них рассказывающей... Таким образом, антииудейский уклон, наблюдаемый в Новом Завете, может быть изъят из жизни Иисуса".⁷⁰

3.3 Социологические соображения

В качестве возражения на то, что согласно Новому Завету весь еврейский народ виновен в распятии, и для доказательства отсутствия в христианском Писании антииудаизма довольно часто используется тот аргумент, что подобную враждебность можно рассматривать как выражение "внутрисемейной ссоры". Согласно такой точке зрения, антииудейская полемика в действительности представляет собой внутри-иудейский спор, в котором одна группа иудеев критикует другую. Поскольку в этом споре участвуют только евреи, то его результатом не может быть антииудаизм или антисемитизм. Ведь мы не считаем пророка Амоса антииудаистом несмотря на его жестокое осуждение Израильского общества. Кумранские рукописи не попадают в разряд антисемитских документов, хотя они в недвусмысленных выражениях критикуют определенную форму иудаизма, неприемлемую для авторов. Поддержку для этого аргумента можно найти в том факте, что современные ученые, такие как Джейкоб

Нойзнер, говорят о существовании нескольких "иудаизмов" в интересующий нас период. "Нормативный" раввинистический иудаизм, сформировавшийся в последующие века, еще не существовал. Во время Иисуса иудейская религия имела множество разветвлений и сект типа фарисеев, саддукеев и ессеев, каждая из которых имела свои отличительные особенности и придерживалась особой интерпретации Закона. Более того, в книге Деяний сообщается о том, что христианство на начальном этапе привлекло тысячи иудеев за сравнительно короткий период времени (см. 2:41; 4:4; 5:14; 6:7; 21:20). Когда эти обращенные евреи поносят иудаизм и нападают на своих бывших товарищей, их спор следует рассматривать как внутри-иудейский, как спор сторонников Мессии против всех остальных.⁷¹

Хотя такое объяснение многих удовлетворяет, некоторые, тем не менее, не склонны его принимать. Израильский ученый Давид Флуссер в своем предисловии к книги Клеменса Тома с ходу его отвергает. Его реакция вполне типична:

*Не говорите мне, что такие суждения и мысли [полемические] - всего лишь внутри-иудейские споры или пророческие обличения. Они звучат по-гречески, а не по-еврейски, я имею в виду, что они возникли среди христиан из язычников, даже если тот или иной редактор был христианином еврейского происхождения.*⁷²

Новозаветные авторы писали спустя несколько десятилетий после смерти Иисуса, и в их сочинениях несомненно присутствовала апологетика Церкви. Этим вполне можно объяснить то, что многие считают изображение успехов миссионерской проповеди в книге Деяний преувеличением. Павел, некоторые послания которого были написаны лет на сорок раньше Деяний Апостолов, описывает ситуацию в менее розовых тонах. Несмотря на его постоянное самоотождествление с еврейским народом, в послании к Римлянам он чрезвычайно обеспокоен тем, что не находит отклика на свою проповедь в иудейской среде. Он сетует на то, что "вплоть до сего дня" они остаются слепы и противятся Евангелию (11:7 сл.; ср. 2 Кор 3:14; 1 Фесс 2:15 сл.). Если признавать мнение Павла авторитетным для нас, то можно сказать, что язычники гораздо охотнее откликались на проповедь первых миссионеров, чем иудеи.

Хотя этот аргумент также подвергается критике, поскольку он предполагает полную разделенность иудаизма и христианства во время написания Нового Завета, он все же достаточно хорошо показывает, что теория внутрииудейского спора покоится не на таких прочных основаниях, как считают некоторые. Однако, хотя эта теория и не может снять с Нового Завета обвинения в антииудейской полемике, она заостряет наше внимание на том, что участниками спора были группы иудеев, живших в первом веке н. э. Поэтому фракционная полемика, в которой они участвовали, принципиально не может иметь отношение ко всему еврейскому народу на протяжении всей христианской истории. В этом смысле теория "внутрисемейного спора" все же способствует снятию антисемитского потенциала христианского Писания.

3.4 Риторика поношения

Несколько иной угол зрения, под которым можно взглянуть на эти обличительные высказывания, состоит в том, чтобы учитывать социальные условия полемики в древности и те правила, по которым она велась. Поскольку риторика является мощным орудием формирования враждебного отношения к чему-либо, очень важно понять, что из себя представляло поношение с исторической и литературной точки зрения. Существенную помощь в этом вопросе может оказать статья Л. Джонсона.⁷³

Пытаясь определить условия, в которых возникла антииудейская полемика, необходимо признать, что иудеи, принявшие в Иисусе Мессию, в первом веке н. э., представляли собой

маргинальную группу, не имевшую никакого общественного влияния. Они были меньшинством, чьих руководителей брали под стражу и убивали. Несмотря на то, что римляне сыграли главную роль в их преследованиях, христиане обвиняли во всем иудеев, примером чему служит текст 1 Фесс 2:14-16, который даже если он был интерполирован, показывает, что в Палестине того времени и за ее пределами христиане обвиняли в своих страданиях местные еврейские общины. Полученный христианами опыт жесткого обращения со стороны породившего их иудаизма заставил их сконцентрировать силы на собственном выживании и на сохранении своей индивидуальности. Это, в свою очередь, привело к ожесточенному спору, который велся при помощи риторики поношения.

Подобные споры были обычным делом в различных школах или философских группах греческой античности. Каждая из них защищала свои взгляды язвительным и оскорбительным для других языком. Как правило, они называли своих оппонентов "злобными, нечестивыми, лжецами, шарлатанами и льстецами", что составляло обычный набор обвинений при обсуждении любого вопроса. И хотя подобных способ обращения с оппонентом был общепринят, основное предназначение полемики такого рода заключалось в том, чтобы подчеркнуть высокий моральный облик своей школы, а не в том, чтобы очернить своих противников. Поэтому этот риторический прием применялся, главным образом, для внутреннего пользования.

Поскольку многими древними авторами иудаизм также воспринимался как одно из философских течений, мы находим использование риторики поношения и в иудейских апологетических сочинениях. Иосиф Флавий (I в. н. э.) защищает свой народ от нападок язычников, называя враждебных ему людей распущенными, мятежными, невежественными, лживыми и завистливыми. Такой язык характерен для полемической схватки. Однако Иосиф не ограничивается поношением язычников, но обрушивает аналогичные тирады на неугодных ему соплеменников. Так, он обвиняет zelотов, активно противостоящих римским властям, в насмешках над словами пророков и в отношении к этим словам как к небылицам, в совершении насилий и убийств, в осквернении Храма, и, в результате, в отчуждении Бога от Израиля. Они - подонки общества, позор нации.

Такая же полемическая брань характерна и для других еврейских источников, современных Новому Завету. Община, которая создала кумранские рукописи, называет всех, кто в нее не входит, - язычников равно как и иудеев, - сыновьями ямы и людьми сатаны, которыми управляет ангел тьмы. Сходным образом Псалмы Соломона и 4-я книга Ездры называют своих собратьев-иудеев грешниками, нечестивцами, которые лицемерно живут вместе с праведниками.

Итак, если подобная риторика поношения была общепризнанной чертой фракционной полемики как в языческом, так и в еврейском мире, нужно ли удивляться тому, что в Новом Завете мы также находим ее следы? Переходят ли новозаветные авторы за грань допустимого для такой риторики, когда они называют своих противников слепыми и законченными лицемерами, убийцами пророков и одержимыми злыми духами? Если нет, тогда можно утверждать, что грубая антииудейская риторика христианского Писания, соответствует духу времени. И поскольку аналогичная риторика характерна и для других групп и партий, ее нельзя считать неуместной. Ядовитые замечания в адрес противника не следует понимать буквально, а лишь как знак того, что адресатом сообщения являются оппоненты, о которых можно говорить сколь угодно плохо. Это лишит миф о еврее, приспешнике Сатаны, его разрушительной силы.

3.5 Богословские вопросы

Несмотря на то, что антииудейская обличительная полемика, присутствующая в тексте Нового Завета, мягко выражаясь, неприятна, с ней, тем не менее, легче справиться, чем с

богословием замещения. В каком-то смысле притязания на превосходство, наблюдаемые у автора послания к Евреям и у Иоанна, представляют собой куда более мощную преграду для диалога, чем обличительные выпады Матфея и Луки. В то время как обвинения евреев первого столетия в упрямстве, убийстве и лицемерии можно объяснить (хотя, возможно, не все будут удовлетворены этим объяснением) определенными историческими обстоятельствами, социальными условиями или особенностями риторики, этого нельзя сделать с теорией замещения. Причина состоит в том, что, согласно теории замещения, христианство просто-напросто списывает иудаизм как отслужившую свой век религию. Ничто не способно поколебать веру миллионов христиан в то, что путь к Богу лежит только через Христа. Предположение, что такой стих, как Ин 14:6, передает не собственное суждение Иисуса, а позднейшее исповедание веры, многих людей оставит равнодушными и не заставит их увидеть этот стих в ином свете и обратить более пристальное внимание на контекст.

Однако несмотря на весомость христианской традиции, многие современные богословы недовольны теорией замещения и полагают, что ее необходимо пересмотреть. Маркус Брейбрук обобщает причины, по которым теория о прекращении Богом Завета с Израилем не является удовлетворительной: "Она ставит под вопрос надежность Бога и Его верность Своим обещаниям. Она не принимает во внимание продолжающуюся духовную плодотворность Израиля и верность еврейского народа. Она основана на неправильной оценке отношения Иисуса к Торе, а также, вероятно, на неверном понимании учения Павла".⁷⁴ Учитывая эти моменты и пытаясь преодолеть идею замещения, истоки которой, скорее всего, лежат в евангельской идее нового договора-завета, ученые предложили два различных подхода к проблеме. Некоторые утверждают, что имеется только один Завет, который включает в себя как иудаизм, так и христианство. Это означает, что Синайский Завет, который был обновлен (Иер 31), не был отменен на Голгофе, но распространился через Иисуса на весь языческий мир. Именно поэтому иудаизм не теряет своей цели в рамках одного Завета. Другие придерживаются идеи двух Заветов. Эта позиция акцентирует серьезные различия между религиями, но рассматривает их скорее как взаимодополняющие, нежели как взаимоотрицающие. Главный представитель этой теории, Джеймс Парке, полагает, что Синайский Завет был ориентирован на общину, в то время как Завет Голгофы касается каждого индивидуально. При такой интерпретации второй Завет не отменяет первый. Оба связаны друг с другом как равные, ни один не превосходит другой. По словам Джона Павликовского, "Синайское откровение равноценно откровению в Иисусе".⁷⁵

Диалог с иудеями привел христианских богословов к тому, чтобы поставить под вопрос не только богословие Завета автора послания к Евреям, но и заместительную христологию Иоанна. Согласно учению Иисуса, в задачу Мессии входило принести на землю царство мира, справедливости и всеобщей гармонии. Однако, как не замедлят отметить иудеи, нет никаких признаков того, чтобы подобная эпоха наступила. Двухтысячелетняя история Церкви мало сделала для претворения в жизнь библейского утверждения о том, что Иисус наконец явил собой мессианскую эпоху. В течение последних двух десятилетий не один богослов пытался найти христологический ответ на это возражение.⁷⁶ Некоторые из них начинают серьезно воспринимать иудейское "нет" Евангелию.

3.6 "Христос против Писания"

При избирательном цитировании и буквальном понимании отдельных текстов Новый Завет можно использовать для поддержания антииудейской полемики и для показа того, что Церковь заменила Израиль в качестве народа Божия, заключившего с Ним Завет. Это происходит потому, что Писание формирует самосознание индивидуумов и общины, снабжая нас образами и идеями, которые оказывают влияние на наши отношения и действия. Антииудаизм "сформировал христианскую самоидентификацию, объяснив нам, кто мы такие. Он сказал нам, что мы не иудеи, что мы антииудеи, что мы лучше иудеев, что мы, как новый

духовный народ, пришли на смену старым бездуховным иудеям, что нами руководит благодать, а не закон и т. д."⁷⁷ Наш заключительный раздел представляет собой краткий обзор: как можно трактовать текст Писания, чтобы свести к минимуму его негативное влияние в этом смысле, и нейтрализовать его антисемитский потенциал.

Удивительно, но при всей своей антипатии к иудеям и к иудаизму, именно Мартин Лютер является родоначальником такого метода. Известное высказывание Лютера "Писания указывают только на Христа" суммирует его взгляды на Библию. Писания необходимо "понимать в пользу Христа, а не против Него. Поэтому или они должны указывать на Него, или их нельзя считать истинными Писаниями". Авторитет Писания коренится не в подлинном тексте Библии, но в Евангелии, которое в нем заключено. Благая весть, образующая центральное ядро Библии, - ключ к толкованию ее сути. Слова Писания должны служить Слову Божию. Поскольку Иисус Христос есть "Царь Писания" для Лютера, его Евангелие есть апелляционный суд, который стоит выше и вне Библии. Первенство всегда следует отдавать Евангелию Христа над Писанием. Если противники "Писанием попирают Христа, мы подвигаем Христа против Писания" (*urgemus Christum contra Scripturam*). В качестве примера авторитета, более высокого, чем Библия, Шуберт Огден проводит аналогию между авторитетом Писания и авторитетом судьи: "И над судьей, и над подсудимым, который подчинен власти судьи, стоят те же самые законы и нормы правосудия, имеющие обязательную силу как для решения судьи, так и для поступков обвиняемого".⁷⁸

Закон, распространяющийся на защитника, в равной степени распространяется и на судью. Поэтому в том случае, если судья судит предвзято, подсудимый может обжаловать его решение в высшем суде. Точно так же авторитет Писания основывается на более высоком авторитете - авторитете Евангелия Иисуса Христа. По отношению к Иисусу как Писание, так и все остальные, кто признает авторитет Писания, находятся на одном уровне. То обстоятельство, что некий образ или идея присутствует в Священном Писании, не обязательно делает их авторитетными для читателя.

Применительно к иудео-христианскому диалогу это означает, что те тексты, которые содержат ярко выраженную антииудейскую направленность, необходимо толковать в свете Евангелия, поскольку в конечном итоге они находятся под его высшим судом. Если они "не указывают на Христа", если они не проповедуют неограниченную ничем любовь Бога ко всем людям, если они не несут в себе идею справедливости и законности в обществе, или, говоря кратко, если они противоречат Божией "благой вестью" во Христе Иисусе, не оправдано ли наше стремление отказаться от них? Если бы Лютер применил то, что проповедовал сам ("Христос, а не Писание"), к иудеям, он бы никогда не написал тех трактатов, которые делают его ответственным за наиболее крайние антииудейские суждения "во всей христианской литературе".⁷⁹

В заключение я позволю себе процитировать Р. Е. Брауна, выдающегося католического библеиста. После каждого публичного прочтения какого-либо из антииудейских текстов Нового Завета Браун призывает проповедников заявлять со всей категоричностью:

"...что подобная вражда между христианином и иудеем не может продолжаться сегодня и противоречит нашему глубокому пониманию христианства. Рано или поздно верующие христиане должны начать преодолевать те ограничения, которые наложили на Писание обстоятельства, в которых оно было написано... Они должны считаться с теми последствиями, которые вытекают из того обстоятельства, что слово Божие пришло к нам в словах человеческих. Исключать возможность сомнения при чтении Библии означает поддерживать заблуждение, согласно которому необходимо подражать всему, что написано в Библии, только потому, что это "откровение" Божие, и согласно которому каждый взгляд автора Писания является безошибочным".⁸⁰

Приложение

Евреи в изображении христиан, неевреи в изображении евреев

Ужас нацистского геноцида дал толчок к возобновлению диалога и к попытке примирения между христианами и евреями в Европе. В результате произошла фундаментальная переоценка учений двух религий, и с обеих сторон древние источники были прочитаны новыми глазами. И как это бывает при реставрации полотен старых мастеров, потребовалось удалить многочисленные наслоения, чтобы древняя картина обнажила свежесть первоначальных красок.

Этот процесс пересмотра открыл нам, до какой степени негативные стереотипы явились результатом маргинализации и притеснения евреев христианскими государствами Европы, осуществлявшимся при попустительстве, а иногда и при деятельном участии церкви. Характерным примером этого может послужить тот факт, что враждебный образ еврея-капиталиста, эксплуатирующего общество и паразитирующего на нем, сложился как прямое следствие занятия евреями банковским делом, которым они были *вынуждены* заниматься в средние века. В древности евреи не ассоциировались с какой-либо определенной профессией. В средние века они были вытеснены из свободных профессий и по большей части из торговли и были принуждены обратиться к ростовщичеству в качестве представителей христианских монархов, хотя получение процентов с денег было запрещено еврейским Писанием точно так же, как это было запрещено христианским. Еврейские ростовщики неизбежно оказывались предметом ненависти их христианских должников, и уже в средние века их жестоко преследовали, убивали и изгоняли. Резня евреев в Йорке в 1190 году баронами-должниками и завистливыми горожанами до сих пор вспоминается с ужасом. Подобные массовые убийства евреев совершались и в других местах, зачастую под предлогом религиозного фанатизма или фантастических обвинений.

Этот средневековый стереотип евреев как капиталистов-мучителей увековечен "Протоколами Сионских мудрецов" - злобным антисемитским сочинением, сфабрикованным в начале нынешнего века российской охранкой. "Протоколы" рисуют евреев как заклятых врагов всего остального человечества, составивших заговор с целью господствовать над миром при помощи экономических и других средств. Образ евреев, отраженный в "Протоколах", получил широкое распространение и укоренился в общественном сознании так глубоко, что уничтожить его оказывается далеко не легким делом. Пытаясь осветить этот темный угол европейской души, нелишне напомнить, что негативные стереотипы евреев являются скорее результатом, нежели причиной средневековой христианской враждебности.

А что говорят древние еврейские источники о неевреях? Отвечая на этот вопрос мы должны, прежде всего, помнить о западне, в которую легко попасть по неопытности, и которую обычно расставляют авторы антисемитских памфлетов - вырывании цитат из контекста, когда искажается их смысл. Любой текст большого объема (а объем классической еврейской литературы чрезвычайно велик) может быть гротескно искажен при помощи этого нечестного приема.

Очень важно также помнить о том, что Талмуд, Мишна и другие классические тексты, созданные раввинами, не обладают статусом Священного Писания, каким обладает еврейская Библия или Ветхий Завет для евреев и христиан или Новый Завет для христиан. Талмуд занимает важное место в формировании галахи (еврейской практики), но сам по себе он представляет не свод законов, а запись дискуссий. Он содержит многие правовые решения и формулы, которые впоследствии не стали для евреев авторитетными. Что же касается теологических и исторических суждений, то их авторитет в классическом иудаизме еще меньше, чем у принадлежащих к области галахи. В отличие от христианства, в иудаизме не существует официального символа веры, равно как и центрального авторитетного органа,

сравнимого с христианским синодом. Раввин - это ученый и учитель, чьей задачей является интерпретация традиционных учений; ни в каком ином смысле его нельзя назвать посредником между словом Божиим и людьми. Это следует помнить, когда речь заходит о трактате Шулхан Арух (дословно Накрытый Стол), который любят цитировать антисемиты как Священное Писание евреев. Шулхан Арух - это компиляция в области еврейского права, основанная на более ранних компиляциях и в конечном итоге восходящая к Талмуду. Он был составлен раввином Иосифом Каро в 16 веке. И хотя эта книга пользуется любовью и уважением как свод законов, она ни в коей мере не может рассматриваться как последнее слово в области еврейской юриспруденции.

Более того, каждая страница Шулхан Арух несет отпечаток своей эпохи - автор был беженцем из христианской Испании, который осел в Сафед в Израиле, находившемся в это время под османским правлением. Это наблюдение служит напоминанием о том, что каждую книгу следует читать на фоне исторических условий времени ее создания. Что же касается отношений евреев с окружающим миром, то необходимо помнить, что еврейские общины, жившие в христианских государствах в средние века, страдали от жестокого обращения. В этом историческом контексте негативное восприятие неевреев еврейскими становится легко объяснимым. Поистине удивительным является другое - редкость выражения прямого осуждения христиан или вообще неевреев в наших источниках. У нас практически нет антихристианских трактатов, написанных евреями, в то время как антиеврейские трактаты, написанные христианами, начиная с первых десятилетий появления христианства, исчисляются сотнями. На этом фоне тем более ценными представляются позитивные суждения о неевреях, которые мы обнаруживаем в еврейских источниках.

Справедливости ради следует отметить, что разброс мнений по вопросу об отношениях между евреями и неевреями в еврейских сочинениях может кого угодно озадачить. Мы должны постоянно помнить о многообразии учений в иудаизме (которые подчас противоречат друг другу), об отсутствии авторитетных личностей и текстов и об особом акценте на разногласие и дискуссию. В иудаизме истина не провозглашается, к ней приближаются через дискуссию. Вместо того, чтобы цитировать отдельные утверждения, следует обращать внимание на общую тенденцию источника. И вместо того, чтобы приписывать излишнюю авторитетность Талмуду или Шулхан Арух (которые большинство евреев вообще не полюбопытствовали прочесть), нам следует, по моему убеждению, внимательно рассмотреть еврейскую литургию, которая представляет собой квинтэссенцию лучшего, что иудаизм накопил в течение своей многовековой истории и которая оказывает мощное воздействие на многие поколения евреев.

Что же говорят еврейские источники о неевреях? Подобно Священному Писанию, Талмуд и мидраши несут в себе как партикуляризм, так и универсализм. Бог проявляет особую заботу о своем народе, но он равно заботится и об отдельных индивидуумах, и о роде человеческом в целом. Нам следует вспомнить те тексты из Библии и из более поздних сочинений, в которых бичуется излишний партикуляризм. "Не таковы ли, как сыны Ефиоплян, и вы для меня, сыны Израилевы? говорит Господь. Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской, и Филистимлян - из Кафтора, и Арамлян - из Кира?" (Амос 9:7). Источники показывают осознание судьбы израильтян как людей обреченных на страдание, и эта судьба связана с идеей избранности: "только вас признал Я из всех племен земли; потому и взыщу с вас за все беззакония ваши". Эта судьба требовала от евреев во все времена осознания различия между ними и другими народами. Они призваны поддерживать высочайшие моральные стандарты. Эта забота иногда приводила к использованию пейоративного языка, когда речь заходила о неевреях, чье поведение контрастирует с поведением детей Израиля. Но в то же самое время в иудаизме всегда существовало глубокое осознание того, что в глазах Бога все люди равны. Это видно из следующего примера, одного из большого количества ему подобных:

"Ко мне обратитесь и будете спасены, все концы земли, ибо Я Бог, и нет иного. Мною клянусь:

из уст моих исходит правда, слово неизменное, что предо мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык" (Исайя 45:23).

Эти слова пророка Исайи включены в молитву, завершающую каждую синагогальную литургию по ашкеназскому ритуалу (принятому в России, а также среди евреев русского и польского происхождения):

Мы уповаем на тебя, Господь Бог наш, да скорее увидеть нам Твое мощное великолепие, когда Ты удалишь из мира ложных идолов, и идолопоклонничество будет уничтожено, когда мир станет совершенным под властью Царства Божия и все человечество призовет Твое имя, и Ты обратишь к Себе всех злодеев на земле. Да признают и поймут все живущие на земле, что пред Тобой всякой колено должно преклониться, что Тобою должен клясться каждый язык. Пусть они преклонятся перед Тобой и поклонятся Тебе и почитают Твое имя...

Библейские учения, осуждающие другие народы, никогда не мешали евреям быть лояльными гражданами государств, проявлявшим к ним терпимость. "И заботьтесь о благосостоянии города, в который Я переселил вас, и молитесь за него Господу; ибо при благосостоянии его и вам будет мир" (Иеремия 29:7). Это древнее учение всегда почиталось, и в синагогальных литургиях содержатся молитвы о благополучии властей. Еврейский гуманист XVI в. Азария де Росси писал, что подобно первосвященнику в древности евреи должны молиться обо всем человечестве: "Мы, рассеянные на четыре ветра небесные, должны молить Всемогущего Бога о мире для всех живущих на земле, чтобы ни один народ не поднял меч против другого народа и чтобы Он изгнал из наших сердец раздор и ненависть, ибо в их мире и наш мир". Эта оптимистическая вера в человечество и видение евреев как членов семьи народов, разделяющих общую человеческую судьбу, глубоко укоренено в еврейских учениях с древности до настоящего времени.

Николас де Ланж
Богословский факультет (Кембриджский университет)

Примечания

Список сокращений

Institute

ASTI	Annual of the Swedish Theological
CCARJ	Central Conference of American Rabbis Journal
CG	Common Ground
ET	Expository Times
HTR	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
JBL	Journal of Biblical Literature
JE	Jewish Encyclopaedia
JES	Journal of Ecumenical Studies
NTS	New Testament Studies
TS	Theological Studies
VT	Vetus Testamentum

1. Parkes J. *The Conflict of the Church and the Synagogue*. New York, 1934, 1961.

2. См., например: Williams A. L. *Adversus Judaeos*. Cambridge, 1935; Flannery E. *The Anguish of the Jews*. New York, 1965. 2-е испр. изд. 1985.

3. Baum G. *The Jews and the Gospel*. Westminster, Md. 1961. С. 5. См., однако, предисловие к Ruether R. R. *Faith and Fratricide*. New York, 1974, в котором Баум говорит об изменении своей точки зрения после прочтения работы Рютер.
4. Sheerin J. B. *Evaluating the Past in Catholic-Jewish Relations // Torah and Gospel* / P. Sharper. New York, 1966. С. 25.
5. Vawter B. *Are the Gospels Antisemitic?* // JES. 5. 1968. С. 487.
6. Berkovitz E. *Facing the Truth // Judaism*. 27. 1978. С. 325.
7. Sandmel S. *Anti-Semitism in the New Testament?* Philadelphia, 1978. С. 144, 162.
8. Ruether R. R. *Op. cit.* С. 246. Критику взглядов Рютер см. в работе: Jdinopulos T.A., Ward R.B. *Is Christology Inherently Anti-Semitic?* // JAAR. 45.1977. С. 193-214; Lowe M. *Real and Imagined Anti-Jewish Elements in the Synoptic Gospels and Acts* // JES. 24. 1987. С. 267-284.
9. Parkes J. Preface // *Antisemitism and the Foundations of Christianity* / Davies A. T. New York, 1979. С. xi.
10. Beck N. A. *Mature Christianity: The Recognition and Repudiation of the Anti-Jewish Polemic of the New Testament*. London, 1985.
11. Sheerin J. B. *Op. cit.* С. 25.
12. О термине "антисемитский потенциал" см. Fuller R. "The Jews" in the Fourth Gospel // *Dialog*. 16. 1977. С. 36.
13. Этот вопрос рассматривается в работе: Tracey D. *Religious Values after the Holocaust: A Catholic View // Jews and Christians after the Holocaust* / A. J. Peck. Philadelphia, 1982. С. 87 сл.
14. См. Beck N. A. *Op. cit.*, С. 32 сл.
15. Ваиер Е. *Ein Bilderbuch für Gross und Klein*. Nürnberg, 1936.
16. Trachtenberg J. *The Devil and the Jews*. New Haven, 1943.
17. Творения св. отца вашего Иоанна Златоуста, арх. Константинопольского в русском переводе. Т. 1. В двух книгах. Книга вторая. Изд. 2-е. С.-Петербург, 1898. С. 656, 658.
18. Gager J. *The Origins of Anti-Semitism*. Oxford, 1983. С. 132.
19. См., например, Caird G. B. *The Revelation of St John the Divine*. London, 1966. С. 35; Sweet J. M. P. *Revelation*. Philadelphia, 1979. С. 85.
20. Frayne S. *Vilifying the Other and Defining the Self: Matthew and John's Anti-Jewish Polemic in Focus // "To See Ourselves as Others See Us": Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity* / J. Neusner, E. S. Frerichs. Chicago, 1985. С. 118 сл.
21. Collini A. Y. *Vilification and Self-Definition in the Book of Revelation // Christians among Jews and Gentiles* / G. W. Nickelsburg, G. W. MacRae. Philadelphia, 1986. С. 314.
22. Epp E. J. *Anti-Semitism and the Popularity of the Fourth Gospel in Christianity* // CCARJ. 22. 1975. С. 49.
23. См. статью New Testament // JE. 1905. Vol. 9. С. 251.
24. Обзор этих взглядов см. в работе: Townsend J. T. *The Gospel of John and the Jews: The Story of a Religious Divorce* // *Op. cit.* / A. T. Davies, ed. С. 72 сл.
25. См. плодотворные исследования: Martyn J. L. *History and Theology in the Fourth Gospel*. Nashville, 1979; Brown R.E. *The Community of the Beloved Disciple*. New York, 1979.
26. Brown R. E. *Op. cit.* С. 23.
27. См.: Fraine S., Collins A. Y. *Op. cit.*
28. Цитируется в работе: Greenberg I. "Judaism and Christianity after the Holocaust" // JES. 12. 1975. С. 525.
29. Oesterreicher J. M. *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions // Commentary on the Documents of Vatican II* / H. Vorgrimler. New York, 1967-1969. Том 3. С. 33-40, 80, 107, 113 ел.
30. Ответ евреям, 7:10, 8:11.
31. Morin D. G. *Anecdota Maredsolana*. 1987. Том 3, часть 2. С. 191, строки 12-15.
32. Werner E. *Melito of Sardis: The First Poet of Deicide* // HUCA 37. 1966. С. 191.
33. Дальнейшее базируется на исследованиях Евангелия от Матфея, выполненных в соответствии с "методом анализа редакций". См., например: Trilling W. *Das Wahre Israel*. München, 1964; Senior D. *The Passion narrative according to Matthew*. Leuven, 1975.

34. Winter P. *On the Trial of Jesus*. Berlin, 1961. С. 55. См. также Beck N. A. *Op. cit.* С. 159; Smiga G. M. *Pain and Polemic: Anti-Judaism in the Gospels*. New York, 1992. С. 60.
35. Davies W. D. *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge, 1966. С. 290.
36. Bornkamm G. *End-Expectation and Church in Matthew* // Bornkamm G., Barth G., Held H. J. *Tradition and Interpretation in Matthew*. London, 1963. Немецкий оригинал опубликован в 1960 (с. 39).
37. Fitsmyer J. *Anti-Semitism and the Cry of "All the People"* // TS. 26.1965. С. 670.
38. Reventlow H. *Sein Blut komme über sein Haupt* // VT. 10. 1960. С. 311 ел.
39. Przybylski B. *The Setting of Matthean Anti-Judaism* // *Anti-Judaism in Early Christianity* / P. Richardson, K. Granskou. Waterloo, 1986. Vol. 1. С. 198.
40. Clark K.W. *Gentile Bias in Matthew* // JBL. 66. 1947. С. 165 сл.; Trilling W. *op.cit*; Strecker G. *Der Weg der Gerechtigkeit*. Göttingen, изд. испр., 1971.
41. Hart D. R. A. *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew*. Cambridge, 1967.
42. Stanton G. ff. *The Gospel of Matthew and Judaism* // BJRL. 66. 1983-1984.
43. См., например: Haenchen E. *The Acts of the Apostles: A Commentary*. Oxford, 1971; Sanders J. T. *The Jews in Luke-Acts*. Philadelphia, 1987. Гл. 3.
44. *Op. cit.* С. 207.
45. Jervell J. *Luke and the People of God*. Minneapolis, 1972.
46. См. Wilson S. G. *The Jews and the Death of Jesus in Acts* // *Op. cit.* / P. Richardson, D. Granskou, eds. Vol. 1. С. 158.
47. Цитируется в работе: Klein C. *The Theological Dimensions of the State of Israel* // JES. 10. 1973. С. 702.
48. Цитируется в работе: Graez H. *History of the Jews*. Англ. пер. London, 1892. Vol. 3. С. 358.
49. *Paul the Apostle of Jesus Christ*. Англ. пер. London, 1875. Vol. 2. С. 87.
50. I and II Thessalonians. *Word Bible Commentaries: Waco, Tx.*, 1982. С. 48 ел.
51. Pearson B. A. *I Thessalonians 2:13-16: A Deutero-Pauline Interpretation* // HTR 64. 1971. С. 93.
52. *Paul and the People of Israel* // NTS. 24. 1978. С. 8.
53. Gilliard F. D. *The Antisemitic Comma between 1 Thessalonians 2:14 and 15* // NTS. 35. 1989. С. 298.
54. Bett E. *A Commentary on 1 and 2 Thessalonians*. Black NT Commentaries: London, 1972. С. 122.
55. Sandmel S. *Anti-Semitism in the New Testament?* Philadelphia, 1978. С. 73.
56. Sanders J. T. *The Jews in Luke-Acts*. Philadelphia, 1987. С. 303.
57. Wainwright A. W. *Luke and the Restoration of the Kingdom to Israel* // ET. 89. 1977-1978. С. 77.
58. Noth M. *The History of Israel*. Англ. пер. London, 19602. С. 432.
59. См. Seiferth W. S. *Synagogue and Church in the Middle Ages: Two Symbols in Art and Literature*. New York, 1970. Рис. 26.
60. Цитируется в Lohfink N. *The Covenant Never Revoked*. New York, 1991. С. 5.
61. Beck N. A. *Op. cit.* С. 276.
62. Sandmel S. *Op. cit.* С. 120.
63. Klassen W. *To the Hebrews or Against the Hebrews: Anti-Judaism and the Epistle to the Hebrews* // *Anti-Judaism in Early Christianity* / S. G. Wilson, ed. Waterloo, 1986. Vol. 2. С. 15.
64. Dunn J. D. G. *The Parting of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*. London, 1991. С. 176.
65. Lindars B. *John*. Sheffield, 1990. С. 42.
66. Beck N. A. *Op. cit.* С. 217. Полезное обсуждение христологических постулатов Нового Завета в их отношении к другим вероисповеданиям можно найти в Braybrooke M. *Time to Meet*. London, 1990, гл. 5. См. также: Cracknell K. *Towards a New Relationship: Christians and People of Other Faiths*. London, 1986, где в 5-ой главе обсуждаются вопросы религиозного плюрализма и христианства.
67. Magnum opus Розенцвейга "Звезда искупления" цитируется по Schoeps H. J. *The Jewish-*

Christian Argument. Англ. пер. 3-е изд. London, 1963. С. 142.

68. Beck N. A. *Op. cit.* С. 13.

69. Liberation theology - направление в современной теологии, возникшее в Латинской Америке под влиянием марксизма как ответ на социальную несправедливость (прим. ред.).

70. Elliot J. K. *Separating Jesus from the Gospels" Anti-Jewish Bias* // CG. 1. 1993. С. 7.

71. См., например: Dann J. D. G. *Op. cit.* Гл. 8.

72. Thoma C. *A Christian Theology of Judaism*. New York, 1980. С. 17. См. также: Cook M. *The New Testament: Confronting its Impact on Jewish-Christian Relations* // *Introduction to Jewish-Christian Relations* / M. Shermis, A. E. Zannoni, eds. New York, 1991. С. 46 сл.

73. Johnson L. *The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic* // JBL. 108. 1989. С. 419 сл. Наше изложение главным образом основано на этой статье.

74. Braybrooke M. *Op. cit.* С. 74.

75. Pawlikowski J. *Christ in the Light of the Jewish-Christian Dialogue*. New York, 1982. С. 122.

76. Общий обзор см. в McGarry M. *Christology after Auschwitz*. New York, 1977.

77. Williamson C. M., Alien R. J. *Interpreting Difficult Texts: Anti-Judaism and Christian Preaching*. London, 1989. С. 63.

78. Ogden S. "The Authority of Scripture for Theology" // *Interpretation*. 30. 1976. С. 246.

79. Marcus J. *The Jew in the Medieval World*. New York, 1960. С. 165.

80. Brown R. E. "The Passion according to John: Chapters 18 and 19" // *Worship*. 49. 1975. С. 131.

Editorial remarks

Original title: Gareth Lloyd Jones. *Hard Sayings. Difficult New Testament Texts for Jewish-Christian Dialogue*.

London, The Council of Christians and Jews. 1993