

ЧТЕНИЯ ПО ИСТОРИИ
И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

ВЫПУСК 49

В. Е. Витковский

ЭЛЛИНИЗМ И ХРИСТИАНСТВО:
ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ
ПОЛЕМИКИ

P D Y

Российский государственный гуманитарный университет

Институт высших гуманитарных исследований

В.Е. Витковский

**Эллинизм и христианство:
история возникновения
полемики**

Москва 2005

УДК 27

ББК 86.3

В 54

В.Е. Витковский: Эллинизм и христианство: история возникновения полемики. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2005. 63 с.
(Чтения по истории и теории культуры. Вып. 49)
ISBN 5-7281-0340-5

ISBN 5-7281-0340-5

© Витковский В.Е., 2005
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2005

В этой работе мы попытаемся проследить исторические корни полемики между двумя идеологическими направлениями поздней античности: эллинистически-римским «язычеством» и ранним христианством. Как и почему возникла такая полемика, столь ярко выразившаяся в трудах Кельса, Порфирия, Юлиана, с одной стороны, и апологетов II века, Климента Александрийского, Оригена, Арnobия, Лактания, с другой?

Обычно при попытке ответить на этот вопрос обращаются прежде всего к 17 главе Деяний апостолов, где апостол Павел проповедует Христа и воскресение мертвых в центре греческой мудрости – Афинах, причем его аудиторию составляют «стоики и эпикурецы». Но достоверность этого эпизода оспаривается, и сам он, во всяком случае, предстает изолированным, ибо в I в. н. э. мы не можем найти для него аналогов.

И все же нечто побуждает нас не останавливаться на такой печальной констатации. Мы сможем двинуться дальше в глубь времен, если допустим, что христианство началось не с проповеди Иисуса Христа и даже не с проповеди Иоанна Крестителя, что оно может иметь более древнюю историю или, по крайней мере, предысторию. Подобно тому как философские школы эллинистической эпохи возникли не на пустом месте, а имели предшественников в лице Пифагора, софистов, Сократа, Платона, Аристотеля, так же и христианство – как доктрина, как, если угодно, философия – не могло не иметь вековых корней. Проследив развитие тех направлений мысли, из которых, как полагает автор данной работы, выросла христианская полемика с эллинизмом, мы лучше поймем и христианство, и античность, и даже, быть может, весь ход европейской и мировой истории.

1. «Варвары» и «вандалы»

Христианство пришло в эллинский мир с Ближнего Востока: из Палестины в Сирию, оттуда – в Малую Азию и на Кипр, потом – на Балканский полуостров и в Египет, а вскоре также в греческие города Италии и Сицилии, наконец, в сам Рим – столицу империи, воспринявшей эллинскую культуру. Значит, допустимо предположить, что на Восток от Эллады надо искать и исторических предшественников христианства, а значит, и корни «антиэллинской» полемики.

Тут, в первую очередь, приходит в голову Ветхий Завет. Но это собрание очень древних и более новых текстов, созданных еврейскими авторами, крайне мало или, лучше сказать, практически ничего не говорит о Греции и греках. В какой степени Библия была известна эллинам, об этом мы тоже ничего определенного сказать не можем, хотя и знаем, что уже в III в. до н. э. Пятикнижие и пророческие книги были переведены на греческий язык (так называемый «перевод семидесяти толковников», или Септуагинта). Во всяком случае, мы не можем без доказательств заявить, что, например, направленные против евреев выпады некоторых писавших о евреях грекоязычных авторов суть предшественники полемики эллинизма против христиан. Нужен более широкий контекст, который позволил бы для начала удостовериться, что подобное сопоставление вообще возможно.

Такой контекст мы видим в истории взаимоотношений эллинства с народами Ближнего Востока: ведь иудаизм, из которого вышло христианство, был теснейшим образом связан с окружающими его ближневосточными культурами.

Поэтому начать нам придется издалека. Речь пойдет о той ситуации, которая сложилась на Ближнем Востоке в IV–III вв. до н. э. в результате военного похода македонского царя Александра против «великого царя» Дария III, правившего державой, именуемой несколько условно Персией.

Условность состоит в том, что это государство ни по территории, ни по языку, ни по религии не совпадает с Персией-Ираном позднейших времен. Географически собственно Иран был только небольшой частью той державы; официальным языком ее был не персидский (принадлежащий к индоевропейской семье языков), а арамейский (из семьи семитских языков); ислама, разумеется, в ту эпоху просто не существовало, что же касается «полумонотеистиче-

ского» зороастризма, то и он был чужд большей части «языческого» (политеистического) населения этой огромной, но достаточно децентрализованной восточной империи. На территории Персидской державы находились два крупнейших центра древней цивилизации – Междуречье (Вавилон) и Египет, вовсе не утратившие под властью «великих царей» ни своей культурной самобытности, ни стремления к политической независимости, что неоднократно проявлялось в восстаниях и «отпадениях».

Известно, что вавилоняне, египтяне, собственно персы, а также финикийцы, евреи и многие другие народы, населявшие эту восточную империю, назывались у греков общим именем «варваров». В наши дни уже мало кто не отличает этих древних «варваров» от тех, кого мы называем «варварами» в современной жизни. «Некультурными» дикарями те «варвары», разумеется, не были. Но было бы слишком прямолинейно счесть это имя просто нейтральным выражением типа «иностранные», не имеющим никаких эмоциональных смысловых оттенков.

За греческим понятием стоят чувства и мысли, которые были у эллинов общими с другими народами, жившими в более поздние времена, а потому термин «варвар» можно попытаться вывести за пределы его собственного исторического контекста. Когда грек называл египтянина, вавилонянина или перса «варваром», в этом имени совмещалось уважение к древней культуре, смущение перед непонятностью этой культуры и ее языка, любопытство к чужому как неведомому, нелюбовь к чужому как «не своему» и страх перед силой. Такой – и еще более широкий – спектр чувств и заключался для греков в понятиях «варвар» и «варварство»; это комплекс мифов, вполне реальных в своей мифичности – если люди действительно так чувствовали, то они руководствовались своими чувствами и в действительной жизни.

«Варварство», так понятое, обладало и вполне определенным географическим измерением; оно располагалось к востоку от эллинского мира, находившегося, соответственно, западнее, за Эгейским морем. Однако не все наши – тоже мифические – представления о «Востоке» можно прямо соотнести с представлениями эллинов о «варварстве». Вл. Соловьев обращался к России конца XIX века с вопросом:

О Русь! в предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;

Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?

В этих строках Соловьев не только не вполне правомерно поместил Христа и Ксеркса на противоположные полюса (об этом нам еще предстоит говорить), но и некорректно определил потенциальные претензии Российской империи; ведь за две тысячи лет Восток и Запад, можно сказать, поменялись местами. Это утверждение, которое может показаться парадоксальным, необходимо прояснить.

Противостояние более древней и более новой цивилизации и их объединение в новую культуру – этот повторяющийся сюжет лежит в основе становления Европы, в основе всей истории ее развития. То, что начиналось на Ближнем Востоке, будет иметь продолжение на европейской территории: на место Персидской монархии придет держава Александра, а потом Рим, а еще позже империя Карла Великого, Священная Римская империя, Речь Посполитая, Шведское королевство. Эти огромные государства, возникая и развиваясь, создавали то, что мы называем теперь *Европой*. Каждое из них вступало – в определенный период своего существования – в конфликт с какими-то соседями, которые не были готовы к полной ассимиляции, сопротивлялись и требовали к себе особого отношения. Эти соседи затем усиливались и оказывались со временем способными наносить поражения «варварской» империи. Таковы были греки и македоняне, затем римляне, затем германские племена, западные славяне, русские, т. е. в принципе те же самые народы, что были перечислены выше, но только в более ранний период своей истории, когда они были еще «некультурными» с точки зрения умудренных «варваров». Эти народы (или еще племена) вызывали у «варваров» тоже некоторые общие чувства: страх перед нашествием «дикарей» и перед угрозой гибели их собственного традиционного, «варварского» уклада, смешанный с известным любопытством, а нередко и с ощущением неотвратимости победы этих «дикарей» (ср., кстати, другое стихотворение того же Вл. Соловьева «Панмонголизм» и написанные по его следам «Скифы» А. Блока). Эмоции тут, как правило, преобладают отрицательные, в связи с чем мы имеем право дать «негативно окрашенное» имя этим «врагам цивилизации», которым только в будущем предстоит стать ее верными слугами – назовем их *вандалами* по тому имени, которое стало нарицательным как раз в таком значении, а прежде обозначало всего лишь одно из племен,

завоевавших в V в. римскую северную Африку и совершивших успешный набег на Рим – с соответствующими последствиями для «культурных ценностей» Вечного Города. Итак, *варвары* и *вандалы*, как мы будем далее употреблять эти слова, – не навечно данная характеристика конкретных народов, а скорее, определенное отношение к этим народам их соседей в определенный исторический период, имеющее, однако, последствия для объективного хода истории.

Конфликт этих двух мифологических комплексов (они же исторические реалии) длится до XX века, причем идет географически «по дуге», вокруг Дуная и Альп, так что переднеазиатский «Восток» постепенно перетекает в эллинско-римский «Юг», а еще позже в германо-романский «Запад» (это все *варвары*), а им противостоят – эллинский «Запад», который затем уступает место германскому «Северу», а тот – славянскому «Востоку» (*вандалы*). В результате постепенно складывается *Европа* в современных ее – пусть отчасти нечетких и условных – границах.

Если теперь вернуться к процитированному стихотворению «Ex Oriente lux», то миссия России, как ее понимали славянофильствующие оппоненты Вл. Соловьева, была как раз *вандальского* типа: не древняя традиция, а свежая, «дикая» струя – в противовес «загниванию» «Запада», который соответствует при таком раскладе «Востоку Ксеркса» и, как мы увидим позже, также и «Востоку Христа». Между тем «дикая», «вандальская» Русь осталась в конце XIX в. уже в далеком прошлом, а реальная Российская империя была крупнейшей – и последней – «европообразующей» великой державой, являя собой сразу и «Восток Ксеркса», и «Восток Христа» для... народов Северного Кавказа и Средней Азии, которые в тот период находились фактически на положении *вандалов* (в самой ранней, т. е. наименее успешной для них стадии), но уж никак не для Германии или Франции! Впрочем, Вл. Соловьев умер в канун XX века, положившего конец самостоятельной истории Европы – началась история глобальная, а у нее свои законы, нам еще не известные (хотя «варварско-вандальские» взаимоотношения народов сохраняются и по сей день).

2. «Древность» против «молодости»

Нам нужно, однако, возвратиться в значительно более отдаленные времена, когда *варварство* было представлено Персидской держа-

вой, а *вандальство* – греческими полисами и провинциальным Македонским царством, кое-как эти полисы себе подчинившим.

Александр Великий за несколько лет завоевал практически всю территорию Персидской державы и, выйдя даже за ее пределы, повернулся назад только из Индии. Персия не успела распасться в эти годы, настолько быстрым был поход македонских фаланг, но она распалась несколько позже, уже после перехода под власть македонян. Александр умер в 323 г. до н. э., а всего через полтора десятка лет несколько его полководцев провозгласили себя монархами, после чего вели в течение десятилетий войны за оказавшиеся в их руках огромные пространства. Эти войны утихли – впрочем, не вполне – лишь к середине III в. до н. э. Сложилось несколько государств, которые принято называть эллинистическими. Сильнейшими и крупнейшими из них были Египет под властью династии Птолемеев и Сирия под властью династии Селевкидов. Основой первого из них стала территория Древнего Египта (долина Нила), а второго – земли Древнего Вавилона (долина Евфрата и Тигра). На границе между ними находилась маленькая приморская область Палестина, перешедшая неоднократно из рук в руки. Эти три географических центра – Египет, Вавилон и Палестина – и стали центрами сопротивления пришедшей с Запада «вандальской» идеологии – эллинизма.

Восток потерпел поражение, но не смирился полностью, как это было и при Персидских монархах. Сил для физической борьбы против западных «оккупантов», впрочем, не было. Настало время борьбы «виртуальной» – литературной полемики с эллинизмом. Это имеет уже непосредственное отношение к нашей теме.

Зороастрейские тексты сохранили для нас свидетельства того, как относились персы к македонским завоевателям. Трактат «Большой Бундахишн» выражается вполне недвусмысленно: «...во времена правления Дара, сына Дара (= Дария III), кесарь Александр примицался из Рума (= Греции) и пришел в Эраншахр (= Персию). Он убил царя Дара, разгромил всех правителей, жрецов и достойных людей Эраншахра. Он потушил много огней. Занд маздаянскийской веры (= священные зороастрейские тексты) он захватил, послал в Рум, «Авесту» сжег и Эраншахр разделил на 90 мелких владений»¹. Кроме злого бога Аримана словом «ненавистный» обозначается в этих текстах исключительно Александр Македонский. Подобные чувства испытывали, по-видимому, не только зороастрейские жрецы. Даже тех, кто видел первоначально в Александре освободите-

ля от персидского владычества, не могло обрадовать то разорение и опустошение, которому подверглись ближневосточные земли в ходе войн между его преемниками («диадохами»).

Конечно, как «вандалы» должны были восприниматься на Востоке не столько греки, сколько македоняне. У собственно эллинов отношение к Александру было, мягко говоря, неоднозначным, и сам царь им никогда не доверял. Множество греков сражались как раз против него, в войске Дария, а спартанский царь Агис восстал против Македонии «в тылу», пользуясь тем, что Александр находился на Востоке. Но историческое сознание людей и доселе остается по существу мифологическим, а тем более оно было таким в древности, и для «восточных» народов завоеватели предстали тем, чем желал видеть себя и свой народ «филэллин» Александр, – т. е. как раз эллинами. Каким бы «испорченным» ни был тот язык, на котором говорили в македонском войске, все же это был греческий, а в культурном отношении провинциальная Македония как объект восприятия жившими вдалеке от нее народами была, можно сказать, слишком бедна собственным «мифологическим содержанием», чтобы на Востоке восприниматься как нечто отдельное от Эллады. Кроме того, в памяти должны были еще оставаться события греко-персидских войн, когда именно греческие полисы оказывали упорное сопротивление Дарию I и Ксерксу. Поэтому «виртуальным» противником ближневосточных цивилизаций выступила в их собственном восприятии цивилизация эллинская.

Основной аргумент Востока против Запада состоял не в том, что западные завоеватели ведут себя как «вандалы» (в нашем обычном смысле этого слова), ведь поведением в военное время «варвары» от «вандалов» не особенно отличаются (и нынешнее синонимичное словоупотребление в этом отношении вполне оправдано). Аргумент был другой: Восток *древнее* Запада, а Запад *моложе* Востока, и в этой оппозиции «древность» есть нечто определенно позитивное, а «молодость», соответственно, негативное.

Первым жанром ближневосточной антиэллинской полемики стала историография, причем именно такая, которая должна была доказать исторический приоритет Востока. До нас не дошли эти интереснейшие сочинения, но кое-что о них известно из других источников.

Около 270 г. до н. э. вавилонский (халдейский) жрец Беросс (Бероз) написал историю своего отечества. Написал он ее по-гречески и

посвятил эллинистическому царю Антиоху I – видимо, в благодарность за «варварофильскую» ориентацию этого монарха, восстановившего в Вавилоне храм бога Бела, разрушенный Ксерксом. Византийский хронограф Георгий Синкелл (VIII–IX вв.), сохранивший для нас изложение начала и некоторых других частей «Вавилонской истории» Беросса, пишет о цели этого сочинения так: «Он хотел прославить халдейский народ и показать, что этот народ самый древний» («Хронография», р. 14–15 по изданию Mosshammer)².

Беросс был жрецом (того самого бога Бела, отождествлявшегося с Зевсом) и представлял местную «интеллектуальную элиту», поскольку мог читать древние клинописные тексты, непонятные подавляющему большинству его соотечественников.

В клинописных хрониках содержалась история последних... 150 тысяч лет. Единицами счета времени у Беросса были «сосс» (60 лет), «нэр» (600 лет) и «сар» (3600 лет). Временной промежуток от первых людей до Потопа (того, что описан в «Гильгамеше», а потом – в мало измененном виде – в Книге Бытия) оценивался в 432 тысячи лет! При этом, разумеется, первые люди появились в Междуречье. Ясно, что у греков, по сравнению с такими масштабами, просто не было никакой истории.

У греков не было древних летописей, и это означало, что они лишиены не только истории, но и того кладезя премудрости, который составлял предмет гордости Беросса, а позже и всякого другого аполлогета Востока. Было известно, насколько любят греки мудрость, как стремятся к ее постижению, уважительно именуя тех, кто посвятил этому свою жизнь, философами. А на Востоке многое из того, что эллины, можно сказать, только вчера начали постигать, было известно уже в незапамятные времена! И где было черпать грекам свои познания, как не на Востоке?!

Итак, Эллада оказывается, во-первых, несравненно моложе Востока и, стало быть, «глупее» его, а во-вторых, только у Востока она и может чему-то научиться. Вот два фундаментальных положения, на которых, начиная с Беросса, будет основываться всякая полемика против эллинизма.

В своем историческом труде Беросс писал о том, с чего началась история человеческого общества, и излагал последовательно историю Вавилона как страны, где вообще брала свое начало история. Это было чрезвычайно поучительно, но премудрость вавилонских писаний позволяла научить чему-то большему – и вот тут

Беросс уже должен был превратиться из историка в астролога, ибо именно звезды, согласно этой премудрости, правят миром и способны объяснить, как устроен мир. Этой своей науке жрец бога Бела стал обучать греков, поселившись на острове Кос, и Плиний Старший сообщает («Естественная история», VII, 37), что афинане, будучи в восторге от его «божественных предсказаний», поставили ему «статую с позолоченным языком».

Тем временем, однако, у Вавилона появился союзник (и одновременно соперник) в деле антиэллинской пропаганды – Египет. «История», составленная египетским жрецом Манефоном по-гречески на основе местных иероглифических хроник, совершенно аналогична по основным параметрам сочинению Беросса. И опять дело не ограничивается историческим приоритетом – Манефон пишет о том, что египетской премудрости греки и раньше старались научиться, и в дальнейшем она должна быть для этих «юнцов» лучшей школой.

Другим народам трудно было конкурировать с высокообразованными представителями древнейших культур – Вавилона и Египта. Тем не менее финикийцы, например, тоже считали себя способными рассказать грекам о тех временах, когда их, греков, очевидно, еще и не существовало, а заодно и похвастаться, что греческий алфавит представляет собой всего лишь переделку финикийского³. Но, пожалуй, больше всех преуспели в подобной полемике представители менее значительного в ту эпоху народа – евреи, чьи тексты дошли до нас в гораздо лучшем состоянии, чем то, что было написано их ближневосточными «коллегами» (предшественниками и современниками).

Чтобы оценить своеобразие еврейской полемики и ее особый вклад в спор с эллинским Западом, нужно сначала подробнее остановиться на тех чертах, которые присутствуют в сочинениях разных восточных народов – в сочинениях, так или иначе направленных против греков, а позже против их культурных и политических преемников – римлян.

3. Направления полемики

Мы уже начали разговор об этих чертах, и сказанное относится в полной мере к еврейским пропагандистам. История сотворения мира помещается в начале самой Торы, и неудивительно, что уже в III в. до н. э. появляются еврейские историки (нам известны их

имена: Деметрий, Артапан, Евполем – возможно, псевдонимы), которые, основываясь на библейском повествовании, пишут на греческом языке и для греков. До нас дошла целиком также «Книга Юбилеев» (другое название – «Малое Бытие»), написанная, правда, на еврейском, но переведенная на греческий (а впоследствии и на другие языки – сохранилась она как раз в эфиопском переложении). «Книга Юбилеев» представляет собой первую известную нам попытку полностью хронологизировать повествование канонической Книги Бытия. Весь период от сотворения мира до Исхода разделен на 50 периодов по 49 лет, которые именуются «юбилеями», а каждый из них делится еще на семь «седмиц». Итого получается 2450 лет, и каждое событие Книги Бытия помещено под конкретным годом (такой-то год такой-то седмицы такого-то «юбилея»).

Дошло до нас и большое историческое повествование иудейского автора, сходное с «Историями» Беросса и Манефона – «Иудейские древности» Иосифа Флавия в 20 книгах, написанные, правда, уже в I в. н. э., но определенно связанные с более ранней ближневосточной традицией. Еще яснее эта связь в типично апологетическом трактате того же автора, который так и назван «О древности иудейского народа» (другое название – «Против Апиона») – здесь Иосиф Флавий прямо цитирует вышеназванных вавилонского и египетского историков, а также еще ряд других, в том числе, кастати, и греческих, авторов. В дальнейшем мы покажем, что использование греческих текстов также было составной частью ближневосточной полемической традиции.

Только что упомянутое небольшое сочинение свидетельствует о том, что еврейские писатели, как и представители других ближневосточных народов, увязывали древность своей истории с премудростью. Во второй книге трактата Иосиф излагает основы премудрости еврейского народа. В чем же эта премудрость состоит? Изложение Иосифа достаточно пространно, однако вся его суть сводится к краткой формулировке, данной еще в Притчах Соломоновых: «Начало премудрости – страх Господень». Только боящийся Бога народ может жить правильно – не по звездам, подобно вавилонянам, а по Слову Божию. Вот в чем премудрость – наука и искусство одновременно – еврейского народа. И священная Книга евреев – Тора – есть подтверждение сразу и древности этого народа, и его умения правильно жить.

То, насколько тесно был связан Иосиф с ближневосточной традицией, показывает такой риторический пассаж («Против Апиона» 1.54): «Древности... я перевел из святых писаний (ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθερμήνευκα), будучи по роду своему священником и причастным той философии (φιλοσοφίας), которая содержится в этих книгах». Конечно, Библию во времена Иосифа (да и гораздо раньше) мог читать всякий умевший вообще читать по-гречески – это была не клинопись и не иероглифы. И, конечно, Иосифу не нужно было предпринимать труда, сходного с трудом Беросса и Манефона, ибо Септуагinta уже давно существовала и он сам пользовался ею определенно не меньше, чем еврейской Библией. Поэтому приведенное заявление есть как раз яркое свидетельство того, как хотелось автору поставить себя в один ряд с вавилонскими и египетскими предшественниками.

Однако, если Иосифу не нужно было переводить Тору на греческий, то именно потому, что когда-то это уже было сделано, хотя мы в точности не знаем, когда и при каких обстоятельствах. Наш главный источник здесь – так называемое «Письмо Аристея», типично апологетический текст II в. до н. э., где от лица эллинства оказывается величайшее почтение иудаизму. Реальный автор – еврей, но он выдает себя за придворного египетского (эллинистического) царя Птолемея II Филадельфа. Соответственно, вся история переложения Священного Писания на греческий язык носит легендарный характер. И все же, если соотнести обстановку, которую показывает нам «Письмо Аристея», с той, в которой создавались исторические повествования Беросса и Манефона, то вполне можно себе представить, что перевод Торы – законодательного уложения еврейского народа – был посвящен египетскому царю (тому же Птолемею II, что и книга Манефона) и, более того, был самим Птолемеем санкционирован. Вероятно, что крупная еврейская община Александрии совершила своего рода политический подвиг сродни тому, который совершил придворный персидского царя Езра (Эзра), создав в V в. до н. э. в Палестине зависимое от персов, но все-таки особое и даже резко обособленное теократическое государство. И там и здесь Тора являла собой «конституцию», по которой должны были жить евреи, почти забывшие уже еврейский язык. В Палестине при чтении Закона делался устный перевод на общедоступный арамейский (таргум), а в Египте был создан более «современный» перевод, письменный – и, разумеется, на греческий.

Условия жизни в диаспоре, в окружении не всегда враждебных, но чуждых по своим обычаям народов научили евреев той премудрости, которую можно назвать *теополитикой* (термин, введенный в употребление Мартином Бубером) – умению организовать свою общественную жизнь по Закону Бога в противовес земным законам соседей, причем живущих не только по ту сторону некой границы, а и непосредственно в ближайших домах. О том, что успехи евреев были в этом весьма велики, свидетельствует также и создание действительно независимого и достаточно сильного Иудейского государства в результате отпадения евреев от эллинистической Сирии во II в. до н. э.

Вернемся, однако, к тем чертам, которые связывают еврейскую полемическую литературу с предшествующей ближневосточной традицией антиэллинской полемики.

Как мы уже знаем, все восточные полемисты опирались на древние и при этом (или поэтому) священные тексты своего народа, демонстрирующие самим своим существованием «юность» и «глупость» эллинов. Но аккадский человек-рыба Оаннес, зооморфные египетские божества, равно как и явно фольклорно-мифологические сюжеты Пятикнижия (вроде строительства и разрушения Вавилонской башни) заставляли многих греков (невзирая на их интерес и уважение к Востоку) относиться к этим текстам весьма скептически. Апологетам высокой премудрости приходилось самим защищаться от обвинения в смешных суевериях.

Оружие против таких обвинений было взято из эллинского же арсенала. Все, что нельзя было объяснить рационально, можно было объяснить *аллегорически*. У греков была ведь подобная же проблема с оправданием всяких «нелепостей» у Гомера, почитавшегося великим мудрецом. С VI в. до н. э. берет свое начало традиция аллегорического истолкования гомеровских поэм. Ученик Эпикура Метродор Лампакский (V в. до н. э.), написавший специальный трактат «О Гомере», по свидетельству другого эпикурейца Филодема, учил, «что Агамемнон есть эфир, Ахиллес – солнце, Елена – земля, Александр – воздух, Гектор – луна, и прочие имена соответственно этому; из божеств же Деметра – печень, Дионис – селезенка, Аполлон – желчь» (папирусный фрагмент из Геркуланума – Herc. c. alt. VII, 3f, 90)⁴.

Если верить Синкеллу («Хронография», р. 30 Mosshammer), сходную процедуру совершают со своими клинописными текстами

Беросс: «Бел разрезал пополам женщину (мифическую «Омороку» = Море) и половину ее сделал землею, а другую половину – небом, а животных, которые в ней, уничтожил. Но [он говорит, что] это сказано аллегорически в [натур]философском смысле (ἀλληγορικῶς τεφυστολογῆσθαι). Правда, у Беросса (по крайней мере, в данном случае) явно меньше субъективизма, чем у Метродора.

Достаточно рациональные аллегорические объяснения находим мы и в толковании Пятикнижия Аристобулом (II в. до н. э.), еврейским придворным одного из египетских монархов. Иудейский экзегет призывает царя при чтении тех мест Писания, где говорится о Боге как имеющем лицо, руки и ноги, воспринимать это не «мифически», а «физически» (φυσικῶς). Применение термина «физический» к аллегории указывает на то, что аллегорический метод восточные апологеты заимствовали у греков (ведь у Метродора это выражение имеет прямой смысл, тогда как у Аристобула мы бы скорее поменяли местами слова «мифический» и «физический», но такова уж была эллинская аллегореза, натурфилософский характер которой и обусловил появление соответствующего технического термина). Однако ничто не мешало использовать этот метод и более широко, и в трактатах Филона Александрийского мы находим подтверждение тому, что Тора у евреев могла толковаться подобно Гомеру у греков. Так, иудео-эллинистическим последователям Метродора библейские херувимы представлялись небесными сферами, а огненный меч, установленный у входа в Эдемский сад, символизирует для них то Солнце, то движение «мирового неба» (Филон, «О херувимах», 21–26).

Сам же Филон, хотя и приводит в своем трактате эти интерпретации своих (неизвестных нам по имени) коллег, предпочитает аллегорию «возвышенную», морализующую, и те же херувимы олицетворяют для него благость и власть Бога – две Его главные силы, тогда как меч есть символ божественного Разума-Логоса («О херувимах», 28). Тем не менее и Филон постоянно называет свои аллегорические толкования «физическими», пользуясь все тем же традиционным термином.

В начале I в. н. э. в Александрии (то есть тогда же и там же, где Филон) жил некий Херемон, который был египетским жрецом, но одновременно считался и стоическим философом. Он, подобно Манефону, писал историю Египта и в то же время аллегорически объяснял египетские мифы – здесь мы, таким образом,

видим сочетание разных апологетических мотивов одной и той же традиции.

От сочинения Херемона до нас дошли лишь немногочисленные фрагменты, но они важны для более полной оценки интересующей нас традиции. Дело в том, что, помимо изложения древней истории и использования аллегорического метода, Херемон близок еврейской апологетике и в описании «олицетворенной премудрости», т. е. группы людей, ведущих образцовую жизнь в соответствии с древним учением, – у него это египетские жрецы.

Такие описания мы находим, прежде всего, конечно, у еврейских апологетов: Филон и Иосиф Флавий изображают ессеев как эталон праведной жизни, а Филон в трактате «О созерцательной жизни» выводит общину «терапевтов», людей, весьма схожих с ессеями, но предпочитающих «практике» созерцание, а потому являющихся еще более возвышенный образец «биоса». Само понятие «биос» (буквально «жизнь», ср. церковнославянское «житие» – по смыслу «образцовая жизнь»), по своему происхождению, эллинское, как и аллегорический метод. Его корни – в учениях орфиков и пифагорейцев. Однако «национальный», или «патриотический», колорит описаний у еврейских и египетского апологетов заставляет отнести и жанр «ближневосточного биоса» к единой традиции антиэллинской полемики⁵.

Правда, в изображении «терапевтов» Филон не делает особого акцента на их иудаизме, но не забывает дважды упомянуть о Моисее, очевидно, чтобы не возникло мысли, что эти люди могут и не иметь отношения к евреям. Ессеи изображаются (особенно Иосифом) как одно из направлений (ἀἵρεσις, т. е. сект, партий или философских школ) именно иудаизма, причем это наиболее верные последователи Моисеева учения, люди, готовые умереть, но не изменить своей вере, – некая «витрина отечественной добродетели». Египтянин Херемон заявляет, что жрецы принципиально не употребляют в пищу ничего выросшего или произведенного вне Египта.

Красочное изображение борьбы патриотов за свой народ, за его обычай и веру, их страданий и гибели в этой борьбе является еще одной общей чертой различных направлений восточной полемики. Этой темой объединены, например, написанные в разное время и в разных жанрах Книги Маккавейские. Две первые – исторические (в Первой преобладают факты, во Второй – легенды), Тре-

тья – псевдоисторическая (вымышленный эпизод борьбы Александрийцев с евреями), Четвертая – синагогальная гомилия на философскую тему. Но главные герои всех этих книг – еврейские борцы за само существование их народа, с которым хотят покончить его эллинизированные противники. Право блюсти заветы Моисея для них превыше всего; невозможность совершать обряд обрезания над своими детьми или же необходимость употребить в пищу свинину – нечто столь мерзостное, что смерть по сравнению с этим без сомнения предпочтительнее.

Но до нас дошли и так называемые *Acta Alexandrina* («Деяния Александрийцев»), созданные в том лагере, который евреи, вообще говоря, считали (и не зря) враждебным себе. Видные Александрийские деятели (очевидно, египетского происхождения) борются против еврейского «засилья» и готовы «за правду» принять смерть от римского императора (например, Клавдия), который явно сочувствует евреям и которого Александрийцы не стесняются обвинить в «ожидовлении» – интересно, что у Филона изображен император (Гай Калигула), сочувствующий, напротив, антисемитам-Александрийцам и враждебный иудеям⁶.

Враждя друг с другом, евреи и египтяне I в. н. э. при этом однаково не любят римлян и пользуются одними и теми же приемами литературной полемики с ними.

В еврейской литературе распространены, кроме того, рассказы о том, как Бог наказывает гонителей иудеев. Так, в Книге Есфири позорной смерти предают Амана, склонявшего персидского царя к истреблению евреев. Книга Есфири была написана, возможно, еще во времена персидского владычества (это, впрочем, не очень популярная в современной науке точка зрения), но, во всяком случае, в эллинистическом Египте при переводе с еврейского на греческий к ней были сделаны существенные добавления, а также внесены некоторые изменения, в частности, то, что Аман стал из не вполне понятного «вугеянина» (так в русском синодальном переводе, евр. «агаги») «македонянином, поистине чуждым персидской крови» и собиравшимся «державу Персидскую передать македонянам». В Третьей Книге Маккавейской только раскаяние помогает избавиться от Божией кары египетскому царю Птолемею Филопатору, затеявшему гонение на иудеев. Зато ужасной смертью гибнет селевкидский правитель Антиох IV Епифан, о чем повествуют Первая и Вторая Маккавейские книги.

В последнем случае речь идет, по-видимому, о реальном событии (тяжелая болезнь, закончившаяся смертью), которое могло быть интерпретировано как наказание нечестивца Божеством. Поскольку же евреи были не единственным народом, с которым боролся Антиох, то вполне возможно, что существовали и какие-то тексты, где его гибель связывалась с борьбой против кого-либо еще – особенно это вероятно в отношении парфян, основного в те годы противника эллинистической Сирии. Даже в самой Второй Книге Маккавейской сообщается, что смерти Антиоха предшествовало его нападение на Персеполь с целью ограбления тамошнего крупного храма, но в иудейском тексте связь между этими событиями чисто хронологическая. С точки зрения персов дело могло обстоять иначе: Иосиф Флавий сообщает («Иудейские древности», 12.358), что у Полибия гибель Антиоха объясняется именно карой за попытку совершить святотатство в Персеполе – можно предполагать, что Полибий знал какую-то персидскую легенду о гибели Антиоха.

Наконец, помимо наказаний для отдельных гонителей, у Божества есть и иное оружие, о котором нам сообщают тексты тоже в основном иудейские, хотя подобные представления явно были и у других народов: могущество эллинов не будет длиться вечно, оно сокрушится, когда Бог – или боги – уничтожит мир, намереваясь затем воссоздать его заново. В новом же мире благоденствие ждет, конечно, сынов Востока. Эсхатологические мифы о таком «преображении мира» (среднеперс. *фрашегирд*) проникли в иудаизм (в персидский период, а может быть, и несколько позднее) из зороастризма, что также свидетельствует в пользу общности ближневосточной традиции. В Египте бытовали подобного рода «апокалиптические» пророчества о грядущем падении Александрии – города, выстроенного на египетской земле македонскими завоевателями.

Мы, таким образом, получили достаточно определенное представление о существовавшей на Ближнем Востоке литературной антиэллинской традиции, имевшей тенденцию к превращению в антиримскую в тот период, когда гегемония перешла в этом регионе от гибнущих эллинистических царств к Римской державе (с I в. до н. э.).

По большей части эта традиция, как уже ясно, известна нам из иудейских источников. Можно ли объяснить это только их лучшей сохранностью, или же следует признать, что, по крайней мере на-

чиная с какого-то времени, иудеи действительно проявляли в этом направлении гораздо большую активность, нежели представители других ближневосточных народов?

Прежде чем попытаться ответить на этот вопрос, нам нужно выяснить, чем отвечал эллинизм (и Рим) на все это «литературное наступление» Востока.

4. Ответ Эллады

Греки жили на периферии ближневосточного мира и до какого-то момента не отделяли себя от этого мира. У Гомера еще не встречается антитеза «эллины – варвары». Подъем «национального самосознания» происходит постепенно в VI в. до н. э., но особенно быстрый его рост приходится на начало V века, когда в Эгейском море появляется персидский флот, а войско Ксеркса переходит через узкий пролив, отделяющий Малую Азию от Балкан, и хозяйничает в самом сердце Эллады – Аттике. Грекам, с трудом объединившимся, удается отстоять независимость от Персидской державы (впрочем, далеко не все они стремились к «свободе», многие сразу принимали сторону персов). После этого у греков появляется представление о двух «континентах» – Европе и Азии, разделенных тем самым проливом – Геллеспонтом (Дарданеллами).

Когда Геродот начинает свою «Историю», он заявляет, что намерен рассказать именно о том, как враждовали между собой варвары и эллины, а уже в связи с этим подробно повествует о разных «варварских» странах. Враждебности к персам и, тем более, другим восточным народам у Геродота нет. Пытаясь разобраться, какая из двух сторон виновнее в конфликте, историк колеблется и как будто готов даже обвинить эллинов, а когда все же выбирает варваров, то в лице не персидских царей, а лидийского царя Креза – общего врага и греческих городов Ионии, и Кира Персидского.

Участник самих греко-персидских войн – афинский трагик Эсхил пишет необычную своим историческим (а не традиционно-мифологическим) сюжетом драму «Персы», где изображает горе персидской знати в связи с поражением, понесенным от эллинов при Саламине, и ее раскаяние в том, что она пожелала подчинить себе вольнолюбивую Грецию. При этом Эсхил предостерегает и эллинов от покушения на персидские владения: Европа и Азия должны жить порознь. Ту же идею мы встречаем в сходной по

названию и сюжету поэме Тимофея Милетского «Персы» (около 400 г. до н. э.).

Но греки, как и положено «вандалам», раздроблены и предполагают объединению заключение «сепаратных сделок» с персидским царем, который именуется у них Великим (в отличие, например, от спартанских царей), поэтому до середины IV в. Персия сохраняет сильные позиции в Эгейде и на Балканах.

В греческой литературе IV века присутствует элемент антиперсидской пропаганды, особенно в похвальной речи «Агесилай» Ксенофonta и «Филиппе» (и некоторых других речах) Исократа. Варвары, под которыми подразумеваются здесь в первую очередь персы, обвиняются в изнеженности, раболепии, трусости и, конечно, враждебности к эллином. Однако даже в названных текстах антиперсидские инвективы представляют собой скорее фон, нежели основную стратегию: Ксенофонт хочет подчеркнуть достоинства спартанца Агесилая сравнением с самим Великим царем, а Искрат пытается спасти Афины и вообще Грецию от притязаний македонского правителя, переключив его внимание на богатую и ослабевшую к тому времени державу Артаксеркса.

В других текстах мы находим менее враждебное отношение к персам и варварам вообще. Тот же Ксенофонт пишет целый «роман» о «воспитании Кира» («Киропедия»), всячески идеализируя царя-основателя Персидской монархии. Персы «старых времен» оказываются носителями разнообразных доблестей, будучи противопоставлены в этом как «изнеженным» мидийцам, у которых они перенимают господство над Востоком, так и современным автору персам, которые стали «намного хуже» предков. Впрочем, ни мидийцев, ни «новых персов» Ксенофонт строго не осуждает; при этом в трактате «Лакедемонская полития» он точно так же противопоставляет «славное прошлое» и «современный упадок» Спарты, которой в целом весьма сочувствует.

В «Послезаконии», принадлежащем Платону или одному из его учеников, содержится любопытное рассуждение о том, что родиной астрономии являются Египет и Сирия, поскольку эти страны более жаркие, чем Греция, и там можно лучше наблюдать звезды, отождествляемые в трактате с богами. «Афинянин», которому принадлежит данное рассуждение, говорит так: «Раз природа тех мест, как мы сказали, превосходит нашу родину летней жарой, естественно, что нам позже были переданы сведения об этих богах мира

(т. е. о звездах. – В.В.). Однако мы должны признать, что эллины доводят до совершенства все то, что они получают от варваров... Хотя и трудно отыскать здесь бесспорную истину, однако у нас есть большая светлая надежда, что эллины прекраснее и по существу справедливее позаботятся обо всех этих богах, почитание которых, по преданию, перешло к нам от варваров» («Послезаконие», 987d–988a)⁷. Здесь, как видим, речь идет не о противопоставлении двух сторон, а о некой преемственности между ними.

Эллины так и не объединяются для похода на Восток, хотя Персия в это время (350–340-е годы) уже крайне слаба и постепенно распадается и без их участия. Когда же македоняне подчиняют себе Элладу и выступают в поход против Дария, многие эллины, как уже было сказано, воюют на стороне персов, а спартанцы устраивают восстание «в тылу» у Александра.

Не ухудшается отношение к варварам и в Шв., когда греки и люди Востока оказываются подданными одних и тех же эллинистических монархов. Греки несут на Восток свою, как выражается Ф.Ф. Зелинский, «секулярную» культуру, но сами не прочь приобщиться к древней «сакральной» культуре Египта и Вавилона. Антиэллинская полемика воспринимается мягко – греки стараются не только научить, но и учиться. Беросс отнюдь не подвергается гонениям, а напротив, приобретает славу великого прорицателя. Достаточно большую популярность завоевывает, между прочим, и еврейская религия, растет число прозелитов и «боящихся Бога», т. е. людей, которые, не желая «стать евреями», посещают синагогу и относятся к евреям благоприятно. Разумеется, с не меньшей силой распространяются и другие восточные культуры.

Однако политическое бесправие восточных народов остается потенциальной причиной конфликтов. При этом рискует пострадать, подвергнуться гонениям прежде всего тот, кого такое бесправие резко не устраивает. А это, как мы уже знаем, характерно в особенности для евреев, которые стремятся (и в Александрии, и в Антиохии) приобрести и упрочить влияние на государственные дела в целях безопасности своего «государства в государстве», живущего по особым законам. Такое поведение вызывает возмущение, причем не столько у греков и македонян, сколько у самих «восточных» соседей евреев, особенно у египтян, лишенных политических прав и отчаявшихся их себе вернуть. Антиэллинские настроения перекидываются на евреев и в Египте, и в Сирии, при-

чем особенно выводит из себя местных жителей именно такое еврейское «двурушничество», тогда как прямое восстание палестинских иудеев против Селевкидов (Маккавейские войны), насколько известно, не влечет за собой дополнительного усиления антисемитизма.

Начинают мало-помалу появляться и некоторые признаки становления антиеврейской литературной традиции. Соответствующие тексты III-II вв. до н. э. известны нам гораздо хуже, чем более поздние, но есть данные, что они существовали уже и в эту эпоху. Так, географ Мнасей Патарский, который, очевидно, первым пустил в обращение легенду о золотой ослиной голове как предмете еврейского религиозного почитания, был учеником Эратосфена, а значит, жил как раз на рубеже III-II вв. Не исключено, что и в труде Манефона содержались египетские предания антиеврейского характера, как о том свидетельствует Иосиф Флавий («Против Апиона», 1.229–287), хотя многие ученые считают их интерполяцией. Третья Книга Маккавейская обвиняет во враждебности к евреям Птолемея IV Филопатора, правившего Египтом в 221–204 гг., и, несмотря на псевдоисторический характер этой новеллы, едва ли выбор персонажа был тут чисто случайным. В целом можно предполагать, что достаточно обширная антиеврейская литература существовала уже ко времени конфликта иудеев с Антиохом IV Епифаном. Впрочем, евреям хватало, конечно, и устного распространения направленных против них легенд и анекдотов.

5. Внешняя полемика и «внутренний диалог»

В итоге, во II в. до н. э. сложилась следующая специфическая ситуация. С одной стороны, евреи видели общее благосклонное отношение эллинов к Востоку и его традициям. Более того, они находили в греческой литературе тексты, где вполне положительно говорилось о евреях; в особенности это относится к сообщениям о них Гекатея Абдерского (III в. до н. э.) в его трактате, посвященном Египту⁸. С другой стороны, евреи сталкивались с враждебностью окружающих эллинизированных народов, в особенности своих традиционных недругов – египтян. Таким образом, элинская культура воспринимается как нечто такое, что само по себе нейтрально и может быть использовано как для поддержки иудейства, так и против него.

Немногочисленные еврейские тексты, дошедшие до нас от III–II вв. до н. э., являются отражением этой странной ситуации. Оставаясь в рамках ближневосточной традиции (которая сама была, как мы уже знаем, отчасти греческого происхождения – вспомним аллегорезу и жанр «биоса»), еврейские полемисты ставят эллинскую мысль (в ее поэтическом и более позднем, философском, обличении) на службу иудаизму. При этом полемика с обидными, а порой просто абсурдными обвинениями антисемитов заменяется неким фиктивным диалогом с эллинством, имеющим примечательное сходство с диалогом платоновским: одна сторона (еврейская) демонстрирует весь свой потенциал, а другая (греческая) идет у нее на поводу, поддакивает и бывает «вынуждена» признать превосходство оппонента.

Логика апологетов в общем виде такова: евреи – древний народ, а эллины – молодой, не имеющий своей многовековой премудрости; когда эллины занялись поисками премудрости (философией), то они стали искать ее на Востоке; если в Вавилоне они нашли астрологию, то умение «правильно жить», конечно, было воспринято у Моисея и пророков; поэтому учения эллинов во многом согласуются с еврейскими, но, как всякая копия, они хуже оригинала; следовательно, эллины должны продолжать учиться у евреев, восхищаться их законами и подражать им по мере сил; мудрейшие из эллинов (Пифагор, Платон и др.) так и поступали – вот лучший пример для остальных.

В «Письме Аристея», о котором уже шла речь выше, история перевода Пятикнижия на греческий язык изображена так. Деметрий Фалерский, заведующий Александрийской библиотекой, советует царю Птолемею Филадельфу заказать перевод замечательного Закона иудеев. Царь обращается с любезной просьбой к иерусалимскому первосвященнику, тот присыпает в Александрию текст Торы и отправляет с ним переводчиков (по шесть от каждого из двенадцати колен Израилевых). Всё это мудрецы, готовые хорошо ответить на любой вопрос не задумываясь, что и демонстрируется в тексте Письма: царь в течение семи дней задает им на пирах вопросы, касающиеся мироустройства, управления государством и праведной жизни, а еврейские мудрецы дают ответы, неизменно вызывающие у царя восторг. Потом происходит работа над переводом, и Птолемей поражается мудрости теперь уже самого Закона, проявляя величайшее почтение и благорасположение к еврейскому наро-

ду и т. д. При этом в «Письме» упоминаются, кроме Деметрия Фалерского, еще несколько имен достаточно известных греков, каждый из которых, по воле иудейского автора-апологета, вносит свою лепту в прославление еврейского народа и его Закона.

На пиру, который царь устраивает в честь гостей, присутствует философ Менедем Эритрейский. Он произносит реплику, в которой разделяет восторг Птолемея: «Да, царь! Поскольку все управляет Провидением и мы правильно полагаем, что человек сотворен Богом, то, следовательно, всякая власть и красота речи происходят от Бога». Менедем едва ли мог быть на этом пиру, если таковой вообще имел место, поскольку скорее всего уже умер в это время. Едва ли мы можем считать приведенную реплику и цитатой из какого-то сочинения Менедема. Еврейский автор только фиксирует здесь одобрение отечественной мудрости со стороны греческой философии – ее представители на пиру «присутствовали в немалом числе», и Менедем как бы выражает «общее мнение».

В двух местах «Письма» (в начале его и в конце) затрагивается вопрос: почему греческие авторы ничего не сообщают о еврейском Законе, хотя (как определено следует из текста) какие-то переводы его на греческий существовали и до Септуагинты. Ответ в обоих случаях один: Закон священен и произошел от Бога, а потому язычник, повествующий о нем в ненадлежащем тоне, подвергается немалой опасности. В конце «Письма» Деметрий Фалерский (отвечая на вопрос царя) ссылается на информацию, полученную им от историка Феопомпа и трагика Феодекта: они-де пытались кое-что позаимствовать из старых и неудачных переводов Закона и были поражены за это соответственно помешательством и слепотой.

В начале же «Письма», когда Деметрий поднимает данный вопрос в некоем «меморандуме», касающемся предстоящего перевода, он ссылается на литературный источник, а именно на Гекатея Абдерского, но и в этом случае (как и в сцене с Менедемом) «диалог с греками» остается, вероятнее всего, фиктивным. Дело в том, что трактат «Об Аврааме и египтянах», который, очевидно, имеет в виду автор «Письма Аристея», не принадлежал перу реального Гекатея, но был такой же еврейской подделкой, как и само «Письмо».

Таким образом, один еврейский автор, выдающий себя за придворного греческого монарха, ссылается на другого евре-

ского автора, выдающего себя за греческого историка. Но ознакомившись с фрагментами, дошедшими до нас от трактата Псевдо-Гекатея, мы узнаем, что и в нем самом уже содержались ссылки на знаменитых поэтов Эллады – трагических (Эсхила, Софокла, Еврипида) и комических (Менандра, Ди菲ла, Филемона), значительная часть которых была... тоже еврейской подделкой!

Вот как прославлял почитание Единого Бога иудейский «Софокл»:

Один есть только Бог, один, воистину,
Который создал небо и земной простор,
Гладь моря голубую и ветров порыв.
Но, в сердце заблуждаясь, утешаемся
Богов изображеньями недвижными
Из камня, кости, меди или золота.
Им жертвуя и праздники их празднуя,
Себя мы тщетно мним благочестивыми.

Правда, тексты Псевдо-Гекатея точно не датируются и даже нет полной уверенности, что «Письмо Аристея» ссылается именно на подложный трактат (ведь и реальный Гекатей точно писал об иудеях). Зато с полной определенностью датируется комментарий к Пятикнижию, написанный еврейским ученым Аристобулом, который был – в точности как мнимый автор «Письма»! – придворным египетского царя (Птолемея VI Филометора, 181–146 гг. до н. э.). Здесь мы впервые сталкиваемся с замечательной «теорией заимствования», делающей греков «должниками» еврейской премудрости⁹, причем в подтверждение своей мысли Аристобул прямо цитирует греческих классиков, объединяя подлинные тексты с подложными. Вот как выглядит это объединение технически.

Давая обычное для ближневосточной апологетики «физическое» истолкование Торы, Аристобул, разумеется, подробно останавливается на том, каков «истинный» смысл постановлений о субботе. Тут же оказывается, что не только иудеи, но и некоторые греки понимали значение «седьмого дня». «Ведь и Гомер, и Гесиод, – пишет еврейский апологет, – ясно говорят, перенеся это из наших книг, что он (этот день) свят». Далее приводятся две строки под именем Гесиода, три – под именем Гомера, а потом к ним добавлено еще четыре фрагмента, приписываемые легендарному певцу Лину.

Первая строка, цитируемая Аристобулом, вполне подлинная, и она, скорее всего, послужила стимулом для создания других (ос-

тальные цитаты, очевидно, уже собственно еврейского происхождения). Эта строка взята из той части «Трудов и дней» Гесиода, где говорится о том, для каких дел какие дни месяца благоприятны. По-гречески строка («Труды и дни», 770) выглядит так:

πρῶτον ἔνη τέτρας τε καὶ ἐβδόμη τερὸν ἡμέρα,

т. е. «во-первых, святые дни – последний день месяца, четвертый и седьмой», а в следующей строке (не цитируемой Аристобулом) еще добавлено пояснение по поводу седьмого числа: оно свято потому, что в этот день Лето родила Аполлона. Но будучи вырвана из контекста, приведенная фраза как будто говорит о святости именно седьмого дня: слова «святой день» формально относятся только к слову «седьмой (день)» – и при этом еврейский автор не торопится пояснить, что речь идет о седьмом числе месяца, а не о последнем дне недели.

Далее, вполне ясно происхождение стиха, который приписан Гомеру и действительно почти целиком взят из «Одиссеи» (V, 262):

ἐβδομον ἡμέρα ἔην καὶ τῷ τετέλεστο ἀπαυτα.

В гомеровской строке заменено лишь одно слово, но самое существенное – вместо «четвертый» (*τέτρας*) поставлено «седьмой»¹⁰. Подобно этому и прочие «цитаты», если и не имеют в греческих текстах точных соответствий, тем не менее все построены на «эпических формулах», которые как бы ручаются за подлинность стиха, а новое содержание («седьмой день») добавляется еврейским автором и служит его непосредственным пропагандистским целям.

6. «Гегемонизм» евреев и антисемитизм

Итак, Эллада выведена «союзницей» и «ученицей» Израиля – именно Израиля, а не Востока вообще! Иудеи проявляют тут «гегемонизм», которого не могли им простить их ближневосточные соседи – одновременно «товарищи по несчастью» и злейшие враги¹¹. Это способствует росту антисемитизма, особенно там, где евреи составляют значительную часть населения и добились солидного политического влияния – в первую очередь, в Александре.

Как сказано выше, уже во II в. до н. э. мы находим некоторые признаки того, что появляется и литературная традиция «поруга-

ния» иудаизма. Тенденция эта со временем усиливается. И все же, как и в случае с греческой «антиварварской» полемикой IV в. до н. э., мы вынуждены признать, что отдельные антиеврейские мотивы так и не стали основой для особой традиции, сопоставимой с ближневосточной и особенно еврейской традицией полемики с эллинством.

Нам известны пассажи, направленные против евреев, которые содержались в сочинениях философа Посидония Апамейского (Ш–I вв. до н. э.), его современника ритора Аполлония Молона, Цицерона, Горация, Страбона, Сенеки, Персия, Тацита, но у нас нет данных о том, что кто-либо из этих авторов специально сочинял произведения, направленные против еврейства. Еврейская тема появляется у перечисленных авторов в таких ситуациях, когда некая иная тема заставляет заодно говорить и об иудеях тоже. Шаблонные предубеждения против них сложились, очевидно, вне литературной традиции, хотя порой один автор мог позаимствовать ту или иную легенду у другого.

Суть претензий, предъявляемых к иудеям эллинистическими и римскими авторами, состоит в целом в том, что они, иудеи, не почитают «обычных», «языческих» богов, имеют какой-то собственный тайный культ, который связан с человеческими жертвоприношениями и даже каннибализмом, и стараются привлечь на свою сторону как можно больше невежественных людей. Евреи рассматриваются при этом, разумеется, как один из варварских народов (порой как худший из них), и примечательно, что некоторые клише являются общими для антиперсидских текстов IV в. до н. э. и антиеврейских – рубежа новой эры. Так, Аристотель утверждал в «Политике» (1252b), что «варвар и раб по природе своей понятия тождественные», а спартанский царь Агесилай (согласно сообщению Плутарха – «Изречения царей и полководцев», 60.1) считал жителей Азии «никуда не годными свободными гражданами, но превосходными рабами». У Цицерона уже евреи (наряду с сирийцами) названы «народом, рожденным для рабства» («О консульских провинциях», V.10), а для Тацита они – «презреннейшие из рабов» («История», V.8). Когда Страбон повествует в своей «Географии» (16.761) о Палестине и – в связи с этим – касается истории еврейского народа, его интерпретация чем-то напоминает концовку «Киропедии» Ксенофона: Моисей изображен чрезвычайно сочувственно, но вот его последователи оказались недостойны великого предшественни-

ка: «Преемники Моисея некоторое время оставались верны его учению, ведя праведную и истинно благочестивую жизнь. Впоследствии жреческая должность оказалась сначала в руках людей суеверных, а затем – самовластных. От суеверия пошло воздержание от некоторых родов пищи... обрезание мальчиков и вырезание у девочек и некоторые другие обряды такого рода, установленные законом. Из тираний возникли разбойничьи шайки. Мятежники разоряли страны, как свою, так и соседнюю...»¹².

Не у всех из названных греческих авторов можно найти серьезные проявления какого-то резко негативного отношения к евреям. Тот же Страбон вполне сочувственно излагает монотеистическую идею, проповедником которой перед египтянами у него представлен сам Моисей, и его трудно назвать всерьез антисемитом. Более определенный антиеврейский настрой проявлялся, насколько мы можем судить, у знаменитого философа-стоика Посидония Апameйского. Он был родом из Сирии, переживавшей в годы его жизни упадок после безуспешных войн против еврейских повстанцев, чем, возможно, и объясняется его отношение к этому народу. Еще разве писал против евреев Аполлоний Молон, ученик Посидония и учитель Цицерона. Возможно, что именно ему принадлежит идея, согласно которой евреи – «самые тупые из всех варваров» и «единственный народ, не сделавший ни одного полезного практического изобретения».

Сильные антиеврейские чувства владеют римскими авторами (Цицерон, Ювенал, Тацит). Но только в самой ближневосточной литературе мы можем найти нечто похожее на настоящее, программное антиеврейское произведение.

Речь идет о том тексте, против которого Иосиф Флавий выступил с уже упоминавшимся трактатом «О древности иудейского народа, или Против Апиона». Апион (I в. до н. э. – I в. н. э.) был Александрийским грамматиком, но по происхождению – не греком, а египтянином. Он приобрел известность благодаря своим комментариям к Гомеру (судя по всему, сомнительного качества); можно предполагать, что увлечение этим древним автором носило у Апиона патриотический характер, так как он, кажется, придерживался мнения, будто Гомер родился в Египте. Во всяком случае, основным произведением исторического характера, написанным Апионом, была недошедшая до нас «Египетская история» в пяти книгах – явно того же типа, что и сочинение Манефона.

Христианские авторы приписывают Апиону также произведение «Против иудеев», но похоже, что все-таки специальной книги с таким названием у него не было – Иосиф Флавий, написавший ответ Апиону (об этом ответе речь пойдет ниже), о такой книге не упоминает, говоря только, что все обвинения в адрес евреев собраны у этого автора в одном месте, а не разбросаны по всему сочинению (вероятно, все по той же «Египетской истории»).

Антисемитизм Апиона носит ярко выраженный «национальный» характер: египетский автор нападает на евреев как на конкурентов египтян в борьбе за культурную гегемонию в захваченной римлянами и клонящейся к упадку Александрии. В этом он близок Херемону и, может быть, также и Манефону, хотя вероятнее, что антиеврейские пассажи у автора первой египетской истории-апологии являются позднейшей интерполяцией. И все же Апион, будучи Александрийским грамматиком и носителем эллинской культуры (пусть и не высшей пробы), использовал против ненавистных иудеев весь мифологический арсенал грекоязычного, а не только египетского антисемитизма. Поэтому именно тексты этого агитатора, спровоцировавшего своей деятельностью крупный еврейский погром (в 38 г. н. э.), представляют собой «вершину» античной антиеврейской литературной полемики, насколько, повторимся, о ней вообще можно говорить.

7. Эллины – «виртуальные союзники»

Известно, что во время разбирательства по поводу вышеупомянутого погрома Апион возглавлял посольство Александрийцев к императору Гаю Калигуле. Во главе иудейского посольства был не кто иной, как Филон, к этому времени уже пожилой человек, пользовавшийся несомненно высоким авторитетом в еврейской общине Египетской столицы. Таким образом, Филон должен был отвечать в Риме на антиеврейские обвинения, и, даже если его апологетические тексты хронологически предшествуют текстам Апиона, реально он и в этих книгах полемизировал против того же, против чего будет писать несколько десятилетий спустя Иосиф Флавий.

К сожалению, эти сочинения Филона дошли до нас только частично. Целиком сохранились лишь трактат «Против Флакка» с описанием погрома 38 г. и последующего наказания одного из его виновников – римского наместника в Александрии Авilia Флакка, а

также сочинение «О посольстве к Гаю» с описанием гонений Ка-лигулы на Александрийских иудеев и их безуспешного обращения к этому правителю (в этом посольстве, как сказано, Филон участвовал лично). Но были написаны также специальные сочинения «Об иудеях», объем и точное содержание которых нам не известны – мы имеем лишь небольшие цитаты оттуда. В качестве апологетического мы можем рассматривать также известный трактат Филона «О созерцательной жизни», где, как уже говорилось выше, еврейская (во всяком случае, по утверждению автора) община «терапевтов» выступает в роли своего рода «витрины иудаизма». Полемические пассажи встречаются и в текстах филоновских комментариев к Пятикнижию.

У Филона мы находим, с одной стороны, полемику против антисемитов, а с другой, апологию еврейского народа, живущего согласно Моисееву Закону – Закон же этот есть, можно сказать, «варварская философия», из коей черпает свою мудрость сама философия эллинов. Таким образом, эллинство предстает то как союзник иудаизма, то как союзник антисемитизма.

Один пример такой комбинации: в трактате «Аллегории законов» (III, 7) Филон говорит об изгнании дурных людей «от лица Божьего», в связи с чем интерпретирует в своем характерном стиле повеление Господа Моисею изгнать «из стана всех прокаженных, и всех имеющих истечение (по-гречески γονοφρύτες – буквально «семенеточивый», или «гонорейный». – В.В.) и всех осквернившихся от мертвого» (Числ. 5:2). По толкованию Филона оказывается, что под прокаженными и «семенеточивыми» в Торе подразумевались фактически те, кто философствует на греческий лад. Филон пишет: «[Дурной человек] изгоняется из божественного места, подобно прокаженному и семенеточивому. Ибо первый из них Бога и творение, противоположные природы, хотя устройство у них разное, сводят к одному, тогда как действующая Причина одна; семенеточивый же все выводит из космоса и к космосу возводит, полагая, будто ничто не происходит от Бога – [он] друг гераклитова мнения, вводящий “избыток и нужду”, “всё есть одно” и “всё в обмен”. Но в том же самом трактате (I, 108) вполне сочувственно цитируются слова Гераклита «мы живем их смертью, а умерли их жизнью». Тут же, однако, автор спешит добавить, что греческий философ «последовал в этом учению Моисея» (κατὰ τοῦτο Μωυσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματι).

С подобной же двойственностью мы сталкиваемся при чтении неоднократно упоминавшегося трактата Иосифа Флавия «Против Апиона». С одной стороны, автор явно полемизирует с эллинами как людьми, относящимися к варварам свысока. Это, пишет Иосиф, не имеет под собой оснований, ибо как раз эллины – народ молодой, не знающий своей истории, а потому и не могущий претендовать на исключительную мудрость. И как раз евреи являются весьма древним народом, о чем свидетельствуют восточные историки – приводятся, конечно, свидетельства Манефона и Беросса, а также каких-то финикийцев Дия и Менандра Эфесского. Но далее (I.161–218) следуют сообщения об иудеях, взятые из сочинений самих эллинов.

И здесь сразу видны типичные черты «внутреннего диалога» иудеев с эллинами, известного нам уже по текстам Псевдо-Аристея, Псевдо-Гекатея, Аристобула и Филона.

Иосиф приводит цитаты из семи греческих авторов, причем до нас дошло независимо от Иосифа только одно из цитируемых сочинений – «История» Геродота. Высказывались различные предположения по поводу подлинности-подложности остальных цитат. В особенности это касается приводимых Иосифом фрагментов Гекатея, а также ставшего знаменитым «свидетельства Клеарха», в котором сам Аристотель выражает восхищение неким еврейским мудрецом.

Каков бы ни был ответ на этот вопрос, мы можем, во всяком случае, оценить сам стиль цитирования Иосифом эллинских текстов. Приводимые тексты не только подтверждают древность еврейского народа, но и говорят (все, кроме одного) в пользу этого народа. Обширнее всего (сразу несколько пространных выдержек) цитируется столь ценный иудейской пропагандой Гекатей. Помещенная первой цитата (из Гермиппа, автора жизнеописаний философов III в. до н. э.) говорит о том, что сам Пифагор («превосходнейший из философов») позаимствовал свое учение в значительной степени у евреев. Цитаты из Геродота и его современника поэта Херила истолковываются весьма произвольно – далеко не очевидно, что эти авторы в приводимых цитатах говорят именно о евреях, но Иосиф делает такой вывод вполне однозначно. Иосиф утверждает (I.218), что «Деметрий Фалерский, Филон Старший и Евполем уклонились от истины ненамного и это им вполне простительно, так как они не были в состоянии с полной точно-

стью изучить наши писания», но под трудами названных авторов имеются в виду тексты (частично дошедшие до нас через христианских писателей), которые явно были созданы самими евреями¹³.

Переходя затем к обличению лживости антисемитизма, Иосиф сразу указывает на египтян как на тот народ, что «положил начало клевете против нас». Особенное раздражение Иосифа вызывает Апион (чем и объясняется традиционное название трактата – «Против Апиона»). О его смерти Иосиф даже рассказывает легенду (II.143), аналогичную легенде о смерти Антиоха Епифана: за вражду к евреям Бог наказывает Апиона воспалением половых органов, что заставляет нечестивца самого сделать себе обрезание, но теперь это уже не может помочь, и он умирает в страшных мучениях.

В дальнейшем, однако, говорится и об антисемитах греческого происхождения, из числа которых особо выделяется Аполлоний Молон. В одном месте (II.79) Посидоний и Аполлоний названы «подстрекателями» Апиона, т. е. видные эллины прямо обвиняются в «союзе» с египетскими антисемитами.

После опровержения обвинений в адрес евреев Иосиф вновь «переходит в наступление»: теперь он доказывает, что Закон Моисеев не только древнее, но и благороднее других, в том числе греческих, законов, что он всегда почитался священным и соблюдался евреями по сей день, так что они готовы умереть, лишь бы не отступить от его требований. Реальные греки при этом подвергаются осмеянию (даже спартанцы объявлены трусами – II.231), но «партнеры» по «внутреннему диалогу» опять оказываются союзниками евреев: так, Платон подражает Моисею, ибо предписывает гражданам идеального государства прежде всего изучение законов, а также отказ от необдуманных связей с чужеземцами (II.257), и вообще эллинская философия явилась первой последовательницей иудейского Закона (II.281), после чего уже и простой народ стал повсюду следовать еврейским обычаям (соблюдать день субботний, возжигать свечи, поститься).

Следует сказать еще об одном замечательном памятнике иудео-эллинистической литературы, где мы встречаемся с полемикой против эллинизма, «упакованной» в эллинистическую же «обертку». Это так называемые «Пророчества Сивилл», от которых до нас дошли 12 книг (точнее, гекзаметрических песней) разного объема и разного времени написания. В дошедшем сборнике много поздних текстов, чьи авторы – явно христиане, но в ранних частях автор-

ство определенно принадлежит каким-то неизвестным иудейским (скорее всего,alexандрийским) писателям.

Пророчицы, носившие имя Сивилл, были чаще всего восточного происхождения, но давно уже стали для людей эллинской культуры «своими» – самые почитаемые Сивиллы пророчествовали в Эритрах (Иония) и Кумах (Италия). Все свои предсказания они давали, хоть и в экстазе, но обязательно на греческом языке. И вот, каким-то восточным пропагандистам пришло в голову использовать достаточно серьезный авторитет Сивилл¹⁴ для полемики с эллинизмом. Были ли они евреями, сказать точно нельзя. Возможно, что первые тексты принадлежат неизвестным вавилонским коллегам Беросса; во всяком случае, Вавилонская Сивилла считалась впоследствии дочерью (!) этого замечательного человека. Но ясно, что евреям принадлежит если не сама идея, то ее широкомасштабная реализация. Так в иудейском «внутреннем диалоге» с эллинами появляется еще один «партнер», подобный «Гекатею» и «Аристею».

Еврейская Сивилла обращается к язычникам с монотеистической проповедью:

Смертные, плотские люди, ведь вы совершенно ничтожны,
Как же столь быстро в гордыне возноситесь вы, что забыли
Всё о смерти и страхе перед Богом, который все видит?
Он, Высочайший, всеведущ, всех дел Он зоркий свидетель,
Он питающий все Создатель, вложивший дыханье
Сладкое всем и Вождя для смертных всех сотворивший.
Бог – единий Владыка, бессмертный и нерожденный,
Правит всем и невидим, а Сам все сущее видит.
Тленна плоть, для нее Господь остается незримым,
Ибо ведь истинный Бог, бессмертный, в небе живущий,
Разве же плотским очам доступным сделаться может?..

(ф. I)¹⁵

Образцом праведной жизни выставляется еврейский народ:

Их не заботит ничуть светил небесных врашенье,
Не помышляют они о земных чудовищах жутких,
Ни о манящих глубинах соленых вод Океана.
То, как птицы клюют, иль то, как люди чихают,
Их не волнует, они чародеям и магам не верят,
Чревовещатели ложью своей соблазнить их не в силах...

III.221–226)

...почитают все справедливость
И добродетель, не думают, как бы им стать побогаче,
Верная мера у них во всем в городах и в селеньях.
Здесь никто по ночам ничего у других не ворует,
Коз, овец и волов не бывает, чтоб тут угоняли,
В поле земли никогда не отнимет сосед у соседа,
Самый богатый у них не обидит того, кто беднее,
Горя не причинит вдове, а, напротив, поможет
Хлебом в нужде, вином и оливками – не поскучится.
Есть тут немало счастливцев, но, если кто-то несчастен,
С бедным своим урожаем поделится летом имущий.
Ибо послушны они реченью великого Бога –
Общей создал для всех небесный Царь эту землю.

(III.234–247)

Язычники погрязли во зле, они должны обратиться к Всевышнему, иначе их ждет тяжкая кара – эсхатологическими картинами сивиллические тексты чрезвычайно насыщены:

Будет судить Господь вас всех мечом и войною,
Пламенем и дождем, затопляющим землю, и серой,
С неба летящей, камнями огромными, градом ужасным
И умерщвленьем повсюду животных четвероногих.
Ясно люди поймут, что суд бессмертного Бога
К ним пришел, и тогда умирающих стоны и вопли
Землю всю огласят, и, лишаясь речи от страха,
Кровью умывшись своей, погибнут. И почва впитает
Кровь, а тела мертвцев разорвут ненасытные звери.

(III.689–697)

Весьма значительное место уделяется и мировой истории, чем «Пророчества Сивилл» напоминают другие дошедшие до нас апокалиптические тексты (вроде Книги Даниила и Книги Еноха), только аудитория у «Сивиллы» явно эллинская (включающая, впрочем, и евреев по происхождению, отказавшихся от «отеческого предания»). Эта «Сивилла» даже вписывает сама себя в библейскую историю, заявляя, что она была женой одного из сыновей Нояевых (правда, не сказано, какого именно) и пережила Потоп на ковчеге (III.827).

8. Апостолы вне синагоги: «языческие» тексты в Новом Завете

Мы подошли, наконец, к той эпохе, в которую появляются первые тексты христианства. Важно учитывать, что Филон писал лишь чуть раньше апостола Павла, сочинения Иосифа Флавия примерно совпадают по времени с Евангелием от Иоанна, сивиллическое же творчество, возникнув в более раннее время, развивается параллельно с новозаветными жанрами (т. е. евангелиями и Деяниями, включая апокрифические). И мы можем убедиться, что речь идет не о чисто хронологическом совпадении: уже в новозаветной литературе видны черты ее предшественницы – литературы иудео-эллинистической, а в христианских произведениях II в. эти черты проявляются еще ярче. Одна из этих характерных черт – полемика против эллинизма, о чём нам и предстоит говорить сейчас.

В текстах Нового Завета мало говорится о проповеди среди язычников. Иисус в Евангелиях обращается почти исключительно к иудеям (отчасти к самарянам), а Послания апостола Павла адресованы тем, кто уже стали христианами. Лишь в Книге Деяний Апостольских подробно описывается то, как Павел и другие апостолы обращают в веру Христову языческий мир. Однако даже для «апостола язычников» Павла основным местом проповеди в каждом отдельном городе становится в первую очередь синагога, первыми адресатами являются те «эллины», которые эту синагогу посещают (так называемые «боящиеся Бога», «полупрозелиты»), и отталкивается он всегда от иудейского Писания, без которого объяснить явление Христа немыслимо.

Только в двух случаях мы можем узнать из Деяний, что же говорил (или хотя бы мог говорить) Павел язычникам, с которыми он общался вне синагоги. Первый из этих случаев относится к пребыванию Павла и Варнавы в Листре (14 глава). После совершения чуда (исцеление человека, хромого от рождения) местные жители приходят в восторг и хотят почтить жертвоприношениями явившихся к ним «богов» (Варнава почтается ими за Зевса, а Павел – за Гермеса). Апостолам приходится спешно удерживать народ от столь неразумного поступка, и речь их сводится к одному: истинный Бог един, а те боги, за которых жители Листры приняли апостолов, – ложны.

Гораздо более изощренную речь влагает автор Деяний в уста Павла в главе 17, где описывается посещение апостолом Афин.

Здесь мы единственный раз оказываемся в состоянии проникнуть в конкретное содержание апостольской проповеди язычникам. Теперь, познакомившись с иудейской традицией подобной проповеди, мы можем понять, в чем здесь сходство с ней, а в чем разница.

Речь на Ареопаге (17:22–31) делится на две части: вводную и основную – причем все содержание основной части укладывается в один, заключительный стих (31). Подобным же образом организованы в Деяниях обращения к иудеям первомученика Стефана (7:2–53) и самого Павла (13:16–41). Правда, Павел в 13 главе говорил об Иисусе более обстоятельно, но Стефан только переходил ко второй части, когда разгневанные иудеи прервали его. Была прервана и речь Павла на Ареопаге, хотя афиняне были настроены явно более добродушно и, кажется, вовсе не помышляли о том, чтобы казнить проповедника Христа или хотя бы изгнать его из города.

Для нас важно то, что во всех трех речах есть развернутое введение, и при обращении к иудейской аудитории оно касается истории еврейского народа, которая ведь и есть история Спасения для обеих сторон «диалога» – христианских проповедников и их слушателей (во всяком случае, фарисеев). Но изложение этой истории перед афинскими «стоиками и эпикурейцами» выглядело бы более странно, чем сама проповедь Христа. Чем же оно заменено?

Речь на Ареопаге насыщена аллюзиями на известную афинскую легенду о посещении города мудрецом Эпименидом Критским – эту легенду сохранил для нас Диоген Лаэртский (I.110): «В это время¹⁶ афинян постигла моровая болезнь, и пифия повелела им очистить город... Эпименид приехал... совершил очищение города и остановил мор вот каким образом. Собравши овец, белых и черных, он пригнал их к Аресову холму и оттуда распустил куда глаза глядят, а сопровождающим велел: где какая ляжет, там и принести ее в жертвуциальному богу. Так покончил он с бедствием; а в память о том искуплении и поныне в разных концах Аттики можно видеть безымянные алтари»¹⁷.

Павел, подобно Эпимениду, приходит в Афины, является на тот же самый Ареопаг («Аресов холм») и заявляет, что он проповедует Того самого Бога, которому поставлены алтари с надписью «недоступному Богу». Более того, Павел прямо цитирует Эпименида: «Ибо в Нем наша жизнь, бытие наше всё и движенье» (17:28)¹⁸. Конечно, критский мудрец говорил о Зевсе, и не Иегове предназначались те алтари, что привлекли внимание христианского про-

поведника. Но разве не так же точно пользовались авторитетом «великих язычников» еврейские апологеты? И всякие сомнения в том, что именно о типично еврейском «внутреннем диалоге» идет здесь речь, отпадают, когда мы видим в речи Павла вслед за цитатой из Эпименида слова греческого поэта-астронома Арата (IV–III в. до н. э.): «Мы ведь его порожденье» («Небесные явления», ст. 5), которые тоже относились у их автора к Зевсу, но уже у Аристобула были использованы в применении к Единому Богу, как и здесь, в новозаветной Книге Деяний.

В остальном по своему содержанию речь на Ареопаге сходна с увещеванием в Листре: язычники должны искать истинного Бога, который создал весь мир и потому близок к людям. Осуждение идолопоклонства весьма напоминает соответствующие строки иудео-эллинистической Книги Премудрости Соломоновой (созданной, очевидно, немногим раньше в Александрии), с ее текстом есть здесь и другие совпадения. Обращает на себя внимание и то, что единственный раз во всем Новом Завете Бог назван здесь (Деян. 17:29) словом θεόν («Божество»), которое, однако, нередко используется в этом значении Филоном.

Только после вступления (ст. 22–29), которое связано с еврейской традицией в не меньшей степени, чем изложение истории избранного народа (см. выше), Павел провозглашает грядущий Суд Господень, о котором свидетельствуют смерть и воскресение Иисуса Христа (ст. 30–31).

О том, что первохристианская проповедь язычникам была близка проповеди иудео-эллинистической, есть в Новом Завете и другие, пусть косвенные, свидетельства. Так, в тех же Деяниях трижды (главы 9, 22 и 26) описывается ситуация обращения гонителя первых христиан Савла – будущего апостола Павла. В последних двух случаях рассказ вложен в уста самого Павла, произносящего речи в свою защиту – сначала перед толпой иудеев возле Иерусалимского храма, а потом – перед царем Агрrippой. Явившийся Савлу Иисус, согласно всем трем, несколько различающимся, версиям, говорит: «Что ты гонишь Меня?», а в главе 26 к этому добавлено еще: «Трудно тебе идти против рожна» (точнее было бы перевести «трудно тебе лягать стрекала»).

Что за ситуация воспроизведена здесь? Перед нами диалог Бога с богоборцем, известный из «Илиады» Гомера и «Вакханок» Еврипида. В «Илиаде» (XXII.8–9) Аполлон обращается к Ахиллу: «Что

ты меня, о Пелид, уповая на быстрые ноги, / Смертный, преследуешь бога бессмертного?...»¹⁹. У Еврипида же Дионис предостерегает гонителя вакхического культа Пенфея словами πρὸς κέντρα λακτίζοιμι θυητὸς ὡν θεῷ («я лягал бы стрекала [борясь против] бога, будучи смертным»), которые почти дословно совпадают с тем, что мы читаем в 26 главе Деяний «σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν» («трудно тебе лягать стрекала»).

Аллюзия подчеркнута Павлом (или автором Деяний) при этом именно в последнем случае, где рассказ слушает эллински образованный Агриппа да еще и римский чиновник Фест. Но можно ли считать это просто заимствованием из классической литературы? Очевидно, что ситуация богообожества не чужда еврейским патриотическим и апологетическим сочинениям, там речь не раз заходит о языческих царях, выступающих врагами самого Иеговы и получающих за это наказание. При этом до нас дошел и текст, где, как показали недавние исследования, использованы именно в этом плане «Вакханки» Еврипида – это Третья Книга Маккавейская, в которой противником еврейского народа и самого Иеговы выведен большой поклонник Диониса царь Птолемей Филопатор. Нельзя исключить, что в беседах с правителями и чиновниками разного ранга первые христианские проповедники, в том числе и Павел, могли использовать именно эту традицию.

Перейдем теперь от новозаветных Деяний к Посланиям, где также встречаются заимствования из греческой поэзии.

Идолопоклонство язычников традиционно обозначается в иудео-эллинистической и раннехристианской литературе словом πλάνη, буквально «блуждание» (от этого же корня и слово «планета» – блуждающая звезда, в отличие от звезд неподвижных). В Новом Завете мы четырежды встречаемся с устойчивым оборотом μὴ πλάναισθε – «не заблуждайтесь», и чрезвычайно любопытно то, что служит продолжением этого призыва.

В трех случаях из четырех это продолжение имеет форму... греческой стихотворной строки или части такой строки. Вот как это выглядит: 1 Кор. 15:33 – «Не заблуждайтесь: погибель правам добрым от дурных бесед»; Гал. 6:7 – «Не заблуждайтесь: Бога не обманете»; Иак. 1:16 – «Не заблуждайтесь, братья мои любимые: благо любое даянье и всякий дар совершенный...»²⁰.

Первые два текста – ямбы, третий – гексаметр. Автор первого текста – то ли Еврипид, то ли Менандр, авторы двух других неиз-

вестны. Впрочем, глагол μυκτηρίζω (буквально «щекотать в ноздрях», в смысле русского «водить за нос»), использованный в Послании к Галатам, встречается в Новом Завете только здесь, зато вполне характерен для языка новоаттической комедии, в частности, мы находим его и у Менандра. Что же касается гексаметра в Послании Иакова (который иногда всерьез считают «случайным ритмическим совпадением!»), то он не только чрезвычайно близок по стилю иудейской грекоязычной дидактике (вышеупомянутым «Пророчества Сивилл», «Нравоучительной поэме» Псевдо-Фокиля), но связан, весьма вероятно, с известными нам уже «цитатами» Аристобула на тему почитания дня субботнего²¹.

Подобного рода косвенные свидетельства подтверждают, что речь Павла на Ареопаге (независимо от того, была ли она произнесена в таком виде реально или представляет собой плод компиляции либо вымысла автора Деяний) в самом деле является образцом первохристианской проповеди для язычников вне синагоги, а не позднейшим сочинением на соответствующую тему. Здесь переплетаются те же приемы, которые мы находим в более ранней иудейской пропаганде: полемика с эллинским многобожием и использование эллинских же текстов (или подделок под них) для подтверждения монотеистической идеи.

И если Новый Завет дает нам немного подобного материала, то апологетическая литература II века им чрезвычайно обильна. При этом известен и никем не отрицается тот факт, что Юстин, Афинагор, Феофил и особенно Климент Александрийский нередко прибегали для обоснования своих заявлений к помощи греческой философии и поэзии. Но распространены поверхностные толкования данного факта, например, как использования в проповеднических целях тех знаний, которые были получены будущими слугами Христа в юном возрасте в эллинских риторических школах или даже как некоей рискованной уступки язычеству. Мы попытаемся показать, что метод «внутреннего диалога» заимствуется названными христианскими авторами у их иудейских предшественников и «коллег».

9. II век: преемственность традиции

Если первые христиане в подавляющем большинстве принадлежали к еврейскому народу, то во II веке мы видим в христианских

общинах резкое преобладание в общинах обращенных из язычников. Кажется, никто из известных нам апологетов этого времени также не был по происхождению иудеем. Но если вспомнить, что в ближневосточной полемике с эллинизмом был доиудейский период, то вполне естественно предположить, что в ней мог начаться и период постиудейский.

Враждебность к греческой, а также и римской культуре на Ближнем Востоке никогда не исчезала, не произошло этого и с наступлением «золотого века Антонинов». Иудейство потерпело поражение в трех кровопролитных войнах кряду, что привело не только к резкому физическому сокращению числа евреев в Римской империи, но и к серьезным изменениям в самом иудаизме, где возобладали изоляционистские тенденции. Изоляционизм лишил иудейство гегемонии в борьбе с Римом (что, возможно, только и спасло евреев от поголовного истребления), и инициатива была быстро перехвачена христианами: первые христианские апологии появляются в 120-е годы, т. е. даже раньше восстания Бар-Кохбы.

Пока иудеи продолжали свои безуспешные военные попытки, проповедники нового учения предпочли вернуться на традиционный путь борьбы литературной. Никогда не сойдя с этого мирного пути, христианство в конце концов одержало победу. Отметим, что, конечно, в начале II в. ни о какой религиозной гегемонии христианства речи быть не может – поэтому ясно, что первые самостоятельные (т. е. предпринятые вне иудаизма) его шаги должны были быть именно литературными.

Впрочем, насколько самостоятельными были эти первые шаги? Устная проповедь апостола Павла, например, представляла собой вариант иудейской пропаганды – в синагогах основой этой проповеди было Писание (Септуагинта), а вне синагог, как мы пытались показать выше, – полемическая традиция эллинистического иудаизма. Так ли сильно изменилось положение с переменой этнического состава христианских общин и переходом на письменную форму общения с языческим миром?

Апологеты II в. не были евреями, но отношения их с эллинской культурой могли быть непростыми. Мы, кроме того, знаем, что Юстин происходил из Палестины (Сирем), а Татиан и Феофил – из Сирии (или Месопотамии). Климент и, возможно, Афинагор – Александринцы. Само по себе это, конечно, еще ни о чем не говорит. Однако прекрасно известно, что Феофил и особенно Татиан (а на

Западе – Тертуллиан) питали весьма негативные чувства к эллинской культуре. С другой стороны, Юстин и Климент выставляют как антиподов этих «антиэллинистов», поскольку они прилагают значительные усилия для реабилитации греческой философии в глазах своих единоверцев, причем Климент провозглашает эту философию путем к принятию Евангелия, подобным Закону Моисееву, а для Юстина она является важной вехой на его собственном пути ко Христу. Но все же для любого христианского апологета эллинская культура по определению должна быть объектом критики, более жесткой или более мягкой. Анализ сохранившихся сочинений апологетов, к которому нам предстоит теперь перейти, покажет, что личное отношение каждого из них к эллинству влияет на устоявшуюся традицию полемики не столь сильно, чтобы стереть следы этой традиции в каком-либо из текстов: эти сочинения демонстрируют связь с ближневосточной и особенно иудео-эллинистической апологетикой.

Известно, что предубеждение языческого общества против христиан имеет свои корни в антисемитизме. Мы узнаём об этом прежде всего от самих христианских авторов, поскольку в литературном плане Эллада вновь отстает от Востока, т. е. вся апологетика II века является ответом на обвинения, звучавшие в реальной жизни, но остававшиеся пока еще невыраженными в специальных сочинениях.

Афинагор в своем «Ходатайстве в защиту христиан» (гл. 3) называет три пункта обвинений против христиан: безбожие, каннибализм («фиестовы трапезы») и инцест («эдиповы смешения»).

Под «бездожием» подразумевался отказ поклоняться изображениям языческих божеств, что в христианстве позаимствовано в чистом виде из иудаизма. Начнем с того, что возвышенность понятия о Боге выдвигается в качестве аргумента, конечно, всеми апологетами – иудейскими и христианскими (об этом речь еще пойдет ниже в связи с инвективами против политеизма). Христиан обвиняли при этом и во введении «новых божеств». В рассмотренной выше 17 главе Деяний среди афинян распространяются слухи, будто Павел явился проповедовать каких-то «Иисуса и Анастасию» (*Αιάστασις* означает «воскресение», но рядом с именем «Иисус» смотрится тоже как имя собственное). Впоследствии появилось устойчивое убеждение, что христиане поклоняются... ослиной голове. Тертуллиан («К язычникам», I.11) прямо указывает на ан-

тисемитский источник этой легенды, приписывая ее изобретение Тациту («История», V.3–4), хотя тот, конечно, только пересказывал кого-то изalexандрийских авторов; во всяком случае, Апион об этой голове упоминал (ср. Иосиф Флавий, «Против Апиона», II.112–120).

Обвинения в каннибализме и инцесте часто объясняют закрытостью христианских собраний, вызывавшей у непосвященных предположения, что на них творится нечто ужасное и непотребное. Но ведь сама эта закрытость была атрибутом Святой святых в Иерусалимском храме, и легенда о человеческих жертвоприношениях у евреев фигурирует у того же Апиона, которого обстоятельно опровергает Иосиф Флавий («Против Апиона», II.89–111). Что же касается противозаконных соитий, то они, вероятно, также приписывались иудеям, во всяком случае у Тация мы читаем: «Они (иудеи) ни с кем не делят ни пищу, ни ложе, избегают чужих женщин, хотя до крайности преданы разврату и в общении друг с другом позволяют себе решительно всё; они и обрезание ввели, чтобы отличать своих от всех прочих» («История», V.5)²².

Ответом на все это должна была стать демонстрация возвышенности религиозных представлений обвиняемых и несовместимости их религии с такими преступлениями. Защита еврейского народа у Иосифа Флавия – это апология именно Закона Моисеева. Программный трактат Филона «О сотворении мира» также начинается и заканчивается прославлением Закона. Ереи, которые свято блюдут этот Закон и готовы умереть, лишь бы не нарушить хотя бы какую-то одну его заповедь, тем самым оправданы, ограждены от языческих наветов. Христианские апологеты подобным же образом сочтают ссылки на учение Христа с примерами благочестия и жертвенности его последователей. В частности, обвинение в каннибализме опровергается тем, что христиане веруют в воскресение мертвых, а значит, никто из них не пожелает стать «гробом для тел, которые воскреснут», как говорит Афинагор («Ходатайство», 36)²³.

Феофил указывает в своем перечне обвинений («К Автолику», III.4; в первых трех пунктах он совпадает с афинагоровым) такое, которое, похоже, перешло «по наследству» от антиеврейской polemiki: христианское учение чересчур молодо. Иосиф Флавий начинает свою апологию именно с того, что эллины напрасно считаются народом, достойным высшего доверия в том, что касается древнейших событий («Против Апиона», I.6). Эллинской «молодо-

сти» противопоставлено у Феофила изложение хронологии («К Автолику», III.16–30), показывающее древность библейской истории, – оно позаимствовано у еврейских историков, в частности, у того же Иосифа.

Но ближе всего друг другу еврейские и христианские апологеты в том, насколько все они больше любят не защиту, а нападение (которое, как известно, есть лучшая защита), и идут в атаку на языческие обычаи и верования уже в процессе ответа на обвинения в адрес их собственных религий. Каждая апология содержит в себе сразу и «протрептико» (увещевание с целью обращения в свою веру), а некоторые тексты (например, «Слово к эллинам» Татиана) практически целиком заполнены критикой и инвективами в адрес противников.

Говоря о древности еврейского народа, христианские апологеты немедленно обращают обвинение в «незрелости» на самих эллинов. Именно в этом пункте мы сильнее всего ощущаем связь христианских сочинений с трудами Беросса и Манефона, и связь эта устанавливается преимущественно через апологетический трактат Иосифа Флавия. Иосиф развенчивает авторитетность эллинской историографии на самых первых страницах («Против Апиона», I.6–27), после чего обращается к своим ближневосточным предшественникам – подобным же образом разворачивают свою «хронологическую» аргументацию Татиан, Феофил и Климент Александрийский. Интересно, что произведение Апиона в этой ситуации также оказывается частью традиции, и если слова «вернейший» и «свидетельный» у Иосифа (II.17 и 25) являются ироническими характеристиками египетского антисемита, то у Татиана он уже вполне серьезно назван «достойнейшим доверия мужем» (ἀντρὶ δοκιμώτατος – «Слово к эллинам», 38).

Ответы на обвинение в каннибализме и беззаконных соитиях лежали, конечно, на поверхности: в самом языческом обществе той эпохи можно было найти примеры дикой распущенности, чем, конечно, и пользовались как иудейские, так и христианские писатели. Замечательную картину развратных языческих праздников рисует Филон («О херувимах», 91–96), и ему вторит Татиан («Слово к эллинам», 22). Конечно, на обвинения в инцесте вынуждены были возражать именно христиане, которым эти обвинения были адресованы напрямую (например, Афинагор – гл. 32 – пишет о том, что сама идея взята ведь из греческой мифологии), но уже у Иоси-

фа («Против Апиона», II.275) встречается указание на то, что у эллинов были законы, разрешавшие жениться на родных сестрах.

Наиболее развернутая система аргументации была выработана в иудейско-христианской традиции в связи с обвинением в «безбожии». С точки зрения как иудеев, так и христиан безбожники были сами язычники, причем сразу в двух смыслах: они не чтили Единого Бога, подменяя его «кумирами», ничего божественного в себе не имеющими, но, кроме того, еще и в своих «богов» не очень-то верили, видя в них зачастую живших в древности людей или аллегории явлений природы, а то и просто вещи, с которыми человек волен обращаться по своему произволу.

В Книге Премудрости Соломоновой, написанной неизвестным иудейским (очевидно,alexандрийским) автором по-гречески в I в. до н. э. или I в. н. э., ложным представлениям о Божестве уделено большое место (Прем. 13–15). Рассматривается то, каким образом возникло и резко осуждается почитание в качестве «богов» небесных светил (Прем. 13:1–9), сделанных руками человека венцей (13:10–15:16), а также животных (15:17–16:1). По тем же направлениям идет критика языческих культов в апологии Аристида (наиболее ранней из сохранившихся христианских апологий, начало II в.) и в «Слове Псевдо-Мелитона» (рубеж II–III вв.), которые почти полностью посвящены этой теме и имеют текстуальные совпадения с Книгой Премудрости Соломоновой.

Иосиф Флавий также критикует языческие заблуждения («Против Апиона», II.236–254), объясняя их непрозорливостью законодателей, «не уразумевших истинной природы Бога» (II.250 –ср. Прем., 13:1), – это та самая идея, с которой начинается и трактат Филона «О сотворении мира» (I–4), причем оба иудейских писателя осуждают использование в государственных делах поэтической мифологии, замутняющей чистое представление о Божестве, присущее еврейскому народу. С перечня ложных культов начинает свое «Ходатайство» и Афинагор (гл. 1), а в главах 14–23 он подробно излагает и последовательно опровергает разнообразные религиозные представления язычников, причем в некоторых случаях можно предполагать использование Книги Премудрости Соломоновой, «Против Апиона» или каких-то иных подобных иудейских сочинений, не дошедших до нас.

Конечно, весьма сходно у иудеев и христиан опровержение сплетни об «ослопоклонничестве»: как могут язычники осуждать

культ животного, когда сами поклоняются самым разнообразным животным, включая козлов и диких зверей? – этот риторический вопрос задают как Иосиф, так и Тертуллиан («Против Апиона», II.81, «К язычникам», I.11).

Пожалуй, наиболее интересным и малоисследованным моментом преемственности между иудео-эллинистическими и христианскими апологиями является использование в них исконно греческих идей и текстов, а также подделок под эти тексты. Мы уже немало говорили об этой проблеме в связи с еврейскими сочинениями, но то, что можно назвать «внутренним диалогом», еще в большей степени свойственно тем раннехристианским книгам, которые нами сейчас рассматриваются.

Выше говорилось о замечательном литературном памятнике – «Пророчествах Сивилл». Здесь мы наблюдаем прямой переход иудейской традиции в христианскую, ибо еврейский текст дополняется христианскими авторами и при этом новые стихи часто являются переработкой старых, а мотивы остаются в значительной степени теми же самыми; нечто специфически христианское (например, пересказ Евангелий) встречается лишь кое-где. Так, полемика против языческого политеизма, начатая еврейскими «сивиллистами» (III песнь и фрагменты), продолжается в христианской VIII песни, где Господь говорит так:

Ваших не нужно Мне жертв, не нужно и возлияний;
Мне грязный дым неугоден и мерзостной крови потоки.
В память царей и тиранов свершают службы такие,
Кланяясь демонам мертвым, как будто в небе живущим, –
Так почитаньем безбожным они себе гибель готовят.
Бога лишенные люди зовут изваянья богами,
Но позабыли Творца и видят жизнь и надежду
В идолах, что лишены и слуха, и голоса вовсе.
В злых лишь надежны дела, а добра не имеют и в мыслях.
Мною даны два пути: есть к жизни дорога и к смерти,
Я же благой дал совет – держаться праведной жизни,
Но предпочли эти люди погибель и вечное пламя.
Образ Мой – человек, наделенный здравою мыслью:
Вот ему и подай не кровавую – чистую пищу,
Сделай добро: удели тому, кто голоден, хлеба,
Если жаждет – воды, если наг – одежды для тела...

(VIII.390–405)

Обличение греховной жизни язычников, прославление истинных почитателей Бога, мрачные пророчества, включая эсхатологические картины – все это переходит по наследству к новым «сивиллистам» от старых. Но и те христианские авторы, которые пишут, не скрываясь под какими-либо псевдонимами, очень охотно используют мощные и волнующие строки «Сивиллин», причем в первую очередь иудейских. В течение II века все фрагменты этих пророчеств, приводимые апологетами и Климентом Александрийским, имеют иудейское (если не более раннее, например, вавилонское) происхождение – текстами христианских продолжателей начинает пользоваться только Лактанций (на рубеже III–IV вв.).

Статус Сивиллы²⁴ чрезвычайно высок – она именуется «пророчицей язычников» (Феофил, «К Автолику», II.36), ее тексты считаются древнейшими во всей языческой литературе (Тертуллиан, «К язычникам», II.12), она уподобляется (без малейшей тени принижения) богоухновенным пророкам Библии – можно сказать, что по статусу Сивилла соответствует Павлу – «апостолу язычников». Интересно в связи с этим место в «Строматах» Климента, где автор, приравнивая эллинскую философию по значению к иудейскому Закону и данному Богом Завету, цитирует некий апокрифический текст, приписываемый Павлу, и Павел обращается в нем к язычникам с такими словами: «Возьмите и эллинские книги, прочитайте у Сивиллы о том, что Бог един, и о том, что предстоит в будущем» («Строматы», VI.43). Итак, Сивилла выводится в качестве образца пророческой мудрости *внутри* греческой философии, хотя происхождение цитируемых Климентом текстов вовсе не эллинское (так же, кстати, обстояло дело и с происхождением самого апостола Павла). И в том, что это так, Климент, очевидно, отдавал себе отчет, поскольку в другом месте («Протрептик», 6.71) прямо называет Сивиллу «пророчицей евреев».

Впрочем, другие христианские писатели говорят о сивиллических текстах как о чисто эллинских. Кроме Сивилл, они используют (в форме цитат, пересказов, аллюзий) массу текстов греческого происхождения. В какой мере оправдано рассмотрение этого литературного приема как восходящего к иудейской традиции? Чтобы прояснить этот вопрос, следует вспомнить, как использовались греческие тексты в иудео-эллинистической литературе.

Во-первых, материалом служили в основном книги поэтов и философов. Во-вторых, этот материал использовался преимущест-

венно в полемике, но не для опровержения содержащихся в нем мыслей, а напротив, для подтверждения идей самих апологетов, причем идей вполне конкретных – это полемика против многобожия и отрицания Единого Бога, сотворения Им мира и промышления об этом мире. В-третьих, заимствования у греков обосновывались тем, что греки только как бы «возвращают долг» иудеям, ибо всей своею мудростью эллинские поэты и философы обязаны Моисею и пророкам, которые жили раньше их и которым только и было дано божественное Откровение. В-четвертых, цитировались и пересказывались тексты весьма вольно, многое выдергивалось из контекста, видоизменялось, а нередко и подменялось материалом не греческого, а как раз иудейского происхождения, т. е. подделками. Именно на такой основе возникает явление, названное нами «внутренним диалогом» иудейства с эллинизмом.

Дошедшая до нас раннехристианская апологетика демонстрирует весьма сходные способы обращения с материалом греческой литературы. Тексты используются принципиально все те же: Гомер и Гесиод, трагики и комедиографы, Пифагор, Платон и другие греческие философы. К сожалению, до нас дошло не так много текстов иудейской апологетики, чтобы проводить статистические подсчеты, но, во всяком случае, никаких серьезных отличий по преференциям мы между иудейскими и христианскими писателями тут не обнаруживаем.

Подобно иудейским апологетам Аристобулу, Псевдо-Гекатею, Филону и Иосифу Флавию, христианские апологеты II века пользуются греческими цитатами почти всегда в полемических целях, причем эллины выступают в роли «союзников», служиво «подтверждая» мысль автора, как только он того пожелает. Идеи, которые призваны поддерживать своим авторитетом великие эллины, – те же, что и в иудейских сочинениях, почти ничего специфически христианского в соответствующих контекстах нет. Кое-где встречается и опровержение эллинских текстов (например, таких, которые свидетельствуют о «нелепых» мифологических представлениях – ср. главы 21–22 в «Ходатайстве» Афинагора), но в целом «позитивное цитирование» преобладает абсолютно – так, Климент пользуется текстами Платона более шестисот раз, но лишь в единичных случаях подвергает эллинского философа критике.

Еврейская «теория заимствования» (греков у Моисея и пророков), которую мы встречаем у Аристобула и Филона, активно ис-

пользуется всеми христианскими апологетами. Они не устают повторять, что эллины – народ «юный» и всю свою мудрость позаимствовал у «варваров». При этом самая главная мудрость – понятие об истинном Боге – есть у мудрейших из эллинов именно благодаря их знакомству с еврейским Писанием. Климент, в очередной раз процитировав понравившийся ему пассаж из Платона, восклицает: «Как это ты угадываешь истину, Платон?... Я знаю твоих учителей, если ты и пожелал бы их скрыть: геометрии обучаешься ты у египтян, астрономии – у вавилонян, разумные песни берешь ты у фракийцев, многое преподали тебе и ассирийцы, истинным же законам и прославлению Бога обязан ты самим евреям» («Протрептик», 6.70). Эта мысль повторяется у Климента множество раз, хотя он и признавал, что божественное вдохновение могло посещать эллинов и независимо от знакомства с Законом Моисеевым (ср., например, «Строматы», I.57 или VI.39–43); тем более показательно, насколько подробно останавливается Климент на доказательстве тезиса, утверждающего, что грекам свойственно быть «ворами» – эллинскому «плагиату» посвящены главы 5–26 в VI книге «Стромат», причем только ради этого доказательства автор приводит более ста (!) цитат из греческих текстов.

О непосредственном знакомстве христианских апологетов с соответствующей иудейской «теорией» мы находим очень красноречивое свидетельство у Татиана. Этот автор, враждебно относящийся к греческой культуре и чрезвычайно мало пользующийся цитатами в своем «Слове», а кроме того настроенный против иудаизма, начинает свое сочинение с того же самого обвинения эллинов в несамостоятельности (евреи при этом пока что не упоминаются), а в конце (гл. 31–39) производит знакомое нам по Иосифу Флавию сопоставление греческой истории с ближневосточной, после чего делает такое заявление (гл. 40, курсив мой. – В.В.): «Итак, Моисей оказался старше по крайней мере названных героев, городов и демонов. И надлежит верить старейшему по возрасту более, нежели эллинам, *черпавшим его учения словно из источника*, но не по разуму. Ибо софисты их весьма старательно²⁵ пытались исказить то, что узнали от последователей Моисея и от подобно ему философствовавших, – во-первых, чтобы считалось, будто сами они говорят что-то свое, а во-вторых, чтобы скрыв непонятное им поддельной риторикой, развенчать истину как баснословие»²⁶. Выделенные курсивом слова почти точно соответствуют

сказанному у Филона в трактате «О том, что всякий добродетельный свободен», где он, разбирая мысль Зенона Китийского, оценивает ее так: «Похоже, что Зенон почерпнул эту идею будто бы из источника иудейского Законодательства».

Интересно отметить, что христианские авторы не пытаются «модернизировать» старую иудейскую мысль об эллинских заимствованиях из Закона, хотя существовала идея, что христиане были в известном смысле и до Христа. Если какое-то греческое высказывание может быть связано с новозаветным текстом, то христианин предпочитает говорить не об эллинском пророчестве, а только о знакомстве конкретного эллинского автора с ветхозаветным пророчеством, сбывшимся в новозаветное время. Так, Юстин (I Апология, 60), цитируя (чрезвычайно неточно) «Тимея» (36б), утверждает не то, что Платон сам предсказал распятие Христа, а то, что он «прочел, но неправильно понял» текст Книги Числ (21:6–9), где змей на шесте, согласно христианскому толкованию, был прообразом спасительного креста Господня.

Однако наиболее важным пунктом, в котором христианские апологеты являются продолжателями иудео-эллинистических писателей, являются их методы «освоения» греческого литературного наследия. Нужно помнить, что эллинская философия никогда не существовала в том виде, в каком ее представляют монотеистические авторы. Не то чтобы апологеты не были в состоянии или не желали понять учений Платона, Аристотеля, стоиков и т. д. – наоборот, ряд текстов свидетельствуют о том, что некоторые из них в этом весьма преуспели и вникли даже в тонкости этих учений. Но греческая философия в ее подлинном виде была ими отвергнута, и об этом также есть вполне определенные свидетельства. При этом серьезное опровержение греческой философии до поры до времени оставалось делом чересчур сложным, поэтому борьба с ней ограничивалась в основном указанием на противоречия между разными школами и пересказом анекдотов о философах в духе Диогена Лаэртского. Но сами древние философы не были ведь врагами иудеев и христиан, и полемика велась не с ними, а с представлениями современных эллинов. И тут была возможность использовать авторитет древней философии, в которую, по общему мнению, следовало включать и поэтическую мудрость Гомера, Гесиода и других поэтов. Христианские апологеты и особенно Климент превратили греческую литературу в материал для огромного «центо-

на», который и стал ранним вариантом так называемого «христианского эллинизма». Когда же и у кого возник этот «центонный» метод? Мы уже знаем это: конечно, у иудейских писателей, хотя мы и не знаем, кто из них был первым – неизвестный по имени подражатель Гекатея, или Аристобул, или кто-то иной.

Подчеркнем еще раз: раннехристианское истолкование греческих поэтических и философских текстов есть только *истолкование*, но ни в коем случае не *понимание*. Апологеты могли понимать одним способом, а толковать по-другому.

Для достижения своих целей христианские авторы привлекали все способы изменения смысла, известные нам по еврейскому «внутреннему диалогу»: вырывание из контекста, переделку, подделку и цитирование подделок. Примеры в христианской апологетике (в отличие от недостаточно хорошо сохранившейся иудейской) чрезвычайно многочисленны. Мы здесь ограничимся немногими, весьма характерными.

В «Ходатайстве» Афинагора (гл. 26) говорится о демонах, побуждающих людей к идолопоклонству. В связи с этим приводятся строки неизвестного трагика:

Когда устроит демон человеку зло,
Ум повреждает прежде...²⁷

Эти слова в оригинале относились, конечно, к эллинскому демону-божеству (у греческого автора почти синоним слова θεός), а не к иудейско-христианскому демону-бесу (скорее антоним к θεός). Таким образом, Афинагор, сопровождая приведенную цитату восклицанием «Ведь не Бог же толкает людей к противоестественным делам!», меняет смысл цитаты на противоположный: то, что у эллина делало божество, у христианина Божество как раз ни в коем случае делать не может.

В главе 24 того же трактата те же самые злые ангелы отождествляются с гигантами греческой мифологии, и при этом автор весьма хитроумно вставляет в текст цитату из гесиодовой «Теогонии»: «Если у поэтов частично можно найти повествование о гигантах, не удивляйтесь, что мирская и пророческая мудрость различаются, подобно тому как истина отличается от правдоподобия: одна – небесная, а другая – земная. Ведь, по [коварному наущению] властителя вещества

Знаем, что многую ложь говорят, подобную правде».

Приведенный здесь перевод этой строки («Теогония», 27) отражает мысль цитирующего, но не имеет отношения к смыслу, вложенному в нее самим Гесиодом. В «Теогонии» это слова Муз, которые обращаются к поэту, пасущему овец близ священной горы Геликона:

Эй, пастухи полевые, – несчастные, брюхо сплошное!
Много умеем мы лжи рассказывать за чистейшую правду,
Если, однако, хотим, то и правду рассказывать можем!²⁸

Приведем – в качестве еще одного примера – взятый почти наугад пассаж из климентовых «Стромат», где подобраны и привязаны к конкретной теме совершенно вырванные из контекста фрагменты разнообразнейших греческих текстов, комбинируемые с цитатами из Ветхого Завета:

«Не желаешь ли услышать и от эллинов о Едином Начале? Тимей из Локр в своей книге о природе свидетельствует в мою пользу, говоря буквально следующее: “Единое начало всего не возникло, ибо, если бы оно возникло, то началом было бы уже не оно, а то, из чего оно возникло”. Это истинное мнение пришло вот откуда: “Слушай, Израиль! – говорит [Писание] – Господь Бог твой един, и только Ему ты будешь служить”.

Вот Он – видим для всех, и в нем нельзя ошибиться, как говорит Сивилла. Так и Гомер, удостоившись дара верного пророчества, указывает на Отца и Сына:

Если никто, для чего же один так ревешь ты? Но если
Болен, то воля на это Зевеса, ее не избегнешь,
Нам, циклопам нет нужды в Зевесе Эгидодержавце.²⁹

И Орфей еще до Гомера говорил о том же:

Сын великого Зевса, отец Эгидодержавца.

Ксенократ Калхедонский, называя Зевса то высшим, то последним, подразумевает Отца и Сына. И, что самое удивительное, Гомеру, по-видимому, известно Божество, хотя он и изображает богов подверженными человеческим страстям... Ибо он пишет:

Что ты меня, о Пелид, уповая на быстрые ноги,
Смертный, преследуешь бога бессмертного? Или доселе
Бога во мне не узнал?³⁰

Ибо ясно, что смертному невозможно уловить Бога ни ногами, ни руками, ни очами, ни вообще каким-либо телесным образом. «Кому уподобили вы Бога? или какое подобие нашли Ему», – говорит Писание...» (V.115–6)

Климент начинает с цитаты из неопифагорейца Аристея Кротонского, приписывая его слова жившему существенно раньше Тилему, потом отождествляет высказанную мысль с основной заповедью Второзакония и тут же подкрепляет это строкой еврейской Псевдо-Сивиллы. Далее следуют весьма произвольно истолкованные цитаты из Гомера, Орфея и Ксенократа, причем последняя строка в цитате из «Одиссеи» («Нам, циклопам нет нужды...») не имеет отношения к двум первым (они находятся в разных местах IX песни). Затем приводится уже известное нам место из «Илиады», где речь идет, конечно, не о «Божестве», а о вполне конкретном и антропоморфном (что признает тут же и сам Климент) Аполлоне, но Гомер, оказывается, следует реченному через пророка Исаию.

Ко всему сказанному о преемственности еврейского и христианского «внутреннего диалога» с эллинизмом остается добавить еще то, что нам известны и прямые цитаты из греческих (и псевдогреческих) текстов, заимствованные христианскими авторами непосредственно из иудейских сочинений.

В первую очередь речь идет о стихотворных фрагментах, помещенных в книге Псевдо-Гекатея. Мы обнаруживаем их в трактатах «Увещевание к эллинам» и «О единодержавии», которые, возможно, принадлежат перу Юстина и, во всяком случае, созданы не позднее III века, а также у Климента, в V книге «Стромат». Три главы небольшого по объему сочинения «О единодержавии» целиком состоят из этих фрагментов и краткого комментария к ним. Рядом с известным уже нам местом из Псевдо-Софокла стоят фрагменты, приписанные Эсхилу, Еврипиду и комедиографам. Среди этих фрагментов есть и подлинные, и подложные, и «комбинированные», но все они явно позаимствованы из иудейского текста дохристианской эпохи.

Видимо, существовали и другие произведения типа трактата «О единодержавии». Во всяком случае, Татиан в конце своего «Слова» (гл. 40) дает такое обещание: «Что говорили эллинские ученые о наших верованиях и об истории наших законов, кто упоминал о

них и сколько было упоминавших, будет показано в книге “К тем, кто высказал мысли о Боге”³¹. О существовании ряда таких трактатов мы узнаем от латинского апологета Тертуллиана («О свидетельстве души», 1), который говорит о «небольших сочинениях», где положения «христианской истины» изыскиваются в «самых распространенных сочинениях философов, поэтов или каких-нибудь других наставников языческой учености и мудрости». Как уже сказано, подобными текстами весьма насыщены и труды Климента, особенно V книга «Стромат».

Все перечисленные факты определенно свидетельствуют о единстве традиции иудейской и христианской апологетики, в том числе и в плане использования немонотеистической («языческой») литературы. Осознав это единство, мы сможем лучше понять дальнейшее идеиное развитие христианской полемики против эллинства.

Когда Кельс издал свое сочинение против христиан, ситуация, конечно, изменилась, и наступавшему христианству пришлось на время «уйти в оборону», чтобы осмыслить новые обвинения и сформулировать на них свой ответ, который был дан Оригеном лишь десятилетия спустя. Но и у Кельса, и у Оригена, а также у их последователей с той и с другой стороны всегда сохранялась связь с традицией спора между монотеизмом и политеизмом – спора, начавшегося задолго до возникновения исторического христианства.

Нам же осталось подвести итоги.

1. Закономерным историческим явлением, ознаменовавшим IV–III вв. до н. э., стала реакция ближневосточной культуры на эллинизацию, т. е. на изменения в традиционном укладе, произошедшие в результате завоевания Передней Азии войском македонского царя Александра («варвары – вандалы»).

2. В III–II вв. до н. э. складывается традиция ближневосточной полемики против эллинской культуры, навязанной Востоку западными завоевателями («литературный реванш»).

3. Наибольшую активность в этой литературной полемике проявляют еврейские писатели, ибо именно для иудеев было особенно важно сохранить свой Закон как основу для самостоятельной религиозной и политической жизни их народа в условиях политеистического окружения («иудейский гегемонизм»).

4. Отношение греков сначала к «варварам» вообще, а затем и к иудеям в частности, никогда не было столь негативным, чтобы на этой основе могла возникнуть литературная традиция, сопоста-

вимая по значению с традицией ближневосточной антиэллинской полемики, хотя в реальной жизни были нередки и постоянно нарастали яркие проявления антисемитизма, находившие отражение и в литературе II в. до н. э. – II в. н. э.

5. В иудео-эллинистической литературе сосуществуют тенденция борьбы с антисемитизмом с опорой на общую ближневосточную традицию и тенденция привлечения «на свою сторону» живших в прошлом эллинских авторов, никак не связанных с антисемитизмом и в то же время имеющих авторитет в глазах политеистической («языческой») аудитории – Гомера, аттических tragedиков и комедиографов, Пифагора, Платона и др. («внешняя полемика – “внутренний диалог”»).

6. Раннехристианская апологетика сохраняет существенные черты хронологически предшествующей ей иудейской полемической литературы, подобно тому как и негативная реакция политеистического общества на зародившееся христианство имеет свои корни в антисемитизме.

7. Особое значение для последующего развития христианской философии имело то обстоятельство, что авторы христианских апологетических сочинений (и, вероятно, также их предшественники, проповедовавшие новое учение в устной форме) активно использовали традиции «внутреннего диалога», возникшие в рамках иудейской антиэллинской полемики, вследствие чего в христианскую литературу пришли в уже известных по иудейским сочинениям формах (цитата, аллюзия, переделка и, наконец, подделка) имена и тексты эллинских философов и поэтов («ранняя форма христианского эллинизма»).

Примечания

¹ Цит. по статье И.С. Брагинского «Искандар» в энциклопедии «Мифы народов мира» (2-е изд. М., 1987. Т. 1. С. 570).

² Перевод В.Е. Витковского. Далее переводы автора особо не оговариваются.

³ Что такие заявления имели место, видно из сообщений историка Церкви Евсевия Кесарийского (IV в.; «Приготовление к Евангелию», I, 6).

⁴ Перевод А.О. Маковельского (цит. по: Древнегреческая литературная критика. М., 1975. С. 293).

⁵ Можно предположить, впрочем, даже нечто большее. Описания «терапевтов» у Филона и египетских жрецов у Херемона порой не просто сходны, но текстуально совпадают. Не может ли быть так, что оба автора описывают (конечно, идеализированно) одно и то же явление? В пользу этого свидетельствуют также тексты герметического диалога «Асклепий» и «Жизнь египетских монахов» христианского писателя IV в. Руфина, где есть сходства с описаниями Филона и Херемона. Этот вопрос нуждается в серьезной разработке, причем единая ближневосточная традиция антиэллинской (и впоследствии антииерусалимской) полемики должна, с нашей точки зрения, обязательно быть принята во внимание.

⁶ Термин «антисемитизм» (с его производными), понимаемый как «ненависть к евреям», в данном контексте может показаться анахронизмом. Действительно, сам термин был изобретен в XIX в., однако явление, им обозначаемое, возникло именно в древнем мире, причем в наиболее яркой форме оно проявилось в птолемеевской Александрии, где жила очень большая еврейская община. В то же время специального античного термина для обозначения данного явления, кажется, не существовало. В связи с этим мы позволим себе пользоваться в дальнейшем указанным термином. Подробнее об античной антисемитской мифологии см. книгу С.Я. Лурье «Антисемитизм в древнем мире» (Пг., 1922, переиздание – М.; Иерусалим, 1994).

⁷ Перевод А.Н. Егунова.

⁸ Весьма известен также пассаж, цитируемый Иосифом Флавием из трактата перипатетика Клеарха (IV–III вв. до н. э.), где сам Аристотель с восхищением рассказывает о встрече с неким еврейским мудрецом («Против Апиона», 1.176–182).

⁹ Греческие философы – Пифагор, Сократ и Платон – будто бы «точнейшим образом последовали» за учением Моисея о слове Бога как о Его деле, то есть с сотворении мира. Пифагор якобы даже сам признавал, что он «многое перенес от нас (т. е. иудеев) в свои догматы».

¹⁰ Ср. «День совершился четвертый, когда он окончил работу» (перевод В.А. Жуковского).

¹¹ Весьма примечательно, что еврейский историк Псевдо-Артапан (II в. до н.э.) изображает проповедника монотеизма Моисея... учредителем египетских религиозных культов, всегда подвергавшихся у евреев понижению и осмеянию. Настолько важен был для евреев их «приоритет» не только перед эллинами, но и перед самими египтянами!

¹² Перевод Г.А. Стратановского.

¹³ В XII книге «Иудейских древностей» Иосиф использует при рассказе о переводе Торы на греческий язык «Письмо Аристея»; это не совсем цитирование, дается преимущественно пересказ, но ссылка на источник

присутствует (12.100), причем автором книги назван именно Аристей, т. е. Иосиф заявляет об эллинском происхождении текста, на самом деле еврейского.

¹⁴ В Риме во всех серьезных случаях сенат принимал решение только после консультации с «Сивиллиными книгами», чем ведала специальная коллегия.

¹⁵ Песнь III (цитируемая далее) и фрагменты (один из них цитируется ниже), сохраненные в сочинении Феофила «К Автолику», относятся к II – I вв. до н. э., песнь IV – к концу I в. н. э., песнь V – к I-й половине II в. н. э.

¹⁶ Имеется в виду начало VI в. до н. э.

¹⁷ Перевод М.Л. Гаспарова.

¹⁸ Благодаря сирийскому автору IX в. (Ишодад из Мерва) нам известны соседние строки. Контекст был таким: «О святой и великий, тебе сотворили могилу / Критяне – вечно лжецы, звери дикие, праздное брюхо; / Не умирал никогда ты – живешь и вовеки пребудешь, / Ибо в тебе наша жизнь, бытие наше всё и движенье». Вторая строка процитирована у того же апостола Павла в Послании к Титу (1:12). Следует отметить, что в русском Синодальном переводе не отмечено, что речь идет, во-первых, о стихотворных строках, во-вторых, о цитатах.

¹⁹ Перевод Н.И. Гнедича.

²⁰ В Синодальном переводе соответственно: «худые сообщества развращают добрые нравы», «Бог поругаем не бывает» и «всякое даяние добро и всякий дар совершенный [ниходит свыше]».

²¹ Легендарному поэту Лину Аристобул приписывает такие строки: ἐβδόμη εἰν ἀγαθοῖς καὶ ἐβδόμη ἐστὶ γενέθλη и ἐβδόμη ἐν πρώτοις καὶ ἐβδόμη ἐστὶ τελείη. У апостола Иакова строка выглядит так: πᾶσα δύσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον. В центре в обоих случаях стоит союз «и», две части параллельны друг другу и начинаются с одного и того же слова, перед цезурой и в конце строки у Иакова встречаются те же слова, что и у Псевдо-Лина. Может ли все это быть случайным совпадением?

²² Перевод Г.С. Кнабе.

²³ Тот же автор («Ходатайство», 33), опровергая обвинение христиан в сексуальной распущенности, описывает их семейную жизнь сходно с тем, как эта тема подана у Иосифа Флавия в применении к ессеям (ср. «Иудейская война», II.161) и вообще к иудеям («Против Апиона», II.199).

²⁴ В некоторых случаях указывается, что Сивилла была не одна, но чаще тексты цитируются как принадлежащие просто «Сивилле».

²⁵ Слова «весьма старательно» – по-гречески κεχρημένοι περιεργίᾳ – можно понять и как «чрезмерно любопытствуя». Глагол περιεργάζομαι употребляет, говоря об эллинском «плагиате», и Аристобул (см. выше), у

которого также не вполне ясно, есть ли в данном случае негативный оттенок. Скорее всего, такой оттенок был, поскольку надо учесть, что в тех (правда, немногих) случаях, где данный корень встречается в Септуагинте и Новом Завете, смысл везде негативный. Что касается сочинения Аристобула, то вполне возможно, что и оно было знакомо Татиану.

²⁶ Перевод Д.Е. Афиногенова.

²⁷ Здесь и чуть ниже перевод А.В. Муравьева.

²⁸ Перевод В.В. Вересаева.

²⁹ Перевод В.А. Жуковского.

³⁰ Перевод Н.И. Гнедича.

³¹ Перевод Д.Е. Афиногенова.

Оглавление

1. «Варвары» и «вандалы»	4
2. «Древность» против «молодости»	7
3. Направления полемики	11
4. Ответ Эллады	19
5. Внешняя полемика и «внутренний диалог»	22
6. «Гегемонизм» евреев и антисемитизм	26
7. Эллины – «виртуальные союзники»	29
8. Апостолы вне синагоги: «языческие» тексты в Новом Завете	35
9. II век: преемственность традиции	39

Summary

V. Wittkowsky

Hellenism and Christianity: the beginnings of the controversy

One of the most interesting aspects of the history of Christianity is its prehistory. Jesus Christ himself wasn't yet come, but there were already some phenomena, which would be of the great importance for the life of the Christian church. The most direct predecessor of Christianity was the Hellenistic (or «Early») Judaism, itself a part of a broader Oriental historical context. The article deals with the correspondence between the polemics of the Oriental (especially Jewish) authors against Hellenism, on the one side, and similar Christian texts of the 1–2 CE, on the other side. Particular attention is paid to the New Testament, which is an important testimony of the transitional phase.

By constructing his historical scheme the author tries to show, that the more active partner of the dialogue between «East» and «West» in this epoch was just the East, what made a significant contribution to the spreading of Christianity in the whole Roman Empire and forcing out the antic «paganism».

Серия «Чтения по истории и теории культуры», выпускаемая Институтом высших гуманитарных исследований РГГУ, знакомит читателей с результатами научной работы (иногда — лишь предварительными), которая проводится в стенах Института.

Ранее в серии «Чтения по истории и теории культуры» были изданы книги:

Л.М. Баткин. «Не мечтайте о себе»: О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл. Августина (Вып. 1). 1993.

В.С. Библер. Цивилизация и культура: Философские размышления в канун XXI века (Вып. 2). 1993.

Г.С. Кнабе. Воображение знака: Медный всадник Фальконе и Пушкина (Вып. 3). 1993.

Е.М. Мелетинский. О литературных архетипах (Вып. 4). 1994.

М.Ю. Реутин. Игры об Антихристе в Южной Германии: Средневековая пародия (Вып. 5). 1994.

Ольга Вайнштейн. Язык романтической мысли: О философском стиле Новалиса и Фридриха Шлегеля (Вып. 6). 1994.

И.Е. Данилова. Цветок Тосканы, зеркало Италии. Флоренция XV века: голоса современников (Вып. 7). 1994.

И.Г. Матюшина. Магия слова: Скальдические хулительные стихи и любовная поэзия (Вып. 8). 1994.

Л.В. Каравеев. Онтологический взгляд на русскую литературу (Вып. 9). 1995.

М.Л. Гаспаров. Академический авангардизм: Природа и культура в поэзии позднего Брюсова (Вып. 10). 1995.

М.Л. Андреев. Метасюжет в театре Островского (Вып. 11). 1995.

Л.М. Баткин. Петрарка на острие собственного пера: Авторское самосознание в письмах поэта (Вып. 12). 1995.

В.Б. Мириманов. Русский авангард и эстетическая революция XX века. Другая парадигма вечности (Вып. 13). 1995.

П.А. Гринцер. Становление литературной теории (Вып. 14). 1996.

Г.С. Кнабе. Гротеский эпилог классической драмы: Античность в Ленинграде 20-х годов (Вып. 15). 1996.

Е.М. Мелетинский. Достоевский в свете исторической поэтики. Как сделаны «Братья Карамазовы» (Вып. 16). 1996.

М.Л. Гаспаров. О. Мандельштам: Гражданская лирика 1937 года (Вып. 17). 1996.

И.Е. Данилова. Альберти и Флоренция (Вып. 18). 1997.

М.Л. Андреев. Комедии Гольдони: Опыт формальной классификации (Вып. 19). 1997.

В.Н. Топоров. Странный Тургенев (Четыре главы) (Вып. 20). 1998.

И.Е. Данилова. Проблема жанров в европейской живописи: Человек и вещь. Портрет и натюрморт (Вып. 21). 1998.

П.А. Гринцер. Тайный язык «Ригведы» (Вып. 22). 1998.

В.Б. Мириманов. Изображение и стиль: Специфика постмодерна. Стилистика 1950–1990-х (Вып. 23). 1998.

С.Д. Серебряный. «Лотосовая Сутра»: Предисловие к первому русскому переводу (Вып. 24). 1998.

О.Б. Христофорова. Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах (Вып. 25). 1998.

И.Е. Данилова. Мир внутри и вне стен: Интерьер и пейзаж в европейской живописи XV–XX веков (Вып. 26). 1999.

Т.И. Смолярова. Париж 1928: Ода возвращается в театр (Вып. 27). 1999.

В.Б. Мириманов. Истоки стиля (Вып. 28). 1999.

М.С. Гринберг, Б.А. Успенский. Литературная война Тредиаковского и Сумарокова в 1740-х–начале 1750-х годов (Вып. 29). 2001.

С.Н. Зенкин. Французский романтизм и идея культуры (аспекты проблемы) (Вып. 30). 2001.

Г.С. Кнабе. Перевернутая страница (Вып. 31). 2002.

В.Б. Мириманов. Четвертый всадник Апокалипсиса: Эстетика смерти. Смерть/Вечность в ритуальном искусстве от палеолита до Возрождения (Вып. 32). 2002.

И.Е. Данилова. Слово и зримый образ в европейской живописи от Средних веков до XX века (Вып. 33). 2002.

М.Л. Андреев. На границах комедии (Вып. 34). 2002.

Е.М. Мелетинский. Начало психологического романа (Вып. 35). 2002.

Л.М. Баткин. Леон Альберти и Леонардо да Винчи о жесте в живописи (Вып. 36). 2002.

С.Д. Серебряный. Роман в индийской культуре Нового времени (Вып. 37). 2003.

Л.Л. Габышева. Слово в контексте мифopoэтической картины мира (на материале языка и культуры якутов) (Вып. 38). 2003.

Г.С. Кнабе. Жажда тождества: Культурно-антропологическая идентификация. Вчера. Сегодня. Завтра (Вып. 39). 2003.

Г.С. Кнабе. Местоимения постмодерна (Вып. 40). 2004.

М.Ю. Реутин. Учение о форме у Майстера Экхарта: К вопросу о сходстве богословских учений Иоанна Экхарта и Григория Паламы (Вып. 41). 2004.

И.Е. Данилова. Итальянские впечатления (Вып. 42). 2004.

С.Д. Серебряный. О «советской парадигме» (заметки индолога) (Вып. 43). 2004.

Свой путь в науке: Коллективный портрет ИВГИ. (Вып. 44). 2004.

Л.В. Карасев. Три заметки о Шекспире (Вып. 45). 2005.

О.В. Боровая. Модернизация культуры: Беллетристика и театр османских евреев на рубеже XIX–XX веков (Вып. 46). 2005.

М.Л. Гаспаров, К.М. Поливанов. «Близнец в тучах» Бориса Пастернака: опыт комментария (Вып. 47). 2005.

Л.М. Баткин. Пьетро Аretино как религиозный писатель (Вып. 48). 2005.

Научное издание

Вадим Евгеньевич Витковский

Эллинизм и христианство:
история возникновения полемики

Редактор С.Д.Серебряный
Верстка О.Б.Малаховой

Оригинал-макет подготовлен
в Институте высших гуманитарных исследований РГГУ

ЛР № 05992, выд. 05.10.01.
Подписано в печать 12.09.2005
Формат 60x84/16
Уч.-изд. л. 3,9
Тираж 500 экз.
Заказ 173

Издательский центр РГГУ
125267, Москва, Миусская пл., 6
тел. 973-4200