

прот. Димитрій Садовяк

Апологія християнства



Київ

Видавництво імені Олени Теліги

2002

ББК 86.37

С 14

прот. Дмитрій Садовяк

С 14 Апологія християнства. — К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2002. — 264с.
ISBN 966-7018-76-8

Автор проректор Київської Духовної Академії, доктор теології, прот. Дмитрій Садовяк узагальнив найновіші дослідження з історії написання книг Нового Завіту, зокрема канонічних Євангелій. Розглянуто такі питання, як історичність походження Христа, політичне становище Палестини під час земного життя Ісуса Христа, свідоцтва древньохристиянської літератури тощо.

Книжка призначена студентам вищих духовних навчальних закладів і тим, хто хоче глибше пізнати Святе Письмо Нового Завіту.

ББК 86.37

*Книжка видана завдяки сприянню
Сергія Дмитровича Двірного.*

На обкладинці використано фрагменти гравюр Гюстава Доре.

ISBN 966-7018-76-8

© прот. Дмитрій Садовяк, 2002
© Видавництво імені Олени Теліги, 2002

Передмова про Святе Письмо Нового Завіту

Книги Святого Письма Нового Завіту написані святими учнями й апостолами (посланниками Господа) Ісуса Христа. У них міститься вчення Спасителя, збережене в пам'яті й духовному житті самовидців Слова (Ін. 1;2), оновлене і підсилене в них дією Святого Духа за обітницею Господа (Ін. 14;26) та передане ними на всі часи (Мф. 28;19—20; Мк. 16;15). Ці книги богодухновенні. Вони написані для устрою Церкви і можуть бути правильно сприйняті тільки в Церкві, в її безперервному духовному досвіді, в Святому Переданні. Дійсне життя християнина в Церкві, життя за заповідями Божими і збереження церковних статутів — необхідна умова правильного розуміння та засвоєння Святого Письма і Святого Передання. Важливою умовою церковного життя є участь у спільній церковній молитві на богослужінні, де через спільну молитву і святі таїнства Покаяння та Причащення Тіла і Крові Христових християнин вступає в благодатну соборну єдність з Господом Ісусом Христом, з Пречистою Його Матір'ю Богородицею Марією, святими апостолами і всім благодатним світом святих, з усією Церквою Небесною.

Священні Новозавітні книги, написані в другій половині I століття християнської ери, поступово збирались при єпископських кафедрах у збірники на основі свідчення очевидців, усних і писемних, про їхнє апостольське поход-

ження. Читання їх на богослужінні як основного джерела віри християнського життя також свідчило про їхню канонічність. Ці збірники з'являються з середини II століття в міру поширення й організації Церкви. Вже Святий Іриней, єпископ Ліонський (близько 130—202), цитує в своєму творі «Проти єресей» майже всі книги Нового Завіту.

Авторитетні списки і збірники книг, підтверджені пізніше на церковних Соборах (Іппонському — 393 та ін.), залишили Євсевій Памфіл, єпископ Кесарійський (263—340), святий Афанасій, архієпископ Олександрійський (298—373).

Канон Новозавітних священних книг складається з 27 апостольських писань:

1. Євангеліє від Матфея	28 гл.
2. Євангеліє від Марка	16 гл.
3. Євангеліє від Луки	24 гл.
4. Євангеліє від Іоанна	21 гл.
5. Діяння св. Апостолів	28 гл.
Соборні послання Апостолів — 7	
6. Послання св. ап. Якова	5 гл.
7. Перше Послання св. ап. Петра	5 гл.
8. Друге Послання св. ап. Петра	3 гл.
9. Перше послання св. ап. Іоанна Богослова	5 гл.
10. Друге Послання св. ап. Іоанна Богослова	1 гл.
11. Третє Послання св. ап. Іоанна Богослова	1 гл.
12. Послання св. ап. Іуди	1 гл.
Послання св. ап. Павла — 14	
13. Послання до римлян	16 гл.
14. Перше Послання до коринфян	16 гл.
15. Друге Послання до коринфян	13 гл.
16. Послання до галатів	6 гл.

17. Послання до ефесян	6 гл.
18. Послання до филипійців	4 гл.
19. Послання до колосян	4 гл.
20. Перше Послання до фессалонікійців (солунян)	5 гл.
21. Друге Послання до фессалонікійців (солунян)	3 гл.
22. Перше Послання до Тимофія	6 гл.
23. Друге Послання до Тимофія	4 гл.
24. Послання до Тита	3 гл.
25. Послання до Филимона	1 гл.
26. Послання до євреїв	13 гл.
27. Апокаліпсис (Одкровення ап. Іоанна Богослова)	22 гл.

За своїм змістом священні книги Нового Завіту діляться на чотири розряди:

- а) законодавчі;
- б) історичні;
- в) повчальні;
- г) пророчі.

Законодавчі книги — це чотири Євангелія: Матфея, Марка, Луки та Іоанна. Це свідчить, що Євангелія мають для християнина таке саме законодавче значення, яке колись у Старому Завіті мав для євреїв Закон, даний Богом через Мойсея, а саме — Мойсееве П'ятикнижжя.

Історична книга — це Діяння святих Апостолів. Саме вона дає нам історичне відображення життя і діяльності апостолів Христових, заснування та розширення ними Церкви Христової по всьому світу.

Повчальні книги — послання апостолів, які являють собою листи, написані апостолами до заснованих ними Церков. У цих листах вони роз'яснюють віруючим різні непо-

розуміння, що виникали між ними стосовно християнської віри й християнського життя в різних Церквах; викривають різні безпорядки, переконують твердо стояти у переданій їм вірі, а також викривають лжевчителів, які баламутили спокій древньої Церкви. Отже, апостоли виступають у своїх посланнях як учителі ввіреного під їхню опіку Христового стада, будучи водночас і засновниками цих Церков. Саме це властиве майже всім посланням св. ап. Павла.

Пророча книга в Новому Завіті є тільки одна — Апокаліпсис, або Одкровення святого апостола Іоанна Богослова. У ньому описано різні видіння та одкровення, яких сподобився цей апостол, розкриваються майбутні долі Христової Церкви, аж до утвердження Царства Божого.

Основними причинами, що спонукали святих Апостолів до написання послань, можна вважати такі:

- 1) турбота апостолів про віруючих та про ріст перших християнських громад;
- 2) прохання самих віруючих;
- 3) поява різних лжевчителів та виникнення ересей.

Пропонований посібник — це курс лекцій з предмета Святого Писання Нового Завіту, який упорядкував доктор теології, протоієрей Димитрій Садовяк, читаючи його в Київській Духовній Академії. Матеріал, викладений у цьому посібнику, залучений автором із тлумачного Апостола єпископа Михаїла, тлумачень послань св. апостола Павла єпископом Феофаном, збірника статей М.Баркова і деяких семінарських посібників прот. Хваскова, А. Іванова, прот. М.Александрова.

Історичність походження Христа (свідчення і їх аналіз)

Намагання вивести Євангеліє і християнство із релігійних вірувань, етичних вчень і культів дохристиянського поганства або із юдейства, що відчуло на собі вплив поганства, не знаходить підтвердження з боку безпристрасної критики і об'єктивного дослідження історичних даних. Безсумнівно, є чимало аналогій і схожостей, але зовнішня схожість не доводить, що ми маємо справу з внутрішньою і генетичною залежністю. Аналогію не можна звести до генеалогії. Ідейна спорідненість релігійних поглядів не дає підстави для висновку про історичний зв'язок між ними. Особливо відносно питання про історичну основу християнства подібний висновок не має сенсу, оскільки схожості помічаються тільки у другорядних пунктах, наприклад в обрядах і термінології. Ці схожості є наслідком не запозичень, а здебільшого однакових психологічних причин і схожих соціальних умов. Цілий ряд ідей, звичаїв і обрядів виник у різних народів і в різних релігіях самостійно, і вони розвинулися паралельно.

Кожна людська дія — це зовнішнє вираження певної думки, що є, так би мовити, її душею. Це саме стосується і кожної релігійної дії, тобто обряду. Всі обряди виражають зовнішньо деяку релігійну думку чи певне релігійне почут-

тя. Іншими словами, кожен обряд є символом. Але, як показує досвід, ця символічна мова дуже небагата; тому не дивно, що однакові зовнішні дії чи обряди виражають часто різні думки і почуття. Наприклад, вбивство людини може бути з причини помсти, чи з метою пограбування, чи з політичних міркувань, чи внаслідок канібалізму, чи з почуття жалості до хворого, чи з бажання принести божеству жертву подяки чи умилоствлення і т.д. Так само, як було вже сказано, священні трапези мали в різних релігійних культурах відмінне значення, виражали цілком різні думки, почуття і наміри — вони служили, наприклад, вираженням братських відносин між членами релігійного суспільства, чи були заключним актом жертвопринесення, чи з ними були пов'язані спогади про події, що повідомлялись у міфах, тощо. Звідси ясно, що зовнішня схожість обрядів і звичаїв не вказує на схожість релігійних ідей, зовнішнім вираженням чи символом яких ці обряди були. Звичайно, у християнській релігії є запозичення з інших культур, але ці запозичення не можуть служити доказами проти її (релігії) надприродного походження. Надприродний характер християнства не виключає наявності в ньому людського елементу, оскільки і в християнстві людина залишається людиною, котра свої релігійні думки і почуття виражає символами, що відповідають людській природі. Марне намагання надавати християнству характер синкретичної релігії, бо першохристиянство запозичило щось із юдейства і поганства не з метою пристосування, а з усвідомленням того, що християнство є єдиною істинною релігією, якій належить все те істинне, що було в інших релігіях. З усвідомленням цього моменту апостол Павло запозичував деякі терміни поганських містерій, а

древньохристиянські апологети тлумачили у християнському смислі деякі ідеї поганських філософських систем.

Далі кожна релігійна ідея являється тільки складовою частиною цілого релігійного світогляду. Відповідно всі інтелектуальні, моральні і літургійні частини певної релігії можуть бути зрозумілими лише в їхньому зв'язку і в їхньому ставленні до цілого (всього) світогляду цієї релігії. Тому культ святих і культ героїв, не дивлячись на їхню зовнішню схожість, не можуть і не повинні розглядатися як споріднені явища, оскільки культ героїв має древньопоганську анімістичну основу, а християнський культ святих є висновком із догмату про Церкву.

Богослужбові обряди, поклони, омовіння, жертвопринесення тощо, будучи схожими в різних релігіях, вказують не на їхню генетичну залежність, а тільки на однакову у всіх людей психіку і на схожий в усіх людей символізм мови. Зовнішні вираження релігійних ідей і почуттів однакові, тому що вони є схожими проявами спільного для усіх людей релігійного почуття і однакових духовних потреб.

Чи зменшує своєрідність і самобутність творіння Гете «Фауст» та обставина, що його матеріал запозичений із древнього оповідання? Звичайно, ні! Таку ж заперечну відповідь ми повинні дати, коли стверджують, що залежність різних культурних обрядів однієї релігії від обрядів іншої релігії знищує своєрідність і самобутність релігії, що запозичила деякі обряди. Немає ніякої необхідності, щоб нова релігія створювала абсолютно нові обряди і символи. Навпаки, вона, пристосовуючись до однакової людської психіки, може запозичувати зовнішні форми і вислови релігійного почуття, з'єднуючи з ними нові ідеї, надаючи їм іншого змісту і нового значення. То-

му, якщо ми маємо справу з обрядами чи навіть словесними формами релігійної думки, які, певно, запозичені з іншої релігії, ми завжди повинні з'ясувати: чи не пов'язана з цим обрядом чи словесним символом нова релігійна ідея, що є творчою власністю засновника нової релігії.

Звичайно, дохристиянський світ, юдейство і поганство не були позбавлені світлих прозрінь. Апостол Павло, попри його різко негативне ставлення до поганства, говорив, що він благовістив поганам того Бога, Котрого вони, не знаючи Його, шанували: «Бо, проходячи та оглядаючи святощі ваші, я знайшов також жертівника, що на ньому написано: «Незнаному Богові». Ось Того, Кого навмання ви шануєте, Того я проповідую вам». У древніх релігіях ми знаходимо багато ідей, що близькі і дорогі нам, християнам. І в дохристиянському світі була відданість божеству, пов'язана з духовно-моральними намаганнями до спілкування з Богом. Ми вже не можемо стати на точку зору тих древньохристиянських письменників, котрі, захоплюючись полемікою, викликаною впертою боротьбою з поганством, стверджували, що поганський культ є лише бісівським служінням. Ми повинні визнавати, що у проявах релігійного почуття древніх народів чувся голос духовної природи, моральної свідомості і ностальгії за Богом і вічним життям у Божому царстві. Але, як правильно говорив С. Трубецької, «релігійна свідомість у натуралістичних релігіях не задовольнялася ані своїми богами, завжди обмеженими, ані самою формою релігійних відносин, ані окремими кльцтами окремих богів, ані величезною кількістю храмів, ідолів, свят і жертвопринесень, а в той же час людина ясно відчуває і усвідомлює гріх і внутрішню неправду свого життя, і ось вона шукає очищення, викуп-

лення і безсмертя, намагається уявити нового бога, котрий торжествує над природою, бога спасителя і воскресителя, бога звільнюючого, яким був, наприклад, Діоніс, намагається з'єднатися містично зі своїми богами, котрі народжуються, приєднатися до їхньої таємниці, їхньої плоти і крові, увійти у самий життєвий процес божественних сил» (Метафізика в Древній Греції). «Звідси виникають містерії, — продовжує Сергій Воїнов. — Але в них релігійна свідомість не відрікається від свого поганського натуралізму, від великої матері-природи, навпаки, вона намагається ще глибше зануритися в цю стихійну основу, щоб у ній народити такого бога, знайти його. Але ... марно. Істинне боголюбство залишилося постулатом філософської і релігійної свідомості, її надією і вищою вимогою, яку поганство неспроможне було виконати, як не плодило своїх боголюдей. І ось, коли воно, поганство, билось у передсмертній агонії, у знеможенні від безплідних пошуків, коли Ізраїль, впершись у глуху стіну на шляху зовнішньої праведності, обезсилювався духовним голодом і спрагою викупителя, тоді з'явилося християнство. Бог став людиною, щоб людина стала богом» (Воїнов С. Християнство і культура. — М., 1911. — С. 68—69). Християнство було не природним продовженням розвитку релігійної свідомості дохристиянського людства, а новим Божественним Об'явленням, для прийняття якого містерії підготували необхідні благоприємні умови. «Християнство було не тільки новим вченням, але воно було і новою силою, новим життям, яке з'явилося у світі. Воно було «подарунком неба». Воно було другим створенням «людини». Другий Адам не був продуктом попереднього історичного розвитку людства, як і перший Адам не був прямим відтворенням біологічного про-

цесу. Як в тому, так і в іншому випадку підготовлювалися лише умови, за яких була можлива поява нового початку».

Професор Зелінський, торкаючись питання про підготовку християнства релігією еллінізму, говорить: «Виходячи із безсумнівного факту, що тільки область елліністичного всесвіту була спочатку охоплена рухом до християнства, ми запитуємо, в чому виявилось, так би мовити, виховне значення еллінізму; до яких релігійних поглядів він встиг привчити людство, полегшуючи цим сприйняття ними християнства; які пробудив у ньому релігійні потреби, що мали знайти своє задоволення у християнстві. По-перше, релігія таїнств поставила у центр релігійної свідомості питання про спасіння людської душі, що розумілося як спасіння або від подальшого кола втілень і смертей, або від сірого напівсвідомого існування, або ж від адських мук на тому світі; але в будь-якому випадку спасіння — вічне блаженство... Впевненість у можливості цього спасіння почерпується із подвигу того божества-істоти, котре дало людям таїнства... Умовно ж його придбанням стає сакраментальний акт, за допомогою якого той, що шукає його, приймається у громаду сповідників релігії таїнств, причому цим сакральним актом може бути священна трапеза або намащення. По-друге, та ж релігія таїнств в її різноманітних формах доручає поклонінню посвячених образ богині-матері: вона є тією, котра своїм самовідреченням спасла улюблену божественну істоту і подала цим обнадійливий приклад такого торжества над смертю і своїм шанувальникам. По-третє, релігія древнього Олімпу, що розвивається і розповсюджується паралельно релігії таїнств, висуває, на збиток іншим його бо-

гам, образ бога-сина, якраз Аполлона. Цей бог-син розуміється як посередник між богом-отцем, тобто Зевсом, і людьми; він звіщає людям його обов'язкову для виконання волю, приносить зцілення від недугів і взагалі своєю порадю допомагає їм покращити земне життя. Поряд з цим образом бога-сина утримується і ще давніше уявлення про боголюдину, сина бога, тобто про Геракла. По-четверте, визнання посвячення необхідною умовою спасіння повинно було підказати висновок, що поза громадою посвячених спасіння неможливе, а з ним і один із принципів, на яких базується інститут Церкви. По-п'яте, отримує все більше і більше визначеності уявлення про потрібну участь душ на тому світі, а саме про вічні муки для невиліковних грішників, про викупні кадри для виліковних, про вічне блаженство для добрих... По-шосте, виникає думка і вірування, що божество може, не втрачаючи повноти свого потойбічного ества, втілитися в людському образі і жити земним життям разом з іншими людьми, з тим, щоб лише після смерті з'єднатися зі своїм потойбічним еством: так Зевс-Переможець був на землі Селевком, Царем Сирійським...Ось такі ті головні догмати релігії еллінізму, котрі підготували її прибічників до сприйняття вчення, котре стало канонічним у християнській Церкві»(Рел. еллінізму. — Пб, 1922. — С. 128—130).

Древньопоганський світ, як помітив ап. Павло, поклонявся «невідомому Богу», Котрий після виповнення часів відкрився у Христі. У всезагальному прагненні спасіння виразилися духовні страждання і шукання, усвідомлення провини. Поганські містерії були безсилим спробами наповнити слабку людську природу вищою благодатною си-

лою. Поганські містерії були «останнім словом поганських релігій» не тільки хронологічно, але й по суті. Однак вони не були тим словом, що дає людям спокій і духовне щастя. Це спасительне слово — Божественне Євангеліє — було сповіщене людям тільки Ісусом Христом, ім'я Котрого не можна помістити у список звичайних засновників релігій, оскільки Він вище всіх, як Об'явлення Бога, який послав Свого Сина у світ заради спасіння всіх.

Хто Він — євангельський Христос? Може міф? Чи може образ, написаний фарбами, які взяли з палітри дохристиянського світу, фарбами, взятими із Старого Завіту, парсизму, мітраїзму, із міфів про Аттіса і Кибелу, про Адоніса і Астарту, про Ізиду і Озіріса тощо? Якби це було так, то ми стояли б перед новим чудом створення картини небесної краси і святості із фарб людських блукань і самообманів, марновірств і безплідних мрій і фантазій! Євангельський образ Христа був би чудом, подібного якому не знає світ! Відомі художники, поети, мислителі намагалися знову відтворити Євангельський образ Христа. Брали участь у цьому намаганні і досвідчені руки, і найкращий матеріал, і творча фантазія, і священне натхнення, і одухотвореність, і щире благочестя, і багатство знань, віра, надія, любов! Марним усе це було! Копія не була здатна передати зміст оригіналу. Чи могли автори наших Євангелій творити цей ідеальний образ божественної святості, чистоти, краси, величності, правди, милосердя і любові, якби Христос дійсно ніколи не існував? Чи могли б вони зробити те, що було не під силу юдейству і поганству, світилам філософської думки, мистецтва, науки і літератури? Звичайно, ні! Тільки в тому випадку, якби вони писали зі слів тих, котрі бачили Христа, були очевидцями

Євангельських подій, бачили славу Христа, як Єдинородного від Отця — тільки в цьому випадку вони могли показати у своїх писаннях Євангельський образ Христа. Іншими словами, саме існування Євангельського образу Христа пропонує існування не тільки дохристиянського юдейства і поганства, дохристиянських релігійних ідей, надій — очікувань, обрядів, а, перш за все, історичне існування Христа.

Правда, є твердження, що Церква створила Євангеліє. Але тоді з'являється нове запитання: хто або що створило Церкву? У посланнях апостола Павла до коринф'ян, достовірність і древність котрих не підлягають сумніву, дається ясне зображення першохристиянської Церкви, її богослів'я, благочестя і, частково, культу. Релігійно-моральне життя перших християн було новим і вищим ступенем у релігійному життєвому розвитку людства. Тут ми бачимо повне переродження життя і мислення. Все це трапилося впродовж приблизно 25 років. Все це могло викликатися тільки життям і вченням реальної історичної особи. Існує думка, як християнська Церква виникла. Вона почалася в Єрусалимі, але розповсюдилася з великою швидкістю у світі. Де вона з'являлася, там надзвичайним чином запалювала благочестя і ентузіазм у тих, котрі ставали її членами. Християни були готові витерпіти смерть за Церкву. Все їхнє життя змінювалося. Їхній світ думок змінився чудесно. Вони набули нової сили. Все це, вірили вони, було справою життя і вчення Ісуса. Книги — Євангелія — не могли бути джерелами християнства і основою Церкви. Народні маси збирає і організовує не книга, а тільки жива сила. Іншими словами, корені християнства, Церкви і віри в Христа повинні бути в живій, конкретній,

історичній особі Христа. На це твердження говорять, що виникнення християнства можна пояснити, пов'язуючи його з певною історичною особою, котра є засновником. Достатньо знати поганську міфологію, античні містерії, древню філософію і, головним чином, політичний і соціально-економічний стан давнього світу, — все це є достатнім для пояснення виникнення християнства. Але й ці судження не можуть привести до заперечення історичного існування християнства і Христа. Припустімо, навіть, що першохристиянство є тільки продуктом політичного, культурного і економічного занепаду давнього світу, як релігійно-моральне вчення, тільки результатом змішування релігійних та етичних поглядів і вчень давніших століть і відображенням моральних поглядів різних прошарків римського суспільства. Але чи означає це, що Христос не існував, що Він міф? Звичайно, ні! Христос міг жити, навіть якби християнство взагалі не існувало. Адже жив і діяв в образі лжемесії юдейський революціонер Вар-Кохба. Він не залишив ніяких послідовників, і саме юдейське повстання можна пояснити, посилаючись на політичне і соціально-економічне становище в Юдеї давніх часів, а в той же час всі визнають, що Вар-Кохба був історичною особою, хоча його життя не більше засвідчене, ніж життя Ісуса Христа. Іншими словами, Христос міг жити навіть у тому випадку, якби християнство не пішло від Нього, аби лишень ми мали історичні вказівки на Нього, а таких, як ми бачили, є в достатній кількості. Немовби для сучасних заперечувальників існування Христа св. Ігнатій Богоносець писав: «Якщо Він (тобто Христос), як говорять деякі безбожні, тобто невіруючі, страждав тільки удавано, то чому я у кайданах? Чому (для

чого) я бажаю бути вкинутим звірям? Марно я йду на смерть, тому що говорю про Господа неправду» (Послання до тралійців). Так, далеко недостатньо обмежуватися тільки запереченням земного існування Христа; ні, якщо Христос не жив, то історія ставить нам нову проблему: як трапилося, що увесь світ навернувся у віру в розп'ятого Сина божого, прийняв у свою моральну свідомість нагорну проповідь, у якій кожне слово звертається до людини з найригористичнішими моральними вимогами, вимагає від людини відмови від усього, навіть готовності на жертву власним життям? Як пояснити все це? Невже можна припустити, що увесь світ був обдурений, що людство, починаючи з перших днів нашої ери, було нещасною жертвою неправди, обману, свідомого чи несвідомого міфоутворення? Ні! Здоровий глузд, безпристрасний голос людського розуму знає тільки одне вирішення цієї загадки історії: багатовікове існування Церкви, мучеництво перших християн і перемога християнства над древньопоганським світом можна пояснити лише в тому випадку, якщо Євангельська історія не міф і дійсно жив Христос.

Політичне становище Палестини в часи земного життя Ісуса Христа

Палестина, де жив Ісус, займає приблизно 25 тис. км², тобто за розмірами трохи більша, ніж Крим.

Незважаючи на те, що Палестина має малу територію, її вплив на всесвітню людську історію колосальний у зв'язку з подіями, які відбулися там. У Палестині мало води й дощів. Населення цього краю завжди виживало за рахунок важкої праці, винахідливості та кмітливості.

Палестина розташована на краю пустелі, що відділяє Азію від Африки. Європейському впливу вона відкрита з боку Середземного моря. Тому вона була збірним пунктом багатьох рас і цивілізацій з Африки, Європи і полем сутичок багатьох народів. Тут ніколи не проживав лиш один народ, а сама Палестина рідко і ненадовго об'єднувалась у самостійну державу.

Це країна різних контрастів, різноманітного клімату, різких коливань температури, де є як високі гори, так і плоскі рівнини та глибокі долини. Від покритої снігом гори Єрмон, що підіймається на 2774 м над рівнем моря, місцевість опускається до Галілейського озера — 208 м нижче рівня моря — і далі до Мертвого моря — 389 м нижче рівня моря. Долина Йордану, що починається між Ливанськими горами і горою Єрмон, разом з наявними в ній

Галілейським озером і Мертвим морем, являє собою частину великого опускання земної кори по розломах, що йдуть далі в затоку Акаба, Червоне море й Східну Африку. У цьому опусканні видно сліди недавньої вулканічної діяльності, де й досі нерідко відбуваються землетруси.

Ріка Йордан на 2/3 своєї довжини тече нижче рівня моря. Спочатку стрімко Йордан знімає (зносить) снігові води Єрмону в Галілейське озеро, потім, повільно звиваючись, тече в Мертве море, яке по прямій лінії знаходиться всього в 105 км від озера. У січні й лютому Йордан виходить із берегів і тоді заповнює всю свою долину, в інші пори року ріка знову входить у свої звивисті береги. Зелена смуга рослинності супроводжує його течію серед пустельних пагорбів.

Більшість Євангельських подій відбулося в провінції Римської імперії, в Західній Палестині, розташованій між Йорданською долиною та Середземним морем. Ця провінція ділилась на три області: Галілею, Самарію та Юдею. З цих трьох Галілея найменш горбиста і найбільш багата на воду. Вона щедра ручаями та джерелами, знаменита маслинами, виноградом, пшеницею, ячменем, фруктами і худобою. У цій горбистій місцевості, де горби чергуються з обробленими долинами, проходило дитинство і раннє служіння Ісуса. Галілеянами були також більшість із 12 апостолів.

Єрусалим

Єрусалим розташований на висоті майже 793 м над рівнем моря і 1,181 м над поверхнею Мертвого моря, яке знаходиться тільки в 24 км від міста. Святе місто євреїв, християн і мусульман, Єрусалим, «Місто Миру», часто було місцем жорстоких битв між багатьма державами й

різними релігіями. З часу, коли Ісус пророчив про розруху Єрусалима, не менш 9 разів влада переходила від однієї релігії до іншої. Протягом 3000 років Єрусалим витримав більше 20 осад і майже стільки ж місто було розрушене й відновлене. Двічі місто було цілком покинуте: вперше після того, як Навуходоносор II знищив його близько 586 р. до Р.Х., а вдруге при взятті міста Андріаном — близько 132 р.

У наш час майже неможливо цілком відновити не тільки Єрусалим, а й Храм часів Ісуса, оскільки з того часу долини давно наповнились, горби вирівнялись, а вулиці та будівлі були знищені руками ворогів. Пророцтво Ісуса про зруйнування храму виконалось у 70 році, коли Тит переміг Єрусалим і храм з його укріпленнями був знищений.

Після безуспішного повстання Вар-Кохби приблизно у 132 р. римський імператор Андріан повністю зруйнував і знищив Єрусалим, розорав землю і вибудував нове поганське місто — Елія Капітоліна з будівлями поганських храмів і пам'ятників над руїнами (Юпітеру на Голгофі).

Протягом двохсот літ мало що було чути про Єрусалим, поки в 326 р. Костянтин наказав єпископу грецької церкви Макарію віднайти й відновити місце поховання Ісуса Христа. Дві великі церкви були побудовані, одна з яких Храм Гробу Господнього стояв на тому самому місці, де теперішній храм з тим же іменем, а від другої церкви — Базиліки Хреста — навіть місця не зосталось.

Єрусалим був переможений Персією в 614 р., потім окупований Гераклієм у 629 р.; вісім років після того магометани захопили його і держали, поки хрестоносці не відвоювали і зайняли його на 88 років, до 1187р., коли втратили його в битві з Саладином. Після Першої світової

війни Ліга Націй зробила Палестину мандатом Англії. Цей мандат закінчився в 1948 р., і Єрусалим тепер населений частково арабами та євреями.

Сучасні стіни, що оточують старе місто, були зведені Сулейманом Пишним у 1542 р. До 1858 р. місто все знаходилось у межах своїх стін XVI ст. Тепер Нове місто поза стінами займає набагато більшу площу, ніж Старе. Знаменита «Стіна Плачу», про яку кажуть, що вона була частиною храму Соломона, а також частиною другого храму Ездри й Неемії, в 691 р. була огорожена мусульманами і введена до святилища під назвою «Купол скелі».

Це святилище було зведено Абдуллою-Ель-Малик у 691 р., а пізніше в багато разів збільшено.

У 63 р. до Р.Х. Палестина була завойована римлянами й приєднана до римської провінції Сирії. Пізніше (37 р. до Р.Х.) ідумейський князь Ірод (ідумейяни — потомки Ісава, старшого сина Ісаака, Юдея на півдні межує з Ідумеєю), який сповідував юдейську релігію, названий Великим, отримав від Римського сенату царський титул і протягом сорока років керував усією Палестиною та Ідумеєю. Стосовно своїх підданих Ірод був деспотом, жорстоким і кровожерливим тираном, але також і спритним правителем. Наслідуючи грецьких царів, він засновував міста і, намагаючись стати популярним, будував театри, грецькі гімназії (тобто будинки для гімнастичних вправ), побудував іподром і розширив стіни прославленого на весь світ своєю пишнотою Єрусалимського храму.

За царювання цього Ірода й народився Христос. За його наказом у Вифлеємі було вбито зовсім невинних дітей.

Після смерті Ірода царство його було розділено між трьома синами: старший, Архелай, отримав Юдею, Самарію й Ідумею; Ірод Антипа — Галілею та Перею і, нарешті, Філіп — північно-східну частину — Трахонітиду з прилеглими областями. Затверджуючи цей поділ, римський імператор Август, однак, не погодився надати Архелаєві царське достоїнство: він залишив за ним лише титул етнарха (слово означає власне правителя чи губернатора), брати ж Архелая отримали звання тетрархів (тетрарх — буквально «четверовласник»; слово спочатку означало правителя чверті провінції; пізніше так стали позначати різних дрібних володарів, достоїнство яких було нижче від царського).

Архелай незабаром був скинутий (6 р. після Р.Х.) за те, що занадто гнобив своїх підданих, і володіння його були віддані під управління римського прокуратора (губернатора). Римський правитель Юдеї, Самарії та Ідумеї керував військом, збирав податки й мав право страчувати за важкі злочини, керуючись іменем імператора. У той же час, однак, римський прокуратор, який правив Юдеєю, залежав від римського правителя, легата Сирії, провінції, до якої належала й Палестина.

Звичайним місцеперебуванням юдейських прокураторів було місто Кесарія, але на свята, особливо на Пасху, вони переселялися в Єрусалим для ближчого нагляду за спокоєм народу і для приборкування заворушень, які нерідко виникали під час святкування. П'ятим із таких прокураторів був Понтій Пілат (26—36 рр. після Р.Х.). Незабаром після Євангельських подій його скинуто за побиття самарян, заслано у Вієнну в Галлії, де він і помер.

Ірод Антипа (4—39 рр. після Р.Х.), тетрарх Галілеї та Переї, був володарем хитрим, пихатим і розбещеним.

Відсторонивши свою законну дружину, він одружився з Іродією, жінкою свого брата Пилипа. За цей злочинний зв'язок його викривав св. Іоанн Хреститель (Мк. 6;18). Розлючена такою сміливістю, Іродіяда домоглася смерті Предтечі. До цього ж Ірода Антипи послав Ісуса Христа Пілат під час суду над Ним. Через декілька років після Євангельських подій римський імператор Калігула вислав Ірода Антипу в місто Ліон у Галлії. Св. Марко, використовуючи народне слововживання, називає Антипу «царем» (Мк. 6;14), але євангеліст св. Матфей (Мф. 14;1) і св. Лука (Лк. 3;19) вживають його справжній титул «четверовласник». Пилип, четверовласник, помер 34 р. бездітним після довгого царювання, про яке нам відомо мало. Його володіння були включені в провінцію Сирію.

Свята земля в часи Господа нашого Ісуса Христа

1. Розміри.

Поверхня Палестини дорівнює 25124 км². За величиною це одна з найменших країн світу: вона менша за територією таких невеликих європейських держав, як Швейцарія та Бельгія.

2. Розташування й кордони.

Палестина займає південну частину Сирії. Вона межує на півночі з Ліваном, Антілваном і південними схилами Єрмону; на сході — з Сирійсько-Аравійською пустелею; на півдні неправильно лінією відокремлюється від пустелі Синайського півострова; на заході межує із Середземним морем.

3. Долина Йордану.

На всьому протязі з півночі на південь Палестина розділена на дві частини долиною Йордану. Долина Йордану — це величезна ущелина, що знаходиться в глибині двох стіноподібно розміщених стрімких оголених скель: рівень русла ріки понад тисячу метрів нижче від їх вершин. Впродовж більшої частини року в цій ущелині панує задушлива спека, що сягає інколи 50° у затінку. На берегах Йордану ніколи не було жодних міст. По них ніколи не проходила дорога. Йордан не судноплавний і тому ніколи не був засобом зв'язку та зносин між народами, які жили біля нього.

Витоки Йордану — в гірському ланцюгу Єрмону. Взавши в себе води ще ряду гірських струмків, він бурхливо стікає в озеро Мером. У шістнадцяти кілометрах на південь від Йордану розташоване одне з найгарніших у світі велике прісноводне й багате рибою Геннісаретське чи Тиверіадське озеро, яке називається ще Галілейським морем.

Від Тиверіадського озера Йордан прямує до Мертвого моря, при цьому рівень його зниження від Єрмону до Мертвого моря дорівнює 914 м. У своєму гирлі Йордан на 392 м нижчий від Середземного моря.

4. Мертве море.

Мертве море, в яке впадає Йордан, являє собою величезне озеро, що займає поверхню понад 920 км². Греки називали Мертве море ще Асфальтовим, тому що його вода містила чорну смолу, асфальт, що плавав на його поверхні. Мертве море надзвичайно багате на солі та інші тверді речовини, що становлять близько 25% його складу. У водах Мертвого моря не можливе життя: в них не водяться ні риби, ні молюски, у них немає рослин. Прозорі води Мертво-

го моря гіркі й такі тяжкі, що наймогутніші вітри ледве-ледве колишуть їх поверхню. На його берегах не видно птахів, немає зелені.

Мертве море складається з двох басейнів, з яких нижчий, менш глибокий, постав, як гадають, не так давно, заповнивши собою долину Сиддим, де були спалені небесним вогнем нечестиві міста Содом і Гомора.

5. Області Палестини.

Долина річки Йордан поділяє всю Палестину на дві дуже відмінні за природою та за історичними долями частини: на область, що лежить на захід від річки Йордан, і на Зайордання, розташоване на схід від неї.

Частина Палестини на захід від Йордану становить гористу місцевість, перерізану частими, досить широкими долинами, які зрошують потоки. Уся вона, природно, поділяється на три області — Галілею, Самарію та Юдею.

Галілея славилася родючістю й мальовничістю пейзажу. У ній досить багато невеликих височин: головна з них — Фавор, на якій, за переказом, преобразився Господь. Широка Ездрилонська рівнина, зрошувана потоком Кесоном, відділяє усі ці височини від ланцюга Кармила. Населення Галілеї було численне, багате й працелюбне. Галілеяни мали живий характер, були вразливі, сприйнятливі, запальні, любили новизну й легко піддавалися новим і сміливим ідеям: вони відзначалися при цьому глибокою релігійністю. У Галілеї проживало багато поганів. Постійне спілкування з ними виробило в галілеїв дух терпимості, якого були позбавлені жителі Юдеї, котрі відрізнялися дрібничковим формалізмом. Жителі Єрусалима постійно докучали галілеянам за ту легкість, з якою вони спілкувалися з поганями і висміювали їхню погану ви-

мову. Петро виявив своє походження, коли стояв у дворі Ка-
яфи, чекаючи кінця суду над Учителем (Мф. 26; 73).

Головними містами Галілеї були: Тиверіяда, Хоразин і
Витсаїда (на березі Геннисаретського озера) — батьківщи-
на св. апостолів Петра і Андрія і, цілком імовірно, також
обох синів Заведесєвих — св. Іоанна Богослова й св. Якова;
Капернаум, у якому Спаситель прожив більшу частину
свого громадського служіння; Назарет, у якому Він провів
перші тридцять років свого життя; Канна, де Він здійснив
Своє перше чудо, і Наїн, де Він воскресив сина вдови.

Самарія — ця область лежала на південь від Галілеї.
Невеликі вапняні висоти покривають територію Самарії
від рівнини Саронської на побережжі Середземного моря
до долини Йордану й околиць Єрусалима. З них найбільш
відомі — вершини Гевал і Гаризим, де був храм самарян,
Гелвуйські гори й Вефільський пагорб. У давні часи вигляд
цієї області був не такий суворий.

Головне місто Самарії також називається Самарія. На-
селення утворилося від змішання різних рас. У 72 р. до
Р.Х. асирійський цар Саргон забрав у полон десять колін
ізраїльтян, на місце яких із різних провінцій асирійської
монархії були переселені цілі колонії військовополоне-
них. Ці пришельці, змішавшись із невеликою кількістю
ізраїльтян, котрі залишилися в країні, засвоїли їх ос-
новні релігійні ідеї, прийняли П'ятикнижжя Мойсєєве,
стали поклонятися Ягве, але не залишили при цьому
служіння й своїм богам. Таким чином, релігія самарян бу-
ла сумішшю істини з помилковими поглядами. Коли юдеї
повернулися з вавилонського полону й почали будувати
храм, самаряни захотіли взяти участь у цьому

будівництві, але юдеї їх не допустили. Тоді самаряни ви-
будували собі окремий храм на горі Гаризим. Приймаючи
книги Мойсея, самаряни відкинули писання пророків і всі
легенди; тому євреї вважали їх за поганів і навіть гірше,
не приймаючи їх до свого суспільства й не маючи з ними
ніяких зносин.

Під час земного життя Спасителя храм на горі Гаризим
вже не існував: його зруйнував у 134 р. до Р.Х. Іоанн
Гіркан, цар Юдеї. Непримиренна ворожнеча вирилася гли-
боку прірву між обома народами.

Юдея — кордон між Самарією та Юдеєю досить умов-
ний і не може бути точно визначений. Поверхня в загаль-
ному така сама, як і в Самарії. Гори, що знаходяться в
Юдеї, є продовженням гір Самарії, але природа Юдеї
набагато бідніша й суворіша порівняно з природою
Галілеї та Самарії. На заході схили юдейських гір
закінчуються в рівнині Сефіля, населеної в минулому
філістимлянами. Прилегла до Середземного моря прибере-
жна частина цієї рівнини вкрита в деяких місцях
піщаними дюнами; внутрішня її частина була плідною
й давала рясний урожай.

Юдея була заснована, за рідким винятком, тільки євре-
ями. Їх столиця Єрусалим, побудована на горах, була цен-
тром усієї області (населення Єрусалима доходило до
200 000 мешканців). У ній були храм і тисячі синагог, які об-
слуговували численні священнослужителі, левіти та вчи-
телі. Щорічно на великі свята численні натовпи єврейських
прочан сходилися до Єрусалима зі всіх країн світу.

Ідумея — греко-римська назва Едому. Вона включала
південь Юдеї та околиці Хеврону. У 126 р. до Р.Х. Ідумея

була завойована Іоанном Гірканом I (135—104 рр.), і її населення було обернене в юдейство.

Зайордання являє собою плоскогір'я, яке підіймається в середньому на 1000 м над рівнем моря. Рясне водами, Зайордання здавна славалося своїми багатими пасовищами.

У своїй північній частині Зайорданська Палестина обіймала п'ять округів — Ітурею, Голан (на схід від Тиберіадського озера) з містами Кесарією Філіповою та Юлією; Трахонітиду, розташовану більш на схід; Ватанею, що включала в себе гірський край Васан і Авран.

На південь від Голану і на захід від Аврану була розташована низка міст, відомих у Євангелії під загальною назвою Десятиграддя, або по-грецькому Декаполіс. Міста ці знаходилися на північному сході від потоку Явока. А втім, кордони області Десятиграддя не можуть бути тепер точно визначені.

Південна область Зайордання називалася Галаад, або Перея, хоча цією останньою назвою часто позначали своє Зайордання. Ця область відзначалася дуже нерівною поверхнею й дикістю природи і славилася своєю родючістю. Найважливішими містами Переї були Пелла й Філадельфія, чи Равва Аммонітська.

Св. Лука згадує також Авілінею. Так називається край, розташований на північ від Дамаска з головним містом Авіла; проте цей округ не належить до Палестини.

Коли Господь проповідував у Зайорданні, то натовп народу, що збігався, щоби послухати Його, складався, цілком імовірно, здебільшого з євреїв, які жили в цих місцях, або з поганів, що співчували юдейству.

Юдейські месіанські очікування

Віра у пришестя Месії підтримувала народ ізраїльський у дні найтяжчих випробувань, вона мала найбільше життєве значення; у цій вірі було зосереджене тверде переконання, що Ізраїлю відкривається славне майбутнє, що він возвеличиться і буде царювати над усім світом.

Уже в самих найдревніших канонічних писаннях Старого Завіту ми знаходимо вказівки на грядущого Месію. В книзі Буття III;15 Він називається лише нащадком жінки, Котрий вразить голову змія. Але вже в обіцянках, даних старозавітним патріархам, вказується на Месію, як на певну (визначену) особу: «в Ньому поблагословляться всі народи землі» (Бут. XII;3, XVIII;18, XXVI;4, XXVIII;14). У книзі Числа XXIV;17—19 Месія зображається в образі царя, котрий походить від Ізраїлю і покорить собі поганів. У Повторенні Закону XVIII;15 Він називається пророком, подібно Мойсею. У великих пророків очікуваний Месія зображається як князь світу і цар месіанського царства, Котрий походить із дому Давида. Ця ідея розкрита і в багатьох псалмах, наприклад: псалми 2,108,109 та ін. Таким чином, ми бачимо, що месіанські надії дійсно пройшли процес розвитку, але вони існували в певній формі ще до вавилонського полону. Пророки, вказуючи на грядущого Месію, тільки більше оформили і поглибили давні месіанські уявлення, що існували в народі.

Хоча пророки вказували на страждання, як момент подвигу Месії (див. Мих.V;1, Зах.IX;9, XII;10, Іс.LIII), але, безсумнівно, вже дуже рано з месіанськими надіями пов'язувалася ідея про відновлення ідеальної монархії дому Давида (див. Амос IX;11, Ос. III;5, Ієремії (Єремій) XIII;5). Ізраїль був незначною величиною в сім'ї стародавніх народів. Він часто знаходився під ігом (тягарем) ганебного рабства, але ніколи не гасла віра у світле майбутнє, зосереджена на образі ідеального царя, котрий колись звершить перемогу правди.

За часів Маккавеїв ця віра зменшилась. Дійсність була багата блискучими успіхами; царство Маккавеїв здавалося здійсненням вікових надій юдейського народу. Тому думка про майбутнє відступила на задній план. Крім того, вожді народу не були із дому Давида, а належали до коліна Левія. У дні первосвященника пророка і царя Івана Гіркана склалося навіть уявлення про Месію із дому Левія, викладене у «Заповіті дванадцятьох патріархів», хоча ця думка не знайшла широкого розповсюдження в літературних пам'ятках цього часу, там говориться про предтечу чи вісника останнього періоду Царства Божого. Одні писання вважали тим предтечею Іллю, котрий згідно з книгою Єноха з'явиться перед судом. У Мішні (I;15, VII;7) говориться, що Ілля закличе народ до покаяння і приготує його до появи Месії. За іншими писаннями, крім Іллі, з'являться й інші древні пророки, в їхньому числі, наприклад, Мойсей. Але все ж пророцтва про пришестя Месії здебільшого були усунуті на задній план. Навіть титул «Месія» не використовується в апокрифах.

Але падіння династії Хаемонеїв, особливо жорстокість Александра Янная, були насміханням над старозавітним теократичним ідеалом і вбили в народі почуття задоволення дійсним становищем країни і народу. Радісний ентузіазм змінився розчаруванням. «Тільки твоя смерть принесе нам спокій і мир!» — відповів народ, коли Александр Яннай запропонував йому мир. Тому благочестиві юдеї зосередили свої думки знову на пророцьких обіцянках (обітваннях) про Месію — царя із дому Давида. Після падіння царства Маккавеїв і приєднання Палестини до римського царства месіанські надії знову звернулися до майбутнього (майбутності). Хоча саддукеї із політичних міркувань не підтримували цього напрямку релігійної думки, але фарисеї були переконані, що явлення Месії вже близько. Навіть Ірод Великий підкорився цій вірі.

Зміст месіанських надій юдеїв у цей період був, головним чином, таким: перш за все до месіанських надій домішувалися чисто земні і політичні надії і елементи древньосхідної есхатології. Грядущий Месія уявлявся в образі політичного і національного спасителя і царя. Релігійно-моральний момент пророчих обіцянок відступив на задній план. Тому ідея про страждучого Месію не знайшла співчуття і розуміння у широких колах. Ні в апокрифах, ні в псевдоепіграфах ми не зустрічаємо думки, що Месія принесе «царство не від світу цього», кругом на першому місці стоїть матеріальна сторона грядущого блага спасіння. Із релігійно-моральних моментів зустрічаються тільки вказівки на відсутність ідолослужіння, перелюбства, вбивства немовлят тощо. У псалмах Соломона грядуще царство має явно політичний характер. Такими

ж політично-матеріальними рисами зображується грядуще царство у Мішні.

Більш високе змалювання Месії міститься у книзі Єноха. Месія буде праведним царем, помазаником Божим, він не буде воювати; він знищить ворогів Божих словом уст своїх. Він сам чистий від гріха. Його сила — в силі Духа Божого. Він сподівається (надіється) тільки на Господа і пасе свій народ у страху Божім (кн. Єноха XVII;32—41).

Але з образом Месії не пов'язувалася думка про його викупні страждання. Хоча Прем. Сол. II;12—21 (та ін.) є немовби паралеллю до пророцтв про страждучого Отрока (Юнака) Господнього у Ісаї (розділ 53), але тут ми маємо тільки вторинну вказівку на страждучого Месію.

Згідно з писаннями офіційного юдейства справа Месії включає в себе такі моменти: а) знищення безбожного всесвітнього царства, яке очолює особа, як антимесія; у деяких пізніших писаннях центром цього царства є Рим; б) зібрання розсіяного Ізраїлю; в) звільнення духів померлих із шеолу і воскресення із мертвих усіх праведних до життя на цій землі; г) відновлення Єрусалима, Храму і священного культу; г) Месія дасть народу виправдання перед Богом своєю власною праведністю і своїми молитвами і повчанням дотримання закону; д) владарювання Месії над народами світу.

Але в деяких, правда дуже тісних, колах юдеїв древньопророцький ідеал продовжував жити після Маккавеїв. Ці кола надіялися не на пришествя національного героя, який звільнить народ від римського іга і відновить земне юдейське царство, а на явлення Месії — Спасителя від гріха і звинувачення, котрий принесе нове богопізнання,

відпущення гріхів, благодать і святість. Навіть ідея про страждучого Месію не зникла цілком. Юдей Трифон у діалозі Іустина Мученика не заперечує, що Месія повинен буде страждати. Але і цей образ Месії не був цілком вільним від націоналістичних рис.

Як юдеї, так і самаряни розділили месіанські надії. На основі ряду місць із П'ятикнижжя вони надіялися на Месію, тобто знову грядущого царя. За вірою самарян він буде царем і священником, але головним чином учителем, котрий володіє даром пророцтва, він сповістить їм істину.

Найчистіше збереглися месіанські надії серед юдеїв розсіяння, котрим був чужий равиністичний дух. Вони віддавалися духу (духові) древніх пророків. Серед них же давня релігія з'єдналася з релігійно-філософською думкою. В III книзі сивільських оракулів, написаній єгипетськими юдеями бл. 140 р. до Р.Х., говориться, що Бог пошле з неба зі сходу сонця царя. Він усуне війну на землі, судити буде кров'ю і вогнем, дотримається завітів Бога і зацарює над усією землею навіки. У Філона месіанські ідеали також зосередилися у вірі в пришествя Месії-царя.

Висловлювалися сумніви в існуванні таких месіанських надій у юдеїв, тому що Йосиф Флавій нічого не говорить про це. Але що такі месіанські надії існували, доводять не тільки пізніша юдейська література і наші Євангелія, а й часті повстання під керівництвом лжемесій. Ці повстання були б незрозумілими явищами, якби юдеї не були натхненними месіанськими надіями.

На час пришествя Ісуса Христа юдеї жили вірою в грядущого Месію, хоча його образ уявляли собі по-різному. Найрозповсюдженіше уявлення, що Месія буде надприродною

істотою — Сином Божим і Сином Людським, Господом Ізраїлю. З цією думкою пов'язувалися есхатологічні очікування: Ізраїль буде царювати над усіма поганськими народами або ж прийде світло, яке просвітить поганів, і вся земля визнає єдиного Бога. Можливо, щоб виключити думку про страждучого Месію із дому Давида, була розвинена ідея «про Месію — сина Йосифа, чи сина Єфраїма», котрий передує Месії із дому Давида і помре у боротьбі з ворогами Ізраїлю. Коли з'явився Ісус, в юдействі Його часу існували подвійного роду месіанські надії. Одна надія широких мас і друга езотерична месіанська надія — очікування, що жила у широких колах. Месія широкого натовпу був другим Давидом, Царем-Месією. Він виступить у ролі героя-завойовника, знищить у переможній битві полчища своїх ворогів, дасть Ізраїлю довгоочікувану свободу від владарювання римлян і відновить у Палестині щасливе і праведне владарювання над зібраними із розсіяння колінами Ізраїлю.. Цілком інакшою була езотерична месіанська надія, пов'язана з думками, викладеними в Іс.VIII і Дан.VIII, що очікувала страждучого Месію. Цей образ зображений, до речі, в ефіопській книзі Єноха. Тут іменем Месії було позначено Сина Людського, чи точніше, нову людину. Месія є тут не людиною, наділеною особливими дарованнями, подібно до другого Давида, а предковічним Сином Божим, котрий відкривається і пройде через страждання, а потім знову прийде як суддя усіх людей, розповсюдить своє царство над усім світом і відкриє скарби Божої Премудрості. Пророцтво ж про пониження і страждання Отрока Господнього у другій частині книги Ісаї було зазвичай віднесене до юдейського народу. Тому широка народна маса не знала і не

розуміла вчення про викуплення і спасіння жертвою і кров'ю Месії. Цим пояснюється нерозуміння учнів Христа, коли Христос говорив про Свої страждання (див. Мф. 16;21 і далі: «З того часу Ісус почав відкривати Своїм учням, що Він мусить іти до Єрусалима і постраждати багато від старших, і первосвящеників, і книжників, і вбитому бути — і воскреснути третього дня», св. Іоанна 12;32: «І, як буду піднесений з землі, то до Себе Я всіх притягну» і далі інше).

Цілком неправильне твердження, немовби месіанські уявлення юдеїв були пов'язані із зміною пір року і з астрологічними уявленнями. У ранішніх месіанських очікуваннях ще немає ідеї про чисто земне політичне царство. Месія уявляється не як податель земного щастя, а як той, Котрий знищить вину (провину) і принесе як Ізраїлю, так і всім народам загальне благословення. Переважно земне, чуттєве у змісті прийняли ці надії тільки після часів пророків.

Юдейська Пасха не мала ніякого зв'язку з людськими жертвоприношеннями. Це свято має первісну спорідненість з весняними жертвоприношеннями древніх арабів, котрі приносили в жертву первенців худоби, а пізніше і польові плоди. Людські жертвоприношення були юдеям цілком невідомі. Так само юдейська Пасха не мала відношення до сонячних богів. Це видно з того, що свято святкувалося приблизно через 14 днів після весняного рівнодення. Якщо 14 Нісана рівнодення ще не настало, то свято переносилося на цілий місяць. Врешті, немає зв'язку між святом закеїв і вавилонським святом Нового року і юдейським святом «Пурім».

Які думки викладені у канонічних Євангеліях про месіанську гідність Христа? Перш за все, Він — Син Бо-

жий. «Ти Син Мій Улюблений» — говорить голос Божий при хрещенні Ісуса. На запитання первосвященика: «Чи Христос ти, Син Божий?» — Христос відповів: «Ти сказав...» Але тут же Христос відніс до Себе і пророцтво Даниїла. Він — обіцяний Син Людський. «А навіть повім вам: відтепер ви побачите Людського Сина, що сидітиме праворуч сили Божої і на хмарах небесних приходитиме!» (Мф.26;64).

Згідно з Євангельськими оповіданнями Христос говорив часто про себе як про Сина Людського. Це явище знаменне, тому що цей титул зустрічається рідко в останніх писаннях Нового Завіту. У Старому Завіті вислів «Син Людський» зустрічається в одному місці для позначення Людини взагалі («то що є людина, що Ти пам'ятаєш про неї, і син людський, про якого Ти згадуєш?»)(Пс. VIII;5)). Але вже у Езекіїля і, особливо, Даниїла термін «Син Людський» означає вище небесне ество (істоту) у людському образі, котре знаходиться у зв'язку із Всемогутнім. На основі Даниїлового пророцтва цей вислів став одним із імен Месії, як небесної особистості, котра гряде на землю. Таке розуміння ми знаходимо у книзі Єноха. Христос, додаючи до Себе титул «Син Людський», вказав цим на своє небесне походження і месіанську гідність. У книзі Єноха говориться, що Син Людський прийде для суду. Христос також говорив, що Йому дана влада суду. Коротко кажучи, Христос, розкриваючи Свою месіанську гідність, користувався термінами і образами, запозиченими із Старого Завіту, із світу юдейських релігійних уявлень, які були знайомі народу. Дехто вважає, що Христос користувався переважно висловом «Син Людський» замість терміна «Месія», тому що останній був

менше у використанні, ніж перший, який був більш зрозумілим і виразним. Але на одну обставину варто звернути увагу: давні письменники бачили у цьому понятті «Син Людський» вказівку на велич і прославлення Месії. Христос же говорив про Себе, як про «Сина Людського», вказуючи на Своє приниження: «Коли перебували вони в Галілеї, то сказав їм Ісус: «Людський Син буде виданий людям до рук» (Мф.17;22). Прославлення настане після приниження.

Христос вказав у Назаретській синагозі на те, що він той Отрок Господній, про Котрого говорив пр. Ісаїя — Лк.4;18, порівняти Іс. XLII;1. На ті ж слова Він посилався у Своїй відповіді учням св. Іоанна: «Сліпі прозрівають, і криві ходять, стають чистими прокажені, і чують глухі, і померлі встають, а вбогими звіщається Добра Новина...» (Мф.11;5). «І промовив Ісус їм у відповідь: «Ідіть і перекажіть Іоаннові, що ви бачили й чули. «Сліпі прозрівають, криві ходять, очищуються слабі на проказу, і чують глухі, воскресають померлі, убогим звіщається Добра Новина» (Лк.7;22). У цьому пророцтві говорилося про страждання Отрока Господнього, Котрий спасає народ. Точнісінько так само Христос говорив про Свої страждання і викупну смерть: «Бо Син Людський прийшов не на те, щоб служили йому, але щоб послужити і душу Свою дати на викуп за багатьох» (Мк.10;45), що є в ідейному зв'язку зі словами: «Він через муки Своєї душі буде бачити плід та й насититься. Справедливий, мій Отрок, оправдає пізнанням Своїм багатьох і їхні гріхи понесе» (Іс. LIII;11).

Ще раз варто звернути увагу на ту обставину, що термін «Син Людський» використовується майже тільки у канонічних Євангеліях і передається тільки у висловах

Христа (виключаючи св. Іоанна 12;34). В останніх новозавітних писаннях він зустрічається тільки 4 рази: один раз Діяння 7;56: «і промовив: «Ось я бачу відчинене небо і Сина Людського, що по Божій правиці стоїть!» і три рази, як посилення, наприклад, Євр.2;6: «Але хтось десь засвідчив був, кажучи: «Що є чоловік, що Ти пам'ятаєш про нього, і син людський, якого відвідуєш?»; Пс.VIII;5: «то що є людина, що Ти пам'ятаєш про неї, і син людський, про якого Ти згадуєш?»; Об'яв.І;13: «а посеред семи свічників, Подібного до Людського Сина, одягненого в довгу одягу і підперезаного по грудях золотим поясом». Об'яв. X'V;14: «І я глянув? — і ото біла хмара? а на хмарі сидить подібний до Людського Сина. Він мав на своїй голові золотого вінця, а в руці його гострий серп» — Дан.VII;13.

Очевидно, св. Павло уникав терміна «Син Людський», тому що він був незрозумілий поганам і міг бути витлумачений у іншому значенні. В Євангелії від св. Іоанна вислів «Син Людський» трапляється 12 разів. Крім того, зміст цього Євангелія про «Сина Людського» цілком відповідає езотеричним месіанським очікуванням пізнішого юдейства. Все це говорить про історичну достовірність цього Євангелія.

Апостольська Церква надавала перевагу у називанні Ісуса Христа більш елліністичним титулом «Господь». Але варто помітити, що і титул «Господь» використовувався Ісусом, тому що цей вислів мав корені у старозавітних писаннях. «Бо зо слів своїх будеш виправданий, і зо слів своїх будеш засуджений» (Мф.12;37) — Іс. СІХ;1: «Боже слави моєї, не будь мовчазливий».

Але «Сином Давида» Ісус Христос не називав Себе, хоча і цей вислів був загальнорозповсюдженим і знайомим юде-

ям. Та й сам народ вітав Його. «А народ, що йшов перед Ним і позаду, викрикував, кажучи: «Осанна Сину Давидовому! Благословенні, хто йде у Господне Ім'я! Осанна на висоті!» (Мф.21;9); «Благословенне Царство, що надходить, Отця нашого Давида! Осанна на висоті!» (Мк.11;10). Очевидно Христос уникав цього титулу, тому що з ним були пов'язані чуттєві месіанські уявлення і надії на відновлення політичного царства Давида.

Таким чином, ми бачимо: месіанська сама свідомість Христа, як вона викладена у наших канонічних Євангеліях, відрізнялася суттєво від загальнорозповсюджених в Юдеї месіанських надій. Але, розкриваючи народу таємницю своєї особистості, Христос користувався звичною і знайомою народу термінологією, виходив із старозавітних пророцтв, понять і уявлень. Він вклав у них новий вищий духовний зміст. Відсутність у пізнішому юдействі уявлення про страждучого Месію, як вже сказано, пояснює відзначене в Євангеліях нерозуміння учнів, коли Христос говорив про Свої майбутні страждання і смерть.

Загальні надії на відновлення Царства Божого пов'язувалися із думкою про грядуще торжество Божої правди, з ідеєю вселенської теократії. Плодами цього царства буде користуватися, перш за все, обраний народ. «Створю нове небо та землю нову... Тож навіки радійте та тіштесь тим, що творю Я, бо ось Я створю Єрусалим на радість, а народу його — на веселість! І буду Я Єрусалимом радіти і втішатися буду народом своїм...» (Іс. LХV;17—19). А пророк Даниїл говорив: «А за днів тих царів Небесний Бог поставить царство, що повіки не зруйнується, і те царство не буде віддане іншому народові. Воно потовче й покінчить усі ті царства, а само буде стояти

повіки» (Дан.ІІ;44). «А царство, і панування, і велич царств під усім небом буде дане народові святих Всевишнього. Його царство буде царство вічне, а всі панування — Йому будуть служити й будуть слухняні» (Дан. VII;27). Коли юдейський народ був під іноземним гнітом, месіанські очікування і ідея Царства Божого, так би мовити, матеріалізувались, стали переважно земними, тілесними, чуттєвими. Більшість народу, особливо в Галілеї, уявляла собі Царство Боже як зовнішнє земне царство, як відновлення юдейської незалежності. Народ позбавиться (звільниться) від поганського гніту і вже не буде носити важкого ганебного податкового тягаря. Не юдеї будуть рабами поганів, а навпаки, погани будуть служити Божому народу. Ці нові очікування (надії) привели навіть до утворення релігійно-політичної секти галілеян і виразилися у численних революційних повстаннях і, нарешті, призвели до війни з римлянами, що закінчилась зруйнуванням Єрусалима.

Поряд з такими чуттєвими надіями продовжувало існувати і більш духовне розуміння Царства Божого. Більш помірковані і розсудливі розуміли, що навряд чи можна надіятися на всесвітнє політичне владарювання юдейського народу. Час Маккавеїв, з його натхненнями і високими ідеалами, певно, пішов безповоротно. Ці кола вірили, що світ йде назустріч кінцю. Прийде вища божественна істота, Месія, Помазаник Божий, і звершить свій суд; тоді зупиниться (закінчиться) старий порядок, і почнеться новий світ. Месія закличе до себе усіх вірних, прийме їх у своє царство, де царює тільки Бог. Але і в цьому розумінні золоте майбутнє мислилося у чуттєвих фарбах.

Врешті, існувало ще третє уявлення. «Царство Боже» мислилося як владарювання Бога на землі в тому розумінні,

що на землі визнається Божа воля як вищий закон і людина визнає свою моральну відповідальність перед Богом. У цьому смислі Царство Боже є теократією і послухом закону.

Важко сказати, в якому розмірі ці, більш духовні, розуміння Царства Божого знаходили співчуття в юдейському народі. Безсумнівно, широка народна маса, особливо в Галілеї, очікувала Царства Божого як відновлення політичного царства. Тільки після зруйнування Єрусалима, коли рабини знову організувались, могла пробитися думка, що Царство Боже означає універсальне владарювання Божої волі, без політичного владарювання юдейського народу. Але до цього часу народ жив чуттєвими політичними месіанськими очікуваннями, як доводять революційні спалахи і, врешті, велике повстання проти римлян.

Який зміст ідеї Царства Божого в наших канонічних Євангеліях? Євангельський Христос, коли Він говорив про Царство Боже, завжди використовував вислови і образи, запозичені із Старого Завіту і з ідеології народу. Саме поняття «Царства Божого» запозичене із народної мови «Благословенне Царство, що надходить, Отця нашого Давида! Осанна у вишніх!» (Мк.11;10). Тому Його заклик «наблизилось Царство Боже» знайшов відгук у народних мас. Але Христос пов'язував з цією ідеєю виключно духовний смисл. Він відкинув всякі думки про земне політичне царство, що відновлене земними засобами — повстанням і зброєю. Христос народився і жив у бідності, відмовлявся від усяких земних бажань, підкорився поганській римській владі, вимагав від своїх учнів відмови від земних благ і обіцяв їм тільки незгоди, переслідування і хрест. Він приніс не земне щастя, а спасіння від гріха і прокляття.

Але все ж Царство Христове було не тільки есхатологічним благом, ні, воно вже на цій землі. «Царство Боже вже прийшло», — сказав Христос. Але яким чином? Де воно? Христос відповів ясно, що Царство Боже — Його Благостія. Воно є, перш за все, виконанням Божої волі, шуканням і здійсненням Божої правди. «Шукайте ж найперш Царства Божого й правди його, — а все це вам додасться» (Мф.6;33). Христос прийшов, щоб вчинити, як жити за Божою волею. Царству Божому належать тільки ті, хто визнає царювання Бога у своєму серці. Царство Боже приходить не зовнішнім, помітним чином. Воно — насіння, що приносить плід, коли воно впаде на добру землю. Пришестя і Відкриття Царства Божого залежить від росту Божого слова в людських серцях, і цей ріст є повільним, таємним розвитком. Ці основні думки Христа про Царство Боже розкриті, головним чином, у притчах. Говорячи коротко, Царство Боже є основним моральним законом, що діє в людському серці і згідно з яким людина живе. Воно — не видима величина, а перш за все внутрішній розвиток, шлях спасіння і той новий стан, що починається із проповіді Христа. Далі Царство Боже є християнством, Церквою, як видимий результат Євангельської проповіді, на вернене до Христа і об'єднання віруючих в ім'я Його. Врешті, як показують деякі вислови Христа, що мають апокаліптичний характер, Царство Боже є грядуще звершення усього! У земному Царстві Божому є не тільки добрі, праведні і святі, але і злі, грішники і невірні. Царство Боже є немовби полем, де росте не тільки пшениця, але і плевели, сіль, в якій не тільки добрі, але й погані риби. Тільки в кінці часів завершиться повне відділення добрих

від злих і тоді Царство Боже буде тільки Царством правди, любові, святості і вічного життя. Але тут на землі Христос хотів не викоренити зло посередництвом зовнішньої сили, а тільки боротися з ним (злом) силою Духа Божого.

Вказують на певні вислови, де Христос висловив апокаліптичне розуміння Царства Божого: «І сказав Він до них: «По правді кажу вам, що деякі з отут присутніх не знають смерті, аж поки не бачитимуть Царства Божого, що прийшло воно в силі» (Мк.9;1). У Матфея сильніше: «По правді кажу вам, що деякі з отут приявних не скуштують смерті, аж поки не побачать Сина Людського, що йде в Царстві Своїм» (Мф.16;28). Тут Христос, безсумнівно, вказав на пришестя Духа в день П'ятидесятниці і на переможне крокування Церкви у світі. Далі, під час Таємної Вечері, Він сказав: «По правді кажу вам, що віднині не питиму Я від плоду виноградного до того дня, як новим буду пити його в Царстві Божім!» (Мк.14;25). Тут Христос скористався уявленням народу, котрий пов'язував з ідеєю Царства Божого думку про чуттєві радощі. Подібне запозичення із області народних релігійних уявлень ми бачимо і в словах Христа: «Кажу ж вам, що багато хто прийдуть від сходу та заходу і засядуть у Царстві Небеснім із Авраамом, Ісаком та Яковом» (Мф.8;11). Врешті третій вислів: «і Я вам заповітую Царство, як Отець Мій Мені заповів, щоб ви в Царстві Моїм споживали й пили за столом Моїм, і щоб ви на престолах засіли судити дванадцять племен Ізраїлевих» (Лк.22; 29—30) — порівняти: «А Ісус відказав їм: «По правді кажу вам, що коли, при відновленні світу, Син Людський засяде на престолі слави своєї, тоді сядете й ви, що за Мною пішли, на дванадцять престолів, щоб судити

дванадцять племен Ізраїлевих» (Мф.19;28), також не викликає непорозуміння, якщо визнати, що Христос користувався образними уявленнями народної релігійної думки для висловлення Своїх ідей.

Заперечують, що всі ці думки про розвиток Царства Божого і розповсюдження Його, Церкви і Його благовістя у всьому світі могли бути висловлені Христом, вважаючи, що в наших Євангеліях відображаються ідеали Церкви пізнішого часу, яка стала на месіанську дорогу. Але запитуються, чому Христос не міг уявити собі майбутню Церкву в образі дерева, яке накриє увесь світ? Христос розумів, що в Ньому виконалися старозавітні об'явлення, а у Старому Завіті говорилося про універсальне Царство Боже; в цьому смислі всі юдеї розуміли старозавітні пророцтва. У цьому смислі зрозумів їх Христос. Він тільки очистив ці надії від чуттєвих елементів, розкрив їх духовний смисл. Уже у Старому Завіті говорилося, що всі народи прийдуть до Святої гори Сіон. Чому Христос не міг висловити думку, що Його Євангеліє розповсюдиться в усьому світі? Вся нагірна проповідь Христа є проповіддю про нову моральність. Але який смисл мало все це? Ніхто не приносить нової моральності, що назначена для всього світу, тільки для обмеженого числа людей (в даному випадку юдеїв і тільки для небагатьох років). Правильне розуміння нагірної проповіді показує, що вона є проповіддю всесвітнього Євангелія і духовне розуміння Царства.

Проти ствердження, що ці Євангельські думки є в дійсності ідеями, які склалися тільки в пізніший час і тільки згодом були перенесені на особистість Христа, виникає заперечення: ми не можемо собі уявити, що такі дум-

ки розповсюдились в апостольський час, якщо б вони не були успадковані від Ісуса... Засновником релігії є той, хто має творчу думку, завдяки якій він справляє враження на своїх послідовників. Послідовники є тільки тлумачами. Виключаючи Павла і, під певним оглядом, автора четвертого Євангелія, апостоли не були людьми, обдарованими великою силою і творчою оригінальністю. Крім того, слова Христа витлумачились у буквальному смислі: кругом вірили у раптове пришествя Сина Людського, була схильність, щоб змінити передання в цьому напрямку. Відповідно неможливо, що в апостольський час виникло уявлення, схоже на мрію про далеке майбутнє. Вчення Христа, розкриті в Євангеліях, є основою для різноманітних поглядів у апостольський час, але сама Церква не могла їх утворювати. В Євангелії від св. Іоанна ми маємо витлумачення слів Христа, котре відповідає поглядам пізнішого часу. Тут замість «Царства» застосовано вислів «життя» і «вічне життя», на що вказували натяки Христа. Ап. Павло говорив про «праведність», а першохристиянська громада, бажаючи висловити протилежність між старим і новим домобудівництвом спасіння, починала говорити про християнську Церкву, і в цьому випадку вона виконувала натяки, дані Самим Христом. Вчення апостольського часу є подальшим природним розвитком Євангельського вчення, воно тільки висловлене новою мовою. Але перетворення юдейської думки про Царство повинно було бути власною справою Христа.

На основі усього сказаного ми можемо вважати безсумнівним: по-перше, в наших канонічних Євангеліях дається правильне зображення світу думок, уявлень, надій і релігійно-політичних ідеалів юдеїв того часу, коли

сталися Євангельські події, тобто початку нашої ери. По-друге, Христос скористався способом вираження, поняттями і уявленнями, взятими із загальнонародного релігійного світогляду. По-третє, хоча християнство виникло на юдейській землі і в юдейському середовищі, але все ж у суттєвих пунктах Євангеліє Христа відрізняється від юдейства. Правильно говорить С.А. Жебелев: «Тепер все більше і більше укріплюється переконання, що Творець християнства міг знайти у Мойсеевих книгах, у пророків слова для своїх думок, але не для поштовху до них. Благовістя Христа утвердилося на відомих пропозиціях, що були в юдействі, корінилися в юдейських поняттях, в юдейському світоспогляданні, звичайно не в фарисейському світогляді, з котрим Христос постійно і настійливо боровся, а в світогляді, що знайшов своє вираження у старозавітних книгах. Хоча і тут старі, віджилі своє форми юдейства були заповнені новим змістом, джерелом якого була елліністична культура, що царювала тоді. Однак і в даному випадку в духовний горизонт першопочаткового християнства проблеми і думки цієї культури навряд чи глибоко проникли» (Євангелія канонічні і апокрифічні. — С.106—107).

Різдво Христове

Розповідь про Різдво Господа Ісуса Христа зустрічається у євангеліста Матфея, який подає повний родовід Ісуса Христа, також у євангеліста Луки, котрий, як і Матфей, початок цієї події відносить в провінцію Галілея. В той час в Галілеї проживала юна Діва Марія, яка мала трохи більше 14 років від народження. З св. Передання відомо, що благочестиві Іоаким і Анна присвятили свою доньку Марію Господу і в дитячому віці віддали її на виховання до Єрусалимського Храму. При Храмі існувало щось на зразок школи, де виховували дівчаток до 14-літнього віку, бо з цього віку дівчина на Сході вважалась уже дорослою, і її віддавали заміж. Дівчаток при Храмі навчали Св. Писання і рукоділлю. Юна Діва Марія, відрізняючись глибокою вірою і смиренністю, вирішила присвятити своє дівство Господу і залишитись безшлюбною. Це рішення було серйозним кроком, тому що в той час на Сході жінка була майже безправною і займала низьке соціальне положення, тому і проживати одній в такому суспільстві було надзвичайно тяжко. Родичі Диви Марії священик Захарія і його дружина Єлисавета, знаючи про обітницю Марії, заручили її літньому вдівцю Йосифу, щоб той піклувався про її добробут. Коли ще не був звершений обряд вступу чоловіка в її будинок, Марії

з'явився Ангел Господній, який благовістив Її, що від неї народиться Спаситель Світу. Марія сприйняла цю звістку з поклоном. «А Ангел промовив до неї: «Не бійся, Маріє, — бо в Бога благодать ти знайшла! І ось ти в утробі зачнеш, і Сина породити, і даси Йому ймення Ісус. Він же буде Великий, і Сином Всевишнього званий, і Господь Бог дасть Йому престола Його батька Давида. І повік царюватиме Він у домі Якова, і царюванню Його не буде кінця». А Марія озвалась до Ангела: «Як же станеться це, коли мужа не знаю?»... І Ангел промовив у відповідь їй: «Дух Святий злине на тебе, і Всевишнього сила обгорне тебе, через те то й Святе, що народиться, буде Син Божий! А ото твоя родичка Єлисавета — і вона зачала в своїй старості сина, і оце шостий місяць для неї, яку звуть неплідною. Бо «для Бога нема неможливої жодної речі!» А Марія промовила: «Я ж Господня раба: нехай буде мені згідно з словом твоїм!» (Лк.1;30—38). Після цих подій Марія відвідала свою родичку Єлисавету і пробула в неї деякий час. Коли вона повернулася додому, то з її зовнішнього вигляду було вже видно, що вона вагітна. Благочестивий Йосиф, не бажаючи ославити Діву Марію, вирішив відпустити її таємно, але вночі йому з'явився Ангел і звелів прийняти Діву. «Коли ж він те подумав, ось з'явивсь йому Ангел Господній у сні, промовляючи: «Йосифе, сину Давидів, не бійся прийняти Марію, дружину свою, бо зачате в ній — то від Духа Святого» (Мф.1;20).

Перекоаний словами Ангела, Йосиф «прийняв жену свою», тобто відмовився від наміру відіслати її від себе, залишив її жити в себе в будинку як дружину. «І не знав її, «аж доки» вона породила Сина Свого первенця», — це оз-

начає, що після народження Ісуса він став жити з Нею як з дружиною. Справедливо зауважує св. Іоанн Золотоустий, що просто неймовірно припустити, щоб такий праведник, як Йосиф, наважився б пізнати святу Діву, після того як Вона так чудесно зробилася матір'ю. У даному випадку слово «аж доки» в грецькому тексті «eos» ніяк не можна розуміти так, як хочуть розуміти протестанти і сектанти, які не визнають Пресвятої Діви, немовби Йосиф до народження Христа не знав Її, а потім пізнав, але так, що він цілком ніколи не пізнавав Її.

При Іроді Великому була збудована дорога, яка з'єднавала Юдею з Парфією, що свідчить про живі стосунки між цими державами. Послідовники іранської релігії, як і юдеї, чекали появи в світі Спасителя. Святий Іоанн Золотоустий називає волхвів «початком віруючих з язичників». Волхви шукали новонародженого Царя в Єрусалимі, тому що відомі пророцтва того часу говорили про Підкорителя світу, який прийде з Юдеї. Волхви говорять: «Ми бачили зірку Його на Сході». В Парфії, а також і в Палестині була широко розповсюджена астрологія, яка пов'язувала рух небесних тіл із земними подіями. Дослідники говорять порізно про «зірку волхвів». Одні кажуть, що це було якесь надприродне явище, інші — про появу на небосхилі нової величної планети, ще інші — про сходження «царських планет» Сатурна і Юпітера, яке мало місце приблизно в час Різдва Христового.

Шукаючи новонародженого Месію, волхви звернулись за допомогою до царя Ірода, який, почувши про нового царя, дуже занепокоївся, тому що боявся за свій трон, який захопив через підступність. Взагалі цар Ірод хворобливо

відносився до будь-яких чуток про державний заколот. Жертвами його хворобливої підозри стали його дружина і три сини, яких він умертвив. Тому звістка про нового претендента на престол його дуже насторожила. Ірод зібрав книжників юдейських і довідався від них, що згідно з прощтвами Христос має народитися у Вифлеємі. Ірод, посилаючи волхвів до Вифлеєму, просить їх розвідати про все і сповістити його про місцезнаходження Немовляти, але, отримавши одкровення через Ангела, волхви повернулись додому іншим шляхом. Також Йосиф, отримавши одкровення, відбуває з Марією і Немовлям до Єгипту. Відчувши себе ошуканим, Ірод, палаючи ненавистю, звелів винищити у Вифлеємі і його околицях усіх немовлят віком до двох років, маючи надію, що серед них буде його «претендент». Надія його не виправдалась, і невдовзі Ірод помер жахливою смертю — його тіло почало розкладатися ще при його житті.

Існує багато думок з приводу числа народження Христа, але точно визначити рік Різдва Христового дуже важко, тому думки різних дослідників-хронологів різняться між собою. Климент Олександрійський, церковний історик Євсевій Кесарійський, Спіфаній Кіпрський і інші вказують на 42-й, а Іриней, Тертуліан на 41-й рік царювання Октавія Августа. Пізніше хронологи називають 748-й рік, а інші навіть 747-й рік від заснування Риму. Загальнохристиянське літочислення встановлене в 516 р. по Різді Христовім римським абатом Діонісієм Малім і в честь нього назване діонісієвим. На його думку, Христос народився в кінці 754-го року від заснування Риму, який, як свідчить Верон, заснований в 4-й рік 6-ї Олімпіади. Але

дослідження Діонісія виявилось неточним. Ірод Великий, в кінці царювання якого народився Христос, помер раніше 754-го р., це свідчить, що і Христос народився раніше цього року. Крім того, Ісусу, в час Його Хрещення, в 15-й рік царювання Тиберія, було біля 30 років, як про це свідчить св. євангеліст Лука (Лк. 3;1; 21—23). Якщо рахувати за діонісієвим літочисленням, то рік Хрещення Господнього випадає на 724-й рік від заснування Риму, але цей рік не збігається з 15-м роком правління Тиберія. Якщо рахувати початок його правління з часу співправління його Августу з 764-го року, то 15-й рік припадає на 779-й рік, а якщо від смерті Августа, тобто самостійного правління Тиберія, то 15-й рік припадає на 782-й рік від заснування Риму. Тому у хроністів виникли різні думки щодо року Різдва Христового — від 747-го до 754-го року від заснування Риму. Сучасні хронологи, наводячи вагомні докази, доводять, що Спаситель Світу народився на землі в кінці 751-го року від заснування Риму. Це був 4001-й рік від сотворіння світу за юдейським літочисленням, 5506-й рік за грецьким літочисленням.

Через нестачу даних у Четвероевангелії не можна точно визначити і день Різдва Христового. Східна Церква першопочатково святкувала це свято в один день з Богоявленням під загальною назвою «Епіфанія» «явлення Бога у світ» — 6 січня. У Західній Церкві Різдво Христове здавна святкувалося 25 грудня. День цей вибраний для святкування Різдва Христового через такі міркування. Є думка, що Захарія був первосвященик і що явлення Ангела йому було за завісою у Свята Святих, куди первосвященик входив лише один раз на рік в день очищення. Цей

день припадає, за нашим календарем, на 23 вересня. Цей день і стали вважати днем зачаття Предтечі. У шостий місяць після цього було Благовіщення Пресвятій Діві Марії, яке і стали святкувати 25 березня, а через дев'ять місяців, тобто 25 грудня, народився Господь Ісус Христос. Але немає все ж таки точних даних про те, що Захарія був первосвящеником. Тому вірогідніше інше символічне пояснення для вибору дня святкування Різдва Христового. Древні вважали, що Христос, як другий Адам, зачався в утробі Пресвятої Діви під час весняного рівнодення 25 березня, коли, за найдавнішим переказом, створений і перший Адам. Народився ж Христос — Світло світові, сонце правди через 9 місяців під час зимового сонячного повороту, коли день починає збільшуватися, а ніч зменшуватися, у відповідності з цим зачаття Іоанна Хрестителя, котрий на 6 місяців був старший за Господа, повинно святкуватися 23 вересня, під час осіннього рівнодення, а народження його — 24 червня — час сонячного повороту, коли дні починають скорочуватись.

Святий Іоанн Хреститель

Євангельські оповідання про св. Іоанна Хрестителя мають історичне значення, оскільки доводять історичність і достовірність існування Іоанна Хрестителя як особи. Вже раніше було вказано на те, що достовірність цього місця про Іоанна Хрестителя точнісінько така сама, як і достовірність обох місць у Йосифа Флавія про Христа. До того ж хронологію юдейського історика не можна протиставляти хронології Євангелій. І на це є свої об'єктивні причини. Ось як пише про Іоанна Хрестителя Йосиф Флавій у «Древностях» (18;5,2): «Деякі з юдеїв розглядали поразку військ Ірода як Промисел Божий, котрий вимагав справедливого покарання Ірода за Іоанна, котрого називали «Хрестителем». Ірод стратив св. Іоанна Хрестителя, хоча він був праведним чоловіком і наставляв юдеїв, щоб вони прагнули до добродійства, до взаємної справедливості і вправлялися у благочесті в Бозі, і, таким чином, прийшли до хрещення. Тоді хрещення буде приємним Богу... Оскільки до нього стікалися з усіх боків, щоб послухати його проповідь, Ірод почав боятися, що вплив такої людини, порадами котрої всі керувалися, міг викликати повстання, тому він вважав за необхідне зробити його нешкідливим до спалаху такої небезпеки. Через таку підозру Ірода Іоанн Хреститель був закований у кайдани, за-

сланий у фортецю Махер і там усічений». Здавалося б, що хронологія Йосифа Флавія стоїть у непримиримому протиріччі з Євангельською хронологією. Згідно з останньою, виступ і смерть Іоанна Хрестителя повинні віднести до 28 чи 29 р. н. е., а неуспішний для Ірода похід для війни з Аретою, в якому народ вбачав кару за страту святого Іоанна Хрестителя, згідно з повідомленням Йосифа Флавія, припадає на 35—36 роки. Але тут немає ніякого протиріччя. Цілком можливо, що невдача Антипи у війні з Аретою розглядалася народом як кара за страту Іоанна Хрестителя, хоча пройшло вже 6—7 років з часу його страти. Йосиф Флавій ніде не говорить, що війна між Іродом і Аретою почалася відразу після вступу Ірода Антипи у шлюб з Іродіадою. Тож св. Іоанн може бути історичною особою і варто приписувати історичну достовірність всьому тому, що про нього розповідають Євангелія.

За Йосифом Флавієм Ірод наказав вбити Іоанна Хрестителя, боячись політичних хвилювань, що могли б бути викликані виступом цього пророка. За Євангелієм від св. Матфея св. Іоанн був жертвою Ірода через те, що викрив його у гріховному шлюбі з жінкою брата. Тут також немає протиріччя, оскільки цілком можливо, що Ірод Антипа керувався обома мотивами. Крім того, вплив пророка на народ і небезпека народних хвилювань могли служити підставою для страти Іоанна Хрестителя. Але не варто забувати, що Йосиф Флавій підтверджує вказівку євангелістів: Антипа розійшовся зі своєю законною дружиною, дочкою Аreti, і знаходився у незаконному шлюбі з Іродіадою. «Той бо Ірод, пославши, схопив Іоанна і в в'язниці закув його, через Іродіаду, дружину брата свого Филипа, бо він одружився із

нею» (Мк.6;17). Якщо св. Марк називає чоловіка Іродіади «Филипом», а Йосиф Флавій — Іродом, то це не має великого значення. «Ірод» було фамільним ім'ям, і законний чоловік Іродіади міг носити ще ім'я «Ірод», крім свого власного імені «Филип». Йосиф Флавій повідомляє, що у Ірода Великого було двоє синів з іменем «Ірод». Один з них був Іродом Антипою, певно і другий син носив іще й власне ім'я, крім імені «Ірод». В «Древностях» 18;1,5 навіть Антипа називається просто «Іродом».

Йосиф Флавій повинен був також пояснити вислів «Хреститель», оскільки він писав для грецьких і римських читачів. До того ж розуміння суті хрещення у Йосифа Флавія і євангелістів суттєво різняться. Згідно з оповіданням Євангелій Іоанн Хреститель хрестив для покаяння, тобто для виправлення життя. А за Йосифом Флавієм відродження душі повинно йти раніше хрещення. Вже ця відмінність у розумінні хрещення показує, що свідоцтво Йосифа Флавія про св. Іоанна не є вставкою, яку зробила християнська рука. Християнин не написав би такої ересі.

В Мк. 6;14: «І прочув про Ісуса цар Ірод, — бо ім'я Його стало загальновідоме, — і сказав, що то Іоанн Хреститель із мертвих воскрес, і тому творяться чуда від нього» — Антипа називається «царем» в той час, коли він був лише тетрархом. Але сучасники могли вважати Антипу царем, як і його батька Ірода Великого, бо ставлення Антипи до народу залишилося, загалом, таким самим, як і за Ірода Великого. Антипа мав навіть право чеканки мідних монет. Крім того, євангеліст Лука називає Антипу «тетрархом».

Врешті варто звернути увагу і на те, що місце про Іоанна Хрестителя в «Древностях» було відоме Орігену, кот-

рий згадує про нього у своєму творі «Проти Цельса». Іншими словами, це свідоцтво мало бути вставлене у достовірний текст твору Йосифа Флавія ще у II столітті. Але у II столітті ніхто не сумнівався в історичному існуванні Ісуса Христа і Іоанна Хрестителя, тому не було ніякого сенсу додавати це місце до першопочаткового тексту.

Також немає у нас жодних підстав, щоб вважати Іоанна Хрестителя міфологічною особою. Все, що повідомляють євангелісти про його діяльність і про зміст його проповіді, не викликає жодних підозр і повністю гармоніє з обставинами часу. Хрещення у пустелі не є чимось новим. Хрещення, і взагалі обряди омовіння, практикувалися як у поганських культах, так і у євреїв. Ці омовіння символізували внутрішнє очищення. Хоча цей обряд на початку мав тільки культове значення, але впродовж певного часу в ньому з'явився моральний смисл. У євреїв існували обряди омовіння для священиків і мирян. Воду розглядали навіть як символ розкаяння. Напередодні судного дня купалися і сповідували свої гріхи. Обряди омовіння існували також у есеїв. Певно, що на початку I століття погани, котрі переходили у юдейство, повинні були хреститися. Але не ці обряди служили св. Іоанну Хрестителю прообразом, а релігійні погляди старозавітних пророків. У них хрещення розглядалося як ознака месіанського часу. Наприклад, Іезекіль говорив: «І покроплю вас чистою водою, — і станете чисті: зо всіх ваших нечистот і зо всіх ваших бовванів очищу вас» (Іез. XXXVI;25). Ієремія звернувся до Єрусалима зі словами: «Обмий серце своє від лихого, о Єрусалиме, щоб був ти врятований! Аж доки в тобі пробуватимуть думки марноти твоєї» (Єрем.IV;14). У прор. Захарії ми чи-

таємо: «Того дня відкриється джерело для Давидового дому та для єрусалимських мешканців для жертви за гріх і за нечистоту» (Зах. XIII;1). Згідно з проповіддю св. Іоанна умовою хрещення є покаяння із сповіданням гріхів, за це дається у месіанський час відпущення гріхів. І цей погляд коріниться у проповіді старозавітних пророків. Пророк Ісаїя говорив: «Умийтесь, очистіть себе! Відкиньте зло ваших учинків із-перед очей Моїх, перестаньте чинити лихе! Навчіться чинити добро, правосуддя жадайте, карайте грабіжника, дайте суд сироті, за вдову заступайтесь! Прийдіть, і будемо правуватися, — говорить Господь...» (Ісаїя I;16—17). З усього видно, що хрещення св. Іоанна мало духовне значення: покаяння, сповідання гріхів, хрещення, нове праведне життя і, як результат, відпущення гріхів; ось головні думки св. Іоанна Хрестителя, які, своєю чергою, витікали з поглядів старозавітних пророків і були засвоєні ним. Тому він вимагав від усіх праведності. Обрядове хрещення є марним, якщо немає покаяння, тобто внутрішнього морального відродження. Оскільки він проповідував тільки про праведність, Божу благодать і любов у простій, загальнодоступній формі, його проповідь мала успіх, і багато народу приходило до нього.

Слова Іоанна Хрестителя: «Я хрещу вас водою на покаяння, але Той, Хто йде по мені, потужніший від мене: я не достойний понести взуття Йому! Він хреститиме вас Святим Духом й огнем. У руці Своїй має Він віячку і перечистить Свій тік: пшеницю Свою Він збере до засіків, а половию попалить у вогні негасимім» (Мф.3;11—12) — мають своє коріння також у писаннях старозавітних пророків. Останні розглядали злиття Духа і Об'явлення Господнє у вогні, як

ознаки месіанського часу. «І Духа Свого дам Я до вашого нутра, і зроблю Я те, що уставами Моїми будете ходити» (Іез. XXXVI;27). «А на Давидів дім та на єрусалимського мешканця Я виллю Духа милості та молитви. І будуть дивитись на Мене, Кого прокололи» (Зах. XIV;10). «Бо виллю Я воду на спрагнення, а текучі потоки на суходіл, — виллю Духа Свого на насіння твоє, а благословення Моє на нащадків твоїх» (Іс. XLIV;3). Малах. III;2: «І хто витерпить день Його прибуття, і хто встоїть, коли Він з'явиться? Бо Він як огонь той у золотаря і як луч у пральників». Малах. IV;1: «Бо ось наступає той день, що палає, як ніч, і стануть всі пишні та кожен, хто чинить безбожне, соломою, — і спалить їх день той, який наступає, говорить Господь Саваот». Іс. LXVI;15—16: «Бо ось прийде Господь у вогні, а Його колісниці — мов буря, щоб відплатити жаром гніву Свого, а погрози Свої — полум'яним огнем! Бо огнем та мечем Своїм буде судитись Господь з кожним тілом».

Заперечувальна критика стверджує, що слова «Оце Агнец Божий, що на Себе гріх світу бере» (Ін.1;29) — не можуть належати Іоанну Хрестителю. В цих словах немовби відображаються богословські погляди пізніших часів. Але ці слова могли бути промовленими св. Іоанном, оскільки вони також базуються на думках старозавітних пророків. Сам Христос вважав Себе «рабом Іегови», стверджуючи на початку Свого служіння у Назаретській синагозі, що в Ньому виконалося писання Ісаї: «На Мені Дух Господній, бо Мене Він помазав, щоб Добру Новину звіщати вбогим. Послав Він Мене проповідувати полоненим визволення, а незрячим прозріння, відпустити на волю помучених, щоб проповідувати рік Господнього змилування». «Раб Іегови»

у Ісаї називається «Агнцем Божим». Відповідно слова «Оце Агнец Божий, що на Себе гріх світу бере» могли промовитися св. Іоанном Хрестителем, застосовуючи до Особи Христа месіанське уявлення Ісаї.

Цілком зрозумілою є суперечка між учнями Христа і Іоанна Хрестителя. Як Христос, так і Іоанн Хреститель мали своїх учнів, між котрими, природно, виникало змагання. Особливо знічувалися учні св. Іоанна, коли вони бачили, що Христос мав більший успіх, ніж їхній вчитель. Тому вони говорили св. Іоанну: «І прийшли до Іоанна вони та й сказали йому: «Учителю, Той, Хто був із тобою по той бік Йордану, про Якого ти свідчив, — ото хрестить і Він, і до Нього всі йдуть» (Ін.3;26). Але прекрасною є відповідь св. Іоанна: «Хто має заручену, той молодий. А дружко молодого, що стоїть і його слухає, дуже тішиться з голосу молодого. Така радість моя оце здійснилась!» (Ін.3;29). У цій відповіді відображаються слова Ісаї, коли останній радість жителів Єрусалима порівнював з радістю нареченого. Така ж тенденція — базуватися на пророцтвах Старого Завіту — помітна у відповіді Христа св. Іоанну Хрестителю, коли той був у в'язниці і послав своїх учнів до Христа із запитанням: «Чи Ти Той, Хто має прийти, чи чекати нам іншого? Ісус же промовив у відповідь їм: «Ідіть і перекажіть Іоаннові, що ви чуєте й бачите: «Сліпі прозрівають, і криві ходять, стають чистими прокажені, і чують глухі, і померлі встають, а вбогим звіщається Добра Новина»... І блаженний, хто через Мене спокуси не матиме!» (Мф. 11;3—6).

За історичність особи св. Іоанна Хрестителя говорить ще й та обставина, що ще у 2-й половині I століття існували гро-

мади учнів Іоанна Хрестителя навіть за межами Палестини, наприклад у Ефесі. Виникла навіть секта, в якій шанували св. Іоанна Хрестителя; прибічники цієї секти зустрічалися не лише у пустелі Юдеї, але й в Сирії і Месопотамії.

Існування якого-небудь зв'язку між св. Іоанном Хрестителем і сектою есеїв виключається, оскільки між ними була велика різниця, хоча в секті есеїв омовіння практикувалося широко, але тут переважала обрядова сторона. В розумінні хрещення Іоанна Хрестителя найголовніше — духовний момент. Есеї жили далеко від світу і вимагали відмови від світських занять і радощів. Св. Іоанн Хреститель проповідував для тих, хто жив у світі. Есеї дали б воїнам і митарям зовсім інші відповіді, ніж св. Іоанн; вони принципово відкидали військову службу, а гроші вважали за щось зле. У есеїв все життя визначалося обрядовими приписами; св. Іоанн же говорив тільки про суд, каяття і чистоту серця. Есеї носили тільки білий одяг, а св. Іоанн: «Сам же Іоанн мав одягу собі з верблюжого волосу і пояс ремінний на стегнах своїх; а пожива для нього була сарана та мед польовий» (Мф.3;4).

Ставлення Христа до фарисеїв, книжників і саддукеїв

Релігійно-політичні течії та стремління епохи зішестя на землю Господа Ісуса Христа знайшли своє вираження в діяльності тогочасних релігійних партій або сект. Головними з них були фарисеї та саддукеї, до них можна прилучити і есеїв.

Найбільше значення мала секта фарисеїв. Саме слово «фарисеї» означає «відособлені», або «відокремлені» в значенні, звичайно, кращої або вибраної частини юдейського народу, справжніх охоронців усіх істинних релігійно-національних традицій.

Фарисеї вважали, що порятунок юдеїв у тому, щоб як можна суворіше дотримуватися правил своєї віри, ні в якому разі не піддаватися чужоземним поганським впливам. Виходячи з цього, вони міцно берегли основні початки справжньої віри, які відкрив Господь своєму вибраному народові. Фарисеї вірили в безсмертя душі, у вічну нагороду, у воскресіння, в усякому разі, праведних, в існування ангелів і демонів.

Однак до цих істин додавалися і помилки і, передусім, неправильне вчення про майбутнього Месію, якого вони уявляли в образі войовничого монарха-переможця: він звільнить від влади поганів, закладе підвалини майбутньому Божому царству на землі та прожене звідти

грішників. Єдиними справжніми спадкоємцями цього Царства фарисеї вважали себе.

Моральне вчення фарисеїв відзначалося вузьким формалізмом і дріб'язковістю; вони вважали за необхідне не тільки дотримання всіх правил і постанов Закону Мойсея, але також і легенд усіх книжників, котрі тлумачили Закон. Ці легенди, за тлумаченням деяких із них, вважалися навіть більш обов'язковими, ніж сам Закон. А втім вони містили в собі незліченну кількість розпоряджень із неймовірними подробицями: можна було, наприклад, не порушуючи спокою суботнього дня, працювати однією рукою, а не обома, дозволялося прив'язувати відро біля крилиці поясом, а не мотузкою і т. ін.

Релігійність фарисеїв обмежувалася однією обрядовістю суто зовнішнього характеру. Якщо зовнішні приписи виконані, то людина нічого більше не винна Богові. Фарисеям були байдужі внутрішні імпульси душі — смиренна і щира молитва, щиросердне покаяння. Дріб'язковість переказів заклонювала перед ними найважливіші основи Божого Закону.

«Сліпі вожді, які відціджують комара, а верблюда поглинають» (Мф. 23;24), — говорив їм Спаситель. Звідси випливало те, що моральне обличчя фарисеїв подається в дуже невідповідному для них висвітленні, і не тільки в Євангелії, але також і в Талмуді, де, наприклад, у Трактаті Беракот сказано, що із семи фарисеїв лише один діє за велінням любові.

Риси, з яких складається це моральне обличчя, можуть бути зведені до трьох: лицемірство, незміренна гордість і зневага до «юрби». Під маскою добродетельності фарисеї нерідко приховували найнижчі пороки: «Уподібнюєтесь до

пофарбованих гробів, які зовні здаються гарними, а всередині повні мертвих костей і всілякої нечисті» (Мф. 23;27).

Релігійна заздрісність фарисеїв мала цілковито зовнішній характер. Правда, збоку складалось враження, нібито вони живуть і діють виключно задля Божої слави. Однак насправді вони шукали слави й честі тільки для самих себе. Врешті-решт уся їх діяльність мала в основі лише одну керівну ідею: ми, фарисеї, — діти Авраама; Бог повинен займатися тільки нами, інакше Його обіцянки не зможуть здійснитися. Уся ця фарисейська зарозумілість виразно висвітлена в євангельській притчі про митаря та фарисея (Лк. 18; 9—14).

Ця гордість і надзвичайна самооцінка наповнювали душу фарисея презирством до кожного, хто не був фарисеєм, хто був «невіглас», тобто не вивчав закону й не дотримувався всіх дріб'язкових правил переказів.

Величність ідеалу, який фарисеї ставили метою своєї діяльності, їх національно-релігійні спрямування і, особливо, постійно прищеплювана ними ворожнеча до римлян, зміст їх учення, дріб'язкове дотримання Закону і зовнішня суворість і строгість їх життя, гордість і достоїнство в манері себе тримати, більша, ніж у саддукеїв, уважність до потреб простого народу — усе це сприяло зростанню значення фарисеїв і їх впливу на маси. Вони дуже ревно ставилися до свого авторитету. Тому природно, що вони ставали ворогами всякого, хто міг здобути любов і повагу народу. У молодому Пророкові з Назарету, Котрий проповідував учення, що йшло в розріз із їхнім ученням, викривав їхню фальшивість і перевищував їх за величчю своєї моральної особистості й силою Своїх чудес, вони не могли не побачити суперника. Ви-

знати Його за посланого Богом Месію вони не могли, тому що Він з'явився перед ними в бідності й приниженні, а це в основі своїй суперечило їхнім месіанським уявленням і сподіванням. Залишалось місце лише для двох почуттів — заздрості й породженої нею ненависті. Злоба їх до Христа була задоволена лише в той день, коли вони побачили, як Він умирав на хресті між двома розбійниками.

Проте, незважаючи на все це, з трьох релігійних партій чи сект юдейського народу найближчими до Христа були все-таки фарисеї. У Христа були навіть друзі серед них — Никодим, Йосиф Ариматейський і, можливо, інші, котрі приховували свою близькість до Нього, «страх ради юдейська». Із членів синадріону один лише фарисей Гамаліїл радить юдейським начальникам зупинити переслідування Апостолів, котрі проповідували Христа, щоб раптом «не стати богоборцями» (Діян. 5:39).

Треба вважати, що значну частину першохристиянської Церкви в Єрусалимі становили колишні фарисеї (Діян. 15:5), із фарисеїв був і учень Гамаліїла св. ап. Павло.

З іншого боку, нам зовсім невідомі випадки звертання до Христа саддукеїв. Не можна не визнати й того, що до певної міри фарисейська пропаганда в усьому світі розчистила шляхи для пізнішої проповіді християнства: адже й фарисеї чекали на прихід Месії, вчили про безсмертя душі, воскресіння й майбутній суд, говорили про незалежність віри від держави.

Противниками фарисеїв були саддукеї. Саддукеї більше нагадували політичну партію, ніж релігійну секту. Вживаючи сучасну термінологію, її можна було б назвати ліберальною, або космополітичною партією. Вони вважали безглуздом звеличуватися перевагами юдейського народу, як виб-

раного Богом. Казали, що треба допустити й признати, що перший народ у світі — римляни і що єдина справжня цивілізація — це цивілізація грецько-римська. Якщо пристати на такий погляд, то можна буде, вони сподівалися, уникнути багатьох тяжких ускладнень. Через це основне твердження саддукеї прийшли до вільнішого — «ліберальнішого» тлумачення Святого Письма. Вони допускали узгодження різних місць Біблії з ученням грецьких філософів. Такі зіставлення приводили їх нерідко до того, що в їх висвітленні св. книги єврейського народу ставали новою формою вираження міфів і легенд, які зустрічалися й в інших народів.

Зрозуміло, що вчення саддукеїв повинно було корінним чином відрізнитися від вчення фарисеїв: саддукеї визнавали тільки писаний закон і відкидали перекази, заперечували існування ангелів і демонів, воскресіння мертвих, а, можливо, також і загробне життя й поклоніння, не вірили в Промисел Божий, будучи взагалі, врешті-решт, свідомими чи несвідомими матеріалістами.

За своїм складом партія саддукеїв охоплювала представників керівної юдейської аристократії. Первосвященики, які займали вище становище в синадріоні, були саддукеями.

Щодо моральності вони були ще нижче фарисеїв: уся мета їхньої діяльності зводилася до збереження за собою панівного становища в країні. Якщо фарисеї прагнули все-таки триматися більш чи менш незалежно щодо римської влади, то саддукеї готові були завжди схилитися перед будь-якою владою, аби лише їхні особисті інтереси були захищені. Заперечуючи майбутнє життя й воскресіння, вони, природно, приходили до того, що єдиною метою існування може бути лише досягнення земних благ: необхідно

влаштуватися найспритнішим способом, закріпивши за собою вигоди справжнього життя. Саддукеї були запеклими ворогами Христа (Мф. 16;1; 6—12; Мф. 22,23; Лк. 20;27). Засудження Господа на смерть було, головним чином, їхньою справою. Вони ж були потім і найзапеклішими ворогами Єрусалимської Церкви і перших християн (Діян. 4;11).

Фарисеї й саддукеї сперечалися, були суперниками й навіть ворогували між собою. Але в одному пункті обидві партії погоджувалися — у ненависті й ворожнечі до Христа.

Секта ессеїв була нечисленною (близько 4000 членів) релігійною громадою, що відокремилась від інших ізраїльтян. Вони встановили для себе обов'язкову безшлюбність; у них була спільна власність, і їжу вони споживали всі разом. Визначаючи безумовно необхідним дріб'язково суворе виконання усіх правил Закону Мойсея, ессеї, проте, відкидали принесення кривавих жертв. Формалізм ессеїв був ще більш дріб'язковим і суворим, ніж у фарисеїв: вони вважали споганенням не тільки стикання з поганями, але й з усіма, хто не належав до їхньої секти. (Про ессеїв див. Найважливіші археологічні відкриття в 1947 р. — С. 602.)

Іродіяни не були релігійною сектою, а чисто політичною партією: так називалися прибічники династії Ірода. Визнаючи римське володарювання здійсненим фактом, вони виставляли напоказ свою лояльність і намагалися домогтися милостей від імператора, від якого вони сподівалися отримати коли-небудь і повну автономію. Ісус Христос здавався їм небезпечним, може, тому, що в Ньому вони вбачали чи перешкоду до здійснення своїх надій, чи претендента на трон Ірода. Як би там не було, але й іродіяни були Його найлютішими ворогами.

В Євангелії книжники згадуються разом із первосвященниками (Мф. 2;4; 21;15) або з фарисеями (Мф. 15;1). Майже всі книжники були фарисеями, звідки, втім, зовсім не означає, що й усі фарисеї були книжниками. Книжники становили клас освічених людей, знавців закону; фарисеї ж — партію, що виражала певний релігійний напрям.

Книжники переписували книги Святого Письма, зберігали в пам'яті легенди. У синагозі книжник тлумачив лише прочитаний уривок із Біблії.

Книжники були також юристами, котрі тлумачили всі випадки використання приписів Закону й переказів. Книжники керували школами, в яких молоді люди вивчали Закон і перекази. Важливу роль грали книжники в Синедріоні, де вони були немовби суддями-експертами, указуючи в кожному потрібному випадку відповідні норми Закону й переказу. Отже, книжник був одночасно вченим, учителем, юристом і суддею.

Книжники додержувалися буквального тлумачення Закону, суворо виконуючи приписи переказу. У релігії вони були формалістами, задовольняючись дріб'язковим дотриманням усіх зовнішніх правил. Ісус Христос, навпаки, говорив від Свого імені, вказуючи на внутрішній зміст Закону і, надихаючи його, звільняв від дрібних непотрібних додатків, надуманих книжниками. Тому книжники дуже скоро побачили, що дух Христової проповіді зовсім відрізняється від духу їх учення. А зрозумівши це, вони не могли не стати ворогами Христа. Вони всіляко сприяли тому, щоб Пилат засудив Його, й у підніжжя Христа знущалися над Ним (Мк. 15;31).

Свідоцтва древньохристиянської літератури

Цілий ряд пам'яток древньохристиянської літератури кінця I і початку II століття підтверджують древність наших Євангелій і, разом з тим, служать непрямыми свідоцтвами історичного існування Євангельського Христа. До числа цих свідоцтв належать, перш за все, писання так званих «Мужів Апостольських», послання св. Климента Римського, св. Полікарпа Смирнського, св. Ігнатія Антіохійського. Значення цих пам'яток величезне, оскільки ми чуємо тут голос із глибокої древності.

Святий Климент Римський, згідно з свідоцтвом св. Іриней Ліонського, Євсевія і блаженного Ієроніма, був третім римським єпископом, після Ліна і Анаклета, займав римську кафедру з 12-го року царювання Доміціана до 3-го року правління Траяна, тобто з 92 по 101 роки. Св. Іриней стверджує, що Климент «ще слухав проповідь апостолів, і очі його мали перед собою передання».

До нас дійшли два послання, які приписувалися св. Клименту. Про перше послання св. Климента свідчать письменники II століття, серед яких Діонісій із Коринфа (бл. 170 р.). Про це послання згадують також св. Полікарп Смирнський («Проти ересей». — III;33) і Климент Олек-

сандрійський. Євсевій повідомляє у своїй «Церковній історії», що під ім'ям єпископа римського Климента «відомо одне визнане всіма послання, велике й дивне. Він писав його немовби від римської церкви до церкви коринфської у зв'язку з хвилюваннями, що траплялися тоді у Коринфі. Нам відомо, що воно читалося всенародно — як перше в досить багатьох церквах, так зараз і в нас. А що за часів Климента дійсно відбулося хвилювання у Коринфі, про це достойний вірогідний свідок Єгезіпп» (III; 15—16; IV; 22—23). В іншому місці Євсевій повідомляє, що єпископ коринфський Діонісій у своєму посланні до римлян писав: «Сьогодні ми провели святий недільний день і прочитали наше послання, яке для власної настанови завжди будемо читати, як і написане нам раніше Климентом». Св. Іриней Ліонський пише у творі «Проти ересей» (III;33): «На третьому місці від апостолів отримує єпископство (тобто римське) Климент, котрий бачив блаженних апостолів і тих, хто обертався з ними, іще мав проповідь апостолів у вухах своїх і передання їхнє перед очима своїми».

Про час написання послання св. Климента С.А.Жебелев говорить: «Час складання послання можна встановити з великою точністю: в перших рядках згадуються «раптові нещастя і обставини», що звалилися і на коринфську і на римську громади, «ганебний і нечестивий заколот, який декотрі особи, жорстокі і нахабні, розпалили до такого безумства, що ім'я ваше поважне, славне і всім людям достопріємне піддається великому злослів'ю». В кінці послання автор просить Бога «позбавити нас від тих, хто несправедливо нас ненавидить». В усіх цих вказівках вбачаються на-

тяки на гоніння на християн, котрі були при Доміціані в 93—97 роках». (Жебелев С.А. Ап. Павло і його послання). Більшість учених вважає, що послання св. Климента Римського написане в 93—95 роках.

За своїм змістом послання до Коринфської церкви є благанням до коринфських християн, серед яких виникли смути. Декілька віруючих повстали проти пресвітерів, переманили за собою інших віруючих і низложили небажаних їм пресвітерів. З цього приводу Климент написав своє послання, щоб своїми благаннями відновити порядок і церковне благочиння.

Св. Климент говорить у своєму посланні часто біблійною мовою — видно, що він був добре знайомий із Св. Писанням і ретельно вивчив його. Вислови Св. Писання він наводить часто лише з пам'яті, використовуючи при цьому вислів: «десь говорить Писання». На Новий Завіт, природно, немає прямих посилок, оскільки в його час канон новозавітних книг був ще в стадії утворення. Але в посланні є ясні вказівки на те, що св. Климент був знайомий з Євангелієм від Матфея і з посланнями св. ап. Павла до римлян, коринфян і євреїв.

Про Ісуса Христа св. Климент висловлюється так: «Жезл величі Божої, Ісус Христос, не прийшов у сляві величності і зверхності, хоча і міг би, але смиренно...» (розд. 16). Христос є жезл величі Божої, «в якому спочиває Божа могутність і сила». Христос є «ссявом величі Божої, через яке, немов у дзеркалі, ми бачимо чисте і пресвітле лице Боже». Христос був Істинним Богом, бо, як говорить св. Климент, «страждання Бога були перед очима нашими». Воскресіння Христа є підставою воскресіння мертвих. Св. Климент повідомляє про велику

кількість подій із земного життя Христа. Він говорить, що Христос є нащадком Якова, жив у бідності, смиренності, подорожував по святій землі, проповідував своє Євангеліє, віддав Кров свою за людей, Душу Свою за нашу душу, плоть свою за нашу плоть і воскрес із мертвих.

Про знайомство св. Климента з Євангелієм від Матфея свідчать такі приклади: св. Климент пише: «Пам'ятайте слово нашого Господа Ісуса, бо Він говорить: горе тому, через кого приходять вони! Краще б такому було, коли б жорно млинове на шию йому почепити та й кинути в море, аніж щоб спокусив він одного з малих цих!» (Мф. 18;6; Мк. 9;42, Лк. 17;2). У іншому місці св. Климент пише: «Будемо пам'ятати слова Ісуса, як Він говорить, навчаючи нас кротості і довготерпінню; бо Він говорить: «Будьте ж милосердні, як і Отець ваш милосердний! Також не судіть, щоб не судили й вас, і не осуджуйте, щоб і вас не осуджено; прощайте, то простять і вам. Давайте — і дадуть вам... Бо якою би мірою міряєте». Ці вислови Христа ми читаємо в Євангелії від Матфея 6;14, 7;1—2,12, Лк. 6;36—38.

У св. Климента є натяк на час земного життя Христа. Він говорить, що «апостоли були послані проповідувати Євангеліє від Господа Ісуса Христа (42,1), а в другому місці він називає апостолів Петра і Павла «найближчими подвижниками» (5,1), тобто вони жили порівняно недавно, відповідно і земне життя Христа — факт недавнього минулого.

Достойна уваги ще і наступна обставина: коли св. Климент наводить біблійні місця із закону, псалмів і пророків, він зазвичай відступає від єврейського тексту і наводить слова у тій формі, в якій вони передані в Євангеліях від Матфея і Марка.

Таким чином, із змісту послання св. Климента видно: по-перше, що Ісус Христос був для Климента історичною особою. По-друге, св. Клименту були відомі євангельські події; і, по-третє, що він був знайомий з Євангелієм від Матфея, можливо, і від Марка і Луки.

На Євангеліє від Іоанна у св. Климента немає вказівок так, як це Євангеліє увійшло у використання в Римській церкві тільки на початку II століття, а послання св. Климента відносяться ще до I століття.

Святий Полікарп Смирнський народився не пізніше 69 р. після Р. Х., оскільки він вмер мученицькою смертю в 155 р., після того, коли він, згідно з його власними словами, служив Христу вже 86 років. Якщо св. Полікарп був сином поганських батьків і отримав хрещення не відразу після народження, то він народився не раніше 69 р.

Св. Полікарп належав до числа малоазійських пресвітерів, був учнем св. Іоанна Богослова, котрим він і був настановлений в єпископа м. Смирни, і був учителем св. Іринея Ліонського. У творі «Проти ересей» (III; 3—4) св. Іринея Ліонський говорить: «Полікарп, котрий не тільки був настановлений апостолами і спілкувався з багатьма тими, хто бачив Господа, але і апостолами був настановлений на єпископа Смирнської церкви в Азії і котрого я бачив у моїй ранній молодості, — бо він жив довго і в глибокій старості закінчив це життя славним і благородним мучеництвом, — він завжди вчив тому, що дізнався від апостолів, те передає в Церкву, і що одне тільки істинне». В уривку з листа св. Іринея про Флоріана (цей лист зберігся) ми читаємо такі слова: «Я ще був підлітком (отроком), коли

я бачив тебе у нижній Азії у Полікарпа; тоді ти був знаменитим при дворі царя і намагався знайти благовоління його (Полікарпа). Тодішнє я пам'ятаю твердіше, аніж недавнє; бо що ми дізналися у дитинстві, те укріплюється разом з душею і укорінюється в ній. Так я міг би описати навіть місце, де сидів і розмовляв блаженний Полікарп; можу зобразити його ходу, образ його життя, зовнішній вигляд, його бесіди до народу, як він розповідав про своє спілкування з Іоанном і іншими самовидцями Господа, як він пригадував слова І—Х і переказував, що чув від них про Господа, Його чудеса і вчення. Оскільки він слухав усе від самовидців життя Слова, то він розповідав згідно з Писанням. За Божою милістю до мене, я і тоді ще уважно слухав Полікарпа і записував слова не на папері, але у своєму серці, — і за милістю Божою завжди зберігав у свіжій пам'яті». В посланні св. Іринея до єпископа римського Віктора також згадується, що св. Полікарп жив з св. Іоанном, учнем Господа, і спілкувався з іншими апостолами: «Коли блаженний Полікарп при Анікіті приходив до Риму, то обидва вони і відносно інших предметів трохи сперечалися між собою, але тут же погоджувалися, а про це питання (тобто про святкування Пасхи) і сперечатися не хотіли, тому що ні Анікіта не міг переконати Полікарпа не дотримуватися того, що він завжди дотримувався, живучи з Іоанном, учнем Господа нашого, і спілкуючись з іншими апостолами, ні Полікарп не переконав Анікіту...» Таким чином, св. Полікарп Смирнський є найдавнішим святителем Церкви, і його свідчення має надзвичайно велике значення. Він жив ще у другій половині I століття, мав спілкування з апостолом Іоанном і з іншими очевидцями земного життя

Христа і був здатний розпитувати цих очевидців про усі Євангельські події.

Св. Полікарп писав декілька послань, але з них збереглося тільки одне, адресоване филипійцям. Св. Іриней Ліонський згадує про це послання у творі «Проти ересей» (III; 3—4): «Є досить добре послання Полікарпа, написане до филипійців, з якого ті, хто бажає і піклується про своє спасіння, можуть дізнатися про характер віри його і проповідь істини». Блаженний Єронім свідчить про те, що у його час послання Полікарпа читалося в Азійських церквах під час богослужіння.

Послання було написано на прохання самих филипійців, котрі бажали мати настанову від Полікарпа і копію листа св. Ігнатія Антіохійського. Св. Полікарп висловлює филипійцям свою радість і подяку за урочистий і добрий прийом ними св. Ігнатія Антіохійського та його супутників на шляху їхньому до Риму і просить повідомити йому про смерть св. Ігнатія. Із цього останнього зауваження видно приблизний час написання цього послання. Воно написане не пізніше 117 р., оскільки в ньому ще не згадується про мученицьку смерть св. Ігнатія Антіохійського.

Само собою зрозуміло, що в цьому посланні немає міркувань і доказів, що Христос не міф, а історична особа; в цьому не було потреби, оскільки ніхто не сумнівався в тому, що Христос жив. Але у своєму посланні св. Полікарп говорить ясно, що Христос є Син Божий, Котрий явився у тілі. Він вказує на те, що Христос дав нам приклад терпіння, приймаючи на Себе хрест через наші гріхи. Він називає Ісуса Христа «нашим Господом Христом, Котрий постраждав навіть до смерті за наші гріхи, Котрого вос-

кресив Бог після того, як Він знищив страждання у царстві мертвих, в Котрого ви віруєте без страху з невимовною радістю». Багато місць цього послання вказують на те, що Полікарп був знайомий з нашими Євангеліями: він наводить слова Христа з Євангелій від Матфея і Луки, наприклад він натякає на молитву Господню: «якщо ми просимо Господа, щоб Він простив нас, то ми повинні прощати». Далі, «ми просимо, Всемогучого Бога, щоб Він не ввів нас у спокусу, як сказав Господь: дух бадьорий, а тіло немічне». Згідно з Євангелієм від Матфея він передає слова: «не судіть, то не судимі будете».

«Згадайте про те, що говорить Господь повчаючи: «Прощайте, і вам буде прощено. І будьте милосердні, щоб і вам знайти милосердя; якою мірою міряєте, такою і вам відміряється, і що блаженні бідні і гнані за правду, бо таких є Царство Боже». (Слова «Якою мірою міряєте, такою і вам відміряється», безперечно, взяті з Євангелія від Луки, як показує порівняння з грецьким текстом і відповідними місцями від Матфея і Марка.)

У посланні св. Полікарпа до филипійців немає послань на Євангеліє від Іоанна. Св. Полікарп написав також інші послання, які, на жаль, загублені і досить можливо, що в цих останніх посланнях знаходилися вказівки на Євангеліє від Іоанна. Але в даному випадку важливо, що навіть у посланні до филипійців є вказівка на знайомство св. Полікарпа з посланнями св. Іоанна Богослова. В 7-му розділі св. Полікарп говорить: «Кожен, хто не сповідує Ісуса Христа, що прийшов у тілі, є антихристом». Ці слова схожі зі словами св. Іоанна Богослова в I посланні (4; 3) і II посланні (1;7), а I послання св. Іоан-

на Богослова написане пізніше Євангелія і є, так би мовити, післямовою до нього.

Таким чином, св. Полікарп був твердо переконаний в тому, що Христос жив, оскільки він знав про Євангельські події за розповідями св. Іоанна Богослова і інших очевидців земного життя Христа. Далі, зміст послання до филипійців показує, що св. Полікарп був знайомий, щонайменше, з Євангеліями від Матфея і Луки, відповідно, ці Євангелія написані ще в I столітті, оскільки послання до филипійців написане не пізніше 117 р.

Святий Ігнатій Антіохійський був єпископом Антіохійської церкви і вмер мученицькою смертю за царювання Траяна (98—117 рр.). Він був засуджений до смерті в Антіохії за віру у Христа, а для виконання вироку був відправлений до Риму, де був кинутий диким звірям. На шляху до Риму св. Ігнатій відвідав ряд християнських громад і користувався їхньою гостинністю. Цим громадам він писав короткі послання, де дякував за любов і співчуття до його страждань, дарував їм настанови і застерігав від єретиків. Ми маємо сім таких послань: до ефесян, до магнезіан, до траллійців, до філадельфійців, до римлян, до смирян і до св. Полікарпа. Послання св. Ігнатія дійшли до нас у двох редакціях — у розширеній і скороченій. Є також латинський, вірменський і сирійський переклади. На думку авторитетних дослідників, ці послання написані в 110—117 роках. Про ці послання згадує, до речі, св. Полікарп у своєму посланні до филипійців і св. Іриней Ліонський. Св. Полікарп пише: «Писали мені ви і Ігнатій, що якщо хто з вас відправиться в Сірію, доставили б туди

і листи від вас... Послання Ігнатія, прислані ними до нас, і інші, скільки їх є у нас, ми відправили до вас згідно з вашою вимогою: вони додані при цьому самому посланні нашому». (Посл. до фил. XIII). У творі «Проти єресей (V; 28, 4) св. Іриней пише: «Хтось із наших за свідство про Бога засуджений на з'їдання звірям сказав: «Я пшениця Христова і буду змелений зубами звірів, щоб мені стати чистим хлібом Божим». Ці слова взяті з послання св. Ігнатія до римлян (IV; 1). Оріген наводить слова з послання до римлян (VII; 2). Є сліди послань Ігнатія і в творах Климента Олександрійського і в Настановах Апостольських (книга II, 11, 25—26). Євсевій перераховує у своїй «Церковній історії» усі сім послань і наводить цитату із послання до Римської церкви (III; 22, 36—38).

Відносно послань Ігнатія Богоносця до п'яти малоазійських церков, до Римської церкви і до Полікарпа Смирнського наукова критика не виявляє підозр у їхній достовірності. Гарнак у своїй «хронології», розглянувши у подробицях питання про достовірність цих послань, а також і про час їхнього написання, прийшов до такої думки: «послання Ігнатія (а також і послання категоричного висновку Полікарпа до филипійців) — достовірні, і вони написані в останні роки царювання Траяна (110—117 рр.) або трохи пізніше (117—125 рр.)» (Богосл. вісник 1811 р., травень. — С. 38). Так само говорить С.А. Жебелев: «Раніше достовірність вказаних семи послань Ігнатія піддавалися сумніву. Він (сумнів) опирався переважно на те міркування, що для епохи Траяна немислимо пропонувати організацію Церкви у тому вигляді, в якому вона змальовується Ігнатієм. Зараз достовірність семи послань — в

крайньому разі в їхній короткій редакції — може бути визнана доведеною. Та й важко було пояснити фальсифікацію таких своєрідних послань, які носять швидше особистий характер, ніж загальний.

Само собою зрозуміло, що св. Ігнатій, котрий виконував своє служіння ще у другій половині I століття, був добре ознайомлений з історією походження християнства, тобто із земним життям Христа і з діяльністю св. апостолів.

Св. Ігнатій викриває у своїх посланнях дуже часто лжевчення докетів. Ці еретики не заперечували земного існування Ісуса Христа, але вони стверджували, що Христос не був істинною людиною, а мав тільки прозору плоть, тільки здавався людиною. Викриваючи це лжевчення, св. Ігнатій наполегливо вказує на істинну діяльність Христа. Христос жив на землі і був дійсною людиною. Подібне твердження, висловлене у перші часи християнства, було беззмістовним і ризикованим, якби Христос ніколи не жив. Св. Ігнатій розповідає про ті ж події, про які оповідується в Євангеліях, і цим власним оповіданням підтверджує зміст наших Євангелій. Св. Ігнатій говорить про людське походження Ісуса Христа, що у Нього була істинна людська природа, що походив з дому Давида, що Його мати по плоті — Діва Марія, на котру зійшов Святий Дух, хрестився Він у Іоанна в Йордані, вчив, вибирав собі учнів-апостолів, один із них називався Петром. Христос жив, коли Юдеєю керував Понтій Пілат і за Ірода Четверовласника; Він помер при Понтії Пілаті на хресті і воскрес у неділю. Після воскресіння Христос являвся своїм учням. Петро і інші відчували Його. Він їв і пив разом з ними, як справжня людина. Одним словом, св. Ігнатій розповідає про те, про що

оповідується в Євангеліях (див. ефес. VII;2, XVI;12, XVIII;2, XIX;1, XX;1—2; траллійцям II;1—2, IX;1, XII;2; римлянам IV;3, VII;3; смирнянам I;1, III;1—2, V;2; магнезіанам IX;11; філадельфійцям VIII; 2.

Зміст послань Ігнатія показує, що він знайомий був з нашими Євангеліями. Перш за все св. Ігнатій був ознайомлений з Євангелієм від Матфея. В посланні до ефесян, говорячи про еретиків, св. Ігнатій наводить слова Христа, передані євангелістом Матфеєм: «Дерево пізнається за його плодами». Св. Полікарпу він дає коротку настанову, висловлену Євангельськими словами: «Будь у всьому мудрий, як змія, а завжди простий, як голуб». У посланні до смирнян св. Ігнатій згадує про хрещення Ісуса Іоанном такими словами: «Віруючи у Христа, Сина Божого, Котрий хрестився від Іоанна, щоб виконалася через Нього всяка правда...» Тільки у Матфея ми читаємо слова Христа: «Належить нам виконати всяку правду». Розповідаючи про помазання Христа Марією, св. Ігнатій згадує про помазання голови Христа. Про це повідомляється у Матфея і Марка; в Євангелії від Іоанна говорить тільки про помазання ніг Христа.

Інші місця у посланнях св. Ігнатія вказують на знайомство з Євангелієм від Луки. Св. Ігнатій говорить, наприклад, про те, що Ісус Христос був осуджений не тільки Пілатом, але і тетрархом Іродом, про таку обставину повідомляється тільки у Луки. Крім того, тільки Лука називає Ірода «тетрархом», інші євангелісти називають його «царем». Далі у посланні до смирнян, так само як у Євангелії від Луки, розповідається про явлення воскреслого Христа в день воскресіння ввечері. Він пише: «Я знаю, що

після свого воскресіння Він був у плоті, і вірю, що тепер також є. І коли Він явився Петрові і його друзям, то говорив: «Візьміть, осягніть мене і розгляньте, що Я не безтілесний привид. І тоді ж вони торкнулися Його і повірили в Його тіло і в Його дух». Тільки євангеліст Лука повідомляє про те, що Христос показав учням руки і ноги зі словами: «Доторкніться до Мене й дізнайтесь, — бо не має дух тіла й костей, а я, бачте, маю».

Врешті св. Ігнатій користувався, очевидно, і Євангелієм від Іоанна, зокрема главою 10. В посланні до філадельфійців він користувався притчею Христа про доброго пастиря. Є натяк на слова Христа, в котрих він називає Себе «дверима». Св. Ігнатій пише: «Він (тобто Христос) є дверима до Отця, через котрі йдуть до єднання з Богом Авраам, Ісаак, Яків, пророки, апостоли і Церква». У посланні до магнезіан св. Ігнатій пише: «Господь нічого не звершував без Отця», — ці слова вказують на вислів Христа, приведений у Євангелії від Іоанна: «Син нічого не може творити Сам від Себе, якщо не побачить Отця творячого». У тому ж посланні ми читаємо такі слова: «Бог відкрився через Ісуса Христа Свого Сина, Котрий є Його Слово, Котрий в усьому був угодний Тому, Хто послав Його». «Христос пішов від Отця, перебуває біля Отця і повернувся до Отця». У бесіді з Никодимом Христос сказав про вітер: «Ти не знаєш, звідки він приходить і куди йде». Ці слова св. Ігнатій наводить у посланні до філадельфійців, застосовуючи їх до благодатного просвітлення: «Дух, що сходить від Бога, не обманюється, тому що знає, звідки приходить і куди йде». Св. Ігнатій, як св. Іоанн, називає ворога роду людського «князем світу цього». Врешті примітна така об-

ставина: перші три євангеліста говорять зазвичай про «тіло» Христа, св. Ігнатій, використовуючи термінологію св. Іоанна Богослова, говорить про «плоть» Христа.

Звичайно, ці вказівки св. Ігнатія на Євангельські події і вислови дуже короткі; але ця обставина вказує лише на те, що усе зазначене було відоме читачам, св. Ігнатій хоче тільки нагадати про те. Тому можна вважати, що християни мали вже письмові оповідання про Євангельські події, і св. Ігнатій міг обмежитися короткими вказівками. Якщо брати до уваги, що більша частина життя і діяльності св. Ігнатія відноситься до I століття, то, звичайно, його свідчення про земне життя Христа і його знайомство із змістом наших Євангелій має важливе позитивне значення.

Папій, єпископ Іерапольський є давнім свідком достовірності двох наших Євангелій — від Матфея і Марка. Св. Іринеї Лійонський називав його «учнем Іоанна і товаришем Полікарпа, мужем древнім», котрим «складено п'ять книг» («Проти ересей» V; 33,4). Звідси видно, що Папій жив наприкінці I і в першій половині II століття. Папій писав твір «Пояснення висловів Господніх». Цей твір, на жаль, втрачено, але відомий древній церковний історик Євсевій передає у своїй «Церковній історії» декілька цитат з нього. У передмові до свого твору Папій писав: «Я ані трохи не буду вагатися приєднувати до пояснень все те, чому я колинебудь добре вчився від пресвітерів і твердо закарбував у своїй пам'яті, поручаючись за істинність цього. Мене задовольняли не ті, котрі говорять багато, які багатьох інших задовольняли, а ті, котрі вчать істині; не ті, котрі передають чужі думки, а ті, котрі проповідують заповіді, дані

віруючим від Господа і похідні від самої Істини. Хоча б ця людина була супутником пресвітерів, я досліджував слова самих пресвітерів, що говорили Андрій, Петро, Филип, Фома, Яків, Іоанн, Матфей або хто-небудь інший з учнів Господа, що говорять Арістіон і пресвітер Іоанн, учні Господні». З цих слів видно, що Папій перевіряв ретельно все, що він дізнався про життя і проповіді Ісуса Христа. Він намагався почерпнути свої дані із першоджерел, досліджував слова самих апостолів, котрих він згадував по імені.

С.А.Жебелев вбачає в цих словах Папія вказівку на певні джерела євангельської історії, котрі існували за часів Папія Ієрапольського. «Поряд з письмовою традицією, книгами про життя і діяльність Христа, існувала усна традиція, котра йшла у трьох напрямках: а) традиція, успадкована від апостолів, очевидців подій, євангельського життя, котрі вже за часів Папія померли; б) традиція, яка стосується невідомих нам Арістіона і пресвітера Іоанна, котрі все ж, судячи з того значення, яке Папій надає їхнім свідощам, були, очевидно, членами первісної християнської громади; в) традиція осіб, які повідомляли Папію те, що вони чули від апостолів, з одного боку, від Арістіона і пресвітера Іоанна, — з іншого. З свого боку Папій намагався перевірити точність повідомлень, що надходили до нього таким складним шляхом.

У творі Папія є коротка вказівка на Євангеліє від Матфея: «Матфей записав єврейською мовою, а перекладали, хто як міг». Коли Папій писав свій твір, грецький текст Євангелія від Матфея вже існував, тому можна думати, що в цьому місці йде мова про усний переклад, можливо, за часів богослужбових зібрань.

Більше у подробицях свідчить Папій про Євангеліє від Марка. Він пише про нього таке: «Ось що говорив пресвітер: «Марк, який був тлумачем Петра, точно написав усе, що запам'ятав, хоча він не виклав по порядку сказане і зроблене Христом, тому що він не слухав Господа і не був супутником Йому. А згодом він був супутником Петра, як я вже говорив, а Петро узгодив свої повчання з потребою (слухачів), не як той, котрий поставив своїм завданням впорядковане викладання промов Господніх. Тому Марк ні в чому не погрішив, коли щось записав так, як згадав, бо увага його була направлена на одне тільки те, щоб не пропустити нічого з того, що слухав, щоб не помилитися в чому-небудь». Цими словами Папій свідчить, що Марк написав Євангеліє, при цьому Папій вказує ще на те, що Марк не записав усього по порядку, а звернув свою увагу головним чином на те, щоб не пропустити нічого з почутого (від Петра, супутником котрого він був). Про все це говорив Папію один із пресвітерів і, як показує зв'язок мови у Євсевія, котрий мав перед собою твір Папія, цей пресвітер був, певно, ап. Іоанн Богослов.

У творі Папія згадується два рази ім'я «Іоанн»: перший раз ім'я «Іоанн» поставлене поряд з іменем Андрія, Петра, Филипа, Фоми, Якова і Матфея; тут, очевидно, Папій мав на увазі апостола Іоанна Богослова. Другий раз говориться про пресвітера Іоанна разом з Арістіоном. Ще Євсевій, а в теперішній час Гарнак і інші, вважають, що, крім апостола Іоанна, в Малій Азії жив ще інший відомий Іоанн, котрий не належав до числа дванадцяти апостолів і тому отримав назву «пресвітер».

Звичайно, цілком можливо, що у стародавній Церкві, крім апостола Іоанна Богослова, жив ще пресвітер

Іоанн, від котрого Папій міг отримати свої свідчення. Але не виключена й інша можливість, що Папій говорить про одну і ту саму особу, якраз про апостола Іоанна Богослова. В перший раз Папій згадував про нього у зв'язку з іншими апостолами і поставив його поряд з його братом Яковом, а другий раз Папій говорив про Іоанна разом з Арістіоном, тому що Іоанн був одним з апостолів, котрий залишився в живих, і тому отримав титул «пресвітера», тобто старця. Важливе в даному випадку те, що і другий раз Папій називає «пресвітера Іоанна» «учнем Господнім», відповідно він належав до кола учнів Христа. Папій називає «учнями Господа» Петра, Андрія, Филипа, Якова, Іоанна, Матфея; ясно, що він мав на увазі «учнів Ісуса Христа». Як тепер, так і в давньоапостольській Церкві Ісус Христос зазвичай називається просто «Господом».

Точно і виразно Папій свідчить про авторство Євангелія від Марка, бо пише: «Марк, будши тлумачем Петра, точно записав усе, що запам'ятав, хоча він і не виклав по порядку сказане і зроблене Христом...».

Хто сумнівається у достовірності свідчення Папія, нехай поставить собі запитання: «Чому Папій або ті, від котрих він отримав свої дані, приписали друге канонічне Євангеліє Маркові, а не прямо Петрові, подібно до того, як деякі з апокрифічних Євангелій були написані декотрими з апостолів?» Очевидно Папій, як і його авторитети, не зробив цього, бо мав визначені і надійні дані.

Що ж стосовно інших Євангелій, то ми не знаємо, чи говорив Папій Ієрапольський про Євангелія від Луки і Іоанна, оскільки його твір загублено.

На загальну думку вчених, твір Папія написаний близько 130 р. Але, як видно з передмови, Папій отримав свої дані ще з юності, коли він міг спілкуватися з апостолами і їхніми учнями, наприклад із св. Полікарпом Смирнським. Крім того, йому ще були відомий арамейський текст Євангелія від Матфея. Все це вказує на важливість свідчення Папія, котрий підтверджує існування Євангелій від Матфея і Марка ще у другій половині I століття.

Вчення дванадцятьох апостолів «Дідахі». «Вчення дванадцятьох апостолів» є древньохристиянським катехизисом, призначеним для настанови новообернених в істини християнської віри і для приготування їх до прийняття таїнства хрещення. Цей твір було відкрито грецьким митрополитом Філофеем Брієннієм у бібліотеці святогробського подвір'я у Константинополі в 1883 р. Митрополит Філофей не надавав цьому документу великого значення, але скоро увесь науковий світ звернув на нього увагу; вчені усіх культурних країн досліджували цей твір і прийшли до одностайного висновку, що він є найважливішим зразком-пам'яткою древньохристиянської писемності.

Згадки про цей твір є у творах древніх отців і вчителів Церкви, наприклад у Євсевія (+340 р.), який прираховує його до числа спірних священних книг, тобто до числа тих, які не всіма визнавалися як апостольські. Святий Афанасій Олександрійський у своєму пасхальному посланні за 367 р. згадує про «Вчення дванадцятьох апостолів» як про книгу, корисну для читання особам, які вступають до Церкви і бажають навчитися благочестю; за достойністю ця книга прирівнюється до старозавітних неканонічних

книг: Премудрості Соломонової, Премудрості Сірахової, книги Товіта, Юдиф. Із давніх західних письменників згадують про твір пресвітер Руфін Аквілейський (+410 р.) і, можливо, бл. Ієронім (+419 р.). Пізніше говорилося про «Вчення дванадцятьох апостолів» в творах Анастасія, патріарха Антіохійського (+699 р.), Никифора, патріарха Константинопольського (+828 р.) і в «Церковній Історії» Никифора Калліста (XIV ст.).

«Вчення дванадцятьох апостолів» носить риси глибокої древності. Весь зміст його вказує на те, що воно близьке до апостольського віку і написано в кінці I століття. На користь цього говорить, наприклад, таке, що в першій частині розповідається про два шляхи: «про шлях життя і про шлях смерті». Про те саме читаємо в іншому давньому творі, відомому під назвою «Послання Варнави», написаному, на думку деяких вчених, невідомим автором у кінці I століття. Порівнюючи «Вчення...» з посланням Варнави, ми знаходимо цілий ряд віршів і окремих фраз, які або збігаються, або дуже схожі. Порівняння усього змісту цих двох пам'яток наводить на думку, що автор послання Варнави був знайомий з «Вченням...». Правда, було висловлено думку про залежність твору «Вчення дванадцятьох апостолів» від послання Варнави, але проти цього говорять, вважає А. Карташев, такі відмінності: «Не кажучи вже про простоту, одноманітність і цільність викладу, зміст нововідкритої пам'ятки ніде і ні в чому не показує у собі особливостей послання Варнави, що повинно було вдатися взнаки у випадку залежності від послання. Автор послання Варнави, як відомо, не бажав визнавати за Мойсеєвим законом здатності бути засобом виховання людського роду Богом. Він говорить про його бук-

вальне значення в термінах такої зневаги, що майже цілком підриває авторитет Старого Завіту. Він ризикнув навіть сказати, що обрізання плоті було натхненням «злого духу» (IX). Він тут заходить так далеко, що наближається до небезпеки впасти у дійсний гностицизм. А ні найменшої тіні такого ставлення до Старого Завіту не помітно у нововідкритому зразкові — пам'ятці. Навпаки, автор «Вчення...» дивиться на старозавітні вислови, як на вислови Спасителя (XIV; 3), відповідно приписує Старому Завіту дуже великий авторитет і значення, ставить його на одному рівні з Новим Заповітом». (Карташев А. Про нововідкрити пам'ятку «Вчення дванадцятьох апостолів» М., 1896. — С. 15). Користувався «Вченням...» також автор іншого давнього твору «Пастир Єрма», написаного, можливо, також у кінці I століття. У «Вченні...» немає ні прямих, ні побічних вказівок на характерні риси церковного життя близько середини II століття; немає вказівок на єретиків II століття (докетизм, гностицизм та інші). Врешті немає вказівок на гоніння на християн з боку поганів. У той же час про все це автор «Вчення...» повинен був би згадати, якби він писав свій твір у II столітті. У «Вченні...» згадується про «Агапи» у поєднанні із звершенням Євхаристії, тоді як на початку II століття агапи відділялися від Євхаристії. У «Вченні...» ясно виражені хіліастичні думки (див. X; 6 і XVI; 1—8), характерні для кінця I століття, проти яких апостол Павло писав II послання до солунян. Церковне життя зображається у рисах, характерних для кінця I століття, наприклад правила про прийняття апостолів і пророків; про те, як відрізнити істинних пророків від лжепророків (I Кор. 14;1—4, 14;21, 12;1—10, 14;29, I Іоанна 4;1—21 і ін.); про прийняття подорожуючих; про матеріаль-

не забезпечення пророків. Передається дуже древня мова перед Причастям і подячна молитва після причастя. Є навіть натяк на суспільне майно, яке практикувалося у першій ерусалимській громаді. Та обставина, що у «Вченні...» немає строгого розмежування між єпископами і пресвітерами вказує на те, що ця пам'ятка давніша від послань св. Ігнатія Антіохійського, де говориться ясно про три ступені священства (див. Карташев А. Про нововідкриту пам'ятку «Вчення дванадцятих апостолів». — М., 1896. — С. 1—2; 54—57).

Зміст «Вчення дванадцятих апостолів» можна розділити на чотири частини:

1. *Катехизична частина* — тут викладаються основні правила християнської моральності у формі опису двох шляхів: шляху життя і шляху смерті. У цій частині оповідаються заповіді про любов до Бога і до ближніх, про те, що не потрібно робити іншому того, чого не бажаєш собі. В основі лежать нагірна проповідь; відповідь, дана Христом багатому юнакові, і декалог; дається застереження від гріхів: вбивства, перелюбства, злодійства, ідолослужіння і т.д.

2. *Літургічна частина* — тут говориться про здійснення таїнства хрещення; про пости, молитви, зокрема про молитву Господню, і, врешті, наводяться євхаристичні молитви.

3. *Дисциплінарна частина* — даються вказівки, як потрібно приймати апостолів, пророків і вчителів; як останні повинні вести себе у громадах, про їхні права і обов'язки. Оповідается про молитовні зібрання, про здійснення Євхаристії, про вибрання єпископів і дияконів, про їхні права і обов'язки, врешті про церковний братський суд.

4. *Есхатологічна частина.*

Як можна зіставити «Вчення дванадцятих апостолів» з вченням євангелістів? Автор цього твору користувався, крім Старого Завіту, Євангелієм від Матфея: в чотирьох місцях настанови «Вчення...» майже збігаються з євангельським текстом, а у 18 місцях є значна відповідність. Тому, безсумнівно, що автор мав перед собою Євангеліє від Матфея. Ось декілька прикладів:

Євангеліє від Матфея: 22;37—39: «Люби Господа Бога свого... це найбільша і найперша заповідь».	«Вчення дванадцятих апостолів»: 1;2: «По-перше, полюби Бога, що створив тебе; по-друге — ближнього свого як самого себе».
7;12: «Тож усе, чого тільки бажаєте, щоб чинили вам люди, те саме чиніть і ви».	1;2: «...і всього того, чого не бажаєш, щоб трапилося з тобою, не роби і ти іншому».
5; 44—47: «Любіть ворогів ваших, благословляйте тих, хто вас проклинає, і моліться за тих, хто вас переслідує... І коли ви вітаєте тільки братів своїх, то що ж особливого робите? Чи й погани не чинять отак?»	1;3: «Благословляйте тих, що проклинають вас, і моліться за ворогів ваших, постіться за тих, хто переслідує вас; бо яке благодіяння, якщо ви любите тих, хто любить вас? Не роблять те ж саме і погани? Ви ж любіть тих, хто ненавидить вас, і не будете мати ворога».

5;39—41: «І коли вдарить тебе хто у праву щоку твою, підстав йому й другу. А хто хоче тебе позивати й забрати сорочку твою, — віддай і плаща йому. А хто силувати тебе буде відбути подорожне на милю одну, іди з ним навіть дві».	1;4: «Якщо хто вдарить тебе в праву щоку, оберни до нього і другу і будеш досконалим, якщо хтось примушує тебе йти з ним милю, йди з ним дві; якщо хто бере твій верхній одяг, віддай йому і сорочку; якщо хто взяв у тебе твоє, не потребуй назад, бо ти не можеш».
5;42: «Хто просить у тебе, то дай»; Лк. 6;30: «І кожному, хто в тебе просить, — подай, а від того, хто твоє забирає, — назад не жадай».	1;5: «Всякий, хто просить у тебе, дай і не потребуй назад».
5;26: «По правді кажу тобі: не вийдеш із відти, поки не віддаси й останнього шеляга!»	1;5: «Зазнавши ув'язнення, він буде випробуваний відносно того, що робив, і не вийде звідти, поки не заплатить останнього кодранта».
28;19: «Хрестячи їх в ім'я Отця і Сина, і Святого Духа».	7;1: «Хрестячи в ім'я Отця і Сина, і Святого Духа».
6;6: «А як постите, то не будьте сумні, як оті лицеміри...»	8;1: «Пости ж ваші хай не будуть разом з лицемірами».

6;5,9—13: «А як молитися, то не будьте, як лицеміри... Ви ж молитесь отак: «Отче наш, що еси на небесах! Нехай святиться ім'я Твоє, нехай буде воля Твоя як на небі, так і на землі. Хліба нашого насущного дай нам сьогодні. І прости нам провини наші, як і прощаємо винуватцям нашим. І не введи нас у випробування, але визволи нас від лукавого. Бо Твоє є царство і сила, і слава навіки. Амінь!»	7;2: «І не моліться, як лицеміри, але як звелів Господь в Євангелії Своєму, так моліться: «Отче наш, що еси на небесах! Нехай святиться ім'я Твоє, нехай буде воля Твоя як на небі, так і на землі. Хліба нашого насущного дай нам сьогодні. І прости нам провини наші, як і прощаємо винуватцям нашим. І не введи нас у випробування, але визволи нас від лукавого. Бо Твоє є царство і сила, і слава навіки. Амінь!»
7;6: «Не давайте святого псам».	9;5: «Господь сказав: не давайте святого псам».
12;31: «Усякий гріх, навіть богозневага, проститься людям, але богозневага на Духа не проститься».	11;7: «Бо всякий гріх буде прощений, але цей гріх не буде прощений».
5;23—24: «Тому, коли принесеш ти до жертівника, ...підди, примирись перше з братом своїм — і тоді повертайся і принось свого дара».	14;2: «Всякий, хто має...суперечку з другом своїм, хай не приходить разом з вами, поки вони не примиряться, щоб не осквернена була душа ваша».

<p>24;42—44: «Тож пильнуйте, бо не знаєте, якого дня прийде Господь ваш. Тому будьте готові й ви — бо прийде Син Людський тієї години, коли ви не думаете!»</p>	<p>16;1: «Будьте пильні (уважні) відносно життя вашого, світільники ваші хай не будуть погаслі і чресла ваші хай не будуть розв'язані, але будьте готові, бо ви не знаєте години, в яку прийде Господь наш».</p>
<p>24;10—12: «Видавати один одного будуть, і один одного будуть ненавидіти. Поставлять багато фальшивих пророків — і зведуть багатьох. І через розріст беззаконня любов багатьох охолоне».</p>	<p>16;3—4: «Бо в останні дні примножаться лжепророки і губителі і обернуться вівці на вовків і любов перетвориться у ненависть; бо коли збільшиться беззаконня, будуть ненавидіти один одного і переслідувати, і зраджувати».</p>
<p>24;30—31: «І того часу на небі з'явиться знак Сина Людського, що йтиме на хмарах небесних із великою потугою й славою. І пошле Ангелів своїх Він із голосним сурмовим гуком, і зберуть Його вибраних — від вітрів чотирьох, від кінців неба аж до кінців Його».</p>	<p>16;6—8: «І тоді явиться знак істини: перший знак — отвір у небі, потім знак звука трубного і третє — воскресіння мертвих, але не всіх... Тоді побачить світ Господа, грядущого на хмарах небесних».</p>
<p>24;10,13: «І багато хто в той час спокусяться... А хто витерпить аж до кінця — той буде спасений!»</p>	<p>16;6—8: «І тоді... спокусяться багато-хто і загинуть; ті, хто перебуватиме у вірі своїй, будуть спасенні від Його прокляття».</p>

Є у «Вченні дванадцятьох апостолів» і місця, які вказують на схожість з Євангелієм від Луки. В Євангелії від Іоанна немає прямих цитат, але євхаристичні молитви «Вчення...» дуже схожі з первосвященницькою молитвою Христа, наведеною в Євангелії від Іоанна. Бог називається «святим Отцем» («Вчення...» X; і порівн. Іоанна 17;3) — в наведених Євангеліях цієї назви немає. Є схожість між молитвою Христа про єдинство віруючих у Нього і молитвою про єдинство Церкви у «Вченні...», наприклад слова: «Визволи її від усякого зла, «звершивши її в любові Твоїй». Звичайно, важко сказати, чи мав автор «Вчення...» перед собою Євангеліє від Іоанна, цілком можливо, що він запозичив зміст молитов із переказу. Такі глибокі за своїм змістом вислови Христа, як, наприклад, «Первосвященницька молитва», зберігалися в пам'яті перших християн.

У чотирьох місцях (8;2, 11;3, 15;2 і 4) згадується про Євангелія, причому в двох місцях, безсумнівно, мається на увазі писане Євангеліє і наводяться слова із Євангелія від Матфея. «А молитесь, то не будьте як ті лицеміри... моліться отак: «Отче наш...» (Див. Карташев А. Про нововідкриту пам'ятку «Вчення дванадцятьох апостолів». — С. 72—77). Артур Дреус — філософ-міфологіст XIX—XX ст. підтверджує, що «Вчення дванадцятьох апостолів» дає нам підтвердження того, що ім'я Ісус вже в дохристиянський час (такий час, який був до земного життя Христа) було ім'ям Бога. На думку Дреуса все «Вчення дванадцятьох апостолів» є давнім оригінальним твором, опрацьованим у християнському дусі. Він тільки дивується, як могло статися, що тут не вистачає відомих із Євангелій причасних слів Таємної Вечері, які для християн повинні бути надзвичайно важливими і дорогими.

Ми не знаємо, чи мали древні юдеї катехізиси; у нас немає жодного із подібних давньоюдейських творів. Тому ми не можемо сказати, чи дійсно «Вчення...» тільки переробка у християнському дусі невідомого нам юдейського твору. Але припустимо, що «Вчення...» складене за зразком схожого юдейського катехізису, що ж з цього? Важливе не питання: чи оригінальний це твір чи тільки переробка? Ні, важливий, головним чином, зміст, а із змісту ми бачимо, що автор зображає церковне життя християн I століття і що він був знайомий, щонайменше, з Євангелієм від Матфея. Далі, відсутність у творі слів Христа про встановлення таїнства Євхаристії не повинна дивувати, оскільки «Вчення...» було твором, призначеним для оголошених, щоб приготувати їх до хрещення. Тому він (твір) дає тільки настанови про християнське життя, про звершення хрещення і про те, як потрібно приступати до Святого Причастя. Врешті, що «Святий виноград Давида» є євангельський Христос, ясно кожному, хто знайомий з Євангелієм, оскільки Сам Христос називав себе «Істинною виноградною лозою» (Ін. 15;1). «Вчення дванадцятьох апостолів» є юдео-християнського походження, тому тлумачить вислів «святий виноград Давида» як ім'я Месії на псалом 80; 15—16 (Див. Карташев А. Про нововідкриту пам'ятку «Вчення дванадцятьох апостолів». — С. 88).

Таким чином, очевидно, що «Вчення...» свідчить, по-перше, про земне життя Христа, тому що згадується декілька раз про Ісуса Христа, Його земне життя і Його служіння; по-друге, автор «Вчення...» мав перед собою Євангеліє від Матфея і, можливо, також Євангеліє від Луки і Іоанна.

Послання Варнави. Святий апостол Варнава — учень і співпрацівник ап. Павла. Збереглось одне послання, написане у 80-ті роки I століття.

«Послання Варнави», приписане апостолові Варнаві, в дійсності є твором невідомого автора, написаним в кінці I чи, найімовірніше, у першій половині II століття. У XVI розділі цього послання оповідається про зруйнування Єрусалимського храму і про відновлення його таке: «Далі Він (тобто пророк) знову говорить: «Ось ті, хто зруйнував храм цей — вони побудують його. Це і трапилось. Через те, що вони вели війну, зруйнований був ворогами храм їхній. А тепер вони, самі слуги ворогів своїх, будуть відбудовувати його...» Під «слугами ворогів» можна розуміти римлян, і, можливо, тут мається на увазі наказ імператора Адріана про відновлення Єрусалима і храму. Тому дехто бачить в цьому вказівку на те, що це послання було написане близько 130 р. Місцем походження цього послання є, вірогідно, м. Олександрія. На це вказує застосування алегоричного методу тлумачення.

У цьому посланні викладається вчення про два шляхи, що зближує його з двома іншими пам'ятками древньохристиянської літератури: з «Вченням дванадцяти апостолів» і з книгою «Пастир Єрма». У Посланні Варнави засвідчено, що Христос, Син Божий, явився у плоті як син Давида, творив чуда, вибрав апостолів для проповіді Євангелія і вмер за наші гріхи на хресті, який мав форму букви «Т». В пам'ять воскресіння в перший день тижня християни святкують не суботу, а неділю. Згідно з Євангелієм від Матфея повідомляється про одягнення Христа у багряницю, про висміяння і обплювання Його, і про напоєння жовцю з оцтом

(гл. 27;34). Як і в Євангелії від Матфея, так і в цьому Посланні є посилання на слова 109 псалма: «Промовив Господь Господеві моєму: «Сядь праворуч Мене, доки не покладу Я Твоїх ворогів за підніжка ногам Твоїм!» Слова «Син Божий для того прийшов у плоті, щоб довершити повну міру гріхів, які переслідували пророків Його навіть до смерті» (розд. 5), нагадуються слова Христа, наведені в Євангелії від Матфея: «Тим самим на себе свідкує, що сини вбивців пророків. Доповніть і ви міру провин ваших батьків» (Мф. 23;30—32). Врешті в цьому Посланні наводяться слова Христа «багато покликаних, а мало вибраних» (розд. 4), передані тільки у Євангелії від Матфея. З цього видно, що автор послання був знайомий з Євангелієм від Матфея.

Святий Юстин Філософ народився у першому десятилітті II століття у м. Фігавії Неаполі (по-стародавньому Сихемі) від поганських батьків. Він вивчав філософські системи стоїків, перипатетиків, піфагорійців, але не знайшов у них істини. Одним невідомим старцем він був навернений до християнства. Після цього Юстин переходив з місця на місце і захищав християнство. У Римі він мав диспут з циніком Кресцентом. Останній був і винуватцем його мученицької смерті. Юстин постраждав за префекта Юнія Рустіка, приблизно в 165 році.

Юстин писав дуже багато, але збереглися лише три твори: 1) Перша Апологія Антоніну Пію, Йосифу Верієсиму (Марку Аврелію) і Люцію Філ, сенату і всьому римському народові; 2) Друга Апологія; 3) діалог з юдеєм Трифоном.

Перша Апологія, згідно з словами Юстина, складена через 150 років після Різдва Христового. Згодом після Пер-

шої Апології написана і Друга. Діалог з юдеєм Трифоном, де описується диспут Юстина з юдеєм Трифоном у Ефесі, написаний після Першої Апології.

Св. Юстин прийняв християнство у зрілому віці після довгих шукань релігійної істини і був потім наполегливим і безстрашним апологетом християнства. Уже з цього було видно, що солідні підстави повинні були довести йому істинність християнства і те, що Євангельська історія не міф, а історична дійсність. Юстин народився у древньому Сихемі, в 50 км від Єрусалима і у 60 км від Назарету, де, безсумнівно, збереглися живі згадки про Христа і Його земне життя і де було порівняно легко перевірити і дослідити історичні основи християнства. Юстин сам вказує на це у «Діалозі», де він, до речі, пише: «Якщо ж тобі забажалося прийняти докази того, що ми не захоплені помилковістю і не перестаємо сповідувати Христа, хоча б за це падали на нас усякі образи від людей і найжорстокіший тиран змушував нас до відречення, то доведи тобі, якщо ти тут залишишся, що ми повірили не порожнім байкам і не недоведеним словам, але вченню, яке сповнене Святого Духа і наповнене силою і благочестям».

Юстин Філософ знав усі канонічні Євангелія. Оповідання про те, що передувало народженню Христа, про саме Різдво Христа, про втечу до Єгипту, про проповідь св. Іоанна Хрестителя, про страждання і смерть Христа, як вказує їхній зміст, складені на основі Євангелія від Матфея. Є цілий ряд цитат, запозичених із цього Євангелія, інколи буквально, інколи у вільній формі і з незначними відступами від євангельського тексту. Див., наприклад: Діалог 17 — Мф.21;13; Діалог 105 — Мф. 5;20; Діалог 103 — Мф. 4;10; Діалог 99 — Мф. 14;39 і ін. «Дослідження місць, запозичених Юстином із

пророків, показує, що він багаторазово відступає від тексту грецького перекладу таким же чином, як це робить Матфей». (Безе Г. Достовірність наших Євангелій. — М., 1899). Юстин знав і Євангеліє від Луки. Із цього Євангелія він запозичив оповідання про благовіщення (Діалог 100). На знайомство з цим Євангелієм вказують і такі схожості і збіги: Діалог 76 — Лк. 13;26, 10;35; Діалог 81 — Лк. 20;36; Діалог 96 — Лк. 6;35—36. Із Євангелія від Луки він наводить слова: «Спускаючи на хресті дух, Він сказав: «Отче, у руки Твої віддаю духа Свого!» «Як я дізнався також із пам'ятних записів», додає Юстин (Діалог 105 — Лк. 23;46).

На знайомство з Євангелієм від Іоанна вказують схожості у вченні про Логос, відзначені також Генріхом Безе.

Сам Юстин вказує на те, що джерелом його вчення являється не усне передання, а письмові документи. Він пише: «...бо як я вище сказав, Він був Єдинородний у Отця всього, власне від Нього народжений, як Слово і Сила, а потім зробився людиною від Діви, як ми знаємо із запису Його апостолів» (Діалог 105). Є ще інші запозичення із Євангелія від Іоанна, наприклад: «Христос сказав: «Коли хто не народиться згори, то не може побачити Божого Царства». А кожному відомо, що тим, хто народився одноразово, не можливо вже увійти в утробу тих, хто народив». (І Апол. 61 — Ін. 3; 2—5). В I Апології 52 Юстин пише: «Заплачуть вони коліно за коліном, і тоді поглянуть на Того, Кого прокололи». У Євангелії від Іоанна ми також читаємо: «Дивитися будуть на Того, Кого прокололи» (19;37).

Для доказу, що Юстин був знайомим з Євангелієм від Марка, Генріх Безе зазначає: «Юстин повідомляє, що «двох інших братів, котрі були синами Заведея, Ісус назвав Воанергес, що означає «Сини грому». Повідомлення передається у зв'язку з

оповіданням про перемену Господом імені Петра, і говорить, що обидві події записані «у спогадах останнього». Під ім'ям цих «спогадів Його» за зв'язком мовлення, якщо не виправляти цього місця, можна розуміти тільки коментар Петра. А коментар Петра є нічим іншим, як нашим Євангелієм від Марка. Увесь переказ ставить це Євангеліє у особливе сполучення із першочерговим апостолом... І Юстин повинен був розділяти цей традиційний погляд, тому легко міг називати те Євангеліє, що походить від Петра за змістом, просто коментарем Петра». (Безе Г. Достовірність наших Євангелій. — С. 46). Дехто висловлював думку, що Юстин міг бути знайомий з апокрифічними Євангеліями, наприклад від Петра. Цей погляд базується на декотрих паралелях, існуючих між викладом Юстина і Псевдо-Петра. За тим і за іншим: «Юдеї привели Спасителя до сідалища судді, посадили на нього і з насмішками вимагали, щоб він судив їх, вказували на згоду у висловах. Обидва використовують в одному місці одне й те ж слово. В оповіданні про розділ одягу Господа через жеребкування у Юстина, так само як і в Псевдо-Петра, застосовано слово «жеребок», замість використаного у Матфея, Марка і Іоанна». Як говорить Безе, це останній збіг дуже легко пояснюється знайомством обох письменників з Євангелієм від Іоанна, котрий у своєму оповіданні використовує дієслово, яке належить до одного кореня зі словом, що означає «кинемо жереб». Юстин, як і автор Євангелія Петра, читали четверте Євангеліє і легко могли застосовувати один і той же іменник. «Внесене оповідання про осміяння Господа на троні судді в історію страждань» пояснюється або сумішню подій, що відбувалися у дворі преторію, або словом Іоанна, думка котрого могла зрозумітися так, що не Пілат сів на трон судді, а звелів сісти на ньому Ісу-

са, щоб народ міг висміяти Його таким чином. Можливо, для появи цієї думки дали привід слова Ісаї: «просять у мене праведного суду», в яких закладено передбачення саме про цю подію історії страждань, яку Юстин і з'єднує із своїм оповіданням. Таким чином, не можна рішуче заперечувати того, що як Юстин, так і Псевдо-Петро запозичили вказану думку із одного спільного усного чи письмового джерела. Але можливо також, що один прийшов до такої думки одним шляхом, а другий — іншим. Але заслуговує на увагу ряд інших відмінностей між змістом повідомлень Юстина і Євангелія Псевдо-Петра, з яких виходить, що Юстин ніколи не користувався цим апокрифічним твором. «За Євангелієм Псевдо-Петра Господа осудив не Пілат, а Ірод і юдеї... Далі, Пілат, за викладом Псевдо-Петра, знаходиться у підпорядкуванні у Ірода і запитує у нього, як милості, видачі тіла Ісуса. Юстин ... приписує рішення Пілату; останній, за його словами, із милості посилає Ісуса до Ірода і згодом відправляє у Рим звіт про події. За Євангелієм від Петра Йосиф Аримафейський ще перед розп'яттям намагається забезпечити видачу йому тіла Господнього. Землетрус відбувається після того, як Ісуса зняли з хреста і поклали на землю; тоді юдеї видають тіло Йосифу для поховання. Далі, за Євангелієм Псевдо-Петра, Господь взиває на хресті не тими словами, що наведені у Матфея і Марка: «Боже Мій, Боже Мій, нащо Мене Ти покинув?», а іншими: «Сило моя, сило моя, невже ти мене залишила?» Істинний смисл погляду Ісуса ми ясно пізнаємо із додатку, котрий Псевдо-Петро робить в оповіданні про саме розп'яття. Він звертає увагу на мовчання Господа впродовж цієї події і пояснює його тим, що Христос не відчував ніякого болю. Ця думка витікає, очевидно, із еретичних тенденцій. Ісус не відчуває ніякого болю, поки в Ньому пе-

ребуває Божий Дух. Останній залишає Його незадовго до Його смерті і тільки тоді людина, залишена одинокою на хресті, робиться досяжною для болю. Це уявлення, без сумніву, мало вплив на оповідання Євангелія Петра. Письменник притримується того погляду, що Ісус, поки з Ним з'єднана була Божественна сила, страждав тільки умовно. У цьому погляді міститься відмінність істинного втілення Сина Божого... Юстин не розділяє усіх цих думок письменника Євангелія Петра. На думку Юстина, Христос перетерпів притаманні нам болі і дійсно страждав. Але, — продовжує Г. Безе, — уявімо, що нововідкритий апокриф, тобто Євангеліє Петра, був тим коментарем, про який говорить Юстин. Разом з цим потрібно визначити, що вказаний коментар був написаний раніше 140 року, чого іншим шляхом не можна довести безсумнівно. А потім не можна віизнати меншою і давністю Євангелій від Матфея, Луки і Іоанна. У Євангелії від Петра ми маємо у такому випадку документ, на основі якого можна стверджувати, що всі чотири Євангелія використовувалися і однаково цінувалися в давніший час, ніж той (час), до якого їх можна віднести, базуючись лише на творах Юстина. Євангеліє Петра близько 140 р. вже настільки було розповсюджене у Церквах, що Юстин не мав жодної підозри, незважаючи на протиріччя з іншими коментарями. Відповідно воно було написане, у крайньому разі, вже близько 120 р., а тому канонічні Євангелія, на яких у багатьох випадках засновується його зміст, ще давніші». (Достовірність наших Євангелій. — С. 43—51). Те саме варто сказати про деякі схожості оповідань Юстина із змістом іншого апокрифічного писання, з так званим «Євангелієм євреїв». Тут зустрічаються схожості в оповіданнях про хрещення Ісуса Христа. Як у Євангелії євреїв, так і у Юстина говориться про

появу світла чи вогню, про що у канонічних Євангеліях не розповідається. До слів: «Це Син Мій Улюблений, що Його я вподобав!» у Євангелії євреїв додана ще частина Пс. II; 7: «Я сьогодні Тебе породив», причому робиться натяк на те, що цей вислів відділено було від попереднього деякою паузою. Так само і Юстин наводить слова Пс. II; 7 замість слів, переданих синоптиками, говорить, що в той момент, коли Ісус сходив у воду, з'явилося полум'я над рікою. Це останнє зауваження відрізняється від Євангелія євреїв, де говориться про світло, що осяяло місце, після виходу Христа із води. «Таким чином, — говорить Г. Безе, — при відомій схожості викладу не можна, однак, заперечувати деяких часткових відмінностей... Беручи до уваги всі ці обставини, чи можна вважати безсумнівним те, що Юстин користувався Євангелієм євреїв? Чи не цілком вірогідно, що згода їхня випадкова, чи пояснюється запозиченням із усних оповідань, які у той час були у користуванні і містили у собі різного роду додатки до Євангельських оповідань?» (Достовірність наших Євангелій. — С. 53—54).

У творах Юстина говориться, до речі, іще про такі Євангельські події: про народження Христа — Діал. 43, 1—7; 100, 3. Про народження Христа від Діви Марії: I Апол. 46, 63; Діал. 43, 1; 78, 3; 84, 1; 85, 2; 100, 5. Про народження у Вифлеємі, приблизно за 150 років: I Апол. 46; Діал. 78, 5. I Апол. 34. Про діяльність і смерть Іоанна Хрестителя: Діал. 49, 3, 4, 6; 50, 2; 51; 53, 2; 8, 2. Про Таємну Вечерю: Діал. 41, 1. Про страждання і смерть Христа при Понтії Пілаті і Іроді під час правління Тиверія: I Апол. 13, 40; Діал. 31, 3; 85, 2. Про подробиці розп'яття: I Апол. 61, 24, 42; Діал. 39, 1. Врешті в I Апол. (66, 61) говориться прямо, що християни мають спогади апостолів, які називаються Євангеліями.

День розп'яття Христа

Деяке ускладнення викликає визначення дня смерті Христа. Згідно з оповіданням синоптиків днем смерті Христа вважається перший день Пасхи — 15 Ніссана; згідно з Євангелієм від Іоанна (18;28) — попередній день, 14 Ніссана. С.А. Жебелев пише з цього приводу: «Найцікавіша зміна, внесена Четвертим Євангелієм у синоптичне передання, стосується однієї деталі, хронології страстей Христових, точніше, часу Таємної Вечері. Згідно з синоптиками (Мф. 26;17—20; Мк. 14;12—18; Лк. 22;7—16) це була пасхальна вечеря, що завжди влаштовувалася євреями 14 Ніссана. У Четвертому Євангелії немає вказівок на пасхальний характер Таємної Вечері; навпаки, ясно говориться, що день розп'яття Христа був тим самим, коли готували Пасху, тобто традиційного агнця, якого необхідно було заколоти протягом цього дня і ввечері з'їсти. Таким чином, згідно з Четвертим Євангелієм виходить, що Христос вмер на хресті в той день, коли Він, за свідченням синоптиків, ввечері споживав Пасху, тобто не 15, а 14 Ніссана» («Євангелія канонічні і апокрифічні». — С.53—54).

Д. Хвальсон пропонував таке пояснення: коли б 15 Ніссана було п'ятницею, тоді б заколення пасхального агнця відбулося у четвер, тому що за іншої ситуації заколення і приготування ягняти повинно бути в суботу, а це забороня-

лося. Згідно з Виходом XII;18 забороняється їсти м'ясо в ніч, що йде після дня заколення. Але частина народу, можливо по-фарисейськи налаштована, їла пасхальне Ягня в рік Смерті Христа в четвер 13 Ніссана. Тому днем смерті Христа є, як і зазначає Євангеліє від св. Іоанна, 14 Ніссана. Інша ж частина відклала споживання агня на наступний день. Ісус Христос їв пасхальне ягня 13 Ніссана, Його саддукейські противники — в п'ятницю. Як синоптики, так і євангеліст Іоанн одноголосно повідомляють, що Христос вмер у п'ятницю, згідно з св. Іоанном це було 14 Ніссана, згідно з синоптиками — 15 Ніссана. А взагалі, основуючись на Талмуді, можна встановити, що різне позначення числа одного і того самого дня було у юдеїв нерідким явищем, оскільки не завжди точно було відомо, чи був минулий місяць високосним. Наприклад: «Якщо свідок скаже, що це трапилося у другий день місяця, а другий говорить, що в третій день, то Їхні свідощтва мають значення, бо один знав, що минулий місяць був високосним, а інший не знав цього» (Талмуд V; 30). Відповідно, обидва можуть мати на увазі один і той же день, хоча позначають його різними числами. Таким чином, думка, що і день смерті Христа був днем, який можна було б позначити двома числами, є небезпідставною. Одна група — саддукеї — говорила, що дар першого снопу варто приносити тільки у перший день після пасхальної суботи, тобто у неділю, так що і свято П'ятидесятниці слід завжди святкувати у неділю. Але фарисеї стверджували, що дар першого снопу варто приносити завжди тільки 16 Ніссана, незалежно від того, який це день тижня. Під час земного життя Христа керувалися думкою фарисеїв, але, як і в багатьох інших питаннях, сад-

дукеї не керувалися фарисейським світоглядом. Боротьба між ними спалахувала з особливою силою зазвичай тоді, коли перший день Пасхи приходився близько до суботи. У цих випадках намагалися виявити вплив на Календарну Комісію, яка визначала з'явлення нового місяця і, відповідно, день 15 Ніссана. Є думка, що в рік смерті Христа Календарна Комісія знаходилася під впливом саддукеїв і визначила 1 Ніссана так, аби 15 Ніссана припадало на суботу, щоб таким чином дар першого снопу принести у неділю. Але юдеї, котрі знаходилися під впливом фарисеїв, визначили 15 Ніссана на п'ятницю. Саддукеї дійшли до згоди з фарисеями: офіційно 15 Ніссана вважалася субота, але дозволялося протилежній партії святкувати Пасху у четвер, який за її літочисленням вважався 14 Ніссана, а за офіційним літочисленням — 13 Ніссана. Подібний пересув початку місяця практикувався надалі в особливих випадках. Ісус, Котрий бажав ще раз їсти пасхальне ягня зі Своїми учнями, користувався фарисейським літочисленням, якого притримувалася більша частина населення. Члени Синедріону, здебільшого, можливо, саддукеї, притримувалися офіційного літочислення і вважали п'ятницю 14 Ніссана. Тому вони не спантеличувалися і вважали п'ятницю Христа у п'ятницю. Врешті в особливо важливих випадках допускалося судочинство і навіть страта у свята. Справа Христа була для них, безсумнівно, справою надзвичайної важливості. Тому і совість фарисеїв могла примиритися з розп'яттям Христа у цей день, тим більше, що страта мала звершуватися римською владою. Євангеліст Іоанн, бажаючи показати, що Христос є істинним Пасхальним Агнцем, вибрав для свого оповідання офіційне літочислення.

Голгофа

Згідно з оповідями євангелістів місце розп'яття Христа називалося «Голгофою», тому що це місце називалося черепом або «головою мертвого» (з єврейської мови назва «Гулгулеф» — череп). Це підтверджується Євангеліями від св. Луки і від св. Іоанна. «А коли прибули на це місце, що звуть «Череповище», розп'яли тут Його та злочинників, — одного праворуч, а одного ліворуч» (Лк. 23;33). У св. Іоанна: «І, нісши Свого хреста, Він вийшов на місце, Череповищем зване, по-гебрейському Голгофа» (Ін. 19;17). Дехто висловлює думку, що «Голгофа» походить від слова «пагорб», але це припущення не має достатньо підстав. Щоправда, у пр. Єремії (7; 31—33) згадується місце біля Єрусалима, схоже на Голгофу, але невідоме його розташування. За описом видно, що воно знаходилося, певно, на південь від Єрусалима. Але в такому випадку воно не має нічого спільного з Голгофою. Крім того, поблизу Голгофи був сад Йосифа із Аримафеї: «На тім місці, де Він був розп'ятий, знаходився сад, а в саду новий гроб, що в ньому ніколи ніхто не лежав» (Ін. 19;41). Але на південь від Єрусалима, в брудній і пустельній долині Еніом, не було садів єрусалимських мешканців. «Тут стояв колись ідол Молоха, котрому приносили в жертву дітей, спалюючи їх на вогні. Ця долина носила також назву Тофет, тобто тамбурин, тому що жерці би-

ли у тамбурин, щоб звуком цього інструмента заглушити крики дітей, котрі згорали в руках ідола. Цар Осія, щоб зробити цю долину гидотою для юдеїв, осквернив її» (2 Царів 23;10,12,14), і з того часу туди звозили всякі нечистоти із міста. Внаслідок цих обставин це місце стало страшним і мерзотним для юдеїв, і вони стали називати його геєною. Далі вказували на те, що «Голгофа» була назвою місця страти злочинців, тому що тут були розкидані черепи страчених. Але навряд, чи сад Йосифа Аримафейського, людини, певно, багатой і знатной, був розміщений у такому місці. Малоймовірно також, що юдеї залишали черепи страчених розкиданими. Інші вважають, що «Голгофа» отримала свою назву від того, що юдеї вірили, що тут знаходилося місце поховання черепа Адама. Ні новозавітні, ні древньоюдейські, ні древньохристиянські письменники не дають вказівок на таке словотворення назви «Голгофа». А пізніше юдейство шукало місце поховання Адама спочатку на площі Храму, а потім в печері біля Геврону. Тільки в III ст. Ориген вказує на Голгофу як на місце могили Адама, а легенда про Голгофу, як про місце поховання черепа Адама, зустрічається у творах Василія Великого. Врешті вважають, що «Голгофа» отримала свою назву від того, що це пагорб череповидної форми. Хоча євангелісти нічого не повідомляють про те, що Голгофа була пагорбом, і, крім того, зараз неможливо встановити, яким був первісний вигляд Голгофи, оскільки це священне місце зазнавало багатьох змін, котрі були наслідком різних руйнувань і новобудов (як і Гроб Господній).

Взагалі на Сході існував звичай звершувати страти на видному місці, тому, певно, і хрести було поставлено

на такому місці, яке можна було побачити здалеку. Врешті у Старому Завіті згадуються місця, що отримали свої назви від свого зовнішнього вигляду. Тому цілком можливо, що Голгофа отримала свою назву від того, що це було підвищене місце, яке зовнішнім виглядом нагадувало череп.

У нашому розпорядженні є декілька свідчень про історію Голгофи у перші століття існування християнської Церкви. Безсумнівно, давні християни мали свідчення про розташування Голгофи і Гробу Господнього, і ці місця повинні були вважатися для них священними. Вже євреї часів Ісуса Христа шанували могили старозавітних пророків і праведників. У Гафхефері показували могилу пр. Іони, шанувалися також могили Авраама, Ісаака, Якова і його синів. Могили Йосифа показували у Сихемі. За уявленнями євреїв душа померлого перебуває на місці поховання і переважно тут праведний приймає призивання вірних. Тому і Гроб Ісуса Христа повинен був бути з самого початку місцем християнської культури і, безсумнівно, шанувався з перших днів існування Церкви. Це заперечувати може лише той, хто повністю не ознайомлений із сутністю і формами висловлення древньосхідного благочестя.

Є твердження, що Гроб Господній був зруйнований за часів Агриппи I (41—44 рр. н.е.), коли цей правитель розширив Єрусалим і зайнявся побудовою нової, третьої, міської стіни на півночі, залишки якої було відкрито в 1925 р. Це зруйнування сталося немовби тому, що тоді Єрусалим був очищений від усіх могил і гробниць (виключаючи могили дому Давида і пророкиці

Олдани). Але, по-перше, Агриппа не міг закінчити побудову стіни внаслідок заборони імператора Клавдія, по-друге, Гроб Господній не був звичайною могилою, а був висічений у скелі, відповідно його неможливо було знищити. Відомо, що у новій частині Єрусалима до 70-го року знаходилися гробниці царів Івана Гіркана (133—104 рр. до Р.Х.) і Олександра Янная (104—78 рр. до Р.Х.). Врешті, за свідченнями рабинів, котрі дійшли до нас, «верхня» частина Єрусалима, тобто ділянка між другою і третьою стінами, вважалася у євреїв не священною, оскільки тут знаходилося «місце ганьби». Під час повстання юдеїв проти римлян (66—70 рр.) християни частково пішли в Пеллу (Піреї), частково в Кохабу (в Васанітиді). Гроб Господній, очевидно, було зруйновано разом з Єрусалимом. Зазвичай вважають, що Єрусалим до повстання Вар-Кохби (тобто до 131 р.) лежав у руїнах. Але зараз вважається встановленим той факт, що з 70 р. по 132 р. в Єрусалимі знаходилися загін римських солдатів, а також поселення поганів, юдейська і християнська громади.

Відповідно як і в багатьох інших випадках, так і тут Йосиф Флавій перебільшує розміри руйнування Єрусалима, очевидно, з метою догодити римлянам перебільшенням їхньої сили і слави. Тому ми маємо підстави для припущення, що Гроб Господній шанувався християнами і після зруйнування Єрусалима до 131 р., оскільки він, будучи витесаним у скелі, не міг зникнути повністю. У долині Кедрона збереглися до цього часу гробниці Авессалома, Якова, піраміда Захарії та гробниця Іосафата (відкрита у 1925 р.). Збереглася також

гробниця Давида-Соломона. Врешті на користь гіпотези про збереження Гробу Господнього і шанування його християнами до 131 р. говорить іще одна важлива обставина: після повстання Вар-Кохби (131—134 рр.) Єрусалим був знову взятий римлянами і перетворений на римську колонію. Після взяття Єрусалима, ще за імператора Андріана (+138 р.), на Гробі Господньому було споруджено поганський храм. Про це повідомляють стародавні письменники: бл. Ієронім, Євсевій Кесарійський, Сократ, Созомен та ін. Римляни, на думку християнських письменників, переслідували цим заходом, як і в інших подібних випадках, мету осквернити християнську святиню, — в дійсності, звичайно, щоб замінити попередню віру поганським культом. Андріан, хоч і забороняв приймати неправдиві доноси на християн, все ж вважав християнську релігію протизаконною і забороненою. Крім того, єрусалимські християни були, головним чином, із юдеїв, тому ненависть римлян до євреїв торкнулася й єрусалимських християн. Так само римляни діяли і в інших місцях, котрі були священними для юдеїв і християн. Так, наприклад, у Вифлеємській печері, що шанувалася християнами, за Андріана було встановлено культ Адоніса. Про це повідомляють древньохристиянські історики й апологети: Юстин в «Діалозі з юдеєм Трифоном», Ориген у творі «Проти Цельса», Євсевій у «Історії», Ієронім, котрий сам жив у Вифлеємі, Паулін та ін.

Деякі з істориків вважають, що Вифлеємська печера і раніше була місцем культу Адоніса і лише пізніше була перетворена на символічне місце народження Хрис-

та. Але з цим неможливо погодитися. Адже ще в IV ст. в Єрусалимі напередодні свята Вознесіння Христа збиралися єрусалимський єпископ, клір, віруючі і хресним ходом йшли у Вифлеєм, де потім звершувалася Боже-ственна літургія. Тож Вифлеємська печера нічого спільного з культом Адоніса не мала. Відповідно вшанування місця народження Христа мало суто християнське значення. Крім того, важко припустити, що ще до 131 р. в юдейських містах існували святилища, присвячені Адонісу! У нас є лише свідчення, які повідомляють, що, починаючи з 134 р., в Палестині були влаштовані поганські храми, введені поганські культу Адоніса та інших богів. Але Вифлеємська печера шанувалася християнами ще до цього вказаного часу, як про це свідчать Юстин Філософ («Діалог з юдеєм Трифоном») і так зване Протоєвангеліє Якова (XVIII; 1, XIX; 1—2, XX; 4, XXI; 3).

Таким чином, безсумнівним є той факт, що Гроб Господній і Вифлеємська печера шанувалися ще християнами I століття і що ці священні місця були перетворені римлянами на місця, які присвячувалися поганським культам разом з місцями, що були священні для юдеїв. Але якщо давні християни знали місце погребіння Христа і шанували його, то, звичайно, вони знали і місце розп'яття Христа — Голгофу. Чи була Голгофа осквернена римлянами — невідомо. Євсевій Кесарійський нічого не повідомляє про це, а Ієронім, у котрого знаходиться вказівка на таке осквернення, жив у Палестині лише в кінці IV ст. Найвірогідніше, що поганське святилище обіймало як Гроб Господній, так і Голгофу, які розташову-

валися неподалік одне від одного, бо в Євангелії від св. Іоанна говориться: «На тім місці, де Він був розп'ятий, знаходився сад, а в саду новий гроб, що в ньому ніхто не лежав. Тож отут, — з-за юдейського дня Приготування, — вони поклали Ісуса, бо поблизу був гроб» (Ін. 19;41—42).

Взагалі всі географічні вказівки, дані у канонічних Євангеліях, цілком збігаються з тими відомостями, які відомі нам з інших джерел. Важливою є ще й та обставина, що після зруйнування Єрусалима в 70 р. і після двох юдейських повстань стан політичного і релігійного життя і навіть деякі релігійні погляди юдеїв змінилися, і в кінці I на початку II століть було вже надзвичайно важко описувати попередні порядки життя, не впадаючи в історичні і топографічні помилки. А в той же час в Євангеліях правильно відображається стан життя єврейського народу і топографія Св. землі на початку I століття. Відповідно це є важливим доказом того, що Євангелія написані самовидцями і сучасниками тих подій, які відтворювалися на сторінках Священного Писання Нового Завіту. Євангелія ж від св. Марка і св. Луки написані зі слів таких очевидців. Тому ми можемо вважати їх достовірними джерелами.

Воскресіння Ісуса Христа і поганська міфологія

Заперечувальна критика стверджує, що корені Євангельських оповідань про воскресіння Христа і ідеології пасхального догмату Церкви варто шукати в поганських міфах про померлих і воскреслих богів та в пов'язаних з цими міфами містеріях. Дійсно, на всьому стародавньому Сході були розповсюджені міфи про померлих і воскреслих богів, про що свідчать, до речі, критичні зауваження стародавніх поганських письменників. Стародавній філософ Ксенофан говорив про єгиптян, що якщо останні вважають Озіріса смертним, то вони не повинні шанувати його як бога; Каллімах і Епіменід докоряли коринф'янам за те, що вони зробили Зевсу могилу в той час, коли він живий і, як бог, не може вмирати. Навіть у Греції, на батьківщині цих письменників, показували могилу Діоніса (хоча варто мати на увазі, що Діоніс був першопочатково фракійським божеством).

Походження міфів про померлих і воскреслих богів пояснюється так: уже древня мисляча людина звернула свою увагу на те, що природа весною оживає, літом росте і визріває, а восени поникає (помирає). Так само привертала увагу безперервні зміни на небі, наприклад схід і захід сонця. В усьому, що звершується в навколишній природі і в світі небесних світил, древні вбачали дію Бога, навіть життя Його. Звідси во-

ни виводили, що і божество вмирає і воскресає. Таким чином склалися міфи про померлих і воскреслих богів. В одних випадках в їхній основі були спостереження над рослинним світом, в інших — астрономічні спостереження.

У давніх вавилонян існували два міфи: міф про Таммуза і міф про Бел-Мардука.

Міф про Таммуза. На жаль, у нас немає цілого тексту цього міфу. У різних уривках, що збереглися, ми знаходимо певні свідчення. Таммуз народився чудесним способом. Його життя було затьмарене багатьма випробовуваннями і незгодами. Завдяки його красі покохала Таммуза богиня Істар. Не зовсім зрозуміло, з якої причини він вмер — чи то як жертва ревнивого кохання Істар, чи, за другою версією, він був розірваний звіром. Істар гірко оплакувала смерть Таммуза і дотримувалася строгого посту. Врешті вона зійшла у пекло і звільнила Таммуза із підземного царства. Смерть Таммуза відзначалася в місяці, присвяченому богу Німвроду, його священна тварина — дикий кабан. Цей древній міф був широко розповсюджений у стародавньому Вавилоні. Вже до Гаммурабі існували власні імена, де вказується на те, що Таммуз був богом; крім того, ще з найдавніших часів місяць, присвячений оплакуванню смерті Таммуза, позначався його іменем.

Міф про Бел-Мардука також належав до числа оповідей про померлих і воскреслих богів. Він шанувався як головний бог м. Вавилону. Його головне свято — Новий рік — відзначалося весною. У цей час згадувалися його страждання і прославлення. В одному короткому тексті, який дійшов до нас, говориться, що Бел-Мардук був взятий під варту, його піддали допиту, побили і повели разом

із злочинцем, а іншому злочинцю була дана свобода. Одна жінка втирала кров, що витікала із серця Бел-Мардука, вірогідно внаслідок удару списом. Бел-Мардук знаходився у горі, тобто у підземному царстві, де він і охоронявся вартою. Його долею опікувалася одна богиня. Зрештою, Бел-Мардук повернувся живим із гори.

Міф про Озіріса. Ідея про померлого і воскреслого бога єгипетської міфології міститься у міфі про Озіріса. Деякі свідчення про зміст цього міфу дає Плутарх. Він повідомляє: Озіріс був спочатку єгипетським царем. Його головна заслуга полягає в тому, що він встановив шанування богів, видав закон і ввів землеробство. Після щасливого царювання Озіріс став жертвою змови, організованої його братом Тифоном з 72 іншими поплічниками. Озіріса помістили у ковчег, який затопили у Нілі. Дружина — сестра Озіріса — Ізіда шукала з голосним плачем тіло чоловіка-брата, знайшла його, врешті, в Еріці біля фінікійського Біблоса і повернула його до Єгипту. Тут Сет-Тифон знову оволодів тілом Озіріса, розсік його на 14 частин, що були розсіяні по всій землі. Знову Ізіда разом із сином Гором почали пошуки. Їм вдалося зібрати всі частини, які були складені, і вийшло щось схоже до мумії. У Плутарха немає згадок про воскресіння Озіріса. Цей недолік доповнюється давніми текстами і зображеннями. Тут ми зустрічаємося з деякими уявленнями. За найдавнішим уявленням Озіріс, певно, ожив після того, як з'їв око Гора; іншими словами, його оживлення сталося магічним чином. Друге уявлення, можливо, є більш давнім, воно склалося в Геліополісі, де був центр культу сонячного бога Ра, який, за єгипетськими віруваннями, отримує кожен ранок нове життя шляхом появи із океану, що омиває всю землю, тобто за допо-

могою своєрідного хрещення. За допомогою хрещення сталося і оживлення Озіріса. Різниця тільки в тому, що Озіріс отримав хрещення не в океані, а в Нілі, куди було скинуте його тіло. Третє уявлення також пізнішого походження. Про його зміст говорять зображення «Озіріса, котрий проростає». На одному рельєфі Озіріс зображується лежачим на простих ношах, а з лівого боку стоїть слуга, котрий поливає мертвого бога. Із тіла Озіріса проростають квіти. Ноші підтримуються ієрогліфами, які означають «життя» і «здоров'я» — це вказує на те, що в зображенні міститься ідея оживлення Озіріса. На інших зображеннях ми бачимо дерева чи кущі, які ростуть на гробі Озіріса чи біля його гробу. Інколи зустрічаються і зображення птаха Фенікса — символу воскресіння. В одній гробниці із часів XVIII династії були знайдені кипарисні ноші, покриті лляним покривалом, на якому намальовано зображення Озіріса. Все це покрито землею, засіяною ячменем (ячмінь зрізувався, коли досягав заввишки приблизно 8 см). Знайдено залишки й інших нош подібного характеру. У гробниці Гаремгеба (XVIII династія) знайшли фігуру Озіріса натуральних розмірів у формі плоского ящика, дно якого мало отвір, що, на думку Гааса, вказує на зв'язок фігури з матір'ю-землею. «Можна думати, — говорить професор П. Страхов, — що в анастасичному віруванні єгиптян сам процес воскресіння уявляється подібно до того, як розвивається зародок чи рослина, чи людина, котра бере для утворення нового тіла матеріал з організму матері». В уявленні про хрещення Озіріса відображається ідея про живлющу дію хрещення. Якщо вода Нілу оживляє Озіріса, то вона сама стає богом. Широко було розповсюджено вірування, що Озіріс і є Нілом. На о. Філах знайдено зображення Озіріса, котрий виливає во-

ду із двох глечиків; на іншому зображенні із лівого стегна витікають два джерела. Очевидно, тут ми маємо вказівку на два витoki Нілу. Постійні благодіяння Нілу показують вічне життя Озіріса. Це уявлення є паралеллю до віри в «проростаючого Озіріса»: все, що росте в Єгипті, є даром Нілу. Врешті на інших зображеннях Озіріс лежить на ношах, з обох боків знаходяться його сестри Ізіда і Нефтіс, котрі оплакують його; але вже починається оживлення Озіріса, він починає рухати руками і ногами. З усього видно, що у давніх єгиптян існувало вірування у воскресіння Озіріса, яке зображувалося різними способами. Але заслуговує згадки, що Озіріс після воскресіння вже не має своєї попередньої сили; він зображується подібно мумії, його ноги, певно, зв'язані або ж Озіріс зображується часто, немовби він проходить посеред богів, котрі охороняють і підтримують його, як, наприклад, Ізіда охороняє його своїми крилами. Навіть тоді, коли Озіріс сидить на престолі, Ізіда і Нефтіс знаходяться позаду нього і підтримують його. Але все ж Озіріс оживає. Після своєї смерті Озіріс став царем підземного світу. За єгипетським уявленням, кожен померлий підлягає, перш за все, суду; його серце покладуть на ваги; бог запише результат суду. Кожен, хто витримав випробовування, отримує право доступу до Озіріса для поклоніння йому. Це зобов'язує його до землеробства у царстві блаженнім.

Культ Озіріса розповсюдився подвійним чином. У I ст. нашої ери він з'єднався з культом Серапсіса, який вже в IV столітті до Р. Х. мав своїх прибічників в усіх частинах давнього світу, до речі і в Єгипті. У культурі Серапсіса воскресіння Озіріса розглядалося як народження. В містеріях воскреслий Озіріс зображувався у вигляді дитини; Озіріс

тепер вже мав інше ім'я. Але ще більше значення для розповсюдження культу Озіріса мав культ Ізиди. Святилища і зображення цієї богині відкриті у Помпеї, навіть на Рейні і на Дунаї. Культ Ізиди був завжди пов'язаний з культом Озіріса. Ізіда часто зображувалася з глечиком у руках; у глечику вона носила священну воду Нілу (значить Озіріса). Нільська вода відігравала значну роль в культових обрядах; вона зберігалася в золотих посудинах; інколи храм окроплювався цією водою. Крім посвячення в містерію Ізиди, існувало для особливо вибраних ще посвячення в містерію Озіріса.

Міф про Адоніса. Про фікійський культ Адоніса Ф.Зелінський (Релігії еллінізму. — М., 1922. — С. 60) говорить: «Нечисельні свідчення про цей культ: сірійці і фінікіяни не залишили нам такої багатой літератури, яка могла б йти в паралель з клинописною вавілонською; що ж відносно грецьких, то вони також не дуже насичені, пізнішого походження і викликають підозру відносно того, що вони переносять в Сірію назад ті особливості культу і міфу, які визначилися вже в Греції». «Адоніс» означає «господь» — титул, який часто додавався до імен східних божеств. У пам'ятках, які дійшли до нас, Адоніс ототожнюється іноді з Таммузом. Адоніс завжди пов'язаний з Астартою (Афродітою). Із того факту, що до цього часу не знайдено ані храмів, присвячених одному Адонісу, ані статуй чи зображень, де він зображується без Астарти, — можна зробити висновок, що цей бог мав другорядне значення.

Міфи про Адоніса частково відрізняються один від одного. За найдавнішими даними Адоніс був красивим царським сином. Астарта передала його в скриньці Персефоні (богині підземного царства) на зберігання. Персефона відкрила

скриньку, дитина сподобалася їй, вона полюбила його і відмовилася повернути його Астарті. Зевс, верховний бог, вирішив суперечку цих двох суперниць в тому розумінні, що Адоніс повинен жити третину року з Астартою, другу третину з Персефоною, а остання третина року мала належати самому Адонісу. Адоніс поступився своєю частиною Астарті. Якось, коли Адоніс був на полюванні, Персефона, охоплена ревностями, послала вепра (дикого кабана або ведмедя), котрий наніс йому смертельну рану. Адоніс помер на руках Астарти, котра потім гірко оплакувала його. Про воскресіння Адоніса говориться дуже мало в пам'ятках, що збереглися. Головне дійство цього культу заключалося в оплакуванні вбитого Адоніса. Весною із дерева виготовлялося зображення Адоніса, яке ховали в так званих «садах Адоніса». Після того, коли жерці клали його біля ніг богині, мазали духмяними речовинами, клали на катафалк і хоронили. Звідси видно, що цей культ був спочатку лише траурною урочистістю. Лише у пізніший час з'єдналася з цим культом радісна урочистість в пам'ять воскресіння Адоніса. За версією Ф.Зелінського, «в Александрії, як вірогідно і навкруги, де свято Адоніса припадає на спекотну пору року, — день горя йшов за днем радості; останній тому являв собою не возз'єднання люблячої пари, а її блаженне життя до розлучення. Тому і особливої літургійної служби не було: народ приходив і тільки співачки змінювали одна одну біля лож, змагаючись за нагороду, призначену для кращої». «Ці елліністичні Адонії не мали містичного характеру: всі, кому заманеться, дивляться на альтанку блаженної пари, всі чують присвячений їй гімн, всі натовпом вийдуть завтра на морський берег оплакувати їхнє розлучення. І радість, і плач мають лише симпатичне значен-

ня: підставою для воскресіння також і шануючих обрядів Адонія вони не служили (радість і плач мають лише другорядне значення: вони не є підставою того, що шанувальники обрядів Адонія воскреснуть). Тому ми ніколи не чуємо про «містів» Адоніса подібно до того, як є місти Деметри, Аттіса, Ізиди» (Релігії еллінізму. — С. 64—65). Складовою частиною народного культу Астарті і Адоніса були так звані «сади Адоніса» — посудини з тонким шаром землі; в них садили насіння, котрі швидко проростали, але скоро ці паростки і гинули внаслідок літньої спеки. Ці сади згадуються у пророка Ісаї; їх опис ми знаходимо у Платона; зображення цих садів знайдено в античних вазах IV ст. до Р. Х. В Афінах ці сади влаштовувалися в приміщеннях для жінок, їх виносили на дах будинку, де сонце висувало їх.

Культ Адоніса виник спочатку в Сирії і розповсюдився швидко у греко-римському світі. У Греції він з'єднався з культом Діоніса. Про нього згадує Саффо (600 р. до Р.Х.). Але, як каже Ф.Зелінський: «...у Греції до падіння її незалежності Адонії не отримують офіційного характеру: їх святкують приватні гуртки. Для одного з них Саффо писала богослужбові пісні. І, притому, переважно, якщо не виключно, це були гуртки жінок; друга після Саффо обдарована поетеса греків Праксилла також писала адонічні пісні, і для нас із них збережено уривок, з якого ми переконуємося, що в Греції свято Адоніса святкується не весною, як у Вавилоні свято Таммуза, а влітку або ранньої осені» (Релігії еллінізму. — С. 61). Сцени із міфу знайдені у Помпеї, в Геркуланумі і на саркофагах римських часів. На одному із зображень Адоніс сидить на скелі, він вмирає, поряд Афродіта.

Фрігійський культ Кибели і Аттіса — фрігійський померлий і воскреслий бог Аттіс, завжди пов'язаний з богинею Кибелою, Великою Матір'ю, котра стоїть навіть вище Аттіса. Центром цього культу було місто Пессінунт в анатолійській Фрігії. Зображення Кибели існували вже в древньоєгипетському мистецтві (2000 р. до Р. Х.). За віруванням фрігійців, Кибела жила в гірських печерах, її святиною був чорний, як вірили, камінь, що упав з неба. Іншою святиною була могила Аттіса. На рельєфі, відкритому поблизу стародавньої столиці геттитів, Кибела зустрічається з Аттісом, ймовірно для взяття шлюбу. Богиня стоїть на звірові; на її голові корона у формі міської стіни. У грецькому мистецтві богиня зображується на престолі, який охороняють леви, або лев лежить у неї на колінах, чи, врешті, вона сидить у колісниці, запряженій левами; інколи вона тримає в руках колоски. Аттіс зображується в образі пастуха, часто з палицею в руці.

Згідно з міфом Кибела покохала Аттіса, але той зрадив її і покохав німфу. Аттіс дізнався, що Кибела заподіяла смерть німфі, в пориві почуттів ранить себе і вмирає під сосною. За іншим переказом Аттіс був порубаний, і із його крові вирости фіалки. В текстах майже не говориться про воскресіння Аттіса, але на монетах (так званих «конторніатах» IV і V століть Римської імперії) зображуються сцени із міфу і, до речі, непрямо вказується на воскресіння Аттіса.

Культ Аттіса був розповсюджений менше, ніж культ Адоніса, шанування його обмежувалося певними колами. В 204 р. до Р. Х. культ Кибели був введений в Римі за порадою Сивілли, щоб урятувати місто від Ганнібала; сюди ж був перенесений і священний чорний камінь. Дикі святкування,

пов'язані з цим культом, спочатку відштовхували від себе. Раз на рік, 4 квітня, велика процесія фрїгійських жерців рухалася вулицями міста; в центрі знаходилося зображення Кибели. Процесія супроводжувалася глухою музикою, дикими вигуками і криками. Це була похмура урочистість, яка діяла на нерви і тільки своєю жахливістю приваблювала увагу натовпу людей. Інша процесія відбувалася 15 березня в пам'ять того, що Аттіс був покладений на берег р. Галлоса, де Кибела знайшла його. 22 березня відзначалося свято Аттіса. Цього дня дендрофори зрубували дерево (піню) в гаю, присвяченому Кибелі. Гілки прикрашали смужками і фіалками, а стовбур обвивали подібно трупу. Крім того, вішали на дерево символи фрїгійського культу і в середині — зображення юнака (очевидно Аттіса). Урочистою процесією, супроводженою звуками музики і співу, під керівництвом двох архідендрофорів дерево переносили через усе місто в храм Кибели. Це свято називалося «входом дерева». Наступні дні були днями скорботи й посту, тому що оплакувалася смерть Аттіса. 24 березня фрїгійські жерці виконували дикі танці, мучили своє тіло до крові і окроплювали своєю кров'ю жертівники. Оскільки, за звичаєм древніх, мертвих хоронили на третій день, то звідси можна зробити висновок, що 24 березня згадували погребіння Аттіса, а 25 березня святкували воскресіння або появу Аттіса. Верховний жрець вигукував: «Аттіс повернувся із царства мертвих; радійте його поверненню!» Це був день величної радості. Врешті 27 березня святкували омовіння Кибели. Урочистою процесією відвозили срібне зображення богині до річки Альмо. Тут його омивав верховний жрець, і потім поверталися до міста. Колісницю, на якій була статуя богині, посипали квітами. В деяких

місцях, наприклад у Карфагені, ця урочистість супроводжувалася непристойними сценами, як повідомляє бл. Августин.

Міф Деметри і Кори. Єлевзинські містерії: культ Деметри звершувався в цих містеріях, які існували вже в VII ст. до Р. Х. Ці містерії, які, до речі, згадуються в гімнах Гомера, святкувалися щорічно в Єлевзині. Тут драматично зображується міф про Цереру і Прозерпину, муки тартара і блаженство в Єлезіумі. Імператор Феодосій особливим декретом заборонив ці містерії в 881 р. Єлевзинські містерії розвинулися із древнього міфу Деметри і її дочки Кори, де говорилося про викрадення і періодичне повернення із підземного царства Кори-Персефони. Згідно з переказом тут, в Єлевзині, Деметра була прийнята радо, коли вона шукала свою дочку, котра була викрадена Плутоном, богом підземного царства і смерті. Тому темою цього святкування було драматичне відтворення скорботи Деметри, котра сумує за викраденою дочкою, пошуків Деметри і радості зустрічі матері з дочкою. Одночасно з цим тут шанувався і Діоніс-Вакх, за уявленням одних — син, а інших — брат Кори, і в містеріях відтворювалося його народження. Вакх єлевзинських містерій вже в IV ст. до Р. Х. був ототожнений з Діонісом. Під впливом культу Діоніса єлевзинські містерії набули екстатичного відтінку.

Єлевзинські містерії святкувалися щорічно в вересні і продовжувалися десять днів. Святкування починалося на березі моря, де відбувався обряд омовіння. Звідси йшли урочистою процесією в Єлевзин, переносючи Діоніса-Вакха. В Єлевзині відбувалося посвячення тих, хто щойно поступив. Посвячення було організовано дуже урочисто: ад-

же йому передував десятиденний строгий піст. Храм був яскраво освітлений, жерці були у красивих шатах, співалися священні пісні, молитви і гімни, все було направлено на те, щоб за допомогою зовнішніх ефектів створити відповідний настрій у новонавернених, діючи на їхні почуття і уяву. Міф Персефони підготував у Греції ґрунт для фракійського культу Діоніса і єгипетського культу Озіріса.

Культ Діоніса. Діоніс був від самого початку фракійським божеством. Культ цього бога проник у Грецію, де він зустрів спершу ревну протидію, але пізніше він розповсюдився у найрізноманітніших формах і відтінках. У Дельфах Діоніс шанувався разом із Аполлоном. Первісним місцеперебуванням Діоніса вважалися фракійські гірські ліси. Згідно з міфом Діоніс бенкетував разом із німфами. Лікурґос, син Дріаса, тобто лісистих гір, виступив проти нього з метою вбити його. Але Діоніс врятувався, зістрибнувши у море, де він зустрівся із Фетидою. Після цього Зевс осліпив Лікурґоса, і згодом той помер. Стрибок у море означав смерть Діоніса.

Оргії в Дельфах. В основі оргій лежав міф про Діоніса-Загревса, котрий згідно з міфом був розірваний титанами, які із шматків його тіла влаштували жахливий банкет. Зевс покарав титанів блискавкою. Залишки тіла Діоніса були зібрані і поховані в Дельфах Аполлоном. У Дельфах показували навіть його могилу. Все це відтворювалося в дельфійських містеріях, де згадувалася смерть Діоніса і воскресіння.

Разом з культом Діоніса із Фракії увірвалася у Грецію хвиля вакхичного екстазу. Свята, влаштовані на честь Діоніса, супроводжувалися аморальними оргіями. Культ Діоніса з часом був перенесений до Афін, його тут шанували як бога виноробства і під час збору винограду влаштову-

вали святкування, що відзначалися п'янством і іншими непорядними проявами. Під час оргій в Дельфах жінки і дівчата, одягнуті в шкіри різних звірів, блукали по сусідніх лісах і при світлі факелів виконували дикі нічні танці, що супроводжувалися музикою і співом, якими вони хотіли розбудити убитого бога. Потім вони поверталися назад із квітами і листям дерев, які імітували воскреслого бога. Перед дельфійським храмом знову виконувалися танці.

Орфізм. В основі орфізму лежав культ Діоніса. В ХХХ орфійському гімні Діоніс ототожнюється з Фанесом Протогоном — вищим орфічним божеством. Орфей — образ, споріднений з Діонісом. Згідно з міфом дружина Орфея була укушена змієм, вмерла і зійшла в гадес. Орфей пішов за дружиною у підземний світ, щоб повернути її, але через необережність він не зміг цього зробити і повернувся назад без дружини. Далі повідомляється про його смерть: за однією версією він був розірваний фракійськими жінками, а за іншою — був знищений блискавкою Зевса. Але все ж він шанувався як бог.

Не можна не помітити, що є певна схожість між міфами про Озіріса і про Діоніса. На це звертали увагу вже древні письменники, наприклад Геродот і Аполлодор. Пояснили вони цю схожість єгипетським впливом. Геродот прямо говорив, що орфічні (діонісійські) обряди є, по суті, єгипетськими. За деякими даними міф про Озіріса перейшов у Фракію малоазійським узбережжям через фінікійського Адоніса і фракійського Аттіса. Іншу точку зору розвиває Ф.Зелінський. У своїй праці «Релігії еллінізму» він пише: «Прошли ті часи наївної і захопленої віри, коли люди шукали у замкненій долині Ніла таємничі витoki містицизму, що ревно охороняються мовчазною кастою жерців. І ці ви-

токи лише шляхом посвячення або зради стали справою чужинських гостей. Чим більше розбиралися древні записи, які хвилювали і розпалювали фантазію сторонніх глядачів загадковістю своїх вибагливих письмен, тим більше тверезого, холодного світла проливалось на сутність єгипетської релігії. Розвіялися спокусливі і жахливі привиди єгипетської ночі; те, що нам показало світло ще тільки вранішнього сонця, виявилось доволі безликим, блідим, життєсько-практичним, вбогим богорозумінням, яке навряд чи було предметом таємничого вчення. З одного боку, невизначені і маловідмітні один від одного місцеві божества, котрі доволі сплітаються у трійки чи десятки через ті ж місцеві міркування сусідства, — божества, які нагороджують своїх шанувальників і карають своїх ворогів; з іншого, — ряд божеств з визначеними функціями, що керують шляхами сонця чи наростанням Нілу. Вони принципово недосяжні для прохань і погроз людей. Що могла дати ця релігія зацікавленій душі чужинських народів і особливо греків? Те, що вона їм дійсно дала, — майже нічого. Вже одне те, що Єгипет уявляв собі небо жіночим і землю чоловічим началом, робило розуміння його релігії природи неможливим для елліна з його давнім і основним дуалізмом запліднюючого неба і запліднюваної землі-матері. Вільно було Геродоту — з довірливістю зацікавленої дитини — прислуховуватися до оповідань не дуже обізнаних, як виявилось, тлумачів — оголошувати ледве не увесь грецький Олімп відбитком із єгипетського пантеона; насправді спілкування Еллади з непривітною країною фараонів дало їй папірус і інші корисні товари, але не об'явлення про богів і релігійні початки світобудови».

Ф.Зелінський визнає, що культ Ізиди запліднив грецьку релігійну інтуїцію, «правда лише після того, як це божество саме було запліднене нею (інтуїцією)».

Самофракійські містерії (культ Кабірів). Культ Кабірів був заснований фінікійськими плавцями на о. Лімносі; звідси він перейшов у Самофракію. Оскільки цей культ був семитичного походження, то греки ставилися до нього спочатку негативно. Тільки після Олександра Великого він досяг свого розквіту. У цьому культі шанувалися «великі» боги. У еллінському світі ці боги ототожнювалися з богами Олімпу, спочатку із Зевсом і Діонісом, а потім ще з Деметрою, Аїдом, Персефоною і Гермесом. Приймаючи в себе елементи культу Діоніса, орфізма і елевзинських містерій, самофракійські містерії перетворилися у всеохоплюючу містичну релігію. В основі цього культу лежав міф про вбивство двома братами Кабіра, третього брата, і про його воскресіння чи воскресення. Цей міф утворив паралель до міфу про смерть і воскресіння Діоніса. (Ф.Зелінський. Релігії еллінізму. — С. 2021.)

Усі міфи про померлих і воскреслих богів носять натуралістичний характер. Усі вони зазвичай пов'язані з думкою про проростання і в'янення рослинного світу і з астрономічними спостереженнями.

У багатьох пам'ятках, що збереглися, образ Таммуза ототожнюється з долею рослин. У древньому гімні говориться про воскреслого Таммуза таке: «Він знову відкрив свої очі; він знову розтулив уста; його слово творить плодючість». Смерть Таммуза оплакувалася в червні або в липні, тобто влітку, коли спека висушувала рослинний світ. Звідси видно зв'язок уявлення про смерть Таммуза з в'яненням рослинного світу. Вавилоняни були астрономічним народом, а оскільки в червні

звершується поворот сонця, то цілком природно, що міф про Таммуза був пов'язаний і з цим астрономічним явищем, а Таммуз мав астрономічне значення, на користь чого говорить ряд обставин. Але все ж у міфі про Таммуза переважає уявлення про нього, як про бога, доля якого поєднана з долею рослинного світу. Є певні вказівки на те, що Таммуз став навіть богом землі, він — «володар глибин, господь житла пастухів», як співається в одній пісні. Його влада розповсюджувалася навіть на домашніх тварин; його називали «пастухом», він — бог скотного двору; в його руці посох пастуха; він дарує тваринам силу життя. У народній свідомості Таммуз був богом селян і пастухів. Ф.Зелінський говорить про міф про Таммуза і Іштар: «І красиво, і дивно сплелися в цьому міфі обидва ества астрально-природної Іштар: ми впізнаємо богиню плодючості, котра прирікає на загибель особу заради продовження життя природи, але впізнаємо і променисту зірку, що опускається через рубіж небосхилу під землю, туди, де царство мороку. Помираючи і воскресаючи, природа дивно роздвоюється в Таммузі і в Іштар; перша в своєму чоловічому, друга в своєму жіночому естві, що вже зовсім дивно. Але ми, можливо, неправильно чинимо, розмірковуючи по-нашому у вавилонській атмосфері. В усякому разі, Таммуз — символ природи, що розквітає і в'яне. «О пастир!» — співається у жалібному гімні на його честь. «Ти — насіння, що не відчуло вологи у борозні, не принесло плода в полі, деревце, не посаджене біля зрошувального струменя, деревце, коріння якого підрізане, лоза, що не відчула вологи у борозні».

Одне хотілося б знати: чи бачили вавилоняни у воскресінні Таммуза підставу можливого звільнення також і людини із «країни без повернення»? Вчені бувають схильні це допусти-

ти, але не видно для цього поки ніяких підстав; воскресіння мертвих згадується в богослужбових гімнах тільки як прояв сили відповідних богів, але не у зв'язку з воскресінням Таммуза, не як наслідок звільнювального подвигу самої Іштар. І, думається, цим зумовлена також і та обставина, що культ Іштар і Таммуза не має містичного характеру. Звичайно, вся релігія вавилонян набагато більше підпорядкована жерцям, ніж грецька, але про спеціальні посвячення в таїнства Таммуза ми не чуємо. Релігійна думка ще не повністю порвала свою природно-міфічну завісу. Служба Таммузу — лише симпатична служба померлій і воскреслій природі. Ця служба не пов'язана з можливою для людини «ліпшою долею» за межами смерті. Такої «ліпшої долі» для смертних людей Вавилон взагалі не визнавав». (Релігії еллінізму. — С. 59—60.)

Бел-Мардук — бог гороман. Тому немає ясних рис, які характеризували б його зв'язок з природою. Але все ж і в образі цього бога є натяки на його первісне натуралістичне значення, на зв'язок з рослинним світом, наприклад одяг із колосків, його головне свято відбувалося весною (в місяці Ніссані), і, врешті, на його зв'язок з богинею.

Озіріс — бог землі і підземного царства. Він, як і Ізіда, зображувався інколи в образі змії, тобто тварини, котра найбільше перебуває безпосередньо на землі. Із тіла Озіріса виростають рослини; із його стегна витікають витoki Нілу. Тому Плутарх назвав Озіріса богом — покровителем і розповсюджувачем землеробства. Взагалі релігійна свідомість древніх египтян бачила в Озірісі виробничу силу природи. Тому свята, присвячені йому, носили відтворювальний характер. Відтворювальна сила проявлялася не тільки в рості рослин, але і в людях. В одному

гімні говориться : «Ти, батько і мати людського роду, люди живуть твоїм диханням, насичуються плоттю твого тіла».

Ізіда мала також натуралістичний характер. Як жінка Озіріса, вона була богинею плодючості. Для єгиптян вона була «Небесною короною» і на початку зображувалася з коров'ячою головою. Правда, першопочатковий образ Ізиди, перенесений у греко-римський світ, змінився із внесенням в нього побічних елементів (існували, наприклад, Ізіда—Афродіта, Ізіда—Тіхе, Ізіда—Пантея), але натуралістичний характер просвічувався ще через усі ці нашарування: у греків Ізіда зображувалася з лотосом на голові і ототожнювалася із Деметрою — матір'ю землі. Так само і Серапіс зображувався, ніби він несе на голові посудину із зерном.

Натуралістичний характер Адоніса ясно виступає в культових «садах» Адоніса. Ці сади зображували життя цього бога, котрий символізував долю рослинного світу. Ці сади немовби пов'язували Адоніса з розквітлою і в'янучою природою.

В образі Кибели уявлялася богиня сили природи, на що вказують леви. Правда, корона у формі міської стіни вказує на те, що вона є міським божеством, але це вже пізніша видозміна або додаток до первісного уявлення. Спочатку головним убором була циліндрична хлібна міра. Цей убір характеризує Кибелу як богиню плодючості і врожаю. Проїшов час, і цей посуд перетворився у стінний вінець, а Кибела стала богинею — покровителькою міст.

Аттис, згідно з міфом, умер під сосною. Тому сосна — його священне дерево. На натуралістичний характер Аттиса вказує також процесія з деревом 22 березня у Римі. Тут дерево, очевидно, ототожнювалося з Аттисом.

В елевзинських містеріях з самого початку зображалося щорічне завмирання природи восени (викрадення Кори) і пробудження її весною (повернення Кори до матері), у вужчому значенні — життя рослинного світу. Лише згодом з цим культом пов'язали ідею про майбутнє блаженство у загробному світі.

Діоніс, первісним місцеперебуванням котрого вважалися фракійські гірські ліса, був богом вина і виноробства, у ширшому розумінні взагалі захисником рослинного світу, який сприяє росту квітів і плодів. Виноградна лоза пов'язує його з усім рослинним світом. Якщо Лікурґос був богом зими, то Діоніс являв собою силу рослинного світу, котрий зимою немовби спить. Так само Діоніс-Загревс мислиться як представник квітучого життя природи, що вмирає зимою і знову оживає весною. На жаль, ми знаємо поки ще дуже мало про давньопоганські містерії. Деякі дослідники навіть такої думки, що сутність цих містерій залишиться для нас назавжди невідомою. Причиною цього явища є те, що це були містерії, тобто таємні вчення і священнодії, суть яких ретельно приховувалася. Певні відомості, які ми знаємо, стосуються переважно зовнішньої обрядовості культів. Ф.Зелінський говорить про елевзинські містерії: «Доладного викладу елевзинської релігії не збереглося, наші відомості про місця і обряди випадкові і уривчасті. Зв'язок з Єлевзином іноді ясний, інколи — більш-менш затьмарений, інколи переноситься міф, але в той же час його зміст прикріплюється до нового місця. Так, таємнича безодня, через котру Аїд заніс Деметрину дочку у своє царство, з'являлася і в аркадській Фенеї, і в аргосській Лерні, і в інших місцях. В одних випадках ми маємо право запропонувати заснування, так би мовити, на свіжому місці

єлевзинського культу; в інших — його злиття ще з якимсь культом, який є історичним у даній місцевості, шляхом отождошення здавна шанованого божества з Деметрою чи Корою. У деяких випадках культ, як і в самому Єлевзині, був містичний; в інших же містичний елемент відпав, лишився лише міф про викрадення Кори Аїдом і про дарування людству хліба Її божественною матір'ю» (Релігії еллінізму. — С. 28). Про відому в середині XIX ст. віднайдену «анданнійську містичну записку», що складається майже із 200 рядків, Ф.Зелінський говорить: «Хто зараз став би підходити до неї із священним трепетом, надіючись знайти в ній самій талісман Аристомена, чи вже в крайньому разі виклад самої суті релігії таїнства, той би гірко розчарувався: у ній говориться виключно про загальні риси культу, його благочиння і при цьому частіше згадуються штрафи і навіть тілесні покарання його порушникам, аніж про те, наскільки це приємно для нашого релігійного почуття...» (Там само. — С. 21—22).

Розголошення таємниць містерій розглядалося як найбільший злочин. Коли Есхіл у своїх творах натякав на ці таємниці, розгніваний натовп вбив би його, якби йому не вдалося врятуватися. Адепт містерій клятвою обіцяв нікому не розповідати про те, що він знав, бачив і чув. Тому поганські письменники повідомляють дуже мало про містерії і до того ж у невизначених і неясних висловах. Апулей стосовно містерій Ізиди пише: «Я сказав би це, якби було це дозволено; ви чули б про це, якби ви могли чути про це; але тут язик не повинен говорити, і вухо не повинно чути, інакше це буде злочином». Головні джерела наших свідчень — це стародавні пам'ятки, написи і зауваження у творах поганських і древньохристиянських пись-

менників. Дехто із цих письменників був посвячений у містерії в той час, коли вони були ще поганями, наприклад св. Климент Олександрійський і Фірмак Матерн; інші, наприклад Тертуліан, св. Григорій Богослов і бл. Августин, мали можливість вивчати містерії на основі того, що вони дізнались від інших посвячених, котрі перейшли згодом у християнство. До числа поганських письменників, котрі повідомляють що-небудь про містерії, належать, головним чином: Плутарх, Лукіан, Самосат, Апулей, Порфірій, Ямблїх і так звані книги Гермеса Трисмегиста.

Про ідеологію поганських культів померлих і воскреслих богів можна сказати, що первісні і натуралістичні риси цих богів збереглися лише в колі прибічників культу Таммуза. Далі первісний натуралізм ще помітно в тих пам'ятках, де зображується «пророслий Озіріс», у звичай насаджувати дерева біля гробниці Озіріса і в отождоженні Озіріса із Нілом. Але в Єгипті рано з'явився звичай пов'язувати долю бога з долею не тільки рослинного світу взагалі, але й людини. Те саме ми бачимо і в інших культах, наприклад Адоніса і Аттіса.

Перш за все ми зустрічаємося з ідеєю: людина воскресає після смерті до нового життя, тому що вона таємничо пов'язана з померлим і воскреслим богом і, відповідно, вона повинна розділити його долю. Іншими словами, з культом померлого і воскреслого бога поєднується віра у загробне життя і в сили містичного спілкування з божеством: страждання, смерть і воскресіння бога — підстава воскресіння поєданого з ним віруючого. Оскільки бог воскрес в своїй тілесній і духовній природі, то і віруючий має надію на воскресіння своєї духовно-тілесної природи після смерті.

Ці вірування ми знаходимо, перш за все, в культурі Озіріса, а потім і в інших — Адоніса, Аттіса і т.д. «Міф про вбитого і воскреслого Озіріса ставив перед кожним божественний образ воскреслого і надію на таку ж долю при дотриманні або ритуалу погребіння, або, в пізніших формах культу, при посвяченні в таїнства. «Не бійся» — говорили олександрійські жерці. Це ж написано в багатьох надгробних написах: «Будь спокійним — прийде день воскресіння в кращому світі». Після смерті і посмертного суду праведник чи, вірніше, посвячений шляхом довгих подорожувань у загробному світі досягне блаженних жител Озіріса і заспокоїться там, воскресений в нове життя. Випивши «живої води воскреслого бога», приєднається до його життя і безсмертя, обожиться сам». (Страхов П. Воскресіння. — С. 49.)

На пірамідах часів V та VI династій знайдені тексти (зміст яких, звичайно, давніший самих пірамід), де висловлюється думка, що померлий цар підіймається на небо, переборює старих богів і з'їдає їх. Таким шляхом померлий цар засвоює сили старих богів і сам обожнюється. В наступні часи ці уявлення про з'єднання богів було відкинуто; збереглася лише віра, що померлий цар стає богом, розтворюючись в Озірісі. Містичне з'єднання померлого мислилося як тісне злиття з самим еством бога. Людина обожнюється, набуваючи внаслідок цього божественне безсмертя і повноту божественного буття. Цього обожнення, вважали стародавні єгиптяни, можна досягнути чисто магічним шляхом, саме здійсненням над померлим тих самих обрядів, які у свій час, згідно з міфом, оживили Озіріса. Померлому царю давали око Гора. Над ним виконували хрещення, вважаючи, що померлий цар стає таким чином

Озірісом. Інколи висловлювалася більш скромна думка, саме, що померлий цар стає лише «намісником Озіріса».

На кам'яних гробницях зустрічаються написи, згідно з якими Нут і Геб, батьки Озіріса, визнають померлого царя своїм сином, тобто Озірісом. Наприклад, Нут говорить: «Це мій син, котрим я розродилася (котрого я породила), мій первонароджений, мій улюблений, за якого я радію». Геб додає: «Це мій тілесний син». Возз'єднання з Озірісом вважалося настільки тісним, що померлий отримував навіть ім'я бога.

У древньому царстві ідея обожнення була з'єднана тільки з померлим царем, але пізніше цей привілей став вселюдським набутком. Ця еволюція сталася у проміжок між древнім і середнім царствами. Аналогічне явище ми бачимо в області права побудови пірамід: у древньому царстві тільки фараони мали право будувати собі піраміди; пізніше це право мав кожен, хто мав засоби для цього. У текстах на гробницях середнього царства і в так званих «книгах мертвих» нового царства (початок II тисячоліття до Р. Х.) висловлена думка, що кожен віруючий стає після смерті Озірісом. Вже на початку середнього царства єгиптяни докладали зусиль, щоб мати свою могилу в Абідосі, де, згідно з міфом, була могила Озіріса чи, в крайньому разі, поставити собі тут пам'ятник. Очевидно, у цьому бажанні висловлювалася віра в таємничий зв'язок померлого з Озірісом. Практикувалося також хрещення померлих, від якого очікували оживлення. Поряд з цими ідеями існувало ще вірування, що всі померлі після смерті повинні постати перед судом Озіріса, де кожен пройде через випробування і де вирішиться остання доля. Всі ці ідеї перейшли із культу Озіріса в культ Ізиди і особливо ясно проявилися в містеріях Серапсиса. Тут також існу-

вала віра, що померлий воскресне після смерті для нового життя у спілкуванні із Сераписом. Віднайдено рельєфи на гробницях, де померлий зображується, подібно до Сераписа, із посудом з зерном на голові; іншими словами, померлий мислився як Серапис.

Дуже вірогідно, що культ Озіріса впливав на культ Адоніса. Між Єгиптом і Фінікією існували тісні взаємини. У Біблосі, в центрі культу Адоніса, було навіть єгипетське поселення. Крім того, в Біблосі знайдена алебастрова ваза з іменем Онноса, останнього царя V династії (в піраміді цього царя знайшли найдавніші тексти релігійного змісту). Врешті біля Біблоса був викинутий на берег ящик із тілом Озіріса. Як у культурі Озіріса, так і в культурі Адоніса існувала віра у загробне (життя) воскресіння внаслідок єднання з воскреслим Адонісом. На думку деяких учених, наприклад Лейпольдта і І. Гампеля, вислів пророка Осії — «Та в утиску будуть шукати мене! Ходіть і вернімося до Господа, бо Він пошматував — і нас вилікує, ударив — і нас перев'яже! Оживить Він нас до двох днів, а третього дня нас поставить — і будемо жити перед обличчям Його!» (Осії V;15, VI;1—2) — вказує на наявність цієї ідеї у шанувальників Адоніса. Таке було і вірування грецьких прибічників цього культу. На саркофагах ми зустрічаємо інколи зображення смерті Адоніса.

Фрігійського бога Аттіса шанували, головним чином, як спасителя від смерті, котрий дарує нове життя поза гробом. За повідомленням Фірмака Матерна, в день, присвячений смерті Аттіса, жрець помазував уста посвячених під час промовляння слів — «так і вам буде спасіння від бідувань». У цій формулі, безсумнівно, міститься думка, що посвячений розділяє долю свого бога і стає безсмертним. І посеред

шанувальників Аттіса був звичай погребіння поблизу храму Аттіса. Цього бога зображували на надгробних пам'ятниках або клали його зображення в могилу померлого. Усі грецькі містерії ставили собі за мету повідомити посвяченим безсмертя і вічне блаженне життя. Наприклад, посвячені в елевзинські містерії очікували, що їхнє загробне життя буде краще, ніж доля непосвячених. Ф.Зелінський вказує на те, що елевзинські містерії і дельфійський культ «взаємодоповнювали одне одного». «Дельфійський Аполлон вказував смертним шлях життя, до нього зверталися вони в тяжкі хвилини за порадою і керівництвом; але про таємниці загробного життя він нічого не говорив. Ось тут саме і починалася влада Деметри, котра вчила тих, хто довіряє їй, як забезпечити собі «кращу долю у царстві своєї дочки». Культ Діоніса і елевзинські містерії «були споріднені між собою, давали відповідь на питання про долю душ на тому світі і вчили людей забезпечувати собі «кращу долю» за межами смерті» (Зелінський Ф. Релігії еллінізму. — С. 17—18). Але, на відміну від єгипетських і інших культів, тут була відсутня ідея возз'єднання із божеством і пов'язане з нею наділення людини безсмертям.

Прибічники культу Діоніса вірили, що в істоті людини поєдналися дві основи: божественна, духовна (діонісійська) і протибожественна, плотська (титанічна). Душа — божественного походження; тіло — її в'язниця, гроб. Тому воскресіння мислилося не з тілом, а як звільнення, спасіння від тіла. Засобом спасіння були очисні таїнства культу Діоніса і утримання від м'яса. Тільки посвячені унаслідують вічне блаженне життя; непосвячені зазнають мук у пеклі або нового існування на землі в ряді перевтілень. Метапсихічна

ідея владарювала і в орфізмі. Тут тіло також вважалося могилою душі, звідки душа повинна звільнитися, воскреснути. Від нової круговерті народжень, тобто перевтілень, спасає посвячення в орфічні таїнства і наслідування бога.

Крім цієї віри у воскресіння, загробне блаженство і обоження, як наслідок містичного возз'єднання з померлим і воскреслим богом, ми знаходимо в містеріях ще одну ідею: посвячені вірили, що в містеріях дарується вже тут, на цій землі, обоження і попереднє смакування блаженства, яке є початком і підставою майбутнього, загробного вічного життя. Апулей говорив про свої переживання при посвяченні: «Я досягнув воріт смерті; я переступив поріг Прозерпіни; пройшов я через усі елементи і повернувся назад; вночі я бачив сонце в його чистому сяйві. Я наблизився до нижчих і вищих богів і поклонився їм обличчям до обличчя». Батьківщиною цієї ідеї імманентного воскресіння до нового щасливого блаженного земного життя була Греція. У грецьких містеріях посвячені очікували від свого бога не тільки загробного воскресіння, але й духовного відродження і благ на цій землі. Проф. П. Страхов говорить про елевзинські містерії: «Тут просто лише очікувалося і підтверджувалося символічними діями містерій, що щасливчик, котрий був посвячений, отримає іншу загробну долю, ніж людина, яка не має жодної причетності до таїнств. І навіть у своєму земному житті буде щасливий той, кого люблять обидві богині Єлевзина: вони пошлють в його будинок Плутона, роздавача багатств» (Страхов П. Воскресіння. I. — С. 57). Увесь смисл містерій Деметри і Персефони не йде далі досягнення земного благополуччя через релігійне шанування богині. «При цьому не тільки цілком не виникає навіть натяку на

якесь злиття з божеством, але не передбачається і простої схожості, простого перенесення на людей чого-небудь, що схоже на своєрідну долю Персефони...». Ф.Зелінський говорить: «Землеробний характер культу змушує бачити в Деметрі богиню хліборобства, тобто тієї людської діяльності, яка використовувала примусово матір-землю, змушуючи її проти своєї волі служити людині своїми дарами» (Зелінський Ф. Релігії еллінізму. — С. 29).

В елевзинських містеріях, як вказано, посвячені надіялися на отримання земного благополуччя. Деметра шанувалася як дарувальниця хлібів. Інші думки виражалися у культурі Діоніса. Адепти цього культу вірили, що людина вже на цій землі перебуває у тісному спілкуванні з богом і вже тут удостоюється вічного життя; Діоніс вже тут входить у тіло свого шанувача. Згідно з міфом Діоніс вже до свого народження від Семели мав силу перебувати в усіх; хто доторкувався до його матері, той був повний Діонісом. Дельфійські і афінські жінки (фіади або вакханки) ходили зимою вночі на Парнас і здійснювали там дикі танці із смолоскипами. Вони зображували напад на Вакха, котрий грається, титанів, які розтерзали дитя і з'їли тіло частково в сирому, частково у вареному вигляді. Ця міфологічна сцена зображувалася символічним розтерзанням тварини, м'ясо якої потім з'їдали в сирому чи вареному вигляді. Тварина розглядалася як частина Діоніса, навіть як сам Діоніс. З'їдання тварини означало, що людина сприймає в себе бога. Думка, що шанувач Діоніса вже тут має право на дар блаженства, виразилася, до речі, в тому, що майнади носили імена, які означають, що його носійка (та, що його носить) вже на цій землі причетна до блаженства, наприклад Євдемонія, Євфимія, Макарія і ін.

У культурі кабірів посвяченим обіцялося щасливе плавання в морі. Тому ці містерії були популярні серед моряків (Зелінський Ф. Релігії еллінізму. — С. 36).

У культурі Аттіса верховний жрець Кибели носив ім'я «Аттїс» і кастрував себе, немовби міфічний бог. Очевидно цей жрець вважався, так би мовити, втіленням самого Аттіса. Але не тільки жерці, а взагалі усі посвячені надіялися на отримання блаженства уже на цій землі. На це вказує, до речі, формула: «Заспокойтеся, місти, бо бог врятований; і вам буде порятунок від бідувань». Слово «бідування» навряд чи означало фізичну смерть. Але особливо показові «тавроболії» і «кріоболії», які практикувалися в культурі Аттіса. Ці обряди являли собою здійснення кривавого жертвоприношення над віруючими. Тварину заколювали на дерев'яній підлозі; під підлогою, в ямі, сидів віруючий. Кров жертвовної тварини капала на нього через дошки підлоги, так що все тіло і одяг були окроплені жертвовною кров'ю. Після цього він виходив, і народ вітав його як бога. Зміст цього обряду ясний: тут зображується погребіння, повстання з гробу і відродження до нового життя. Посвячений сидить у ямі, як у могилі, помирає разом з Аттісом. Відродження до нового життя містично пов'язувалося з речовиною жертвовної крові, оскільки, як відомо, в давні часи приписувалося крові таємниче значення. У даному випадку вірили, що жертвовна кров, якою зрошується посвячуваний, повідомляє про нове життя, відроджує уже в цьому світі, дає божественне безсмертя. Людина воскресає подібно Аттісу, стає навіть Аттісом, оскільки їй поклонялися як богу. Безсумнівно, з тавроболіями і кріоболіями була з'єднана думка про іманентне духовне і тілесне відродження і воскресіння до нового

життя. Неофіт, входячи у священну печеру, відчував себе як такий, котрому не unikнути смерті. Його охоплював страх. Оргіастична музика і священні обряди приводили його в стан найвищого збудження. Йому здавалося, що він стоїть перед ворітьми царства мертвих. Після звершення тавроболії раптово з'являлося світло, сумні пісні припинялися, і жрець говорив: «Заспокойтеся, місти, бо бог врятований; і вам буде порятунок від бідувань». Радісні вигуки при повідомленні про воскресіння Аттіса пробудили посвяченого від містичної смерті; він виходить із підземелля, відчуває, що вмерла стара людина, він став новою людиною, відродженою для вічності. Після цього він отримував священну їжу: молоко і мед. День посвячення вважався днем відродження (Страхов П. Воскресіння. I).

У релігійній свідомості древніх єгиптян існувало уявлення, що фараон, коли він виходить на престол, за допомогою хрещення стає богом. Єгипетські пам'ятки повідомляють нам про хрещення і пов'язане з ним обоження цариці Гатшепсовет (XVIII династія) і Рамзеса IV (XX династія). Із збережених текстів ми знаємо, що з цим хрещенням поєднувалася (асоціювалася) думка, що воно дає не лише очищення, але й вічне життя. Вода, якою хреститься Гатшепсовет, виливається із глека, що має форму ієрогліфа, який означає «життя» і «здоров'я». У містеріях Ізиди імператорського часу виконувалися над кожним віруючим ті самі ритуальні дії, які, згідно з міфом, оживили Озіріса. Під грецьким впливом виник звичай, згідно з яким той, хто посвячується в містерії Ізиди, одягався в одяг Озіріса, і після цього йому виявляли божеське шанування.

Важливе значення мали техніка і методика збудження свідомості спілкування із божеством, відродження і обожнення. Яким чином виникала чи збуджувалася жива свідомість спілкування з божеством, відродження і обожнення? Якими засобами створювався психічний стан, що сприяв містичному сприйняттю і переживанням? Майже виключно тільки зовнішніми чуттєвими способами. Посвячення в містерії Ізиди попереджувалося аскетичною підготовкою. Посвячений повинен був провести ніч у храмі, де нічна таємнича обстановка викликала відповідний настрій. Перед цим посвячений повинен був очиститися фізично і морально утриманням і відомими очисними обрядами. Після такого підготування посвячений був глядачем драматичного відтворення змісту міфів. Тут все було розраховане на те, щоб подіяти на почуття і уяву посвяченого.

Так, якщо вірити Руфину, то виявляється, що «для того, щоб наповнити присутніх страхом і подивом», в Олександрійському храмі Серапсіса використовувалися такі заходи: робилася особлива дірка в стіні святилища, звідки сонячний промінь падав у відомий момент на лице статуї, немовби символізуючи поцілунок сонячного бога. Або за допомогою «магічного каменя» (магніту) статуя бога піднімалася вверх перед здивованими глядачами-віруючими. Повідомлення Феодорита про пустих в середині ідолів, устами котрих промовляли жерці, загальновідоме (Страхов П. Воскресіння. I. — С. 69).

Врешті застосовувався особливий напій з наркотичними властивостями, так званий «напій безсмертя» — «кікеон», який, згідно з повідомленням Порфирія, був сумішшю смокв, винограду, кориці, борошна, вершків, меду. Подібний

«напій безсмертя» (невідомо, п'яний чи штучно живлющий) використовувався в єгипетських містеріях I ст. до Р. Х. У вакхічних культах психічний стан збуджувався диким танцюванням, музикою, співом, криками, а також збуджувальними напоями. Усіма цими засобами викликався стан екстазу, під час якого людина доходила до усвідомлення єднання, злиття із божеством. Відомо, яку значну роль виконував екстаз в оргіях Діоніса. Цей стан називався «священним безумством», служителі Діоніса — «одержимими», вакханки — «безумними». Під впливом культу Діоніса екстаз з'явився і в елевзинських містеріях.

Уже стародавні отці і вчителі Церкви помітили наявність деяких збігів між християнством і змістом поганської міфології та містеріями і шукали пояснення цьому явищу. Одні, наприклад Тертуліан, вважали, що в цих випадках диявол «уподібнюється справам божественних таїнств в містеріях ідолів», що він навіть «зображує воскресіння». Інші бачили тут доказ дії Логосу в дохристиянському світі, наприклад Іустин Філософ: «Логос сперіантікос» внушив поганам їхні справедливі ідеї. Такі ж думки розвивали Климент Олександрійський, Лактанцій, Євсевій і бл. Августин.

Перш за все кидаються у вічі певні аналогії між поганськими міфами і євангельськими оповіданнями: пробив Христу ребра, і потекла кров і вода (Ін. 19;34). Бел-Мардука пробили списом, і жінка витирала кров, що витікала із серця. Христос воскрес на третій день після смерті. Озіріс помирає 17 числа, Ізіда знаходить його 19 числа. Згідно з іншим міфом Озіріс пробув мертвий три дні і три ночі — до 25 березня. Вказівку на воскресіння Адоніса в третій день ми маємо, можливо, у книзі пророка

Осії. Марія Магдалина шукала тіло Ісуса. Ізіда шукала тіло Озіріса. В містеріях Озіріса це шукання зображувалося драматично, і після знаходження Озіріса вигукували: «Ми знайшли його. Ми радіємо разом!»

Є і деякий збіг між християнською і поганською ідеологією. Місти вірили в містичне возз'єднання з померлим і воскреслим богом і надіялися, що внаслідок цього віруючий воскресне до вічного життя. Смерть і воскресіння бога є підставою майбутнього воскресіння віруючих. Подібну ж думку, саме що воскресіння віруючого є наслідком воскресіння Христа і містичного єднання з Ним, ми знаходимо в посланнях апостола Павла (I Сол. 4;14): «Коли бо ми віруємо, що Ісус був умер і воскрес, так і покійних через Ісуса приведе Бог із Ним». (I Кор. 15; 20—22): «Та нині Христос воскрес із мертвих, — первісток серед покійних. Смерть бо через людину і через Людину воскресення мертвих. Бо так, як в Адамі вмирають усі, так само в Христі всі оживуть».

У різних містеріях існувала віра не тільки в трансцедентне, але і в імманентне воскресіння. Обоження і попередне смакування майбутнього блаженства і вічного життя дарується вже на цій землі, як підстава майбутнього прославлення внаслідок містичного зв'язку з воскреслим богом. Так само і ап. Павло вчив про імманентність вічного життя, про причетність до вічного життя вже в земному житті, як наслідок єднання з воскреслим Христом (Гал. 2;19—20): «Я розп'ятий з Христом. І живу вже не я, а Христос проживає в мені. А що я живу в тілі тепер — живу вірою в Божого Сина, що мене полюбив, і видав за мене Самого Себе». Є у ап. Павла і вказівки на таємничий зв'язок певних подій земного життя християнина з подіями земного життя Христа (Рим. 6;3—4):

«Чи ви не знаєте, що ми всі, хто хрестився у Христа Ісуса, у смерть Його хрестився? Отож, поховані ми з Ним хрещенням у смерть, щоб, як воскрес Христос із мертвих славою Отця, так щоб і ми стали ходити в оновленні життя». Тут варто зауважити, що ап. Павло замість «помирати» використовує більш наочний вислів «поховати». Сам вислів «чи ви не знаєте...» вказує на те, що римлянам хід думок апостола повинен був відомий — це повинно бути звичним для них уявленням. Ті ж думки викладені в (Кол. 2;12): «Ви були з Ним поховані у хрещенні, у Ньому ви й разом воскресли через віру в силу Бога, що Він з мертвих Його воскресив». Занурення при хрещенні означає смерть і поховання, вихід із води — воскресіння до нового життя. Ці смерть і воскресіння дарують божественнішим, котрі йдуть від смерті і воскресіння Христа. Такі ж думки ми знаходимо в колах посвячених в містерії Діоніса і Аттіса (порівн. тавроболії і кріоболії, тобто зрошення жертвовною кров'ю, — своєрідне криваве хрещення, — як вражаючу аналогію). Врешті ще один загальновідомий вислів ап. Павла: «Бо ви всі, що в Христа охрестилися, у Христа зодягнулися!» (Гал. 3;27). Для цих слів ми знаходимо паралель і ілюстрацію в містеріях Ізиди, де новопосвячений, шляхом одягання в одяг Озіріса, сам стає Озірісом.

Тепер звернемося до відмінностей між пасхальною ідеологією і поганськими містеріальними уявленнями. Головні суттєві відмінності: ап. Павло вчив, що ми вмираємо і воскресемо із Христом-Спасителем.

Поганська релігійна думка ніколи не піднімалася до віри, що міфологічні померлі і воскреслі боги є спасителями. Поганські уявлення про богів не втратили своїх первісних натуралістичних рис навіть у свідомості адептів містерій. Але

образ Христа не має в собі жодного натуралістичного елемента. Правда, ап. Павло писав, що спасіння, принесене Христом, розповсюджується на увесь світ, «бо все створіння очікує з'явлення синів Божих» (Рим. 8;19), що все створено Христом і для Христа: «Бо то Ним створено все на небі й на землі, видиме й невидиме, чи то престоли, чи то господства, чи то влади, чи то начальства, — усе через Нього й для Нього створено!» (Кол. 1;16). Але в ідеї спасіння всякої тварі ми бачимо не відображення поганської натуралістичної ідеї, а подальший розвиток старозавітної думки, що Месія відновить мир навіть у царстві тварин. У жодному із новозавітних писань не говориться, що Христос є натуральною життєвою силою світу. Так, Він є Посередником творіння: «та для нас один Бог — Отець, що з Нього походить усе, ми ж для Нього, і один Господь — Ісус Христос, що все сталося Ним, і ми Ним» (I Кор.8;6), але юдеї і християни давніших часів строго відрізняли Бога і Месію від природи і її сил. Якщо Христос сказав жінкам, котрі плакали: «Бо коли таке роблять зеленому дереву, то що буде сухому?» — то ці слова не вказують на якийсь зв'язок Христа з природою, хоча є аналогія до цих слів у вавилонських псалмах культу Таммуза. Христос порівнює себе тільки із деревом, що зеленіє, але не сказано, що Він перетвориться на сухе, подібно до Таммуза. В Євангелії від св. Іоанна: «По правді, по правді кажу вам: коли зерно пшеничне, як у землю впаде, не помре, то одне зостанеться; як умре ж, плід рясний принесе» (Ін. 12;24). Першоджерело цих слів і висловленої ними думки не потрібно шукати в поганських релігійних уявленнях, оскільки вже єврейські рабини користувалися образом пшеничного зерна для тлумачення смерті. У Талмуді розповідається, що цариця Клео-

патра запитувала, чи воскреснуть померлі оголеними чи в одязі. Рабин відповів: якщо пшеничне зерно погрібається голим і знову з'являється в багатьох одягах, то тим більше благочестиві, котрі погрібаються в одязі. Одним словом, образ Христа ніколи не був у житті природи; Йому цілком чужі будь-які натуралістичні риси, якими відрізнялися поганські уявлення про померлих і воскреслих богів.

Інша важлива обставина, яка показує незалежність євангельського оповідання про смерть і воскресіння Христа від поганських міфів — це Хресна смерть Христа. Уявлення про розп'ятого бога було цілком чужим для поганів і не вмщувалося в їхній релігійній свідомості. Вірно помітив ап. Павло: «а ми проповідуємо Христа розп'ятого — для юдеїв згіршення, а для греків — безумство» (I Кор. 1; 23).

Міфологічні боги, що помирають, завжди пов'язані з якою-небудь богинею, котра зображує матір, дружину. Ця обставина цілком відповідала натуралістичному характеру поганських вірувань, де витворний принцип — бог — вимагає доповнювальної засади, котра породжує принцип, — богині. В деяких поганських релігіях жіноча засада — богиня — навіть домінувала над чоловічою — богом, наприклад Афродіта і Кібела (Адоніс і Аттіс мали менше значення). Правда, в єгипетській міфології Ізіда стоїть нижче Озіріса, але з часом (в період правління Птолемея) вона стала вище Озіріса і Серапсіса. У Новому Завіті немає ані найменшого сліду, що поряд із Христом стоїть богиня. Правда, в апокрифічному Євангелії євреїв Христу приписуються слова: «Моя Мати — Св. Дух — взяла Мене за волосся і понесла мене на високу гору Фавор», але в канонічних євангеліях: «Коли ж він те подумав, ось з'явивсь йому Ангел Господній у сні, промовляючи :

«Йосифе, сину Давидів, не бійся прийняти Марію, дружину свою, бо зачате в ній — то від Духа Святого» (Мф. 1;20), вказується на те, що Дух Святий діяв незалежно і відокремлено від Матері Христа, по плоті — Діви Марії. Кожен, хто ознайомлений з євангеліями і вірою стародавніх християн, повинен визнати, що євангельський образ Діви Марії не має нічого спільного чи спорідненого з міфологічною Ізідією, Афродітою, Кибелою та іншими поганськими богинями, котрі царювали поряд з богами. В оповіданнях євангеліста Матфея про Різдво і дитинство Христа стоїть на першому місці не Марія, а Йосиф. Тільки в Євангелії від св. Луки головна роль відведена Діви Марії. Крім того, слід зауважити, що в Новому Завіті ніде не говориться про те, що воскреслий Христос явився Своїй Матері; але в усіх поганських міфах говориться про зустріч воскреслого бога з богинею.

Звичайно, християнський пасхальний догмат пов'язаний з певними метафізичними ідеями, але в християнському благочесті цей догмат виступає, перш за все, як характерний для християнства релігійно-моральний принцип. Ап. Павло вказує багаторазово на моральне значення таїнств. Апостол різко виступає проти лібертиністів, котрі з'явилися в Коринфській та інших християнських громадах. Перевага християнства полягала в тому, що моральний ідеал християнства був утілений в особі історичного Христа, Котрий завжди стояв перед духовним поглядом як жива особистість. Щось цілком інше ми бачимо у поганстві. Правда, і тут усвідомлювався зв'язок релігії з моральністю; достатньо вказати на те, що: за віруванням єгиптян Озіріс є суддею мертвих; перед його судом кожен повинен дати відповідь за своє земне життя. Єгиптяни вірили в очищення від гріхів; але це очищення мислилося переважно

як магічний процес, так само і відродження до нового життя: зовнішні ритуальні формули і дії створювали умови, необхідні для процесу відродження і воскресіння. Високі моральні ідеї ми зустрічаємо в культурі Серапсіса. Але й тут очищення від гріхів надіялися отримати магічним шляхом. У культурі Ізиди розвинулася аскетика: виконанням відомих аскетичних подвигів прибічники цього культу хотіли набути заслуги. Але, по-перше, моральні вимоги, що висувалися в цьому культурі, були не особливо високими; вимогами для посвячення були: незаплямованість вбивством і володіння присутністю духу. В останньому моральні вимоги були досить слабкі. З одного боку, тому, що вірили в магічну дію ритуальних очищень, і, з іншого, — в інтересах більш успішного прозелітизму. По-друге, відомо, що храми Ізиди були часто місцем розпусти. Римський письменник Ювенал називав Ізиду «свахою».

За свідомством древніх поганських письменників (Софокла, Цицерона і ін.) елевзинські містерії звільняли від мирської суєти і навіювали високоморальні поняття і почуття. Але християнські письменники були іншої думки; вони вбачали у містеріях школу небезпечного марновірства (Афінагор, св. Григорій Богослов і ін.). Орфізм надавав першість моральній цінності людської особи. Аскетичні вимоги висувалися також перед тим, хто шукав посвячення в культурі Діоніса. Але відомо, що навіть поганські письменники звинувачували прибічників цього культу в аморальності. Введення вакханалій в Римі викликало всезагальне звинувачення шанувальників цього культу в аморальності і майже в усіх злочинах проти моралі.

Таким чином, ми бачимо, що на відміну від християнства, в культурах померлих і воскреслих богів не було органічного зв'язку між благочестям і моральністю.

Різними були і погляди християнства і поганства на тілесну природу людини. Домінуючий у древньому поганстві натуралістичний дуалізм породив песимістичний погляд на матерію взагалі і на плоть зокрема. Звідси витікав негативний погляд на матерію і тіло, як на нижче, навіть зле начало (тіло — в'язниця, могила душі) і нерозуміння можливості воскресіння плоті. У християнстві, навпаки, факт олюднення Христа, прийняття Ним людської плоті був джерелом оптимістичного світогляду, життєвої позиції і на чуді воскресіння Христа в прославленому тілі засновувалася віра в майбутнє прославлення всієї духовно-тілесної природи людини.

Однією з основних ідей містерій була ідея обоження людини, як наслідок містичного злиття людини з божеством. Озіріс з'єднує із собою достойного, повідомляє йому свої божественні якості, зокрема безсмертя. Обоження мислилося як необхідний магічний процес — посвячений думав, що він має право на спасіння, звідси гордість вибрання. Християнству із самого початку було чужим поганське уявлення про обоження. Замість нього в творах давніх християнських учителів розкрита ідея обоження, сутність якого висловлена так: «Бог став людиною, щоб людина стала богом». Основа обоження людини — іпостасне єднання у Христі божественної і людської природи. Історичний факт втілення Бога-Сина є початком освячення і обоження усієї людської природи. «Сам Бог іпостасно втілюється і, таким чином, освячує і оновлює свою людську природу, знищує в ній отруту гріха і відкриває всьому людству, по мірі віри і подвигу, шлях до вічного життя і воскресіння. А чудесний факт Христового воскресіння і цілком нові фізичні властивості воск-

реслого тіла Христового, що виявилися потім, вказували на нові, досі невідомі можливості, і до того ж можливості чисто реальні, які повідомляють самому акту воскресіння плоті певні риси» (Страхов П. Воскресіння. I. — С. 81—86). Реалізація обоження кожної людини, з одного боку, є благодатним актом, а з другого, — обумовлюється участю людини в діях благодаті власними подвигами благочестя. Ці ідеї були цілком невідомі поганському світу і незрозумілі людям. Тому звинувачували св. апостолів у безумстві за їхню проповідь про втілення Бога-Христа і про значення цього історичного факту. Відомий полеміст проти християнства Цельс закидав християнам навіть звинувачення у чародійстві.

Як уже було згадано, у поганських містеріях чільне місце займав екстаз, під час якого міст відчував своє єднання зі своїм богом, відчував себе відродженим і причетним до божественного світу. Стан екстазу викликався переважно штучними зовнішніми засобами: танцем, музикою, співом, світловими ефектами, драматичними діями, ефектними ритуалами, збудливими чи наркотичними напоями і т.д. Спілкування з богом відчувалося як богоодержимість і визнавалося «священним безумством». У пізнішому поганстві виник спокійніший, пасивніший споглядальний екстаз. Але як раніше, так і пізніше поганські містерії відчували єднання з божеством як реальне єднання з Ним. Першохристиянству були чужими різновиди поганського екстатичного стану, не тільки бурхливі збудження вакханалій, але й неоплатонічний вид екстазу, з яким має певну схожість аскетичне споглядання пізнішого монашества. Корінна відмінність християнського екстазу від поганського полягала в запереченні християнством думки

про повне злиття із божеством. Єднання з Богом і його наслідки усвідомлювалися як дар Божої благодаті (Харизма), розглядалися як харизматичні дарування. Тому поганське почуття «богодержимості» змінилося у християнстві почуттям внутрішньо духовної радості (термін «харизма» споріднений терміну «Харіс» — радість), а горде усвідомлення вибрання містів — смиренням християнських подвижників. «Якщо християнство може бути що й заповзило щось із зовнішнього ритуалу містерій, то містеріальні ідеї воскресіння, які засновувалися на сумнівних об'явленнях екстазу, були по суті цілком чужими християнському догмату, і навіть такий схожий на вигляд з неоплатонічним тихий екстаз християнського аскетизму збуджувався не внутрішнім злиттям з божеством, а чисто зовнішнім вторгненням у людську душу благодатної сили божої» (Страхов П. Воскресіння. I. — С. 92).

У синоптичних євангеліях смерть Христа мислиться, переважно, як викупна жертва: «Так само й Син Людський прийшов не на те, щоб служили Йому, а щоб послужити і душу Свою дати на викуп за багатьох!» (Мф. 20;28). «Бо це — Кров Моя Нового Заповіту, що за багатьох проливається на відпущення гріхів!» (Мф. 26;28). Значення Христового воскресіння вбачається, головним чином, у збудженні і закріпленні віри учнів у зв'язку з майбутнім місіонерським служінням. Слова Христа: «Чашу, що Я її п'ю, ви питимете, і хрещенням, що Я ним хрещусь, ви охреститесь» (Мк. 10;39) — не мають містичного смислу, а містять тільки вказівку на майбутні мученицькі страждання і смерть учнів. У синоптичних євангеліях немає слідів ідеології поганських міфів і містерій. Чим пояснити це? Відповідь да-

ють нам такі факти: поганській міфології ніколи не вдавалося знайти твердий ґрунт у євреїв, євреї рано відділилися від поганського світу і поганських релігійних вірувань: віра в Єгови оберігалася від забруднення поганськими елементами. Натуралістична міфологія поганства була чужою для євреїв, оскільки, за вірою євреїв, Бог стоїть вище природи, над нею. Правда, ми знаємо, що в Палестині час від часу жили прибічники культу Адоніса, можливо навіть в Юдеї були шанувальниці Таммуза, але пророки завжди успішно боролися проти подібної «мерзоти». А більшості єврейства часів Ісуса Христа була вже незрозумілою думка про страждання і смерть Месії, в ще більшій мірі думка про замінені страждання і воскресіння. Навіть учні спокусилися, коли Христос говорив про Свої майбутні страждання, і боялися Його смерті. Таким чином, перед нами два факти: по-перше, поганська міфологія про померлих і воскреслих богів не виявила впливу на юдейські месіанські уявлення; по-друге, поганська міфологія про померлих і воскреслих богів залишилася чужою і новозавітному переданню, викладеному в синоптичних євангеліях. Усе це свідчить про генетичну незалежність євангельських оповідань про смерть і воскресіння Христа, пасхального догмату Церкви від поганських вірувань.

Важко припустити, що древні християни запозичили елементи пасхальної віри із поганства вже з тієї причини, що християни усвідомлювали ту непрохідну прірву, яка відділяла їхню віру від релігійних уявлень. Зокрема, все, що було пов'язане з містеріями, розглядалося багатьма як породження диявола і жахало їх своєю гріховністю. Далі, якби віра у воскресіння богів мала для поганів таке ж засадниче

значення, яке мали для християн смерть і воскресіння Христа, то варто було б очікувати, що ідея про померлих і воскреслих богів стояла б також у центрі релігійного життя поганів. У той час, коли ап. Павло проповідував в Афінах про воскресіння Христа, афіняни пішли з глузлигим зауваженням: про це послухаємо в інший час. Проповідь ап. Павла була для них цілком новим ученням. Звідси ясно, що християнське вчення про смерть і воскресіння Христа було чужим релігійній свідомості освічених афінян і, відповідно, не могло запозичитися із поганської міфології, яку добре знали в Афінах. Врешті вчений поганський письменник Цельс, добре знайомий з поганством і зі змістом канонічних євангелій, не зробив у своєму творі проти християнства «Логос аліфіс» спроби, щоб довести, що євангельські оповідання про смерть і воскресіння Христа запозичені із поганської міфології, як варто було очікувати, якби це було так і він мав би дані про це. Не в поганській міфології він шукав паралелі до євангельських оповідань, а в світській історії. Очевидно, сам Цельс був переконаний, що євангельські оповідання про смерть і воскресіння Христа не причетні до поганської міфології.

Але як пояснити збіги, які зустрічаються між євангельськими оповіданнями про смерть і воскресіння Христа і пасхальною ідеологією Церкви, з одного боку, і поганськими міфами і ідеологією містерій, з іншого? Коли урівнюються певні просторові оповідання про різні, але схожі події, то завжди можна знайти якісь спільні риси і більш чи менш віддалені схожості. Але само собою зрозуміло, що ці схожості можуть бути випадковими, відповідати реальним фактам, але не повинні бути обов'язково запозичени-

ми. Схожості у зображенні судового процесу над Бел-Мардуком і Христом пояснюються тим, що судові процеси у древності були схожі. І нині не важко знайти велику кількість відповідностей у процесуальних кодексах різних держав. У тому місці тексту, де говориться про пробиття списом Бел-Мардука, є деякі важливі прогалини, тому звичайне розуміння цього місця лише гіпотетичне. Відносно воскресіння Христа на третій день достатньо помітити таке: число «три» відіграло велику роль в релігійному світогляді древніх. Молодого місяця не видно протягом трьох днів. Це є, так би мовити, астральний фон деяких поганських уявлень. За персидським і енейським уявленням душа померлого перебуває поблизу тіла впродовж трьох днів, а потім настає тління. (Лазар був воскрешений Христом на четвертий день після смерті, тобто тоді, коли вже почалося тління. Але ця обставина, як зазначає євангеліст, лише підкреслює велич цього чуда Христа.) Але на користь того, що Христос дійсно воскрес на третій день, говорить факт раннього святкування християнами першого дня неділі замість суботи: «А дня першого в тижні, як учні зібралися на ламання хліба, Павло мав промову до них, бо вранці збирався відбути, і затагнув своє слово до півночі» (Діян. 20; 7). Неділя називалася «днем Господнім». Чому християни святкували неділю замість суботи? Очевидно тому, що Христос воскрес в цей день.

Як пояснити наявність у християнстві, головним чином у посланнях ап. Павла, тих понять і висловів, які зустрічаються у поганських культурах і в яких відтворювалися вірування у трансцендентне і іманентне воскресіння до нового життя, в силу містичного спілкування з воскреслим богом?

Як уже сказано, ідея містичного єднання з Христом, наприклад у хрещенні, і витікаючої з цього єднання (іманентного і трансцендентного) причетності до вічного життя силою смерті і воскресіння Христа виступає ясно у посланнях ап. Павла, при зверненні до християн із поганів. Але ці думки майже непомітні у писаннях, призначених для християн із юдеїв. Сама собою напрошується думка: чи не можна шукати причину цієї обставини у намаганні апостола проповідувати і тлумачити християнські таємниці поганам, чи колишнім поганам, знайомою і зрозумілою їм мовою? На користь такого пояснення говорять слова апостола: «Для юдеїв я був, як юдей, щоб юдеїв придбати; для підзаконних — був, як підзаконний, хоч сам підзаконним не бувши, щоб придбати підзаконних. Для тих, хто без Закону, — я був беззаконний, не бувши беззаконний Богові, а законний Христові, щоб придбати беззаконних. Для слабих, — як слабкий, щоб придбати слабих. Для всіх я був усе, щоб спасти бодай деяких» (I Кор. 9;20—22). У книзі Діян апостолів зазначається те, що ап. Павло хотів сповістити поганам про того Бога, Котрого вони вже шанували, тільки не знаючи Його. «Бо, проходячи та оглядаючи святощі ваші, я знайшов також жертівника, що на ньому написано: «Незнаному Богові». Ось Того, Кого навмання ви шануєте, Того я проповідую вам» (Діян. 17;23). З цієї точки зору таїнство хрещення, викладене в посланні до римлян, є зовсім не запозиченням із містериальної ідеології, а поясненням сутності таїнства (містичного спілкування із Христом) термінами, зрозумілими християнам із поганів. Для ап. Павла взагалі характерно, що він скористався релігійною термінологією, знайомою слухачам його

проповіді і читачам його послань. У нього зустрічається багато термінів, що використовувалися в поганських містеріях. Безсумнівно і те, що ап. Павло поглибив, розширив ці поняття і наповнив їх новим змістом. Крім того, не варто забувати, що багато понять, які використовувалися у містеріях, проникли в поганство із єврейського богослів'я. Таким чином, наявність однакової термінології у поганських містеріях і новозавітних писаннях (у посланнях ап. Павла) не доводить генетичної залежності християнської ідеології від поганських містерій. Апостоли повинні були говорити мовою, звичною і зрозумілою слухачам. Тому вони повинні були користуватися термінами і висловами, запозиченими із термінології поганських культів. Але, звичайно, важливим є не термін, а ідея, висловлена ним.

Сам Ісус користувався старозавітними термінами, наприклад, «Царство Небесне», «Покаяння», «Син Божий», «Син Людський» та ін., але Він вкладав у них цілком новий зміст. Врешті, як помічає Гарнак, християни кінця I століття користувалися переважно поняттями і термінами, що мали схоже значення як і в Старому Завіті, так і в греків. У період виникнення християнства в юдействі і в еллінському світі зустрічалась велика кількість релігійних понять і висловів, які дублювали одне одного. Це явище пояснюється тим, що юдеї і греки, починаючи із часів Олександра Великого, впливали один на одного, і в цьому процесі взаємного впливу утворилися майже тожні за значенням терміни і формули. Ними скористалися ап. Павло та інші древньохристиянські благовісники для проповіді християнства у греко-римському поганському світі. Звичайно, для апостола Павла існувала небезпе-

ка, що разом з поганськими словесними термінами і формулами він відкрив вхід для поганських ідей, але він паралізував цю небезпеку тим, що він завжди висував певні моральні вимоги.

Де апостол Павло міг ознайомитися з культами померлих і воскреслих богів? У своєму рідному місті Тарсі. Тут шанувався померлий і воскреслий бог, якого туземці називали Валамом, греки — Гераклом. На знайдених монетах із Тарса зображено багаття, де щорічно спалювали образ цього бога. Він стоїть на спині тварини, подібно до божеств древніх гетитів; над ним орел, тобто птах, котрий символізує апофеоз. На цих монетах є також зображення певної богині. Крім того, в Тарсі була можливість ознайомитися з культами Озіріса, Адоніса, Аттиса і Мітри, котрі мали тут своїх адептів.

Можна припустити навіть, що анастасичні ідеї поганських містерій і богослов'я ап. Павла цілком однакові, чи є це доказом внутрішньої генетичної залежності новозавітного вчення про воскресіння Христа від поганських міфів і містерій? Ні! Таке явище можна було б пояснити психологічно. Думка про спасіння була загальним набутком всього давнього світу. Прагнення спасіння від зла і смерті, усвідомлення необхідності очищення від гріхів і духовно-морального відродження є загальнолюдськими потребами. У релігійному житті завжди настають моменти, коли людина усвідомлює, що вона і все її життя належать божеству і тільки у спілкуванні з Богом її щастя, блаженство і вічне життя і що для досягнення цього богоспілкування людина повинна вмерти для гріха, духовно відродитися і жити новим життям. Усе це особливо ясно виступало в релігійній свідомості поганства до часу пришествя Христа. Але у поганстві відсутня думка, що історична

особа, котра дійсно жила земним життям, будучи Богом і людиною, Своїми стражданнями, смертю і воскресінням дарує людині благодатний дар відродження духовного і обожнення. Історичний воскреслий Христос — ось те, дійсно нове, що християнство подарувало древньому світу. Ті релігійні надії, що смутно бродили в розумі найбільш свідомих і чуттєвих поганів, стали реальним фактом у Христі і істинами віри після пасхального чуда. Тертулліан та інші древні письменники бачили в ідеях і обрядах поганських містерій лише навіювання диявола. Але ми можемо приєднатися тільки до вищої точки зору, висловленої, наприклад, Юстином Філософом, що Логос Спетматікос діяв у дохристиянському світі, впливаючи на релігійну свідомість людей і поступово піднімаючи її на вищій ступінь пізнання і розуміння Божественної Істини. Врешті той же Тертулліан вказав на те, що душа людини, отже і душа поганина, за своєю природою — християнська. Врешті є багато даних, які пояснюють деякі збіги тим, що історичне християнство діяло на поганство у процесі розвитку містеріальних ідей.

Найголовніші і найсуттєвіші свідчення про містику поганських культів дають нам письменники III і IV століть християнської ери, наприклад Апулей, Фірмак Матерн, неоплатонік Салюстій, Порфірій, Тертулліан, Климент Олександрійський і деякі інші. Іншими словами, ми маємо більш чи менш точні свідчення тільки з того часу, коли християнство було вже цілком сформованою, і широко розповсюдженою релігією і могутнім фактором у духовному житті древнього світу. Ясно, що у багатьох випадках важко сказати, де першоджерело цих уявлень, які є схожими і в християнстві і у поганстві, хто в кого запозичив, хто на кого

вплинув, чи поганство на християнство, чи, навпаки, християнство на поганство. Але є докази і на користь версії про вплив християнства на поганську містеріальну ідеологію.

На початку християнської ери поганство пережило тяжкий кризис і знаходилося у стані занепаду. Навіть поганські письменники жалілися на те, що храми богів опустіли. Римська держава пережила тяжкий час, народи зазнали різних бідувань, люди зневірилися у своїх старих богах, всі жили пошуком спасіння, надією на щось нове. Старе поганство не задовільнило не тільки освічені класи, а й простий народ. Тому керівні кола поганства повинні були прийняти рішучі заходи для спасіння своїх вірувань шляхом одухотворення і оживлення поганських культів. Цього вони думали досягти шляхом введення у поганство нових ідей. У цьому процесі поганство зазнало впливу з боку як різних філософських систем, так і християнства. До запозичень чогось із християнства побуджувала сама боротьба з християнською Церквою, яка швидко захоплювала розум і серце. Відомо, що Філострат, котрий в зображеному ним образі Аполлона Тіанського хотів представити ідеал поганського благочестя і моральної довершеності, запозичував фарби з канонічних Євангелій. Юліан Відступник, котрий хотів відновити сонячного бога, зробив запозичення із вчення про Логос із Євангелія від св. Іоанна. Феодорит, маючи на увазі запозичення із християнства, говорив про Порфирія: «З Порфирієм трапилося те саме, що трапляється з мавпами, котрі, наслідуючи людські жести, все ж не можуть піднятися до людської природи, а залишаються мавпами». Коротко кажучи, боротьба за спасіння хиткого поганства, боязнь наступаючого християнства, вплив релігійно-філософських і

етичних ідей християнства і різноманітних філософських систем, — все це викликало пожвавлення поганства, одухотворення древніх культів, очищення і вивищення поганської містеріальної ідеології. Тільки таким чином попередні туманні, ясно не усвідомлені, не приведені до органічного зв'язку ідеї про очищення, відродження, трансцендентне й імманентне спасіння перетворилися у ясні визначення і в цілісну систему більш чи менш вивищеного релігійного світоспоглядання. Поганські філософи і письменники перших століть християнської ери належали здебільшого до шкіл неоплатонізму. Ця школа доклала всіх зусиль до того, щоб спасти присмертне поганство, вдихнувши в нього нове життя і новий дух, і в такому трансформованому вигляді протистояти натиску переможного християнства. До числа таких філософів, апологетів і реставраторів поганства належали Аммоній Сакк (+248 р.), Плотін (+2172 р.), Порфирій, Ямблїх та інші. Неоплатонізм засновувався не лише на філософських системах Платона і Арістотеля, він вибрав з усіх систем те, що здавалося йому цінним, зробив запозичення з давніх східних релігій і культів, навіть з юдеї і християнства. Давні міфи очищувалися, тлумачилися в алегоричному чи символічному розумінні, культовим обрядам надавалося раціональне тлумачення, так само очищувалися і вивищувалися етичні погляди. Тому в багатьох випадках, де заперечувальна критика говорить про генетичну залежність християнства від поганства і підозрює духовних вождів давньої Церкви в ідейному грабіжництві, ми, в дійсності, маємо справу із запозиченнями поганами християнських думок. Не позбавлена значення і та обставина, що східні містерії досягли найбіль-

шого розповсюдження тільки в II і III століттях. У вік Аверів містерії були головними опорними пунктами, базисом для поганських борців проти наступаючого християнства. Поганські містерії протиставлялися таємницям і таїнствам християнства. «Ми бачимо, — говорить проф. П.Страхов, — що віра у плотське воскресіння приходить зі Сходу вже у вигляді довершено складених доктрин, схожих навіть на відголосок якихось далеких напівзабутих об'явлень, але розповсюджується на Заході і отримує там більш струнку і закінчену форму лише в порівняно пізню, вже християнську епоху. Тому цілком можливо запропонувати, що поряд з уже достатньо обговореними в науці впливами поганських містерій на християнство існував і обернений, християнський вплив на містеріальні вірування взагалі, і якраз у розумінні внесення належної ідейної стрункості в найближче до християнства вірування у воскресіння плоті. Адже якщо виявляється можливим розмірковувати про можливий християнський відтінок релігійно-філософських поглядів Сенеки, то ще більш можливо і природно те, що такий вплив був і на містерії періоду Северів, коли східні культу цілком явно виступали і висувалися захисниками поганства на противагу владно наступаючому християнству» (Воскресіння. I. — С. 73). Таким чином, ми не заперечуємо існування збігів між християнськими і містеріальними ідеями, ми не заперечуємо, що ап. Павло запозичив із поганства словесні поняття і формули, але сутність християнства і, особливо, пасхальний догмат були новим об'явленням для поганського світу, настільки новим, що воно відразу здавалося безумством для еллінів. Але в такому випадку він і генетично незалежний від поганства.

Образ Христа в канонічних Євангеліях

У Євангельському образі Христа передаються такі риси, які показують Його обмежену людську природу, наприклад муки Христа в саду Гефсиманії і Його спрага на хресті. Якби євангелісти хотіли б дати образ Христа-Месії, котрий відповідав би надіям і смаку учасників, то вони повинні були б написати цілком інакше Євангеліє, тоді б Христос повстав би перед нами в образі великого героя, керівника єврейського народу, який переможе ненависних римлян і усіх поганів, чи в образі мудрого рабина, котрий захищає благочестя і боговибраність єврейського народу, ревнителя батьківських передань. Образи таких шанованих народом рабинів зображаються у Талмуді. Але Христос, Котрий являється центром Євангелій, Христос, Котрий порушував суботу, помилював блудницю, сидів за одним столом разом з митарями і грішниками, Христос, Котрий осуджував показне благочестя фарисеїв, буквоїдство законників, визнавав право поганів на успадкування Царства Божого, — цей Христос не міг бути до душі євреям. Євангельський Христос був для юдеїв образом злочинця і зрадником священних прав і інтересів свого рідного народу.

Але й для поганів, які звикли до високих філософських спекуляцій і розумних промов своїх мудреців, — цей

Христос не мав нічого привабливого; вони зневажали Його так само, як вони зневажали усіх євреїв. Уся подальша історія християнства дійсно довела, що Євангеліє про розп'ятого Христа було для юдеїв спокусою, а для поганів — безумством. Ясно, що для євангелістів не було ніякого розрахунку придумувати такого Христа. Правильно говорив св. Микола: у час правління Нерона було б крайнім безумством, вказуючи на розп'ятого Ісуса Христа, говорити поганам — ось ваш Бог! З творів таких часів — Цельса і Юліана-відступника видно, що погани в Євангельській історії Христа спокушувалися якраз тими рисами, які, за їхнім поняттям, цілком не застосовні до Бога, особливо стражданнями і смертю на хресті. Євангельський образ Христа змальовано всупереч всім природним людським розрахункам; він не міг привабити ані юдеїв, ані поганів. Тому з точки зору здорового глузду природно вважати, що Ісус Христос дійсно жив і що образ Христа, змальований у Новому Завіті, є вірною копією, точним відбитком живої особи, хоча під час змалювання цього образу пензликком художників повинен був керувати Дух Божий.

Перші три Євангелія, без сумніву, показують спорідненість між собою і дають в головних рисах однаковий образ Христа, однаковий, загалом, і їх зміст, тому ж вони і називаються синоптичними Євангеліями. Ця єдність вказує на єдність усного апостольського переказу, оскільки Євангелія являються, перш за все, письмовою фіксацією змісту апостольської проповіді. На це джерело, тобто на апостольський переказ, вказує св. євангеліст Лука у своїй передмові, де він говорить, що він почав складати свої оповідання, «як нам ті розповіли, хто спочатку були самовидцями і служителями

слова» (Лк. 1; 2). Євангеліст Матфей був з числа учнів Христа, а Марк виклав зміст проповіді ап. Петра.

Відмінності ж між Євангеліями виявляються головним чином:

I. У розпорядку і групуванні оповідань:

- а) у Матфея і Марка — систематичне;
- б) у Луки — хронологічне.

II. У кількості оповідань:

- а) євангеліст Матфей — об'єднує;
- б) Марк і Лука — індивідуалізує.

III. У кожного євангеліста зустрічаються слова і вислови, характерні тільки для нього.

У більшості випадків ці відмінності пояснюються, з одного боку, індивідуальністю і характером кожного євангеліста, з іншого, — різними потребами читачів, для яких кожне Євангеліє було написано. Але, не дивлячись на всі зазначені відмінності, Євангелія є все ж достовірними джерелами Євангельської історії, оскільки вони зображують нам одну і ту саму Божественну Особу Ісуса Христа.

Наші письменники мають свої особливості, їхні способи висловлення не є однаковими, але всі вони, у повній згоді, зображують одну особистість, котра відрізняється від усіх попередніх, які коли-небудь з'являлися у нашому світі. Ісус є Месією, виконанням юдейських очікувань; Він — Син Божий, Господь, Спаситель людей; Він — джерело життя і світло для світу. Він — предмет людського шанування і поклоніння; Його пришествя принесло новий період історії світу. Людська природа змінилася. Людське життя має віднині вищий сенс. Немає меж приписаним Йому чудесності і слави. Все це трапилося за життя багатьох, котрі знали Його земне життя...

«Кожне Євангеліє — цілісний і закінчений твір... Образ Христа, котрий дається в них, виступить перед нами в усій красі і привабливості, в якій Він стояв перед Євангелістом під час написання ним свого св. твору. А кожний Євангеліст і не бажав нічого іншого, як того, щоб перелити через своє Євангеліє у читача всю ту любов і благоговіння до Христа, які наповнювали письменника, заразити читача своїми почуттями до Христа. І якщо з різних Євангелій дивляться на нас різні риси цієї Божественної Особи, то тим сильніше подіє на нас ця Особа, коли ми станемо комбінувати ці риси з різних Євангелій. Чи була б повною наша картина преображення Господнього, якби ми не знали, що Мойсей і Ілля, котрі явилися Христу, бесідували з Ним якраз про майбутні страждання, які необхідно буде перетерпіти, найвірогідніше, через місяць? А про це з усіх Євангелістів повідомляє лише Лука. Візьмемо ще яскравіший приклад: скільки втратила б для нашої душі історія страждань Христових, якби ми опустили з неї епізод з розбійником, котрий покався на Хресті. А це трапилося б, якби ми під час читання опису страждань за одним із Євангелістів не заглянули в оповідання св. Луки. Ось тому так важливо доповнювати кожного Євангеліста іншим» (Укр. Правосл. Благов. — 1928 р. — № 21—22. — С. 233—234).

Але, можливо, хто-небудь закине: Євангеліський Христос є образом чистої святості, вчителя любові і цей образ повинен був привабити серця людей, тому він був придуманий письменниками наших Євангелій. Вірно, образ Христа, цей Образ жертвовної любові, перемагає всіх! Але ось запитання: чи могли звичайні люди, прості євреї, придумати цей образ безкінечної святості? Ні! Чому? Тому, що давній світ не знав тих добродійств, тієї безмірної

любові, якими сяє образ Євангеліського Христа. Так, і євреї знали заповідь про любов до ближніх, але ця любов простягалася не далі рідного народу, а поганський світ знаходився у стані морального розкладу. Всі моральні вимоги Євангелія були цілком чужими для давнього світу, суперечили духу часу. З точки зору здорового глузду просто немислимо, що євангелісти, діти свого часу, котрі, природно, були заражені юдейськими марновірствами, могли придумати Євангеліський образ Христа і щоб перемога цього Євангелія над давнім світом завдячувалась обману кількох спритних авторів красивого, але придуманого роману.

Ця перемога була б чудом історії, яке неможливо пояснити. Тому Руссо говорив: «Євангеліська історія видумка? Друже мій, так ніхто нічого не видумує; і справа Сократа, в існуванні якої ніхто не сумнівається, не настільки достовірна, скільки бо більш засвідченими є справи Христа... Печать істини, котру носить Євангеліє, настільки велика, переконлива, безподібна, що той, хто придумав би це Євангеліє, був би більш величним, ніж його герой!»

Таким чином, добросовісне вивчення наших канонічних Євангелій переконує в тому, що наше знання про існування Христа, Його життя і вчення засновується на цілком надійних і достовірних історичних джерелах, і що свідки Євангеліської історії задовольняють всі потрібні вимоги, які історична критика ставить до історичних свідоцтв і до історіографів. Подвійний переказ, усний і письмовий, дає нам образ Христа, котрий відповідає історичній дійсності.

Достовірність канонічних Євангелій

У своєму «Додатку» до книги В. Вреде «Походження книг Нового Завіту» (Гомель, 1925. — С. 57) професор Н.Н. Нікольський говорить: «Питання про те, чи є у Синоптичних Євангеліях достовірний матеріал, тобто такий матеріал, який з більшою чи меншою точністю передає події життя Ісуса і зміст Його проповіді, є найголовнішим, на яке нарешті повинна відповісти євангельська критика. Від тої чи іншої відповіді на це запитання залежить і вирішення питання про Ісуса: чи знаємо ми про Нього що-небудь достовірне, чи не знаємо, чи, як більш рішуче ставлять питання деякі вчені, — був Він чи не був». Іншими словами, проблема існування Ісуса Христа знаходиться в залежності від вирішення питання про достовірність наших канонічних Євангелій.

Критерієм достовірності історичного твору і, відповідно, наших канонічних Євангелій є перш за все узгодження змісту з тими історичними даними, якими ми володіємо на основі інших джерел. Чи достовірні наші Євангелія, якщо ми розглядаємо їх з цієї точки зору? Так. Форми державного і суспільного життя, наукові уявлення, світогляд, народні вірування, настрої, потяги і надії тощо — все це зображається у Євангеліях у повній відповідності з історичною дійсністю.

На користь древності і достовірності канонічних Євангелій говорить, врешті, історія канону. У Новому Завіті містяться

тільки чотири Євангелія. Ця обставина дуже важлива, тому що вона свідчить про те, що Церква чинила дуже обережно, коли вона складала канон священних книг Нового Завіту.

Дуже рано з'явилися серед християн невірні Євангелія та інші апокрифічні писання, які були приписані апостолам. Наприклад, Євангеліє євреїв: про нього свідчать Клімент Олександрійський, Оріген, Євсевій, Єронім (Іеронім). Воно було написано на арамейській мові близько 140 р. Євангеліє Ебонітів: про нього згадується тільки у Епіфанія, написано також у II ст. Євангеліє Петра — про нього свідчать Серапіон Антіохійський, Ориген, Євсевій, Феодорит, Іеронім, було написано в Сирії в середині II ст. Автор цього Євангелія знав добре наші канонічні Євангелія. Друге Євангеліє Петра знайдене, як і перше, у гробниці в Ахмімі у верхньому Єгипті (написане близько 150—180 рр.). Євангеліє єгиптян згадується у Клімента Олександрійського, Оригена, Іполита і Єпіфанія, написано у Єгипті у першій половині II ст. Євангеліє Матфея — на нього ми знаходимо вказівки у Оригена і Євсевія. На думку Шлаттера, воно написано восьмим єрусалимським єпископом Матвієм близько 120 р. Євангеліє Фоми («Оповідання Фоми, ізраїльського філософа про дитинство Христа») було відоме, можливо, вже Іринію Ліонському, ясно свідчать про нього Оріген, Євсевій, Іполит та Кирило Єрусалимський. Написано у другій половині II ст. Протоевангеліє Якова («Історія Якова про народження Марії») — згадується у Оригена і написано, можливо, у середині II ст. Уривок із апокрифічного Євангелія, знайденого у Оксирінхі (верхній Єгипет) в 1205 р., відноситься до II ст. Крім того, існували ще так звані Логії Ісуса Хрис-

та, тобто зібрання висловів Ісуса, що зберігалися в усному переказі. Найвідоміші Логії знайдені в Оксирінхі (оксирінсі), які написані між 150—300 рр. У цих Логіях відтворюються, до речі, вислови із наших канонічних Євангелій.

В. Вреде помічає: «Всі ці твори, в розумінні древності, поступаються, на мою думку, чотирьом Євангеліям Нового Завіту. Але можна думати, існували ще євангельські твори, які зникли і були настільки ж древні і древніші, ніж новозавітні Євангелія чи, в крайньому разі, більша їхня частина. У короткій передмові, яку Лука подає до свого Євангелія, він говорить, що раніше за нього вже робили справи скласти оповідання про життя Ісуса» (Походження книг Нового Завіту. — С. 37). С.А. Жебелев написав про походження і призначення апокрифічних Євангелій: «Приводи до складення апокрифічних Євангелій могли бути найрізноманітнішими. Частково вони переслідують ту саму мету, що і Євангелія канонічні, і на основі усного переказу, а також і при посередництві письмових джерел ставлять своєю метою зобразити життя, «слова» і «справи» Христа. Частково апокрифічні Євангелія мають на увазі дати детальніші свідчення про такі моменти в житті Христа, про які у канонічних Євангеліях мало розповідається або ж зовсім не розповідається. Такими моментами є, переважно, дитинство і юність Христа, події, які були після Його Воскресіння..

Деякі апокрифічні Євангелія ставлять завданням немовби підкріпити історичність євангельського оповідання детальнішими повідомленнями. Врешті значна частина апокрифічних Євангелій переслідує певну тенденцію — виправдати і укріпити ті чи інші богословські і релігійні погляди. Ця тенденційна точка зору призвела, перш за все, до виникнен-

ня гностичних Євангелій... Але все ж найчастіше автори апокрифічних Євангелій намагалися спиратися на канонічні Євангелія, переважно на синоптиків. Ті події із життя Христа, на які в останніх давалися лише натяки, в апокрифічних Євангеліях розроблялися з усією ретельністю. Траплялося і так, що який-небудь вислів Христа, що був у синоптиків, перетворювався в апокрифічних Євангеліях в справжню подію, цим висловом обумовлену» (Євангелія канонічні і апокрифічні. — С. 101—102). Таким чином, саме існування апокрифічних Євангелій вказує на існування канонічних Євангелій і свідчить про древність і загальновідомість останніх.

Коли Церква, в інтересах захисту християнської істини від всяких змін і помилок, була змушена скласти список достовірних євангельських оповідань, вона займалася ретельним дослідженням і перевіркою походження і змісту древньохристиянської літератури і, на основі позитивних даних, прийшла до висновку, що дійсно зразкові і достовірні тільки ті Євангелія, означені у каноні, ця перевірка була проведена дуже рано. Чим керувалися Церкви при складанні канону новозавітних писань? Перш за все безсумнівним авторством. Ось, наприклад, що говорив Серапіон, єпископ Антіохійський про Євангеліє Петра: «Браття, ми визнаємо Петра та інших апостолів як і Самого Христа; але що неправдиво носить їхнє ім'я, ми відкидаємо, як добре обізнані, оскільки ми знаємо, що нам цього не передано». Авторитет Євангелій від Марка і Луки, які не належали до числа дванадцятьох апостолів, засновувався на авторитеті апостолів Петра і Павла.

Стародавні християни були настільки обережні, що вони ставилися протягом порівняно тривалого часу з підоз-

рою навіть до деяких писань апостолів, наприклад до послання Павла до євреїв, до книги об'явлення св. Іоанна Богослова. Сама Церква не допускала користування підміненими писаннями. Тертуліан, згідно з повідомленням бл. Ієроніма, говорив, що один пресвітер в Асеї був знятий із своєї посади за розповсюдження якихось підмінених писань, які він видавав за послання апостола Павла.

Всі новозавітні писання мали спочатку тільки приватне призначення. Але дуже рано, ще у апостольський час, Церкви обмінювалися наявними у них апостольськими писаннями, оскільки вони, завдяки їх авторам і змісту, мали не тільки місцеве, але і загальноцерковне значення. Зокрема, про канонічні Євангелія В. Вреде говорив: «В той момент, коли Євангелія стали носіями переказів про життя Христа, вони, звичайно, спочатку вважалися лише посудинами, що містять у собі цінний скарб, але тут вже відчувається, що нарешті посудини самі перетворюються у скарб. З іншого боку, і апостольський авторитет не міг завжди залишатися таким же невизначеним, як і раніше (спочатку). Як тільки з'явилася апостольська література, вона повинна була отримати особливу цінність... Відносно Євангелій ми повинні прийняти, що з самого початку кожна громада мала тільки одне Євангеліє, якщо тільки вона взагалі його мала; потім, з часом, воно ставало відомим і іншим громадам. Яким чином наші Євангелія були з'єднані разом, це ще не з'ясовано належним чином. В усякому випадку, це зібрання і обмін не були справою лише приватних осіб. Тут найважливіше те, що християнські писання стали читатися під час богослужіння, і саме заради цієї мети намагалися їх добути. Завдяки цьому звикли також поступово, звичайно, відноситися до цих писань з

особливою повагою» (Походження книг Нового Завіту. — С. 99—100). Таким чином, древні християни збирали апостольські писання, зберігали їх і читали під час богослужбових зібрань, як про це повідомляє Юстин Філософ. Кінець першого і початок другого століть є, так би мовити, часом, коли готувалося утворення новозавітного канону.

Перше визначене свідоцтво про визнання канонічного достоїнства наших чотирьох Євангелій у Римській Церкві ми маємо у так званому «Мураторієвому Фрагменті», що містить у собі перелік книг Нового Завіту. У ньому перераховані чотири Євангелія, книга «Діяння святих Апостолів», 13 послань апостола Павла (немає послання до євреїв), послання Юди, 2 послання Іоанна і Апокаліпсис. Автор цього фрагмента жив ймовірно під час єпископства Пія I (142—157). Далі наші чотири Євангелія містяться у сирійському перекладі книг Нового Завіту, відомому під назвою «Пешіто» і складеному також у II ст., який свідчить про визнання наших канонічних Євангелій у малоазійсько-сирійських Церквах. Врешті про наші Євангелія, як про загальноприйняті і зразкові писання, згадують учителі Церкви II і початку III століть: Юстин Філософ (+163 р.), Феодор Ант. (+бл.181 р.), Іринеї Ліонський (+202 р.), Климент Олександрійський (+215 р.), Тертуліан (+бл. 223 р.). Св. Іринеї Ліонський писав: «Неможливо, щоб Євангелій було числом більше чи менше, аніж є. Бо, як чотири сторони світу, в якому ми живемо, і чотири головних вітри, і оскільки Церква розсіяна по всій землі, а стовпом і ствердженням Церкви є Євангеліє і дух життя, то належить їй мати чотири стовпа, які звідусюди віють не тлінням і оживляють людей» («Проти єресей». — III; 9,8). У

подальшому Іринеї говорить про канонічні Євангелія. На ці Євангелія посилалися також еретики II ст., як видно, до речі, із твору Іринея «Проти ересей». Якщо ж секта алогів відкидала Євангеліє від Іоанна, то саме це заперечення свідчить про церковне використання цього Євангелія. Сама боротьба проти еретиків змусила частково Церкву укласти канон достовірних апостольських писань.

«Головне значення тут мала боротьба Церкви проти гностицизму і інших ворожнечих їй напрямів», — говорить В. Вреде. «У цій боротьбі Церкві потрібні були тверді докази, надійні документи, на основі яких вона могла б довести свою власну правоту і неправоту противників; це мало вирішальне значення для підняття рівня поваги до цих книг, оскільки одного Старого Завіту в якості зброї у цій боротьбі було замало. Потрібно було мати можливість доводити це саме вченням Христа і апостолів і спростовувати багато чого із того, що видавалося за апостольське. Крім того, самі противники Церкви дали їй, вірогідно, і приклад у цьому відношенні.

У крайньому випадку Маркіон склав свій канон, здається, раніше, ніж це зробила Церква» (Походження книг Нового Завіту. — С. 102). В. Вреде дає таку оцінку якості роботи Церкви над складенням новозавітного канону: «Загалом ми можемо безпомилково стверджувати, що із найдавніших християнських книг, відомих тоді, найцінніші в релігійному значенні, а з цінних найдавніші, були включені у Новий Завіт. І якщо б тепер комусь доручили вибрати приблизно двадцять книг із загального числа усіх відомих тоді творів, йому довелося б, по суті, вибрати ті самі, які вибрала тоді Церква» (Там само. — С. 104).

Мова канонічних Євангелій

Для найбільш успішної проповіді християнської віри серед юдеїв і поганів євангелісти повинні були користуватися тією мовою, яка була всім зрозумілою і вживаною. Такою саме тоді була грецька мова, водночас арамейська мова не була зрозумілою для всіх. Професор Н. Глубоковський так висловився про ті переваги новозавітної грецької мови, що робили цю мову найбільш придатною для завдань древньохристиянської місії: «Синтаксис звичайної мови був простий, одноманітний, легкий, і євразістичний вплив тільки збільшував цю якість. Не затруднюючи і не притиснюючи новозавітних письменників, як це було б з мовою класичною, — мова євразістична пристосовувалася і підкорялася їхній думці, негайно сприймаючи її форму і відбиток. Вона з однаковою легкістю застосовується і до звичайних явищ повсякденного життя, і до підвищених спекуляцій — ідей абстрактних і конкретних. Присутність в ній євразістичного елементу робило її легкою і для юдея, котрий звик до мови зовсім відмінної, причому вона залишалася пов'язаною зі світом юдейським, і взагалі орієнталістичним, з його ідеями, віруваннями, з його манерою мислити і висловлюватися, зберігала велику кількість єврейських ідей, котрі перейшли у християнство. Ще більша кількість грецького

елементу робила її доступною для мас греко-римського світу. Грецька новозавітна мова була по суті своїй мовою спілкування, циркуляції, пропаганди, тобто якраз тією мовою, котра потрібна була християнству у його пориві до перемоги над греко-римським світом. Саме походження цієї мови робило її правоздатною для такої провіденціальної місії. Вона втілювала високі поняття єврейської і християнської віри, забезпечувала для них (понять) доступність серед людей ділових і зайнятих житейськими інтересами. Вона була придатна для подібного використання, оскільки не втратила поваги освіченої публіки. «Побувавши в Кесарії, він пішов до Єрусалима, привітав Церкву і пішов до Антіохії... Він сміливо почав промовляти в синагозі. Як Акила й Прискилла почули його, то його прийняли і докладно розповіли йому про дорогу Господню» (Діян. 18; 22, 26). В той же час була мовою повсякденного життя і тому являлася зручною для розповсюдження насіння Євангелія проповіддю його всюди, де говорили по-грецьки».

Звичайно, рідною мовою Христа і апостолів була арамейська. Але не виключена можливість, що вони знали елліністичну мову. Св. ап. Павло і євангеліст Лука, безсумнівно, знали її. Але й інші апостоли і євангелісти мали можливість вивчати її у Палестині. Ісак Фоссій помітив: «Не знаю, на якій основі багато вчених в наш час вважають, що Христос і апостоли завжди говорили по-єврейськи, а не по-грецьки... Де тільки із часів Олександра Великого встановлювалося владарювання греків, там обов'язково переважала і грецька мова і було б безглуздо робити виключення для однієї Юдеї» (Лопухін А. Біблійна

історія Нового Завіту). На початку XIX ст. професор Г. Павлюс стверджував, що хоча народною мовою євреїв на початку нашої ери була арамейська, але Христос і Його учні могли знати елліністичну мову, оскільки вона була розповсюджена у Галілеї і навіть у Єрусалимі. Ту саму думку захищав англійський вчений А. Робертс.

Із часів Олександра Великого юдеї знаходилися у постійному дотиканні з еллінами. Грецька мова була звичайним засобом розмови з підданими Птолемеїв і Селевкідів, а також з іноземцями взагалі. Ісус Христос повинен був користуватися нею при розмові із сотником, дочка котрого Ним була зцілена, з греками, котрі бажали поговорити з Ним під час останнього тижня Його земного життя, а також із Пілатом, котрий проводив суд над Ним. Професор Н. Глибоковський вважає: «Впродовж періодів олександрійського і греко-римського еллінізму і разом з тим грецька мова проникають чи хоч намагаються проникнути у Палестину. Грецькі колонії оточують Палестину майже з усіх боків. Те ж зустрічається і всередині країни. Грецькі міста Палестини містили тоді лише меншість юдеїв, як міста юдейські містили меншість греків-поганів. Іноземні володарі Палестини ввели туди елементи еллінізації: різні чиновники грецького виховання, літератори і ритори грецькі, наймані солдати, котрі говорили по-грецьки. Ірод I мав при своєму дворі літературно освічених греків, типу ритора Миколи Дамаського. До цього приєдналися свята, ігри, гімназії, театральні видовища у греків чи елліністів Палестини. На великі релігійні свята збиралися в Єрусалим масами іноземні юдеї-елліністи поряд з тисячами юдеїв, котрі жили за

кордоном і говорили по-грецьки. Багато таких емігрантів потім поверталися у Палестину, щоб закінчити дні свої в Єрусалимі чи Юдеї. Але необхідною вимогою практичного життя (торгівля, індустрія, сусідські стосунки) було встановлення взаємин між сучасними елементами населення — юдейським і грецьким. Всі ці умови у своїй сукупності призвели до того, що юдеї Палестини набули знання грецької мови».

Адміністративною і торговою мовою у Палестині часів Христа була грецька мова, і кожен галілеянин, котрий займався торгівлею із сирійськими грецькими містами, повинен був володіти грецькою мовою, був тоді навіть розповсюджений звичай носити два імені — єврейське і грецьке, наприклад брат Йосифа носив ім'я Клеоп.

Правда, нам відомо, що спілкування юдеїв з поганями нормувалося 18 обмежувальними правилами, з яких 13-те забороняло вивчення грецької мови. Але, як вказує професор Н. Глибоковський, ці правила були кінцево редактовані тільки за чотири роки до зруйнування Єрусалима, відповідно, були продиктовані озлобленням юдеїв проти Риму, обумовлені не принциповими міркуваннями, а випадковими історичними обставинами.

Коротко кажучи, та обставина, що наші канонічні Євангелія написані не рідною мовою Христа і апостолів, тобто не арамейською, а грецькою, не повинна викликати сумніви у їх достовірності, оскільки все говорить на користь того, що євангелісти могли володіти єврейсько-елліністичною мовою. Врешті Папій Іерапольський свідчить про те, що євангеліст Матфей написав Євангеліє на єврейській мові, котре перекладалося на грецьку мову.

Переклад Святого Письма Нового Завіту

Перші переклади Святого Письма Нового Завіту з грецької мови з'явилися ще в II ст., і найпершими вважаються переклади сирійською мовою. Одним із таких перекладів є «Діатессарон» Таціана (від чотирьох Євангелій), датований 175 р. Потім іде Сіро-Синайський кодекс (SS), відкритий у 1892 р. на Синаї. Не менш важливим є переклад «Пешіто» (слова Святого Письма подаються не дослівно, а в простій розмовній формі), що також відноситься до II ст.

Досить важливим є коптський переклад. Коптська — це древня єгипетська мова (нині нею не розмовляють) з грецьким алфавітом. Крім того, були ще такі єгипетські переклади, як саїдський, файюмський, богаїрський. Досить важливе значення мали ефіопський, вірменський, готський, древньолатинський переклади Святого Письма Нового Завіту.

Взагалі латинських перекладів Святого Письма було дуже багато, через що в тексті з'явилося багато неточностей та помилок — кожен перекладач перекладав по-своєму. Тому блаженний Єронім Стридонський спеціально вивчив єврейську мову і в IV ст. зробив повний переклад Святого Письма, в тому числі й Нового Завіту латинською мовою. Даний переклад отримав назву «Вульгата», що оз-

начає загальнодоступний, загальнонародний. Ним і зараз користується вся Західна Церква.

Слов'янський переклад Нового Завіту, як і всього Святого Письма, з грецької мови був зроблений святими рівноапостольними братами Кирилом і Мефодієм у другій половині IX ст. Цей переклад і прийшов на Київську Русь разом з християнством за святого рівноапостольного великого князя Володимира.

Перші часткові переклади Святого Письма українською мовою беруть початок ще в XVI ст. Це були так звані «Учительні Євангелія». Мета їхньої появи — наблизити Святе Письмо до народу. В 1561 р. з'явилося рукописне Пересопське Євангеліє, в 1563 — 1572 роках — Крехівський Апостол.

Книги Святого Письма стали настільними книгами освічених людей тогочасної України. Український філософ Г. Сковорода писав: «Ця книга вічна, Книга Божа, Книга небесна».

У 1903 р. накладом Англійського Біблійного Товариства вийшла з друку так звана «Біблія Куліша». Пантелеймон Куліш разом з Іваном Полюєм працювали над перекладом Біблії. Але смерть П. Куліша на деякий час перервала цю роботу. Завершив переклад видатний український письменник І. Нечуй-Левицький у 1897 р. Особливістю Кулішевої Біблії є те, що вона являє собою повний переклад з єврейських та грецьких текстів живою українською мовою Слова Божого. Пізніше цей метод успадкував професор І. Огієнко (митрополит Іларіон) у своєму перекладі. Негативною рисою в ньому є те, що, поперше, не враховано назви імен, міст, місцевостей, які є в «Септуагінті», а використано їх із пізніших масоретсь-

ких текстів; по-друге, саме Біблійне Товариство, згідно зі своїми протестантськими поглядами, відкинуло неканонічні книги.

Майже одночасно з появою «Біблії Куліша» в 1903 р. у Львові з'явився переклад книг Нового Завіту і Псалтиря Олександра Бачинського. Це було католицьке двомовне видання — українською і паралельно церковнослов'янською мовами. Особливого поширення воно не мало.

У 1921 р. у Жовкві оо. Василіянами було видано український переклад Ярослава Левицького, що містив П'ятикнижжя Мойсея та книги Нового Завіту.

Переклад книг Святого Письма живою українською мовою на загальноцерковній основі починається з відродженням Української національної Церкви. Початок цьому процесові покладено в Києві, а продовження його відбулося на Волині, в Польщі.

Переклади та видання книг Святого Письма живою українською мовою стало основною турботою ВПЦР (Всеукраїнської Православної Церковної ради), як головного адміністративного органу УАПЦ. А тому саме з цією метою при ВПЦР було створено Видавничий відділ, а в 1926 р. — Перекладову Комісію при ВПЦР, яка проіснувала до лютого 1927 р. За цей короткий час було видано українською мовою в Києві та Херсоні Євангеліє і Псалтир. Головою Перекладової Комісії був архієпископ Нестор Шараївський.

Деякий час легше було в цьому відношенні в Польщі, на Волині. Ухвалами Священного Синоду Української Православної Церкви в Польщі від 10 червня та 14 грудня 1922 р., а також 3 вересня 1924 р. під головуванням митрополита

Діонісія було благословлено переклад живою українською мовою богослужбових книг, а насамперед Святого Письма. Наприкінці квітня 1925 р. при Св. Синоді утворена «Комісія для перекладу Святого Письма та Богослужбових книг на українську мову».

До складу Комісії увійшли: митрополит Діонісій — голова Комісії, проф. І.І. Огієнко (пізніше митрополит Іларіон) — помічник голови Комісії, прот. П. Табінський, сенатор М.К. Черкавський, проф. П.І. Зайцев, проф. О.Г. Лотоцький, проф. В.О. Біднов та український письменник М.П. Левицький. Основна ініціатива по перекладу Святого Письма належала проф. І. Огієнкові. Для допомоги даній Комісії на Волині було утворено дві підкомісії — в Кременці та Луцьку.

У 1936 р. у Варшавській Синодальній друкарні випущено напрестольне Євангеліє українською мовою, але друковане кирилицею. Зроблено це завдяки старанням Волинської Консistorії. У світ дане Євангеліє випущено в 1939 р.

Проф. М.П. Кобрин, член Центральної Комісії і голова Кременецької підкомісії, переклав українською мовою всі Апостольські Послання, Апокаліпсис та Псалтир. Комісія припинила своє існування в 1939 р. з початком Другої світової війни.

Пізніше українське напрестольне Євангеліє було перевидане в Канаді стараннями глави УГПЦ в Канаді архієпископа Мстислава (пізніше патріарха Української Автокефальної Православної Церкви).

У 1962 р. у виданні Біблійного Товариства за кордоном вийшов повний переклад Біблії, здійснений колись проф. І. Огієнком (митр. Іларіоном). Але він має ті самі недоліки —

різної у назвах, іменах, термінах, а також відсутність неканонічних книг.

До найновіших і найбільш вдалих перекладів Святого Письма Нового Завіту можна віднести переклад, зроблений із церковнослов'янської мови до 1000-ліття хрещення Руси-України з благословення митрополита Київського Філарета (Денисенка) в 1988 р.

Текст Святого Письма Нового Завіту

Як уже вище сказано, початкові, древні тексти Святого Письма писалися суцільно — без розділових знаків, без поділів на глави, на вірші, що надзвичайно затруднювало їх читання. Це стало причиною того, що з часом сам вигляд тексту починав змінюватися.

Так, у кінці II ст. Таціан розділив Євангелія й увів титла — короткий переказ змісту певного відрізка тексту. Потім у III ст. Амоній розділив текст Нового Завіту на глави. Пізніше Євсей Кесарійський склав спеціальні таблиці для користування главами. Були ще введені спеціальні лекціонарії — окремо вибрані тексти з Євангелія та Апостольських послань для читання в неділі та свята. Але всі ці нововведення не прижилися.

У IV ст. Євфимій Александрійський розділив текст Святого Письма на речення, поставивши між ними крапки.

У 1205 р. Стефан Ланктон, єпископ Кентерберійський (Англія), розділив Святе Письмо на сучасні глави. А кожен главу, в свою чергу, на 7 віршів, але це не прижилося.

І тільки в 1551 р. Роберт Етьєн (Стефан) розділив глави на сучасні вірші.

Друкування Святого Письма

Першим друкарем Святого Письма (і взагалі першим друкарем) вважають Йона Гутенберга (Гейсфляш), який у 1452 р. віддрукував першу книгу, і цією книгою була Біблія. Окремо текст Нового Завіту в друкованому вигляді з'явився в Комплютенській Поліглоті кардинала Ксименса в 1514 р. (грецькою та латинською мовами). А в 1516 р. було надруковане видання Еразма (Роттердамського). Він зробив свій переклад і видав Біблію грецькою мовою. Але під час перекладу він користувався пізнішими (IX—X століття) рукописами, а тому в тексті було багато помилок та неточностей. І він у 1540 р. випустив ще одне видання Біблії.

У 1565 р. в Женеві видає Святе Письмо Теодор Беза. Брати Ельзевіри в 1624 р. надрукували свій переклад. Пізніше вони його удосконалили й надрукували вдруге в 1633 р. з поміткою: «Текст всіма прийнятий» (ad omnibus receptum), і, можливо, саме тому цей текст досить довго був у користуванні в Західній Церкві.

Крім того, найбільш видатними виданнями Святого Письма, в тому числі й Нового Завіту, можна назвати видання Грізбаха в 1777 р., К. Лахмана в 1831 р., два видання Тишендорфа: 1811 і 1894 років, друге з яких являло собою копію, ним же знайденого в 1840-х роках Синайського кодексу на Синаї в монастирі св. вмц. Катерини, та ін.

Але для нас не менш важливим є першодрук Святого Письма слов'янською мовою. Вперше слов'янською мовою надрукував Новий Завіт наш першодрукар Іван Федоров. Спочатку у Львові в 1573—1574 роках ним надруковано Апостол. А в 1580 р. в Острозі Іваном Федоровим надрукований весь Новий Завіт.

Історія тексту Нового Завіту

Оригінали апостольських творів до нас не дійшли, вони не збереглися, як і перші копії оригіналів Новозавітних книг. Головна причина полягає в тому, що перші священні Книги писалися на досить нестійкому матеріалі — папірусі.

Писалися книги тростиною й чорнилом. Листки папірусу підклеювали один до одного, і виходив сувій. Аж у III ст. почали переписувати Святе Письмо на пергамент.

Папірус з'явився в III тисячолітті до Р. Х. в Єгипті. Його виготовляли з серцевини спеціальної тростини, яка росла тільки в долинах Нілу. І протягом тисячоліть Єгипет забезпечував папірусом весь Схід. У 283 р. до Р. Х. виникає маленьке царство Пергам на березі річки Кайкас, що впадає в Егейське море, нині — просто місто Бергамо. Цар тодішнього царства Пергам захоплювався інтенсивним розвитком науки й писемності. А це викликало конкуренцію з Єгиптом, через що Єгипет припинив продавати пергамському цареві папірус. Саме таке критичне становище привело до винайдення нового письмового матеріалу. Але хоч пергамент з'явився ще в II ст. до Р. Х., його широкому використанню перешкоджала досить висока ціна. І прості, небагаті Христові учні писали свої книги на простому, дешевому матеріалі — папірусі.

Крім того, саме через високу ціну пергаменту багато переписувачів користувалися старими рукописами, які попередньо стирали, вичищували і писали свій новий текст. Такі рукописи носили назву палімпсест, тобто «раніше вичищений, стертий». Папірус увійшов у користування аж у VIII ст.

При переписуванні книг часто виникало багато помилок як навмисних, коли сам переписувач по-своєму трактував

те чи інше місце, так і ненавмисних. Але змістове значення тексту від цього особливо не мінялося.

У давніх текстах самі слова писалися без наголосів і розділових знаків, до того ж із скороченнями, отже, читати такі рукописи дуже важко.

Букви в рукописних текстах до VI ст. включно були тільки великі, вони швидше вимальовувалися, а не писалися. Така форма письма носить назву «**маюскули**», або «**унціали**» (від слова «унція»). До нашого часу дійшло 250 таких рукописів. З VII ст. з'являються рукописи, писані вже курсивним шрифтом, які носять назву «**мінускули**».

З XVIII ст. для зручності при вивченні та дослідженні рукописних текстів маюскули позначали буквами алфавіту, пізніше, при збільшенні числа знайдених рукописів, до букв додавали індекси. Мінускули позначали просто числовим номером. При позначенні папірусів перед номером ставили латинську букву «Р». Останній віднайдений папірус має позначення.

Древні кодекси

Найважливішими й найбільш відомими є такі маюскули:

Ватиканський кодекс (В) — належить до VI ст. Складається із 759 пергаментних листів. Написаний у три колонки. Містить книги Старого та Нового Завітів, крім Соборних послань і Апокаліпсису.

Синайський кодекс (євр. алеф) — припадає на IV ст. Знайдений у 1840-х роках. Спочатку його знайшов архімандрит Порфирій (Успенський) у монастирі св. вмц. Катерини на Синаї. А через два роки тут же його знову

відкрив і взяв для вивчення німецький учений Тишендорф. Пізніше цей кодекс був подарований російському цареві Олександрові II і зберігався в Росії до 1930-х років, коли російська більшовицька влада продала його Англії. Даний кодекс налічує 347 листів, писаний у чотири колонки. Містить книги Старого та Нового Завітів.

Александрійський кодекс (А) — відноситься до V ст. Довгий час зберігався в Александрії. Згадки про нього доходять до XI ст. У VII ст. патріарх Александрійський подарував його британському королю, і тепер він знаходиться в Лондоні. Кодекс містить повністю Старий та Новий Завіти, має 773 пергаментних листи, писаний у дві колонки.

Кодекс Єфрема (С) — палімпсест Єфрема — відносять до V ст. Таку назву отримав тому, що на витертій місці Нового Завіту були написані твори Єфрема Сіріна. При дослідженні і вивченні текст Святого Письма реставрований. Написаний цей кодекс у Єгипті. Містить тільки Новий Завіт. У даний час зберігається в Парижі.

Кембриджський кодекс (Devact) — належить до VI ст. Зберігався у м. Ліоні (Франція), але був викрадений і потрапив до рук реформатора Теодора Бези, який пізніше продав його до Кембриджського університету. Це найдавніший двомовний кодекс (грецькою та латинською мовами). Містить тільки Євангелія і Діяння святих Апостолів.

Клермондський кодекс (D Paul) — припадає на VI ст. Знайдений Теодором Безою, який шукав продовження Кембриджського кодексу.

Петербурзький кодекс (Пурпурний) — зберігається в бібліотеці Салтикова-Щедрина в Санкт-Петербурзі. Це тіль-

ки уривок кодексу, залишилося 184 листи. Кожен лист — справжній витвір мистецтва.

Вивченню мінускул учені спочатку не надавали особливого значення. Але зараз їх теж досить уважно вивчають, беручи до уваги той факт, що мінускули списувалися з маюскул, які не дійшли до нас.

Папірусних рукописів відомо 76. Найбільший з них — так званий папірус «Честтер Бітті», який містить Євангелія й Діяння святих Апостолів — Р45, послання апостола Павла — Р46, Апокаліпсис — Р47. Датується він III ст.

Папірус «Бодмер-2» — Р66, відноситься до кінця II ст. Містить 14 глав Євангелія від Іоанна. Текст повністю збігається з сучасним текстом, за винятком 8-ї глави, де нема розповіді про жінку, взяту при перелюбстві, а також у 5-й главі нема розповіді про ангела, що сховався у купальню Вифезду.

Папірус «Бодмер-14-15» теж відноситься до кінця II ст. Він містить уривки Євангелія від Луки та Іоанна.

Папірус «Райландса-457» — Р52, належить до першої половини II ст. Його було знайдено в Єгипті в 1920 р. під час розкопок табору римських легіонерів, який був на тому місці в 130-х роках. Папірус лежав у сумці одного з легіонерів. Цей фрагмент містить 5 віршів 18-ї глави Євангелія від Іоанна.

Крім того, є Манчестерський фрагмент Євангелія від Іоанна, датований першою четвертю II ст.; три Оксфордських фрагменти 26-ї глави Євангелія від Матфея, датовані кінцем II ст., та ін.

Святе Четвероевангеліє

Першими в ряду книг Нового Завіту стоять чотири канонічних Євангелія: від Матфея, Марка, Луки та Іоанна. У сукупності, поглиблюючи і доповнюючи одне одного, вони утворюють єдине Євангеліє Ісуса Христа, Сина Божого (Мк. 1; 1).

Євангеліє — грецьке слово, яке спочатку означало дар або нагороду за добру звістку, а згодом увійшло у вжиток для позначення самої благої звістки — «благовістя». Добра звістка для християн — одкровення про спасіння, про Новий Завіт (тобто новий союз) Бога з людиною, про викуплення від влади гріха упалого людства Сином Божим Ісусом Христом і Його Хресної Жертви, про Церкву, засновану Ним на землі, про нове, благодатне життя, про обожнення людини.

Євангеліями називаються книги, в яких викладається земне життя і вчення Ісуса Христа. Першими читачами і слухачами Євангелій були члени християнських общин, яким події, що описувалися, були відомі з усної апостольської проповіді (Лк. 1; 1); божественна основа їх не викликала сумніву (Мк. 1; 1; Ін. 1; 1). Євангелісти підтвердили і засвідчили це вчення письмово.

На підставі загальноапостольського Переказу чотири євангелісти писали самостійно, кожен для своєї пастви,

погоджуючи з історичними обставинами проповіді й особливостями середовища. Перші три євангелісти у своїй розповіді йдуть за єдиним планом: пролог, хрещення Ісуса Христа, проповідь його в Галілеї, дорога в Єрусалим, події, пов'язані з хресними стражданнями і Воскресінням. Цих євангелістів називають синоптиками, а їхні Євангелія — синоптичними, тому що вони подають спільну паралельну розповідь про життя Ісуса Христа. Різниця в їхній розповіді не принципова і пояснюється характером стилю євангелістів.

Євангеліє від Іоанна помітно відрізняється від трьох перших. Воно доповнює синоптиків як у розповідальному, так і в богословському відношенні. Значення його в історії новозавітного канону полягає ще й у тому, що ним завершена писемна творчість Апостольської Церкви. Святий апостол Іоанн, як останній свідок і учасник Євангелієвських подій, підтвердив святість і незаперечність оповідання синоптиків та книг (послань) інших апостолів.

У Православній Церкві прийнято вважати, що канонічний порядок Євангелій збігається з хронологічною послідовністю їх написання. Деякі західні богослови дотримуються думки, що найбільш стислий з євангелістів — Марк — написав своє Євангеліє першим. Переконливих підстав для такого висновку немає.

Давня іконографічна традиція присвоїла євангелістам символи, запозичені з видіння Іоанна Богослова, чотирьох живих істот (Одкр. 4; 7). Ці символи розкривають різні сторони спокутного подвигу і вчення Спасителя у викладі євангелістів. При євангелісті Матфеї зображується ангел як символ месіанського пос-

ланництва у світ Сина Божого, провіщеного пророками. Марк символізується левом на ознаменування могутності й царственного достоїнства Христа (Одкр. 5; 5). Луку зображують з тельцем, підкреслюючи жертвоне спокутне служіння Спасителя. Орел при євангелісті Іоанні символізує висоту євангелієвського вчення і божественних таїн, що сповіщаються в ньому. На деяких давніх іконах ці символи, маючи той самий смисл, поєднуються і в іншому порядку.

Євангеліє від Матфея

Про особу письменника першого Євангелія невідомо майже нічого достовірного, крім того, що повідомляється про нього в самих Євангеліях. Спочатку він був митником, або збирачем податків і звався Левій і Матфій.

З упевненістю можна стверджувати, що до зруйнування Єрусалима римлянами Матфей займався розповсюдженням християнства в Палестині в середовищі юдеїв, на їх прохання написав для них Євангеліє. Відомості про Матфея, які повідомляє дехто з пізніших істориків (Руфин, Сократ, Никіфор Каліст) про його діяльність за межами Палестини, дуже обмежені і часто протирічать одні одним. За цими даними Матфей проповідував християнство переважно в Ефіопії, Македонії та інших країнах Азії і помер мученицькою смертю в Іераполі в Фригії або в Персії.

Що стало поштовхом для написання Євангелія Матфеєм — невідомо. Можливо спочатку Матфей дійсно проповідував Євангеліє своїм землякам, але коли ап. Матфей зібрався з проповіддю в інші країни, вони попросили його викласти в письмовій формі відомості про життя Христа, що апостол і зробив.

Мету написання Євангелія можна визначити на основі його внутрішнього змісту. Перш за все вона полягала у викладенні відомостей про історичність особи Христа. Якщо Мат-

фей почав свої проповіді у середовищі палестинських юдеїв, то природно, що викладав відомості відповідно до настроїв палестинських християн, які могли визнати Месією лише особу, котра була предметом чекання старозавітних пророків і виконанням давніх пророцтв. Євангеліє від Матфея цю мету задовольняє — ми зустрічаємось з старозавітними цитатами, які, природно, євангеліст відносить до Особи Ісуса, Котрого він сам визнає посланим від Бога Месією.

У Євангелії багато місця відведено словам Христовим. Вже згаданий Папій Іерапольський свідчить: «Матфей записав вислови Господа єврейською мовою, а перекладав їх, хто як міг. Це означає, що наше Євангеліє від Матфея, написане грецькою мовою, не є «Логії» первісного тексту. Але і переклад багато в чому свідчить про авторство Матфея».

Розповідна частина Євангелія від Матфея багато в чому запозичена у Марка, текст якого майже повністю уміщений у Матфея і Луки. Тому найбільш оригінальною частиною книги слід вважати промови Ісуса Христа.

Ймовірно, «Логії», або «Слова Господні», не повністю увійшли в грецьке Євангеліє від Матфея. Вони могли існувати у вигляді збірника висловів, на зразок тих, що були широко розповсюджені в ранньохристиянський час.

Матфееві «Логії» були написані, ймовірно, ще до Юдейської війни, тобто в 40-х або 50-х роках, а грецький варіант — в 70-х роках.

«Деякі дослідники, — зазначає Карл Адам, — йдуть ще далі і припускають, що «Джерело промов», тобто по-арамейськи написаний основний текст Матфея, був складений ще за життя Ісуса, тому що у ньому, ймовірно, ще не

згадувалася історія страждань Господа і, крім того, схоже на те, що вже Павло знав і використовував це джерело. З того часу як Е. Літман встановив, що арамейський первісний текст молитви «Отче наш» побудований чотиристопними віршами з рифмами на кінці, напрошується припущення, що ця ритмічна форма була випрацьована Самим Ісусом і що в арамейському тексті молитви ми маємо особисті слова Господа в їх первісному звучанні».

Хоча Євангеліє від Матфея і містить цінний історичний матеріал, метою євангеліста було не історичне благовістя, а систематичний виклад благовістя Христового. Зіставлення Євангелій від Матфея, від Марка і від Луки переконує нас у тому, що євангеліст Матфей з'єднував окремі повчання Христові, сказані у різний час і різним слухачам, у великі зв'язні промови. Це стосується, у першу чергу, Нагірної проповіді (Мф. 5—7), яка мала паралель з Євангелієм від Луки не тільки у главі 6, але і в менш значних уривках, розкиданих впродовж наступних глав до глави 16 включно. Те саме може бути сказане про притчі у главі 13, про викриття фарисеїв у главі 23 і про есхатологічні промови глав 22—25.

Сказане розповсюджується і на оповідний матеріал. У главах 8—10 євангеліст Матфей зібрав чудеса Христові, віднесені у Євангеліях від Марка і від Луки до різних моментів Його служіння. Але повною мірою систематичний характер Євангелія від Матфея спостерігається тільки у першій половині (глави 1—14). Друга половина (глави 15—28) присвячена страстям і тим подіям, що передували страстям, має історичний характер.

Християнство — релігія історична. Його центральна точка — смерть і Воскресіння Христове. Про ці події, що звер-

шилися в історії, євангельський оповідач не може говорити інакше, аніж в історичному розділі. Але у першій частині Євангелія від Матфея повчання Христові і події Його земного життя згрунтовані так, що ми можемо розуміти глави 1—4 як загальний вступ, що визначає основні думки Євангелія, і тлумачити глави 5—10 як вчення про умови досягнення Царства Небесного. Це вчення дане у формі Нагірної проповіді (глави 5—7), а в главах 8—9 воно ілюструється справою, тобто, головним чином, чудесами Христа Спасителя, зібраними євангелістом в одне нав'язане ціле. Єдність уривку 5—9 доводиться майже дослівним повторенням у 9; 35 формули 4; 23, якою цей уривок вводиться. Але з главами 5—9 тісно зв'язаний розділ 10, який є додатком до цього самого вчення про служіння учнів. Не повідомляючи про повернення Дванадцятьох посланих на проповідь (порівн. 10; 5), євангеліст, безсумнівно, відносить ці постанови, також систематизовані (див. паралелі у Євангеліях від Мк. 3, 4 і Лк. 6, 9, 10), до апостольського служіння у Церкві, до есхатологічного кінця, який йому здається недалеким.

У главах 9—14 мова йде вже не про умови досягнення Царства Небесного, а про Царство Небесне по суті. До поставлення цієї теми євангеліста підводить питання Предтечі і свідоцтво про нього Господа (11; 1—15).

Вчення про Царство пропонує служіння Месії, котре зосереджує на собі увагу євангеліста в уривку 11; 25—12. Сутність Царства розкривається у притчах про Царство, зібраних у главі 13, які отримують фактичну ілюстрацію в чудесах глави 14. Єдність уривку глав 11—14, до певної міри, закріплюється оповіданням про кінець Предтечі (14; 1—12), цей уривок повертає читача до вихідної точки на початку глави 11.

На всьому Євангелії від Матфея лежить печатка юдейського духу. Цей зв'язок з юдейством, по-перше, зовнішній. Євангелісту було відомо, що земля гончара, куплена за гроші, кинуті Юдою, називається землею крові до цього дня (27; 8). Те саме говориться і про поговор, пущений членами Синадріону про викрадення Тіла Христового: «І пронеслося слово між юдеями, і тримається аж до сьогодні» (28; 15). «Сьогодні» — це день складення Євангелії від Матфея. Вказівки (27; 8) і (28; 15) говорять про те, що, складаючи Євангеліє, він підтримував зв'язок з юдейським середовищем. В інших випадках він застосовує мнемонічні прийоми, знову-таки, які використовувалися у юдейському середовищі. Сюди мають відношення угруповання повчань Христових за числовим принципом. Не повторюючи перебільшень, допущених певними сучасниками, які бачили використання цього принципу там, де про нього євангеліст, можливо, і не думав, не можна не відзначити, наприклад, явний тричлен у вченні про милостиню, молитву і піст, як це дано в главі 6, 1—8. У главі 1; 17 підкреслено, що родовід Ісуса Христа розпадається на три частини, кожна по чотирнадцять родів. Цей наголос ще помітніший тим, що в рукописах грецького тексту Євангелія від Матфея ім'я Йоакима у главі 1; 11 відсутнє, і вже стародавні тлумачі визначили, що у третій частині родоводу не чотирнадцять родів, а тринадцять. Число «чотирнадцять» повинно розумітися або як гематрія, тобто сума числових значень тих букв, якими по-єврейськи пишеться ім'я «Давид», або як порівняння росту і занепаду юдейського національного царства із ростом і зменшенням місяця — таке порівняння зустрічається і в рабиністичній писемності. Як відомо, від нового місяця (ново-

луння) до повного місяця проходить близько чотирнадцяти днів і стільки ж від повного місяця до нового. І в тому, і в іншому випадку пояснення «чотирнадцять» відображено у юдейській культурі євангеліста. У зв'язку з цим потрібно відзначити у цьому Євангелії чисельні цитати із Старого Завіту, особливо у перших розділах. Царство Боже називається в Євангелії від Матфея його синонімом «Царство Небесне», що відображає невисловленість священної тетраграми, імені власного Бога Ізраїлевого. Ця обставина також говорить про те юдейське середовище, до якого належить виникнення Євангелія від Матфея. І, врешті, необхідно відзначити те місце, яке в Євангелії від Матфея відведено ап. Петру. У списку Дванадцяти він прямо називається «першим» (10; 2). У главі 14 розповідається про його ходіння по водах: знеможеного у вірі Петра спасає Господь (порівн. вірші 28—31). У главі 17 він доводить до відома Господа про вимогу збирачів храмового податку, і Господь йому велить внести за Нього і за себе (порівн. вірші 24—27). І, врешті, у главі 16 відповідь Ісуса на сповідання Петрове, передана з виключними подробицями, підводить основу вчення про Церкву (порівн. вірші 17—19). Ці особливості Євангелія від Матфея не мають характеру особистих спогадів, як ті посилання на Петра, з якими ми зустрінемося у Євангелії від Марка, що відносяться до місця Петра в Церкві. Недостатні для ствердження його примата в римсько-католицькому змісті, вони зрозумілі, як відзвук того становища, яке належало Петру в Єрусалимській Церкві впродовж першого і другого періодів історії Апостольського століття.

Печатка юдейського духу лежить і на вченні Євангелія. Зв'язок із Старим Заветом тому дорогий для Матфея, що

Старий Завіт, і він це знає, отримав виконання у Христі. Ця думка доводиться царським родоводом (1, 1—17) і його обґрунтуванням в оповіданні про Різдво Христове, яке повинно привести читача до переконання, що Йосиф, якому була заручена Діва Марія, котрий назвав Немовля ім'ям і врятував від гоніння Ірода, мав усі підстави вважатися батьком Христа, не дивлячись на Його безсіменне зачаття: через Йосифа, як батька, Ісус і зв'язаний з месіанською лінією. Про виконання Старого Завіту у Христі говорять також чисельні пророцтва, наведені Матфеєм. Але з Старим Завітом поріднює Євангеліє від Матфея і характерна для нього концепція спасіння. Вищі досягнення дохристиянського юдейства лежать у сфері морального вчення. Великі книжники школи Гіллеля розкривали у дні Христа моральні заповіді Старого Завіту. З цієї точки зору являє особливий інтерес те, що і Матфей робить переважно наголос на моральному боці спасіння. Це доводиться не тільки етнічним змістом Нагірної проповіді (5—7), закликом до прощення у главі 18 (порівн. вірші 21—35) і образом овець і козлів у вченні про Страшний Суд (глава 25, порівн. вірші 31—46). Ще показовіше тлумачення імені Ісус в 1; 21 — пояснюється, що Ісус спасе свій народ від гріхів. Спасіння від гріхів відповідає юдейському моралізму Євангелія від Матфея. Межі народу, якими вони обмежуються, говорять знову-таки про юдейсько-християнське походження Євангелія. Але це обмеження не потрібно розуміти буквально, і необхідність його розповсюджувального тлумачення, у свою чергу, показова для Євангелія від Матфея. Справа в тому, що обіцянки, дані у Старому Завіті Ізраїлю по плоті, унаслідую Ізраїль духовний — Христова Церква. Ми бачили, що слідом за ап. Павлом

(порівн. Гал. 6; 16) це зрозумів і Яків, брат Господній (порівн. Як. 1; 1). В юдейському викритті Євангелія від Матфея ми вловлюємо цю ж думку в 1; 21. Для Євангелія від Матфея не випадково, що спасіння у Церкві пов'язане з торжеством моральних цінностей. Євангеліст Матфей, безсумнівно, розумів, що в побудові Божому про світ Старий Завіт був сходинкою, якою прийшов кінець через Христа. Це доводиться епізодом Євангелія від Матфея 17; 24—27, котрий не має паралелі в інших євангелістів. Господь наказує внести храмовий податок за Нього і за себе тільки для того, щоб спокусити їх (вірш 27). Він визнає, що, як сини Небесного Царя, вони звільнені від цього обов'язку. Можна з впевненістю сказати, що ці ж мотиви економії керували і відносинами Матфея і тих кіл, думки котрих він висловлював, до Єрусалимського храму і до юдейського релігійного устрою взагалі. Але Матфей не знає економії там, де мова йде про духовних вождів сучасного йому Ізраїлю. В «юдейському» Євангелії від Матфея відштовхування від юдейства незрівнянно сильніше, ніж в Євангелії від Луки. Полеміка з юдеями починається в Євангелії від Матфея з перших сторінок. Тільки у Матфея Іоанн Хреститель викриває фарисеїв і саддукеїв, котрі прийшли до нього (3; 7; інакше Єв. від Лк. 3; 7). В Нагірній проповіді Господь говорить про недостойність праведності книжників і фарисеїв (5; 20). У 15; 12—14 для Нього фарисеї сліпі вожді сліпих. У 16; 6 Він застерігає проти закваски іудейської. Можна навести й інші приклади. Цікаво, що останні повчання Господа в Єрусалимі перед Страстями (глави 23—25) при всьому багатстві і різноманітності їхнього змісту об'єднані однією думкою: Господь виголошує суд над духовними вождями народу. Ця ж нота ясно звучить і в

оповіданнях про Страсті. Ініціатива вбивства належить Синедріону з Каяфою на чолі (26; 3), і їхня ворожнеча не слабне до кінця. Вона відтінюється помірністю Пілата (порівн. 27; 19, 24—25), розкаянням і самогубством Юди (27; 3—10) і після смерті Ісуса отримує своє висловлювання у постановці сторожі біля гробу (27; 62—66). Останнє, що ми чуємо про Синедріон в Євангелії від Матфея, — це підкуп сторожі після Воскресіння (28; 11—15).

Позитивне вивчення Євангелія від Матфея зосереджене на темі про Царство Небесне. Це загальноєвангельське вчення отримує в Євангелії від Матфея особливий, характерний для цього Євангелія злам. Есхатологічний аспект вчення про Царство даний у таких притчах, як притча про плевела у розділі 13 (порівн. вірші 24—30; 36—43), про шлюбний бенкет царського сина у розділі 22 (вірші 1—14) та ін. Великий розвиток отримала і есхатологічна промова, що закінчується притчами, в яких закликається до готовності і пильнування (глави 24—25). В Євангелії від Матфея, як і в Євангелії від Марка, не проводиться чітка різниця між кінцем Єрусалима і кінцем світу. Це витікає із есхатологічної промови, але може бути виведене із обіцянки 10; 23 у зв'язку з обмеженням служіння Дванадцятьох межами Ізраїлю. І все ж у вченні про Царство євангеліст Матфей ставить наголос не стільки на есхатологічному звершенні, скільки на явленні Царства у нинішньому житті. Вчення про Царство у Євангелії від Матфея відкривається моральною системою Нагірної проповіді (глави 5—7). Нагірну проповідь визначили як вчення про умови досягнення Царства, сам Матфей дав їй заголовок: Євангеліє Царства (4; 23; 9; 35). Ще показовіша есхатологічна притча

про плевела. За вченням цієї притчі (13; 24—30), що підтверджується її тлумаченням (вірші 36—43), Царство існує і до есхатологічного розділу: початок Царства — це посів доброго насіння (порівн. вірш 41). Есхатологічне поняття пропонує Вознесіння. В Євангелії від Матфея оповідання про Вознесіння, звичайно, не заперечується, але це Євангеліє закінчується обіцянкою прославленого Господа перебувати з учнями «в усі дні до кінця віку» (28; 20). Наголос — не на поверненні, а на перебуванні.

Вчення про Царство приводить євангеліста Матфея до вчення про Церкву. Із усіх чотирьох Євангелій термін «Церква» зустрічається тільки у Матфея (16; 18; 18; 17). Все, що у вченні Євангелії від Матфея про Царство відноситься не до майбутнього і дотеперішнього життя, може бути поставлене під заголовок про Церкву. Церква є земний, поцейбічний аспект Царства, або, використовуючи образ Євангелії від Матфея 16,19, в Церкві «ключі Царства Небесного» — обіцянка (16; 17—19) відноситься до Церкви. Церква має владу «в'язати і вирішувати» (порівн. 16; 17—19). Посідання влади — перша суттєва ознака Церкви. Але сила, що зв'язує Церкву, є любов'ю. Церква є у єдинстві любові. Можна сказати, що у плані Євангелія від Матфея уривок глав 17—20 розкриває вчення про Церкву під знаком любові. Початок любові є любов Отця Небесного (18; 10). До взаємної любові, котра виявляється у безмежному прощенні, призиваються члени Церкви (18; 21). І влада, котра має своїх носіїв у Церкві, здійснюється у любові. За точним розумінням слова Христового (19; 28), носіїв влади — Дванадцять. Але притча про виноградних працівників (20; 1—16), що безпосередньо йде за цим словом, звучить пересторогою проти звеличення — не-

безпека загрожує тим же Дванадцятьом. І наступний урок, звернений знову-таки до Дванадцятьох (у відповідь на прохання синів Заведеевих про поважні місця у Царстві), є закликом йти Його шляхом. Його шлях є шляхом жертвовної любові (20; 28). Церква за вченням Євангелія від Матфея спочиває на любові і посідає владу, яка має своїх живих носіїв. Тому Церква відрізняється універсалізмом. Це витікає з образу Страшного Суду: перед Престолом Царя будуть зібрані «усі народи» (25; 31—32). Це стає цілком ясно з останніх слів Євангелія від Матфея. Мало того, що пастирському опікуванню Апостолів поручається «усі народи» (28; 19), — Ісусу дана «усяка влада на небі і на землі» (вірш 18). Це і є всеоб'ємна повнота Церкви. І те перебування до кінця віку, яке прославлений Господь обіцяє учням (вірш 20), є перебування Його у Церкві. Навіть особлива увага до ап. Петра, яку ми помітили в Євангелії від Матфея, повинна розумітися не тільки як відзвук місцевого, єрусалимського переказу; вона також пов'язана з наголосом, котрий в Євангелії від Матфея лежить на Церкві: для Матфея Петро є живий символ Церкви. Можна думати, що Матфей писав своє Євангеліє не для однієї тільки Єрусалимської церкви, але і для всього християнського життя. Якраз як Євангеліє для Церкви, він дав йому (Євангелію) форму системи.

Запропонована характеристика Євангелія від Матфея виправдовує древній переказ про те, що його (Євангелія) першими читачами були навернені до Христа юдеї. Це виявилось і в юдейському колориті Євангелія, і в тій печатці юдейського духу, що лежала на його вченні. Ми бачили, що есхатологічне очікування в Євангелії від Матфея відрізняється великою напруженістю. Але наголос лежить

не на есхатології, а на Церкві. Це також змушує думати про єрусалимських юдеохристиян, як про перших читачів Євангелія від Матфея. Особлива увага до вчення про Церкву відповідає ієрархічному положенню у християнському світі.

Ці загальні міркування дозволяють відповісти і на питання про дату написання Євангелія від Матфея. Важко сумніватися в тому, що воно було складено до зруйнування Єрусалима. Тільки у цей час — якраз тоді, коли Єрусалимська церква була ієрархічним центром усього християнського світу — юдеохристиянське Євангеліє могло отримати повсюдне розповсюдження і стати улюбленим Євангелієм віруючих, незалежно від їхнього походження. На користь написання Євангелія від Матфея до 70-го року говорить нерозрізненість в есхатологічному вченні того, що відноситься до долі Ізраїлю, і того, що торкається долі світу. Про складання Євангелія від Матфея в Єрусалимі говорять і наведені 28; 8 і 28; 15. Натяк на 22; 7 допомагає подальшому уточненню. Цар, котрий зробив шлюбний бенкет для свого сина, знищив вбивць своїх слуг і спалив їхнє місто. Ми витлумачили цей образ у філософії історії викривальних притч, як передбачення катастрофи 70-го року. Висновок цей переконливим є лише для того, хто принципово заперечує можливість пророцтв, як і всякого чуда взагалі. Але досить вірогідно, що носії євангельського переказу згадали передбачення Христове про напружені шістдесяті роки. Ми вловлюємо у цьому спогаді ту ж передгрозову атмосферу, котра відчувалася у Якова. Це останнє спостереження дозволяє віднести складання Євангелія від Матфея до шістдесятих років. В Євангелії від Матфея

зв'язок зруйнування храму і есхатологічного звершення розуміється Церквою як зв'язок прообразу і його виконання. Ця думка отримує закріплення в Євангелії від Луки. Тим більше значення має позитивне вчення про Церкву, як воно дано в Євангелії від Матфея. Ним і визначається необхідна цінність першого Євангелія.

У контексті вчення про Церкву багато історичних подоробиць Євангелія від Матфея потребують типологічного тлумачення: і образ, і служіння Дванадцятьох, обмежене межами Ізраїлю (порівн. **10**; 5—6), і взагалі весь юдейський вигляд Євангелія від Матфея. Уявлення про Церкву, як про духовний Ізраїль, до якого прийшов Матфей, залишилося надбанням для наступних поколінь віруючих.

Але з того, що було сказано, витікає, що Євангеліє від Матфея виникло в той же час і в тому ж середовищі, що й послання Якова. Його складач, за давнім переказом, що затвердився в Церкві, апостол Матфей, один із Дванадцяти, належав до тих керівних кіл Єрусалимської церкви, на чолі котрих стояв Яків, брат Господній. Достатньо зазначити в Нагірній проповіді (глави **5—7**) заборону клятви (порівн. вірші **5**; 33—37), пересторогу проти піклування і збирання скарбів (**6**; 19—34) і вказівку на небезпеку осудження (**7**; 1—5) і зіставити із такими ж місцями послання Якова (наприклад, **5**; 12; **4**; 13 — **5**; 6; **4**; 11—12 та ін.). Ми вже мали нагоду відзначити близькість вчення Якова з вченням євангельським взагалі.

Ці спостереження становлять чітко історичний інтерес. Збігаючись із посланням Якова у розумінні християнського благовістя, Євангеліє від Матфея дозволяє доповнити характеристику Єрусалимської церкви у шістдесяті роки, запропоновану вище. Можна із впевненістю сказати, їх настрій

відрізнявся від настрою мас. Безсилі були вони довести до відома мас розуміння подій, що відбувалися, тому маси і не йшли за ними. І Матфей, і Яків розуміли, що старозавітному релігійному устрою настав кінець, хоча й думали, можливо, обидва, що з катастрофою юдейства пов'язана світова катастрофа, яка покладе початок новому еону. Принципово кінець юдейства прийшов у Христі, і вони це знали. Напередодні юдейської війни і Якову, і Матфею було все ясно, що правильне рішення юдейського питання у Церкві було дане Павлом. Матфей показує, що дотримання Закону, якого вони трималися, вірогідно, до кінця, стало для них справою церковної економії, а не внутрішнім переконанням. Ми пам'ятаємо, що Павло із міркувань економії обрізав Тимофія (див. Діян. **16**; 3; **21**; 20—26). Але обіцянка Старого Завіту була для них тією основою, на якій стояла їхня християнська надія. Тим сильніше вони повстали проти тих, котрі зрадили своєму покликанию, були хоронителями і тлумачами священного насліддя минулого. У цьому священному спадкові тим, хто займав чільне місце в Єрусалимській церкві, були дорогі не тільки Месіанські сподівання, але і моральне повчання. Вони відчували у моральному вченні свій зв'язок із заповідями Христовими, із вищими досягненнями старозавітної праведності у книгах пророцьких і повчальних. Вони тим більше розуміли важливість морального вчення, що воно отримало своє висловлення у житті Церкви Христової. У них була глибока свідомість Церкви, котра відповідала загальнохристиянському становищу Єрусалима і переважила напруженість їхнього есхатологічного очікування. Моральне вчення і церковна свідомість були їхнім внеском у скарбницю Христової Церкви.

Євангеліє від Марка

Ім'я автора другого Євангелія було Іоанн — Марк (*Марко*) було його прізвисько. Марк був у дружніх стосунках з ап. Петром. Незадовго перед своєю смертю ап. Петро називає Марка своїм сином (I Петра 5; 13), показуючи тим самим, що він навернув Марка до віри в Христа. Навернення це відбулося в перші роки християнства, тому що Марк був супутником апостолів Варнави і Павла ще біля Пасхи 44-го року. З послання до колосян (4; 10) ми дізнаємося, що Марк доводився Варнаві племінником. Певно, що, як і Варнава, Марк належав до коліна Левія. Під час римського ув'язнення ап. Павла Марк перебував з ним (Кол. 4; 10). Пізніше він разом з апостолом Петром проповідував в Азії, на берегах Євфрату, там де раніше стояв Вавилон. Перекази повідомляють, що Марк був першим проповідником Євангелія в Єгипті і заснував Церкву в Олександрії, де і помер мученицькою смертю.

Переказ, який вважає, що Маркове Євангеліє є Петровим, зустрічається у найдавніших християнських письменників II ст. Першим за часом свідоцтвом є збережений Євсевієм (Історія Церкви. — III; 39, 14) запис Папія, єпископа Іерапольського (близько 125 р.), котрому було відомо, що Марк, перекладач Петра, записав ретельно, хоча і не

по порядку, вчення і діяння Христові, як про них говорив апостол Петро. Марко, — розповідав Папій, — записував «на одне зважаючи, тобто нічого не пропустити, ані сказати чогось неправдивого».

В якому значенні Марко став «перекладачем» Петра? Це слово (*ερμηνευτη*) може означати перекладача слів, промов, а також може мати загальне значення «перекладач» думки, «переповідач», писар. Можна підтримувати будь-яке з перелічених значень. Петро в перших роках свого благовіствування поза Палестиною не знав добре грецької, а тим більше латинської мови, тому міг послуговуватися Марком спершу як перекладачем, а пізніше як писарем.

Враження про Євангеліє від Марка, як про Євангеліє Петрове, зустрічається в інших письменників II ст., хоча на питання про час і місце його написання вони і не дають ствердної відповіді. Дуже вірогідно, що у свідоцтві Папія міститься вирішення й іншого питання: про взаємовідносини Марка і Матфея. Цілком припустимо, що, складаючи своє Євангеліє, Марк уже був знайомий з Матфеєм, але, оскільки він обмежувався записом проповіді апостола Петра, не став доповнювати його матеріалом, запозиченим з інших джерел. А те незначне, що він вніс, можна віднести до його власного досвіду. Заперечуючи розповсюджену думку критичної науки про вплив Марка на Матфея, ми не маємо достатніх підстав і для ствердження зворотної залежності. Євангеліє від Матфея і Євангеліє від Марка можна вважати взаємно незалежними.

Багато стародавніх письменників, хоча і не всі, вважають Євангеліє від Марка написаним у Римі. Правильність

цієї думки доводиться і вченням Євангелія. Хоча воно і було написано по-грецьки, але його грецька мова наповнена латинізмами. Як відомо, грецька мова, розповсюджена у Новозавітну епоху, відрізнялася у різних частинах середземноморського басейну своїми місцевими особливостями. Латинізми у Євангелії від Марка говорять про його західне походження. Цікаво, що Симон Киринеянин, котрий ніс Хрест Ісуса (Мф.27; 32; Лк.23; 26), тільки в Євангелії від Марка (15; 21) визначається як батько Олександра і Руфа. Природно допустити, що сини Симона були відомі читачам Євангелія. Із послання до римлян (16; 13) ми можемо зробити висновок, що один з них, Руф, був членом Римської Церкви. Висновок напрошується: перші читачі Євангелія від Марка були римські християни. Цей висновок отримує непряме підтвердження в I Посланні ап. Петра. Як уже було відзначено, апостол Петро посилає вітання не тільки від Церкви «у Вавилоні», але і від Марка, котрого він називає своїм сином (I Пет. 5; 13). Марк був разом з Петром у Вавилоні, тобто у Римі. Ми пам'ятаємо, що його викликав у Рим Павло, котрий відчував наближення смерті (порівн. II Тим.4; 11). Після смерті Павла і після прибуття Петра Марк міг взяти участь у спільній роботі. Викладені міркування роблять у вищій мірі припущення про складення Євангелія від Марка у Римі. Але для точних хронологічних висновків вони не дають підстав. Ясно, що Євангеліє від Марка не могло бути написаним раніше прибуття апостола Петра до Риму, тобто раніше 64 р. Можна думати, що воно було складене і не пізніше 70 р., оскільки в ньому так само, як і в Євангелії від Матфея, не наводиться чіткого

поділу між національною катастрофою юдейства і есхатологічними звершеннями.

Десь близько 200 р. Климент з Олександрії додав важливі деталі про обставини і місце написання Євангелія. Розповідаючи про апостольську діяльність Петра в Римі, Євсевій зазначив: «Уми Петрових слухачів були просвічені променем милосердя такого великого, що вони, можна думати, не могли вдовольнитись слуханням, а хотіли мати вчення, написане про Боже благовістя; тому і всякими благаннями просили Марка, Євангеліє якого ходить по світі і сам він був учнем Петра, щоб він лишив також написану «пам'ять» науки, даної їм голосом, і не перестали просити, аж доки він не написав. Так стали вони причиною, через яку було написане Євангеліє, що зветься від Марка. Коли ж апостол (Петро) дізнався про це — як кажуть — із об'явлення Духа, тішився із ревності тих людей і дозволив, щоб те письмо читалось на зборах. Климент переказує цей факт у шостій книзі, і таке саме свідчення дає єпископ з Іераполю, званий Папій» (Історія Церкви. — II; 15, 1—2).

Священномученик Іринеї Ліонський свідчив, що Євангеліє від Марка є записом проповіді апостола Петра, зробленим його перекладачем. Ця праця була ним виконана після «відходу» Петра і Павла. Загальне слововикористання епохи змушує розуміти «відхід» у значенні відходу з цього життя, тобто у значенні смерті (порівн. Лк.9; 31; II Пет. 1;15). При такому розумінні свідчення Іринея Євангеліє від Марка було складено після 67 р. або навіть 68 р. Цікаво, що із свідчення Іринея, у тому загальному контексті, в якому воно до нас дійшло, витікає,

що він вважав Євангеліє від Марка написаним після Євангелія від Матфея.

За змістом Євангеліє від Марка виявляє надзвичайну близькість до Євангельського переказу Єрусалимської Церкви у тій формі, в якій воно було закріплене впродовж другого періоду історії Апостольського століття. Як відомо, Євангеліє від Марка майже в повному обсязі входить у склад Євангелій від Матфея і Луки. Звичайно, тут необхідне застереження. Вказаний збіг стосується змісту і не розповсюджується на план. Марк починає своє благовістя від прилюдного вступу Спасителя в Галілеї, ширше описує Страсті і Воскресіння, дотримуючись швидше логічного, ніж хронологічного порядку. Він описує події просто і коротко, маючи на меті розповсюдити пізнання Ісуса Христа, втіленого Божого Сина. Божество Ісуса він доводить не повторним зізнанням Учителя, як це робить Іоанн Богослов, також не посилається на пророцтва Старого Завіту, що властиве Матфееві; на яскравих фактах, простими словами, проповідуючи про діяльність Ісуса Христа, Його численні чудеса, які самі за себе говорять про Його владу над законами природи, висвітлює він саму особу Ісуса Христа, Його діла і науку, доказом Його Божества, точніше — Богочоловіцтва. Бо не може бути звичайною людиною Той, Хто бачить таємні думки, пророкує, зцілює одним словом невиліковні недуги, воскресає мертвих.

Але загальносиноптичний матеріал, який ми вправі ототожнювати з єрусалимським переказом, набув у Євангелії від Марка своєрідний злам. Головна своєрідність Євангелії від Марка полягає в тих його

уривках, що не мають паралелі в Євангеліях від Матфея і Луки (Мк. 4; 26—29; 7; 32—37; 8; 22—26; 14; 51—52 і деякі інші, менш значні). Але ще характернішими повинні визнаватися окремі зауваження, які зустрічаються впродовж усього Євангелія, і такі, що не зустрічаються в інших євангелістів. Можна думати, що більша частина особливостей Євангелія від Марка, які відрізняли його від єрусалимського переказу, вже знайшла місце у проповіді апостола Петра. В Євангелії від Матфея апостол Петро є символом Церкви. На відміну від Матфея євангеліст Марк згадує цілий ряд дрібних подробиць із життя Петра (порівн. 1; 36; 11; 21; 13; 3), що не згадуються іншими євангелістами і якими апостол Петро міг ділитися зі своїми слухачами у особистих спогадах. До особистих спогадів відноситься, вірогідно, і оцінка його пропозиції поставити три намети на горі Преображення (9; 5). Говорячи про Воскресіння, він пам'ятав, що світлоносний юнак біля пустого гробу, котрий звелів учням через жінок-мироносиць йти у Галілею, особливо згадав і його, Петра (16; 7). Цілком можливо, що Євангеліє від Марка закінчувалося на 16; 8, а уривок 16; 9—20, відсутній у найдавніших рукописах, був доданий до нього пізніше і являє собою короткий перелік явлень Воскреслого у Євангелії від Луки (порівн. 24; 13—35) і Іоанна (порівн. 20; 11—18). Але вчені не сумніваються в його більшій давності. Цілком припустимо, що в його основі лежить переказ Петрів. Останні настанови Христові апостолам (Мк.16; 14—18) міг зберегти якраз Петро в усвідомленні того, що повеління Христове, передане через жінок-мироносиць, у першу чергу, стосувалося його. Служіння

апостола Петра на початку Апостольського століття показує, що він поклав ці настанови Воскреслого в основу своїх місіонерських праць. Його проповідь була дійсно заклик до віри, котра стверджувалася на знаменнях і закріплювалася Хрещенням (порівн. Діян. 2; 14—41 та ін). Взагалі на вірі в Євангелії від Марка лежить особливий наголос. Тільки у Марка благовістя Христове починається із заклику до віри (1; 15). І в оповіданні про біснуватого підлітка під горою Преображення ані у Матфея, ані у Луки так не підкреслено значення віри, як у Марка (9; 23—24). У заключному уривку (16; 9—20) віра розуміється як умова спасіння у словах Христових (порівн. вірш 16). Але позитивна цінність віри проступає з усією ясністю на фоні безвір'я. У віршах 9—14 відзначається безвір'я учнів, яким вони зустрічали звістку про Воскресіння. Врешті незвичайні життєвість і яскравість, що відрізняють Євангеліє від Марка і які постійно відзначаються дослідниками, говорять про те, що за Євангельськими оповіданнями стоїть свідоцтво очевидця. Цим свідком і був Петро, найближчий учасник Євангельської історії. В основі Євангелія від Марка лежить Єрусалимський переказ у живому оповіданні одного з перших його творців і носіїв. Але очевидцем був не тільки Петро. Певною мірою очевидцем був і сам Марк. Існує думка, що голий юнак, згадуваний у Марка (14; 51—52), був не хто інший, як сам євангеліст. Якщо ж це ототожнення відповідає дійсності, цей епізод Марка, що не має паралелі у інших євангелістів, міг бути доданий до Єрусалимського передання самим Марком. Так чи інакше, зв'язок Марка з ап. Петром можна прослідкувати не

пізніше другого періоду історії Апостольського століття (порівн. Діян. 12; 12). Потім він деякий час був у співробітництві з ап. Павлом (див. Діян. 12; 25; 13; 1—5). Незгода, що склалася між ними, не була вирішальною (порівн. Діян. 13; 13; 15; 37—39). Коли Павло був у Римському ув'язненні, Марк знову був з ним (порівн. Кол. 4; 10, Флм. 1; 23—24). Відчуваючи наближення смерті Павло просить Тимофія привести з собою Марка, потрібного йому для служіння (II Тим. 4; 11). Довгорічний зв'язок Марка з Павлом не міг залишитися на ньому без впливу. Марк був у рівній мірі учнем Павла і Петра. Наголос на вірі у Євангелії від Марка відповідав вченню не лише Петра, але, можливо, у ще більшій мірі Павла. Ми бачили, яке місце належало вірі у вченні ап. Павла. Марк, котрий пройшов школу обох апостолів, і сам розумів значення віри.

Марк розлучився з ап. Павлом під час його мученицької смерті у Римі і в Римі ж знову з'єднався з Петром. Рим був тим місцем діяльності, де він працював з обома апостолами. І першими читачами його Євангелія були римські християни. Можна з впевненістю сказати, що у Євангелії від Марка повинні були отримати відображення потреби Римської Церкви у шістдесяті роки. Як уже було відзначено, Римська Церква була змішаного складу, із сильною перевагою християн поганського походження. У шістдесяті роки ця перевага була дуже значною. Для християн із поганів не було сенсу підкреслювати юдейську основу християнства. Цим і пояснюється незначне число старозавітних текстів у Євангелії від Марка, порівняно з Євангелієм від Матфея. З іншого боку, Римська Церква у шіст-

десяті роки стала центром подальшого випромінення християнського благовістя. Євангеліє ствердилося у Римі. Кров'ю апостолів воно закріпило свою перемогу у гонінні. І з Риму продовжувалося його переможне крокування. Римське Євангеліє від Марка звучить в усій своїй лаконічності, як Євангеліє перемоги. Будемо намагатися вслухатися в цей переможний поклик. У порівнянні з іншими синоптиками та й Євангелієм від Іоанна у Євангелії від Марка вражає його лаконічність. З вказівкою цієї його особливості доречно почати його характеристику. При цьому у Євангелії від Марка переважно увага зосереджується не на вченні Христа-Спасителя, а на оповідній стороні євангельської історії. Головний зміст Євангелія від Марка складають чудеса Христові, які передаються з яскравими подробицями (порівн., наприклад, 7; 33—35; чи у загальносиноптичних частинах, 5; 30—31; остання подробиця, відсутня у Євангелії від Матфея, була запозичена у Марка Лукою: 8; 45—46). Кому б не належав запис останнього повчання Христа у Євангелії від Марка 16; 14—18, що містить характеристику чудес, які мають бути знаменням віри (вірші 17—18), загалом кажучи, застосований до чудес Євангелія від Марка. Примітно, що і в Євангелії від Марка перше чудо (1; 23—28) виявлене у вигнанні біса. Чудеса Христові виявляють у Ньому Божественного Царя. Марк назвав свою книгу: Євангеліє Ісуса Христа, Сина Божого. Поставлене питання про належність їх до первісного тексту Євангелія від Марка у наш час вирішується більшістю дослідників у позитивному сенсі (1; 1), а Церква пов'язала з ним царський символ лева.

Але являючи Божественну гідність Христову, Марк з перших же слів підкреслює контраст. Богу протистоїть світ під владою гріха. Іоанн Хреститель — Ангел Божий перед лицем Месії, котрий проходить служіння покаяння у пустині. Ті, хто приходив хреститися, сповідують йому свої гріхи (1; 2—6). Усім своїм життям і своїм образом суворого глашатая покаяння Іоанн являє собою заперечення світу. Але Іоанн є Предтечею. Його служіння Предтечі досягає своєї найвищої точки, коли до нього приходять хреститися Месія. У Богоявленні, до якого приводить Хрещення покаяння (вірші 7—11), контраст Бога і світу загострюється до крайньої межі. Він знову чується у свідочстві про спокусу (вірші 12—13). Контраст Бога і світу є думкою загальнохристиянською. Ті ж факти євангельської історії дозволяють бачити її в Євангелії від Луки. Але у Матфея і у Луки вона ускладнена іншими думками. З усією силою вона проступає у простоті і лаконічності у Євангелії від Марка. Учні, котрі закликалися Господом, відбиралися від світу (порівн. 1; 16—20). Дванадцять апостолів, які відділялися від загальної маси учнів, повинні «бути з Ним» (3; 14). Разом з Ісусом Дванадцять протистоять світові. Господь їх піддає вихованню, що видиме всім. Звершувані перед ними чудеса (порівн. 4; 35—41 і далі до глави 8 включно) приводять до їх месіанського сповідання вустами Петра (8, 27—31). Впізнавши в особі Вчителя обіцяного Месію, вони перебувають у єднанні з Ним, і Господь, продовжуючи виховання, посвячує їх у нову таємницю: таємницю Месії стражденного, проти якого повстає світ (8; 31 і далі до глави 10 включно). Із контрастом пов'язане

розділення. Думка про розділення на тих, хто спасається, і на тих, хто гине, проводиться у першій притчі про сіяча (4; 2—20). Тайна вчення довірена учням, котрим одним дається тлумачення притч (див. вірш 10). Але виключним здобутком учнів воно не залишиться назавжди. Таємне стане явним. Більше того, Євангеліє від Марка 4; 22 у буквальному перекладі на українську мову звучить так: «Нема нічого таємного, що було б утаємниченим інакше, як з метою оприлюднення, і нічого не було сховано інакше, як для того, щоб стати явним». У Домобудівництві Божому таємниця є необхідною сходинкою, якій Бог же і кладе кінець. Покров таємниці також служить справі нашого спасіння. Як служить, на це Євангеліє від Марка відповіді не дає. Але із сказаного витікає відповідь і на загальне запитання про сенс розділу.

Контраст Бога і світу, що проходить через усе Євангеліє від Марка, має позитивну мету. Цією метою є явлення Божественної гідності Ісуса Христа, Сина Божого. Воно вказується читачам в оповіданні про служіння Предтечі, про Хрещення і спокусу. Воно помічається — поки що неявно — в тому, що можна назвати «схованим богоявленням», в зціленні капернаумського розслабленого (2; 1—12) і інших епізодах, які зустрічаються потім. Як і Бог, Син Людський має владу прощати гріхи (вірш 10, порівн. вірш 7). Але що означає: Син Людський? Ісус є Наречений, у присутності Котрого не можуть поститися сини чертога шлюбного (вірш 19). Наречений має стати чоловіком. Але в якому смислі Ісуса Наречений? Євангеліє від Марка ставить запитання і

спочатку не дає відповіді. Вона звучить у сповіданні учнів (8; 29). На сповідання учнів Ісус відповів об'явленням про Месію, Котрий страждає (вірш 31). У стражданні Месії контраст досягає кінцевої гостроти. Відкинення Месії світом, Його приниження і вбивство здається повною перемогою світу. Але це враження оманливе. Божественна гідність Христова виявляється і в Його поразці. Синедрион відповідає винесенням смертного вироку на Його месіанське самосвідчення (14; 61—63). Пилат посилає Його на смерть як Царя юдейського (15; 2). Воїни знущаються з Нього, одягають Його в одяг блазня, що є одягом Царя. Вони вклоняються Йому, як Царю (вірші 16—19). Під час смерті зойк богозамисленості виливається у слова Месіанського псалма (XXI). Він попереджується п'ятьма від шостої години до дев'ятої (вірш 33). Завіса у храмі роздирається зверху донизу (вірш 38). І сотник, римський офіцер, котрий був присутній на страті, сповідує Померлого Сином Божим (вірш 39). Позитивно і негативно, знамення і прямі свідчення говорять про одне: про явлення Божественної гідності Христової у самому відкиненні Його світом. Перемога світу є, насправді, перемогою Христовою. І Царство Христове у всьому протилежне земному. Контраст Бога і світу, що проходить через все Євангеліє від Марка, досягає свого крайнього висловлення у Страстях Христових, які приводять до явлення Його Божества. Перемога Ісуса, явна у Його Страстях, закарбовується у славі Воскресіння (16).

Вчення про спасіння, як воно розкривається в Євангелії від Марка, виражене у словах Христових 16; 16, хто

б їх не записав. Вони добре передають основну думку Євангелія. Початком спасіння є віра. Віру потрібно розуміти у повноті Павлового розуміння, що не було чужим і Петру. Віра у Христа є цілковите єднання з Христом, шлях віри є шлях учня, як він розкривається протягом Євангелія від Марка. Виходячи із світу, учень з'єднується з Христом і з Христом торжествує над світом. Спасіння, за вченням Євангелія від Марка, є подоланням контрасту Бога і світу. Його можливість дана у Христі й здійснюється у вірі.

Звістка про перемогу Христову і заклик до перемоги, які відкриваються перед кожною людиною на шляху віри, звучать у тому переможному кличі, що рознісся із Риму в Євангелії від Марка.

Євангеліє від Луки

Лука, «лікар улюблений», був одним із найближчих сподвижників ап. Павла (Кол. 4; 14). Як свідчить церковний історик Євсевій Кесарійський (Історія Церкви. — 3;4), Лука походив із Антіохії Сирійської і був вихований у грецькій поганській сім'ї. Він отримав гарну освіту і став лікарем. Коли і як Лука на вернувся до Христа — невідомо. Переказ про те, що він належав до числа 70 апостолів, є сумнівним (Про це свідчить св. Єпифаній Кіпрський Про Єр. 51,12), тому що сам Лука не відносить себе до числа тих, хто був свідком земного життя Спасителя (Лк. 1; 1—3). Вперше він виступає як супутник і помічник апостола Павла під час його другої місіонерської подорожі. Він відвідав з ним Македонію, Малоазійські міста (Діян. 16; 10—17; 20; 5—21, 18)* і залишився при ньому в часи його перебування під вартою в Кесарії і в Римі (Діян. 24; 23; 27; 28; Кол. 4; 14). Розповідь у книзі Діян'я святих Апостолів доведена до 63 р. Про життя апостола Луки в наступні роки немає достовірних даних. Григорій Богослов свідчить про мученицьку кончину святого апостола Луки; його мощі, за свідченням блаженного Ієроніма, в часи імператора Констанція були перенесені з Ахаї до Константинополя. У переказах йому присвоєне написання перших ікон Божої Матері.

* Книга «Діян'я святих Апостолів» написана також євангелістом Лукою.

Можна припустити, що Євангеліє написано ним в 62—63 рр. у Римі під керівництвом апостола Павла.

До нашого часу збереглися стародавні свідчення, які підтверджують, що автором третього Євангелія був ап. Лука. Святий Іринеї Ліонський (Проти ересей. — 3,1) пише: «Лука, супутник Павла, виклав передане Апостолом Євангеліє в окремій книзі». За свідченням Орігена, «третє Євангеліє — від Луки» (див. Євсевій. Історія Церкви. — 6; 25).

У передмові до Євангелія Лука говорить, що він користувався раніше написаними розповідями; свідченнями очевидців і служителів Слова (1; 2). Свою працю він розпочав після того, як «старанно дослідив все спочатку» (1; 3). Продовженням Євангелія є Діяння, куди євангеліст включив свої власні спогади.

Мета написання Євангелія чітко висловлена євангелістом у перших віршах: найповніше і послідовно описати по порядку все, що відомо християнам про Ісуса Христа і Його вчення і тим самим дати тверде історичне обґрунтування церковному вченню, що благовістується (1; 4). Він обирає метод детального дослідження (1; 3); ширше, ніж інші синоптики, використовує усний переказ апостольської общини і розповіді Самої Пречистої Діви Марії, а також, можливо, перші писемні розповіді про Євангельські події, які до нас не дійшли і отримали назву «Логії». За стилем написання Євангеліє від Луки більше спрямоване до християн з поганів. На відміну від Матфея і Іоанна у Луки прослідковується менше знання обставин, за яких проходили Євангельські події. Але як історик він прагне уточнити хронологію цих подій, вказує на царів і правителів. За мовою і стилем Євангеліє від Луки є творінням, найближчим до класичних творів того часу.

Порівняно з Матфеем і Марком Лука розширює частину розповіді про останню подорож Ісуса Христа в Єрусалим. Більш детально описує Лука Тайну Вечерю і явлення Христа Воскреслого Своїм учням (гл. 24).

У богословському змісті Євангеліє від Луки відзначається насамперед вченням про загальне спасіння, здійснене Господом Ісусом Христом, про вселенське значення євангельської проповіді. Христос — радість усім людям (2;10), спасіння Господнє (3;6), світло на просвіту поганів (2; 32). Лука постійно вказує на участь Духа Святого у Домоведенні спасіння і на молитву, як найвірніший спосіб набуття Духа Святого (3; 22; 11; 13).

Лука передає атмосферу радості, надії і есхатологічного чекання, в якій жили перші християни. Він з любов'ю змальовує милосердний образ Спасителя, Котрий ядро виявляється в притчах про милосердного самарянина, про блудного сина, про втрачену драхму, про митаря і фарисея.

Родовід Спасителя він веде не від Авраама, а від прабадька всього людства (3; 38).

Умовно Євангеліє від Луки можна розділити на кілька частин:

1. Вступ (1; 1—4).
2. Народження Хрестителя, Різдво і дитячі роки Христа (1; 5—2; 52).
3. Підготовка Христа до служіння (3; 1—4; 13).
4. Служіння в Галілеї (4; 14—9; 50).
5. Шлях до Єрусалима (9; 51—19; 28).
6. Проповідь в Єрусалимі (19; 29—21; 38).
7. Страсті — Воскресіння (22; 1—24; 53).

Відповідно до накресленої мети — дати основу для віри у те вчення, яке вже було передане Феофілу, євангеліст Лука розпланував весь зміст свого Євангелія так, що воно дійсно переконує читача в тому, що Господь Ісус Христос здійснив спасіння всього людства, що він виконав усі обітниці Старого Завіту про Месію як Спасителя не лише одного юдейського народу, а всіх народів. Природно, що для досягнення поставленої мети у євангеліста Луки не було необхідності надавати своєму Євангелію вигляд хроніки, а скоріше зображувати всі події таким чином, щоб розповідь створювала бажане для нього враження на читача.

План євангеліста прослідковується вже у вступі до історії месіанського служіння Христа (гл. 1—3). У розповіді про зачаття і народження Христа згадується, що ангел благовістив Діві Марії народження Сина, Котрого вона зачне силою Святого Духа і Котрий буде Сином Божим, а по плоті — Сином Давидовим, котрий навіки посяде престіл отця свого Давида. Про Різдво Христа, як різдво обіцяного Викупителя, сповіщається через ангела пастухам. При принесенні Христа-немовляти до Храму про Його високу гідність свідчать богонатхненний старець Симеон і пророчиця Анна. Сам Ісус, ще 12-річний Отрок, уже сповіщає, що Йому необхідно бути в храмі — в домі Отця Свого. При хрещенні Христа в Йордані Іоанн отримує небесне свідчення про те, що він є улюблений Син Божий, який отримав всю повноту дарів Святого Духа для свого месіанського служіння. Нарешті родовід Ісуса Христа, який приводиться в 3-й главі і восходить до Адама і Бога, свідчить про те, що Він є родоначальником нового людства, що народжується від Бога через Духа Святого.

Далі в Євангелії зображується месіанське служіння Христа, котре звершується в силі Святого Духа, який перебуває в Христі (4; 1). Силою Святого Духа Христос перемагає диявола в пустелі (4; 1—13), а потім виступає в цій «силі Духа» в Галілеї, причому, саме в Назареті, сповіщає про Себе як Помазаника і Викупителя, про Котрого сповіщали пророки Старого Завіту. Не знайшовши тут віри в Себе, Він нагадує невірющим Своїм співгромадянам, що Бог ще в Старому Завіті приготував через пророків Його прийняття поганями (4; 14—30). Після цього євангеліст зображає цілий ряд справ, здійснених Христом в Капернаумі і його околицях: зцілення біснуватого силою слова Христового в синагозі, зцілення теці Симона і інших хворих і біснуватих, котрих приводили і приносили до Христа (4; 31—44), чудесне ловлення риби, зцілення прокаженого. Все це зображується як події, які привели до поширення свідчень про Христа і прибуття до Нього великих мас народу, які приходили слухати Його вчення і приносили з собою своїх хворих в надії на те, що Христос зцілить їх.

Далі розміщена група подій, що визвали опозицію до Христа з боку фарисеїв і книжників: прощення гріхів зціленому розслабленому (5; 17—26), об'явлення на обіді у митаря, що Христос прийшов спасти не праведників, а грішників (5; 27—32); виправдання учнів за недотримання постів на тій підставі, що з ними перебуває Жених — Месія (5; 33—39); порушення суботи на тій підставі, що Христос є господар суботи (6; 1—11).

Але до того, коли діла і заяви Христа вже настільки роздратували фарисеїв і книжників, що вони почали думати, як схопити Його, Він вибрав з числа Своїх учнів 12 апостолів (6; 12—16), сповістив з гори для всього народу, який слідував за Ним, основні положення, на яких повинно буду-

ватися Царство, яке Він заснував (6; 17—49). Після цього Він не лише виконав прохання погана сотника про зцілення його слуги, тому що сотник показав таку віру в Христа, якої Христос не знаходив і в Ізраїлі, але і воскресив сина Наїнської вдови (7; 11—17).

Посольство від Іоанна Хрестителя до Христа з запитанням про те, чи Він той Самий Месія, спонукало Христа вказати на Свої діла, як на свідоцтво Його месіанської гідності і разом з тим висловити докір народу через його невіру Іоанну Хрестителю і Йому, Христу. При цьому Христос розрізняє слухачів на тих, хто прагне почути від Нього про дорогу спасіння, і тих, хто не вірить в Нього (7; 18—35).

Наступні події, про які розповідається в 9-й главі, мали на меті укріпити учнів Христових у вірі: надання учням сили виганяти бісів і зціляти хворих разом з настановами про те, як вони повинні поводитись під час своєї месіонерської подорожі (9; 1—6); нагодування п'яти тисяч, чим Христос показав апостолам Свою силу допомагати людям при всякій потребі (9; 10—17); запитання Христа, за кого вважає Його народ і за кого учні, причому приводиться сповідання ап. Петра від імені всіх учнів: «Ти — Христос Божий», потім пророцтво Христа про відречення від Нього представників народу, про Свою Смерть і воскресіння, а також запити до учнів, щоб вони наслідували Його в самопожертві, за що Він нагородить їх після другого Свого славного Пришестя (9; 18—27); преображення Христа, котре давало можливість учням побачити відблиски Його майбутнього прославлення (9; 28—36); зцілення біснуватого юнака, котрого не могли зцілити учні Христові через слабкість своєї віри. При цьо-

му Христос ще раз вказав учням на долю, яка чекає Його, але вони так і не зрозуміли цих прямих слів Господа (9; 37—45).

Причиною цього нерозуміння учнів, попри їхнє визнання Ісуса як Месії, було те, що вони перебували під впливом тих уявлень про царство Месії, які склалися в середовищі юдейського народу, котрий розумів месіанське царство, як царство земне, політичне. Це нерозуміння також свідчило про те, що учні ще дуже слабо уявляли собі саму природу Царства Божого і його духовних благ. Тому, згідно з Євангелієм Луки, Христос решту часу до Свого урочистого входу в Єрусалим присвятив роз'ясненню Своїм учням цих важливих істин про те, що необхідно для досягнення життя вічного.

У наступній частині свого благовістування Євангелія Лука розповідає про те, як Христос Своїми стражданнями, смертю і воскресінням довів, що Він є дійсно обітований Спаситель і помазаний Духом Святим Цар Царства Божого. Змальовуючи урочистий вхід Господа в Єрусалим, євангеліст Лука говорить не лише про захват народу, про що сповіщають і інші євангелісти, але і про те, що Христос сповістив про Свій суд над непокірним йому містом (19; 28—44); потім вказав на перевагу жертви на храм бідної вдови перед жертвами багатіїв. Також Господь сповістив Своїм учням про долю Єрусалима і його послідовників (21; 1—36).

В описі страждань і смерті Христа (гл. 22, 23), акцентується увага на тому, що видати Христа Іуду спонукав сатана (21; 3), а потім говориться про пророцтво Христа того, що Він буде приймати вечерю з Своїми учнями в

Царстві Божому і що Пасху Старозавітну віднині повинна замінити встановлена Ним Євхаристія.

У зображенні страждань Христа відречення Петра виставляється у євангеліста Луки, як свідчення того, що і під час Своїх власних страждань Христос жалів Свого слабкого учня.

В історії воскресіння Христа євангеліст подає такі події, які ясно доводять велич Христа і служать роз'ясненням звершеного Ним діла спасіння.

Коротко виклавши подію вознесення Христа на небо, євангеліст Лука цим завершив своє Євангеліє, яке дійсно стало ствердженням всього християнського вчення, що було передано Феофілу і іншим християнам з поганів. Христос зображується тут дійсно як обітований Месія, як Син Божий і Цар Царства Божого.

Євангеліє від Іоанна

«Це той учень, що свідчить про це, що й оце написав. І знаємо, що правдиве свідоцтво його!» (Ін.21; 24). Є один учень Ісуса, один із перших, що йде за Ісусом, і що від Іоанна Хрестителя переходить до Ісуса разом з Андрієм, братом Симона Петра з Вифсаїди (1; 35—44). Також у суді над Ісусом з'являється якийсь безіменний учень, знаний первосвященникові, який використовує це знайомство, щоб ввести Симона Петра у двір первосвященника.

Цей безіменний учень і «учень, що його Ісус любив» в дійсності є та сама особа. Із синоптиків знаємо, що улюбленими учнями Ісуса Христа були апостоли Петро, Яків і Іоанн. Отже, між цими трьома мусить бути «учень, що його Ісус любив». Але ним не може бути Петро, тому що його діяння кілька разів точно відрізняються від діянь того, ім'я котрого ми шукаємо (13; 23—24; 18; 15; 20; 2 і т.д.).

Після П'ятидесятниці Іоанн разом з Петром перебував в Єрусалимі (Діян. 3; 1), а потім в Самарії (Діян. 8; 14). Коли Павло у 49 р. прийшов до Єрусалима на собор апостолів, знайшов там Іоанна (Гал. 2; 9). Відтоді сторож Ісусової Матері вже не з'являється в Палестині. Правдоподібно, що він залишив її перед 58 р., бо Павло, повернувшись тоді до Єрусалима, про Іоанна не згадує

(Діян. 21; 15—18). Далі ми знаємо, що Іоанн був у Малій Азії в Ефесі, при кінці I ст. Внаслідок переслідування, яке Доміціан (81—96 рр.) розпочав за два роки перед своєю смертю, Іоанн був засланий на острів Патмос, де написав «Одкровення». Після смерті Доміціана Іоанн повернувся до Ефесу, де жив під час правління Нерви (96—98 рр.) і Траяна. Помер він природною смертю, можливо на сьомому році правління Траяна. Його гроб був у пошані в Ефесі.

Були спроби довести протилежне, тобто що Іоанн помер куди раніше. Деякі дослідники допускають, що він був убитий в 44 р. разом з братом Яковом або трошки пізніше. На захист цієї дивної теорії наводять як доказ один уривок з Євангелія, що доволіно пояснюється, і декілька текстів досить непевних і пізніх. Метою тієї теорії є заперечення Іоаннового авторства четвертого Євангелія.

Близько 180 р. Іриней говорить про три перші Євангелія й додає: «Потім Іоанн учень Господа, той, що також положив свою голову на Його груди, теж опублікував Євангеліє, перебуваючи в Ефесі, в Азії». (Проти єресей. — III, 1, 1; Євсевій. Історія Церкви. — 8, 4). Здоровий глузд не дозволить засумніватися, що для Іриней цей «Іоанн, учень Господа» був той самий апостол, який на Тайній Вечері «положив голову на груди» Ісусові (Ін. 13; 23). Але особливу увагу свідчення Іриней надає той факт, що він, ще молодий, в Азії був учнем Полікарпа із Смірни.

Євангеліст Іоанн, син Заведея та Соломії, разом із своїм старшим братом Яковом, котрий був апостолом, проживав у Капернаумі. Батько Іоанна був рибалкою, і син у молодості займався цим промислом. Мати Іоанна,

Соломія, була, за переказом, рідною сестрою Приснодіви Марії і належала до числа тих жінок, які постійно слідували за Христом і служили Йому. Спочатку Іоанн був учнем Іоанна Хрестителя. Згодом, за покликком Христовим, він стає одним із дванадцяти учнів, наймолодшим за віком, найближчим до Христа. Улюблений учень, він виступає завжди між першими апостолами, отожд і є наочним свідком найінтимніших подій у житті Вчителя, зокрема таких, як Преображення та страждання у Гефсиманії. Він єдиний з апостолів, який пішов слідом за стражденим Христом, а на Голгофі вмираючий Ісус віддав йому під опіку свою Матір. Після Вознесіння він — нерозлучний товариш апостола Петра, а Павло зачисляє його до апостолів — «стовпів» Церкви (Гал. 2; 9).

Після смерті св. апостолів Іоанн поселяється в Ефесі і стає керівником усіх церков Азії. За часів переслідувань Нерона (54—86 рр.) апостол Іоанн постраждав. Під час правління Доміціана (81—96 рр.), як свідчить Тертуліан, у Римі Іоанна кинуто було у казан з розтопленою оливою, звідки він, однак, вийшов неушкоджений. Згодом «за слово Боже» його заслано на о. Патмос, де він написав Апокаліпсис, останню книгу Божого об'явлення. Після смерті Доміціана, під час правління імператора Нерви (96—98 рр.), він повернувся в Ефес. Помер апостол Іоанн, ймовірно, у 105 р. під час правління імператора Траяна, досягнувши столітнього віку.

Цей Іоанн, що на Тайній Вечері схилив голову на груди Божественного Вчителя, найчутливіше пише про любов Бога та ближніх. Тому він і називається «євангелістом любові».

Євангеліє від Іоанна написане в Ефесі наприкінці I ст. Воно значно відрізняється від синоптиків, тобто Євангелій від Матфея, Марка і Луки. Видно, що Іоанн писав для вірних, які вже знали дещо про життя Христа із синоптичних Євангелій, то ж і намагався доповнити тільки те, про що не говорять попередні Євангелія.

На той час, коли Іоанн писав, християнство вже було розповсюджене. Релігійні обставини змінилися. Зокрема, в Малій Азії виникли різноманітні форми єресей, які заперечували Божественність Ісуса і тим раз у раз ставили християн на пробу. Іоанн Богослов, щоб протиставити єретичним вченням, написав, на прохання єпископів, своє Євангеліє. Виходячи із свого цілеспрямування, він переповідає тільки ті проповіді Христа і оповідає тільки про ті чудеса, які найбільш доказують Божественність Ісуса Христа.

Хоча Іоанн не подає вичерпно усіх подій із життя Христа, — як це зрештою і сам твердить (20; 30; 21; 25), — однак написане ним унаочнює, що він був свідком і знавцем подій, місцевостей та осіб. Це свідчить про автентичність усього того, що автор оповідає, дарма, що описує він події у відмінних літературній формі і порядку супроти синоптиків.

Можна думати, що четверте Євангеліє і три Іоаннові послання були написані одночасно. Складач послань називає себе «старцем». Непрямим підтвердженням цієї вказівки є наголос, що наводиться в Ін. 21; 23, «що той учень не вмере». Ми вправі думати, що і Євангеліє, і послання були складені Іоанном у глибокій старості. Їхнє написання природно відносити до останніх років його

служіння в Ефесі, після його повернення із заслання. При такому розумінні четверте Євангеліє і три Іоаннових послання — останні за часом новозавітні писання. У перекладі на наше літочислення дата близько 100 р. здається найбільш імовірною.

Можна з впевненістю стверджувати, що не було і навряд чи буде сказане людиною слово, яке діяло б на душу з такою силою, як Євангеліє від Іоанна. І вчений мудрець зупиняється перед цим Євангелієм із здивуванням, безсилий вичерпати ту бездонну глибину своїм богословським розумом. Це враження до відомої межі пояснюється тим, що глибокий догматичний зміст Євангелія від Іоанна відтворено у відповідній формі. Можна говорити про особливий «іоаннівський» ритм. Він виявляється в одноманітності синтаксичної побудови — присудок, здебільшого, стоїть перед підметом (див., наприклад, 1; 32; 36; 2; 2), письменник уникає складних періодів і з'єднує речення за способом творення (порівн., наприклад, 1; 1). Ритмічне звучання досягається і багатьма повтореннями (порівн., наприклад, 1; 15; 17; 30 або 1; 29; 36). Нерідко, протягом досить значних уривків Євангелія, окремі думки пов'язані між собою як кільця одного нерозривного ланцюга (порівн., наприклад, 1; 7—11; 10; 25—30). Крім того, Іоанн часто застосовує звичайну біблійну поезію — паралелізм, здебільшого, негативний (див. особливо 8; 12; 14; 15; 23; 35; 38). Але «іоаннівський» ритм досягається не тільки цими зовнішніми засобами. У порівнянні з першими трьома Євангеліями в Євангелії від Іоанна вражає відсутність поступального руху. Його головний зміст

становлять великі промови догматичного змісту, що носять характер абстрагування, і ті поодинокі притчі, які Іоанн наводить, — наприклад, про овечий двір (10; 1 і далі) чи про лозу у Прощальній бесіді (15; 1 і далі), — відрізняються від синоптичних притч тією ж відсутністю руху.

Ці притчі дають немовби моментальний розряд: щось таке, що постійно існує чи незмінно повторюється. Вони зовсім не схожі на притчі синоптиків, що часто являють собою справжні маленькі оповідання захоплюючого змісту (див., наприклад, Лк.10; 30—37 чи 15; 11—32). Один із дослідників недавнього часу порівняв синоптиків з річкою, що швидко тече, а Євангеліє від Іоанна — з морем, яке помірно коливається у своїх берегах. Ще одна особливість вражає читача Євангелія від Іоанна. Вона торкається в рівній мірі і фактів, і речей. В Євангелії від Іоанна багато чого залишається неясним. Догматичні бесіди Євангелія від Іоанна побудовані в одному плані: слова Ісуса викликають сум'яття, яке вимагає пояснення (див., наприклад, 3; 3—4). Господь його дає (вірші 5—8), але у співбесідника і у читачів виникають нові питання (вірші 9—10), вирішені не до кінця. У главі 5 Господь зцілює хворого в Овечій купелі в Єрусалимі. До Єрусалима віднесена і його велика догматична промова у відповідь на звинувачення юдеїв. У той же час глава 4 починається з переправи Господа на іншій бік моря Галілейського (вірш 1). Про те, що Ісус із Єрусалима повернувся в Галілею, євангеліст не сказав ні слова. У главі 12 після Урочистого Входу елліни, які прийшли на свято, виражають бажання бачити Ісуса. Про це бажання Фи-

лип і Андрій доводять до Його відома (див. вірші 20—22). Але невідомо, чи була остання промова до народу (12; 23) виголошена у присутності еллінів, чи ні. Неясність у промовах і пропуски в історії говорять про одне: благовістя Христове не може виражатися немічним людським словом. Що не передається словом, те передається гармонією звуків. Звідси — ритм.

Відповідність між формою і змістом спостерігається в Євангелії від Іоанна ще й у тому, що історичні факти отримують в ньому значення символів. Між фактами і речами встановлюється найтісніший внутрішній зв'язок. Інколи оповідання про факти дає символічну ілюстрацію вчення, що викладається. Так, заочне зцілення сина Капернаумського царедворця за вірою батька (4; 46—54) ілюструє вчення перших догматичних бесід Євангелія від Іоанна: з Никодимом (3; 1 і далі), із самарянкою (4; 4 і далі), про Ісуса, як джерело життя для віруючих у Нього. Але частіше спостерігається обернене співвідношення. Історичний факт являє собою вихідну точку, з якої починається наступне вчення. Це стосується зцілення хворого в Овечій купелі (5; 1 і далі) і нагодування п'яти тисяч у пустелі (6; 1 і далі), від якого походить вчення про хліб життя (6; 26 і далі) і символічне омивання ніг (13; 1 і далі), що являє собою вихідну точку Прощальної бесіди (13; 3 і далі). Деякі факти мають у своєму символічному значенні двояку оберненість: до попереднього і до наступного. Так, Воскресіння Лазаря (глава 11) ілюструє вчення ранішніх промов Євангелія від Іоанна про життя, яке дає Ісус і яке досягає своєї повноти в есхатологічному звершенні, але ще більшою мірою воно (вос-

крещення Лазаря) звернене до наступного і, попереджуючи Страсті Христові, є прообразом Його Воскресіння. Символічне тлумачення подій Євангельської історії ніскільки не применшує їхньої історичної достовірності і не приписує євангелісту думок, яких він не мав. Для нього самого у фактах історії розкрився вищий духовний смисл. Із побудови Євангелія можна зробити висновок, що до цього розуміння його привів Господь. Але у такому вченні Євангелія від Іоанна це співвідношення фактів і вчення відноситься до загального питання про форму Євангелія.

На Іоанновій концепції Євангельської історії нам доводилося зупинятися, оскільки відтворення подій земного служіння Христового і викладення Його вчення вимагають узгодження синоптичних Євангелій і Євангелія від Іоанна. У нині дійсному зв'язку ми повинні, не повертаючись до часткових випадків, показати ті основи, на яких знаходиться побудова Євангелія від Іоанна, і дати, у загальних рисах, його план. Вищенаведене співвідношення форми і змісту робить розв'язку цього завдання необхідним для розуміння вчення Євангелія від Іоанна.

Перше — і поки що загальне — спостереження полягає в тому, що через Євангеліє від Іоанна проходить протиставлення світла і темряви. Це протиставлення ми спостерігаємо вже у пролозі (див. **1**; 5). Воно незмінно повертається у наступних промовах (див. **3**; 19; 21; **8**; 12 та ін.). Суспільне служіння Христове є служінням у світлі дня (див. **9**; 4—5; **11**; 9—10 у контексті **12**; 35—36). Наближення Страстей в Євангелії від Іоанна позначається як близький наступ ночі. Тому коротка вказівка (і була ніч)

в **13**; 30 є однією з головних віх у побудові Євангелія від Іоанна. Примітно, що і Марія Магдалина приходить до гробу пустого ще у темряві (**20**; 1). В Євангелії від Іоанна не тільки Страсті і Воскресіння відбуваються вночі. Тим самим Євангельська історія у побудові Іоанна розділяється на дві головні частини: служіння вдень і служіння вночі.

Але історія у самому розумінні слова починається в Євангелії від Іоанна тільки з **2**; 23. Попередній текст — це вступ, що розпадається на дві частини. Перша — пролог (**1**; 1—18) — говорить про Слово, Його Божественне буття, Його відношення до Бога і до світу, про Його втілення. Поступово звужуючи і уточнюючи свою думку, Іоанн ставить головний наголос на втілення Слова (див. вірш 14). Уривок **1**; 19 — **2**; 22 являє собою другу частину вступу, що далі розвиває думки прологу. Євангеліст бере в ракурсі всю Євангельську історію від свідoctва Предтечі до очищення храму напередодні Страстей і показує, що втілене Слово є обіцяним Месією (негативно ця думка висловлена в **1**; 19—27; позитивно в **1**; 35—57). Як Агнец Божий (**1**; 29; 36), Він неухильно йде шляхом Страстей. Ця думка, прямо не висловлена, підтверджується символікою чуда у Кані Галілейській (**2**; 1—11) і словом про зруйнування храму у тлумаченні євангеліста (**2**; 19—22). Смислом Його служіння є Хрещення Духом Святим (**1**; 33). Ми бачили, що це загальноєвангельське свідoctво розвиває неясну, хоча і повторну, вказівку прологу (**1**; 14; 17).

Як уже було сказано, історія саме починається з **2**; 23. Пасха **1**; 23 є неначе першою Пасхою земного служіння

Христа Спасителя. Як таку, її потрібно відрізнати від Пасхи Страстей 2; 13, що була Його останньою Пасхою. У цьому уривкові Євангельської історії, що починається в 2; 23 і закінчується главою 6, дія відбувається то в Юдеї, то в Галілеї, а в главі 4 — в Самарії. Але при всій цій різноманітності змісту цей великий уривок об'єднаний однією загальною думкою. Не зупиняючись на деталях, можна сказати, що ця думка є думкою Христа, як початок життя для віруючих у Нього. Вона чується вже в бесіді з Никодимом (див. 3; 15), у свідощті Предтечі (4; 10; 14). В єрусалимській бесіді, після зцілення хворого, вона пояснюється тим зв'язком, який Ісус, як Син Божий, має з Отцем. Цей зв'язок і отримує вираження в даруванні життя (5; 19—21; 26 та ін.). З новою силою ці ж думки повторюються у бесіді про живий хліб (6; 27; 29; 32—35; 39—40 та ін.). Але мало того, що Ісус є початком життя для віруючих у Нього, Його животворча сила ґрунтується на Його єднанні з Отцем. У першій же бесіді з Никодимом успадкування Царства Божого ставиться у залежність від дії Святого Духа (3; 5 і наступне). Це ж, хоча й іншими словами, Ісус говорить і самарянці (4; 22 і наступне), і в бесіді про Хліб Живий (6; 26—71), де ця думка знаходить своє місце у вченні про Євхаристію. Прийняття у поживу Тіла і Крові Сина Людського, Котре є виконанням віри, умовою життя вічного і воскресіння в останній день (6; 51; 53—54 і паралелізм 27—47 і 48—58), ставиться у залежність від Духа Святого. Але прийняття у поживу Плоті і Крові Сина Людського пропонує Його Страсті. Не дивно, що думка про хрест чується вже в бесіді з Никодимом (3; 14), а зцілення хво-

рого в Овечій купелі приводить до загострення конфлікту: юдеї приймають рішення вбити Ісуса (5; 18).

Конфлікту присвячений і наступний уривок (глави 7—8): Господь в Єрусалимі на святі Кущів (7; 2; 10; 14; 37); пам'ять про чудо в Овечій купелі і про рішення юдеїв вбити Ісуса, поки Він в Єрусалимі (7; 30—32). Уривок закінчується замахом на вбивство (8; 59). Сам Господь повторно зупиняється на думці про Своє вознесення (7; 33—36; 8; 21—22). Догматична думка уривка — суттєва в плані Євангелія від Іоанна — є думкою про протиставлення Ісуса і грішного світу. Вона загострюється до протиставлення Бога, як Отця Ісусового, і диявола, як батька юдеїв (8; 37—47). Але це протиставлення не має характеру дуалізму онтологічного, оскільки раби гріха будуть звільнені Сином (8; 34—36). Господь передбачає Своє вознесення на хрест і знає, що воно приведе до того, що світ пізнає Його (8; 28). Показуючи у словах Христа про потоки води живе вчення про Святий Дух, євангеліст ставить дарування Духа в залежність від прославлення Ісуса (7; 37—39). Прославлення Ісуса звершується, за вченням Євангелії від Іоанна, у Страстях і через Страсті. Коментарій 7; 39 попереджує вчення Прощальної бесіди.

Наступний уривок (глави 9—10) також відноситься до Єрусалима і являє собою пряме продовження попереднього. Він починається із зцілення сліпонародженого (9; 1 і далі). Чудо веде до вияву конфлікту (вірш 16 порівняти з віршем 22), зцілений сповідує віру в Ісуса (вірші 35—38). Разом з Ісусом він протистоїть фарисеям. Сутність нового союзу Ісуса розкриває у притчі про двір

овечий (10; 1 і далі). Не застосовуючи терміну «церква», він говорить про Церкву і представляє її, як єдине стадо Доброго Пастиря, в котре ввійдуть вівці не з цієї кошари (10; 16). В основі Церкви лежить жертвний подвиг Пастиря-Сина, Котрий перебуває в єднанні любові з Отцем (вірші 17—18). У стаді Церкви віруючі залучаються до взаємного пізнання Отця і Сина (вірші 14—15). На свідоцтво Ісуса про Його Богосинівську гідність юдеї відповідають новим замахом на вбивство (вірші 31 і далі). У плані Євангелія від Іоанна протиставлення єдиного стада і Доброго Пастиря гріховному союзу фарисеїв повертає нас до того протиставлення Ісуса і світу, Бога і диявола, яке було темою глав 7 і 8. Ісус говорить про Свій жертвний подвиг (10; 18), а учасники замаху (10; 31—39) змушують думати про наближення Страстей. Уривок закінчується тим, що Ісус віддалився на другий берег Йордану, де перше хрестив Іоанн (10; 40—42). У плані Євангелія від Іоанна ця вказівка повинна розумітися як повернення до вихідної точки. Служінню Ісуса перед народом, по суті, прийшов кінець.

Фактично воно ще продовжується у главах 11 і 12, оскільки в них події ще відбуваються в світлі дня. Але в плані Євангелія від Іоанна ці дві глави являють собою перехід від першої частини до другої: вони вводять читача у переддвір'я ночі. Головна тема уривка — воскресіння Лазаря (глава 11). Воно побуджує Синаedrion прийняти рішення усунути Ісуса (11; 47—53). У главі 12 Лазар бере участь у Віфанській вечері (вірші 17—18), а зловмисництво первосвящеників розповсюджується і на Лазаря. Ілюструючи вчення, вже передане, воно про-

образує Воскресіння Христове, як початок загального воскресіння. До Страстей і Воскресіння направлені й окремі епізоди глави 12, пов'язані і не пов'язані з воскресінням Лазаря. Це стосується і Віфанського помазання (вірші 1 і далі), і Урочистого Входу (вірші 12 і далі), і останньої промови Ісуса перед народом (вірші 23—36): її основною темою є повнота життя, яке стверджується через смерть (вірші 23—24). Служіння Ісуса у світлі дня закінчується у вірші простором, являє собою резюме Його вчення словами ранішніх промов. Але ще раніше Ісуса євангеліст визначає результати Його служіння у світлі дня (вірші 37—43). Цитата з пророка Ісаї (вірші 40) повинна показати, що засліплення народу входило у промисливий план Божий. Затрудненість цієї думки усувається словом Самого Ісуса в Його останній промові перед народом: Він знає, що Своїм вознесенням на хрест Він всіх поверне до Себе (вірші 32). Це слово вказує, що тимчасове засліплення не означає Його безповоротного відкинення.

З глави 13 починається друга частина Євангелія від Іоанна. Остання вечеря Ісуса з учнями звершується вже вночі (див. 13; 30). У контексті Євангелія від Іоанна (3; 13; 6; 62 та ін.) ввідні слова глави 13 (вірші 1—3) дозволяють розуміти перехід Ісуса «від цього світу до Отця», як Його сходження. З подальшого буде ясно, що сходження не обмежується Страстями, але продовжується і у Воскресінні. Оповідання про Останню Вечерю починається з розповіді про омивання ніг (13; 2 і далі). Окремі подробиці омивання дозволяють розуміти цей акт, як символічне приєднання учнів до Страстей

Ісуса, але Господь виводить із нього і практичний урок любові. Урок любові відтінюється присутністю зрадника (вірш 21). Зрадник — поза союзом любові, і вказівка його Улюбленому учневі (вірші 23—26) загострює контраст зрадника і учнів, як контраст зрадника і учня, котрого любив Ісус. У своєму подвійному значенні приєднання до Страстей і уроку любові, омивання ніг є символічною вихідною точкою для Прощальної бесіди (13; 31 — 16), що починається після виходу Юди (вірші 30—31), інакше кажучи, відбувається в колі людей, об'єднаних союзом любові. Тоді ж було показано, що головний наголос Прощальної бесіди, в якій Господь намагається осмислити розлучення і навчити учнів любові, зосереджений на обітуванні Духу Утішителя. Ця обіцянка розуміється у перших же словах Прощальної бесіди (13; 31—32). Послання Утішителя обумовлене відшестям Ісуса і знаменує Його повернення. Як це було вже ясно св. Кирилу Олександрійському у Давній Церкві, швидке повернення Ісуса, про котре Він говорить в 14; 19—25 і 16; 16—28, не може розумітися в контексті Прощальної бесіди, інакше як повернення Його у Святому Дусі. Думки Прощальної бесіди продовжуються в молитовному зверненні Сина до Отця (глава 17). Ісус, Первосвященик і Жертва, присвячує Себе на служіння жертвоне і до цього служіння залучає учнів (вірші 17—19). Ми вже бачили, що у згадуванні істини (вірші 17, 19) потрібно розуміти дію Святого Духу. Головна думка Первосвященицької молитви зосереджена на учнях. Але Господь думає і про розширення їхнього кола (вірш 20 і далі), можливо, до кінця світу. Як посвя-

чення на жертву, Первосвященицька молитва тісно пов'язана з Прощальною бесідою, являє собою, в плані Євангелія від Іоанна, перехід до оповідання про Страсті в самому розумінні цього слова.

Строго кажучи, богословська термінологія Євангелія від Іоанна не дозволяє нам протиставити Страсті і Воскресіння. Явивши собою, як у синоптиків, єдиний спасительний акт, Страсті і Воскресіння об'єднуються в Євангелії від Іоанна одним узагальнюючим терміном «сходження». Про неминучість розуміти перехід Ісуса до Отця, як Його восходження, було сказано вище. Сам термін «восходження» був даний у словах Воскреслого до Марії Магдалини (20; 17). Його використання дозволяє дати уривкові (18; 1 — 20; 18), що включає Страсті Христові і Його Воскресіння, такий заголовок «ходження Ісуса до Отця». Цей уривок містить фактичне оповідання про Страсті, про учнів біля пустого гробу і про явлення Господа Марії Магдалині. Як уже було відзначено, Марія Магдалина приходить до гробу «ще темно було» (20; 1). Можна думати і явлення їй Господа було ще до настання світанку. Забороняючи їй дотик, Господь мотивує свою заборону тим, що Він ще не зійшов, але восходить (вірш 17). Ці слова змушують розуміти Восходження як процес, який починається у Страстях і продовжується у Воскресінні.

Наступні явлення Господа є в наявності після Восходження. Такого тлумачення неможливо уникнути — воно впливає з тієї обставини, що Господь Сам закликає до дотику Фому (20; 27), а, можливо, при першому явленні і останніх Апостолів: вказівка у вірші 20 не ви-

ключає дотику. Але навіть в тому випадку, якби мова йшла тільки про бачення, не можна забувати, що бачення, як і дотик, відносяться до сфери чуттєвого досвіду. Звідси витікає, що перешкода, що не допускала можливості дотику Марії Магдалини, була вже усунута, коли Господь явився учням. Його Восходження уже звершилося. Уривок 20; 19—31 є єдиним цілим. Це доводиться паралелізмом, іноді буквальним, що спостерігається між оповіданнями про два явлення у віршах 19—23 і 26—29 (порівн. вірші 19 і 26 у грецькому оригіналі). Наголос лягає на перше явлення. У контексті Євангелія від Іоанна його не можна розуміти інакше, як виконання обіцянки Прощальної бесіди про послання Утішителя (при такому розумінні безсумнівним є тлумачення уривка Євангелія від Іоанна 20; 19—23, як Іоаннове свідчення про П'ятидесятницю). При ближчому розгляді це тлумачення виявляється таким, котре узгоджується і з оповіданням Діян 2. Однак докази цього положення вивели б нас за межі нашого найближчого завдання. Не зупиняючись на подробицях, потрібно відзначити, що в узгодженні з обіцянкою Прощальної бесіди Дарування Духа збігається з поверненням Господа. Ісус повертається у Святому Дусі. Оповідання про явлення Господа Фомі (вірші 24—31) повинні довести, що Той, Хто явився учням, був дійсно Господь. І віра, яку сповідує Фома (вірш 28) і яка виливається у догматичну формулу вірша 31, є загальною вірою учнів. Тому поширене в науці розуміння віршів 30—31, як завершення Євангелія, повинно визнаватися неправильним. Ці два вірші тісно пов'язані з явленням Господа Фомі.

Але в будь-якому випадку уривок 20; 19—31 в цілому дійсно являє собою вершину Євангелія від Іоанна. Явлення Святого Духа, обіцяне у Прощальній бесіді, з яким пов'язане і повернення Ісуса, повинно розумітися, як досягнення мети, поставленої Іоанном у перших же віршах його «духовного Євангелія».

Глава 21 є епілогом Євангелія від Іоанна. В науці його дуже часто вважають додатком, зробленим, можливо, навіть рукою іншого автора. Ця думка повинна рішуче заперечуватися. Мало того, що на главі 21 лежить безсумнівна печать Іоаннівського духу. Можна вказати цілий ряд подробиць, наприклад в діалозі Господа з Петром (вірші 15 і далі), які змушують думати, що Іоанн, складаючи Євангеліє, мав намір закінчити його епілогом глави 21. Значення епілогу в оповідному творі міститься у відповіді на питання, як склалася подальша доля діючих осіб. Це ж завдання виконував і складач четвертого Євангелія, оповідаючи про явлення Господа учням, котрі частіше інших згадувалися на сторінках Євангелія, він показує, що всі вони, у своїй сімці, символізуючи повноту Церкви, перебували у спілкуванні з Господом. У контексті Євангелія це спілкування не можна розуміти інакше, як спілкування у Святому Дусі. Саме зшествя Святого Духа, в котрому звершилося повернення Ісуса, робить можливим і пастирське служіння Апостолів, і їхнє слідування за Господом в смерть і славу, і перебування улюбленого, і його свідчення у Євангелії.

Це загальне знайомство з основними лініями Євангелія від Іоанна не вичерпує усього багатства його

змісту, який, до речі, як і ділення Євангелія на основні частини, може розумітися по-різному. Але і запропоноване ділення дає вихідні точки для висновків. Ми бачили, що історичні факти отримують в Євангелії від Іоанна символічне тлумачення. Але чи можна сказати, що Іоанн не звертає уваги на історію, як на таку? Друга половина вступу (1; 19 — 2; 22), яка далі розкриває думку прологу, показала нам, що Втілене Слово йде у своєму земному служінні шляхом Страстей. Наголос на страстях спостерігається впродовж усього Євангелія від Іоанна. Можна сказати, що в Євангелії від Іоанна він навіть сильніший, ніж у Євангелії від Луки. Догматичне осмислення Страстей проходить через усю книгу: від натяку на Хрест у бесіді з Никодимом (3; 14) — до розуміння Страстей, як Слави, у єдності спасительного акту Восходження, яким обумовлено послання Святого Духа і повернення в Дусі Христа. Але Іоанн не обмежується тим, що зосереджує свою увагу на догматичному осмисленні Страстей. Він намагається відповісти на питання — по суті, історично — цим можна пояснити ту увагу, яка в Євангелії від Іоанна звертається на служіння Христове в Єрусалимі. Христос прийняв смерть в Єрусалимі. Розвиток відносин у Єрусалимі і повинен показати, що призвело до Страстей. Це чується вже тоді, коли член Синедріону Никодим не зважається прийти до Ісуса інакше, як під прикриттям ночі (3; 1—2). Надмірна увага фарисеїв змушує Господа перейти з Юдеї у Галілею (4; 1—3). А замах на Його життя після зцілення хворого в Овечій купелі (5; 18) залишається пам'ятним єрусалимлянам і тоді, коли вони приходять

у столицю на свято Кущів (7; 25). Переважний інтерес до єрусалимських подій показує, що історія являла для Іоанна і самостійний (а не тільки символічний) інтерес. Це підтверджується тією історичною точністю, яку ми часто спостерігаємо в Євангелії від Іоанна. Для прикладу достатньо послатися на ту роль, яка в історії Страстей приписується Анні (18; 13 і далі). Посаду первосвященника в той час займав Кайяфа. Анна був у відставці. Але, як голова великої первосвященницької сім'ї, він впродовж довгих років був фактичним керівником юдейської теократії. Це значення Анни було відомо євангелісту, і він його підкреслює. Можна навести й інші приклади. Заслуговує уваги, що для побудови хронології земного служіння Христа Євангеліє від Іоанна дає більше вихідних точок, ніж «історичне» Євангеліє від Луки. Історичне значення Євангелія від Іоанна отримує все більше і більше визнання з боку ліберальних вчених. І все ж висловлене нами судження залишається у силі: історичні факти цікавлять Іоанна переважно як символи. Його головний наголос, все-таки, не на історії, а на вченні. На вченні ми і повинні зупинитися. Із запропонованого огляду змісту Євангелія від Іоанна витікає не тільки особлива увага до вчення про Святого Духа, але і те місце, яке це вчення займає у богословській системі Іоанна. Потрібно починати з протистояння Бога і світу. Символічно воно виражається як протистояння світла і темряви і проходить через усю книгу. З усією ясністю контраст показаний у главах 7 і 8. Але там же показано, що дуалізм Євангелія від Іоанна не є дуалізмом онтологічним. Звільнення Сином рабів від гріха

(8; 34—36) розкривається у вченні Прощальної бесіди, як залучення учнів у союзі любові до іпостасного єднання Отця і Сина. У догматичному Євангелії від Іоанна любов показана не стільки з боку дієвого виявлення, скільки з боку її догматичної сутності. Єднання Отця і Сина є єднання любові. Залучення до єднання Отця і Сина в союзі любові потрібно розуміти як обожнення. Мислиме у житті теперішньому, воно повинно поставитися як іманентний аспект обожнення, поряд з його есхатологічним аспектом у Апокаліпсисі. Воно і здійснюється дією Святого Духа у Церкві, вчення про Церкву займає у Євангелії від Іоанна особливе місце. Дух Святий перебуває у Церкві, і з перебуванням Духа пов'язана присутність Христа. Якщо у контексті Євангелія від Іоанна явлення Воскреслого Христа учням природно розуміти як явлення після Вознесіння, спілкування учнів з Воскреслим Господом не обмежується сорока днями від Пасхи до Вознесіння. Воскресіння є реальністю, що продовжується. Нам доводилося вказувати, що вчення про Церкву, як тіло Христове, спостерігається і в Євангелії від Іоанна, і що в Іоанновому вченні про Святого Духа воно отримує догматичну основу. Церква є тим союзом Любові, в котрому учні Христові залучаються до єднання Отця і Сина. Як єдине стадо Доброго Пастиря (10; 14), цей союз відрізняється універсальною повнотою. Ми мали нагоду відзначити, що семеро учнів у главі 21 символізують Церкву. Але символіка Церкви розкривається як два образи служіння. Першим образом є пастирство: шлях Петра, а в особі Петра і всіх інших. Пастир йде за Хри-

стом шляхом Його страстей і в смерті прославляє Бога (вірші 15—19). Сказане Петрові відноситься до всіх, тому що до пастирства покликані усі апостоли, і триразове запитування Петра, який тричі відрікся, є відновленням його в апостольстві. Другим образом є обрання учня, котрого любив Ісус. Якщо шлях Петра є загальним шляхом апостолів, то шлях Улюбленого — єдиний. Спростовуючи поговор, котрий розповсюдився посеред учнів, «що учень той не вмре», євангеліст не говорить, що загальнолюдського шляху не уникнути і йому. Він просто повторює загадкове слово Христове (вірш 23, порівн. з віршем 22). Про улюбленого учня не можна сказати, що він не помре, і не можна сказати, що він помре. Він — на межі. І на межі він свідчить (вірш 24) так точно, як і Таємноглядач Апокаліпсиса. За заповіддю Прощальної бесіди (15; 26—27) свідоцтво покладається на учнів у Святому Дусі. Учні у Святому Дусі — це Церква. В Євангелії від Іоанна учень, котрого любив Ісус, є живим символом Церкви. Можна думати, що великий ефеський старець ним (символом) дійсно був для своїх сучасників, подібно до того як — звичайно по-інакшому — ним був і Петро для єрусалимських юдеохристиян. Екклезіологічна символіка чується і в Іоаннівському оповіданні про усиновлення улюбленого учня Пресвятій Богородиці (19; 25—27).

Ми поставили Іоаннове вчення про залучення до повноти Божественного життя у Церкві поряд з есхатологічною концепцією обожнення в Апокаліпсисі. Ці дві концепції одна одну не виключають. Як ми у свій час відзначили, Дух Святий розуміється як фактор есхато-

логічного звершення і в четвертому Євангелії (16; 13), і в Апокаліпсисі. За окремими есхатологічними натяками Євангелія ми маємо достатні підстави розуміти есхатологічне вчення Апокаліпсиса в усій його конкретності. Але все ж потрібно визначити, що вчення Євангелія від Іоанна має, особливо при зіставленні з Апокаліпсисом, ясно виражений іманентний наголос. Це витікає не тільки з тієї загальної характеристики Іоаннкової екслезіології, що була щойно запропонована, але й з термінології Євангелія від Іоанна. В Євангелії від Іоанна термін «Царство Боже», з яким пов'язуються есхатологічні асоціації, використовується тільки двічі. Правда, ці обидва рази (3; 3; 5) стосуються початку бесіди з Никодимом, першої догматичної бесіди Євангелія від Іоанна. Тим самим все вчення Євангелія від Іоанна вводиться, як вчення про Царство. Але помітно, що в цій же бесіді термін «Царство Боже» замінюється його синонімом «життя вічне» (6; 53; 8; 12 та ін.). Життя є тим же Царством. У понятті «життя» можна мислити і есхатологічну повноту. Але відокремлений термін краще відповідає самозаглибленості Євангелія від Іоанна і точніше передає його іманентний наголос (див. ч. I «Історії Євангельської». — С. 19 і 29).

Особливої уваги вимагає питання про обсяг спасіння. Стягання життя вічного по вірі у Втіленого Сина Божого (3; 16) можна розуміти і як відділення із світу тих, хто спасається. Але вже у наступному вірші (3; 17) спасіння світу розуміється, як мета послання Сина Божого. У читача складається враження, що мова йде про світ в цілому, а не про окремих людей, котрі видалені із

світу. І якщо перебування в будинку раба є перебуванням випадковим і як таке, тимчасове, чи не означає це, що Син звільнить рабів (вірш 36)? Важко довести і ту думку, яку стародавні вичитували у вірші 12; 32, немовби притягнення до Христа через Вознесення Його на хрест відноситься до колективів, а не до індивідумів. Господь сказав: «всіх», і ніщо не перешкоджає буквальному розумінню цих слів. У 8; 28 Він пов'язує також з вознесенням Своїм на хрест, пізнання Його ворожими Йому юдеями. У Новому Завіті у пізнанні, вираженому через дієслово, чується думка про існування єднання суб'єкта, котрий пізнає, і об'єкта, котрого пізнають. Якщо пізнання Христа є єднанням з Христом, то в цьому пізнанні вже міститься спасіння. Про пізнання світу знову говориться в 14; 31 і 18; 20. У першому випадку об'єкт пізнання — любов до Отця, у другому — Божественне послання Сина і любові Отця до Нього і учнів. В іншому місці Первосвященницької молитви (17; 21) Господь бачить мету залучення нових учнів в тому, щоб світ повірив у Його послання Отцем. Ми вже ставили питання, чи не думав Господь про розширення кола учнів до меж (кінців) світу. Адже і свідоцтво світу (15; 26—27) і навіть викривання світу (16; 8—11) не може мати чисто негативного значення. І яка глибока любов до світу (3; 16) чується в радості матері тому, що народилася людина на світ (16; 21). Можливо, що думка про спасіння світу через Церкву розуміється і в 13; 20. Це слово Христове перериває попередження про зрадника, присутність котрого посеред учнів затінує думку про союз учнів. Цей союз є Церквою.

Порядок Новозавітних книг у каноні

Книги Нового Завіту розміщені в каноні згідно з їх важливістю, часом їх визнання. На першому місці, звичайно, стоять чотири Євангелія, потім Діяння святих Апостолів, за ними Послання Апостолів. Закінчує канон Апокаліпсис. Та в деяких кодексах окремі книги займають не одні й ті самі місця.

Так, у Синайському кодексі книга Діянъ Апостольських стоїть аж після послань апостола Павла. Грецька Церква до IV ст. Соборні послання ставила після послань апостола Павла. Та й сама назва «соборні» спочатку відносилася тільки до Першого послання апостола Петра та до Першого послання апостола Іоанна. І тільки після Євсевія Кесарійського (IV ст.) ця назва стала відноситися до всіх семи послань.

Від часів святого Афанасія Александрійського (перша половина IV ст.) Соборні послання в Грецькій Церкві зайняли своє теперішнє місце після Діянъ Апостольських. У Західній Церкві й до сьогодні Соборні послання поміщені після послань апостола Павла.

Неоднаковим було розміщення й чотирьох Євангелій. Віддаючи перевагу апостолам із «дванадцяти», подекуди їх розміщали так: Матфея, Іоанна, Марка, Луки. В

інших місцях враховували особливі заслуги Іоанна Богослова й ставили його Євангеліє на перше місце. Ще інші — на останнє місце ставили Євангеліє від Марка, як найкоротше.

Не скрізь і не однакове місце в каноні займали й послання апостола Павла, а також і Соборні послання.

Історія канону Новозавітних книг

Саме слово «канон» походить від грецького, що початково означало міру, палицю для вимірювання, а також правило — висок у будівельній техніці. Пізніше цей вираз розширився, перейшов у інші сфери вжитку й набув значення «правила» — того, що має служити правилом, зразком життя.

Цей термін запозичило й християнство. Отці Христової Церкви, святі Собори цим терміном визначали зібрання священних богодухновенних книг.

Отже, канон Нового Завіту — це **зібрання священних богодухновенних книг Нового Завіту в його теперішньому вигляді**.

Чим керувалася древня Христова Церква, приймаючи до канону ту чи іншу новозавітну книгу? При цьому зверталася особлива увага на два досить важливі фактори:

1. Історичний переказ. При цьому досліджували, чи дійсно та чи інша книга бере початок від того чи іншого апостола. І тільки після глибокого дослідження зараховували її до складу богодухновенних книг.

2. Догматичний переказ — коли особливу увагу звертали на те, чи зміст даної книги збігається з ученням Церкви, а особливо — з ученням та думками того апостола, ім'я якого носить дана книга.

І ніколи не було такого випадку, коли б Церква, прийнявши до канону певну книгу, через якийсь час міняла б свій погляд і виключала її з канону. Або навпаки — щоб Церква спочатку не приймала якусь книгу до канону, а пізніше ввела б її до нього. І навіть якщо окремі отці і вчителі Церкви не визнавали канонічності деяких книг, то це був зовсім не голос усієї Церкви, а тільки їх особиста думка.

Таким чином церква шляхом критичного відбору, з однієї сторони, відкидала із загального вжитку ті книги, які в деяких місцевостях навіть користувалися авторитетом апостольських послань, а з другої — встановлювала як необхідне правило, щоб у всіх церквах були у вжитку правдиво апостольські книги, навіть якщо вони були подекуди маловідомими. Тут Церква не творила нічого від себе, вона тільки констатувала точно перевірені факти походження священних книг Нового Завіту.

Історію новозавітного канону прийнято поділяти на чотири періоди:

- 1 — апостольський до кінця I ст.;
- 2 — період мужів апостольських — до половини II ст.;
- 3 — період до кінця II ст.;
- 4 — період завершення формування канону — III — поч. IV ст.

Апостольський період охоплює діяльність святих Апостолів. Господь, як відомо, вчив живим словом і особистим прикладом. Так само робили спочатку й апостоли, проповідуючи про те, очевидцями чого вони були: «Про те, що було від початку, що ми чули, що бачили своїми очима» (I Ін. 1; 1). Однак у зв'язку зі швидким ростом чис-

ла віруючих і християнських общин та розширенням їх географічного ареалу виникла потреба дати авторське свідчення про Христа і Його вчення. З'явилися також еретичні вчення юдействующих та гностиків, які загрожували спотворити вчення Христа. Самі християни просили апостолів, як очевидців Слова, залишити їм свідчення про Христа або ж доповнити те, що було пропущено першими очевидцями (Лк. 1; 1; Євангеліє від Іоанна). У відповідь на ці конкретні причини Дух Святий надихнув апостолів записати не лише життя та вчення Господа, а й діяння святих Апостолів за утвердженням Церкви, відкривши пророцтво через них на майбутнє. І хоч такі апостольські писання були викликані конкретними причинами, мали конкретних адресатів, навіть мали характер приватних листів, однак християни прагнули придбати, зберегти і поширювати їх. Сам апостол Павло спонукав їх до цього, коли просив колоських християн обмінятися його листом, написаним раніше, до лаодікійців (Кол. 4; 16). Це приводило до зібрання апостольських листів-послань в окремих общинах. Зі слів апостола Петра ми бачимо, що самі апостоли знали про писання інших апостолів і збирали їх (II Пет. 3; 15; II Тим. 4; 13). Про це свідчить і апостол Лука, коли на початку свого Євангелія вказує на існування багатьох оповідань «про цілком відомі серед нас події, як передали нам ті, що від самого початку були очевидцями і служителями Слова» (Лк. 1; 1—2). Все це свідчить, що вже в апостольський час почався процес формування канону новозавітних книг.

Період мужів апостольських. Справу святих Апостолів з поширення та збирання новозавітних книг про-

довжували найближчі учні та співпрацівники їхні на ниві Христовій, так звані «мужі апостольські». До таких належать: Климент Римський, ап. Варнава, Ігнатій Антіохійський, Полікарп Смирнський, Юстин Філософ, Папій Іерапольський, Іринеї Ліонський та ін. У своїх творах вони часто цитують відомі всій Церкві писання апостолів. Правда, цитування у них було здебільшого не таким, яке прийнято зараз, не буквально, а так зване глухе, коли фрази наводились у вільній редакції, очевидно по пам'яті. Але і в такому вигляді наведені ними тексти дають можливість зробити висновок, що їм була відома більшість новозавітних канонічних книг. Якщо ж врахувати територіальний ареал їх писань, то виявиться, що новозавітні книги були вже відомі не лише в Палестині, а й у Сирії, Малій Азії, Римі. А це, в свою чергу, вказує, що самі книги були написані значно раніше II ст., як про це й свідчить Церковний Переказ.

Наведемо деякі свідчення про мужів апостольських.

Святий апостол Варнава — учень і співпрацівник апостола Павла. Збереглося від нього одне послання, написане у 80-х роках I ст. У ньому він наводить дві фрази з Євангелія від Матфея: «Я прийшов покликати не праведників, а грішників до покаєння» (9; 13), «багато званих та мало обраних».

Святий Климент Римський походив з поганів, прийняв хрещення від апостола Петра і був третім єпископом Римським. При імператорі Траяні був відправлений на заслання в каменоломні Херсонеса, де і загинув як мученик за віру.

Достовірним вважається одне його послання — до коринфян (95 р.). У ньому він наводить дві цитати: з Єван-

гелія від Матфея та від Луки, супроводжуючи їх фразою: «Говорить Господь в Євангелії».

Церковний історик IV ст. Євсевій свідчить, що святий Климент переклав з єврейської на грецьку мову Послання ап. Павла до євреїв.

Святий Ігнатій Антіохійський (богоносець) — учень Іоанна Богослова, другий єпископ Антіохії. Згідно з переказом Ігнатій був саме тим хлопчиком, якому Господь, обіймаючи, сказав: «Істинно кажу вам: якщо ви не навернетесь і не будете, як діти, не ввійдете в Царство Небесне» (Мф. 18; 3). Життя своє він закінчив мученицьки: за наказом Траяна в Римському Колізеї був розірваний голодними звірами.

В семи посланнях святий Ігнатій наводить цитати з усіх чотирьох Євангелій. Про Євангелія говорить як про книги, добре відомі, відрізняє їх від апостольських послань. У Посланні до філадельфійців він пише: «Євангеліє містить де-що надзвичайне, а саме — пришествя Господа нашого Ісуса Христа, Його страждання і воскресіння. Так улюблені пророки звіщали про Нього, Євангеліє є звершення».

Святий Полікарп Смирнський — учень св. Іоанна Богослова, майже сорок років був єпископом Смирнським. Життя закінчив мученицьки за віру — спалений на вогнищі в 155 р. Від нього збереглось одне послання — до філадельфійців, у якому він наводить дослівно цитати з перших трьох Євангелій (Мф. 5; 3; 10; 6; 13; Мк. 14; 28; Лк. 6; 37—38).

Святий Юстин Філософ — письменник-апологет, теж постраждав за віру Христову, усічений мечем у 165 р. Від нього залишилось дві апології і «Розмова з Трифоном іудеєм», у яких він проявив глибоке знання новозавітних

книг. У ньому налічується 127 євангельських текстів з усіх чотирьох Євангелій. Часто Юстин супроводжує євангельські тексти словами: «Апостоли в написаних ними оповіданнях, які називаються Євангеліями, передали...»

Папій, єпископ Іерапольський — учень апостола Іоанна Богослова, добре знайомий з Полікарпом Смирнським. Ним написано п'ять книг, але вони не дійшли до нашого часу. Історик Євсевій наводить з них деякі уривки у своїй «Історії Церкви», де Папій дає точні відомості про походження Євангелій. Ось що наводить Євсевій з одного твору Папія: «Матфей склав оповідання єврейською мовою, а перекладали його хто як міг. Марк, колишній коментатор Петра, з точністю, наскільки зберегла його пам'ять, написав те, що Христос і говорив, і творив, хоч і не по порядку, тому що не слухав Господа і не супроводжував Його. Він був супутником Петра...»

У XIX ст. були відкриті дві нові древні християнські пам'ятки писемності: «Дідахі», написані близько 120 р., і «Пастир Єрма», близько 140 р. Вони також вказують на знайомство їх авторів з апостольськими творами.

Третій період історії канону — до кінця II ст. У цей період зібрання книг у постійний канон зафіксоване цілим рядом важливих історичних пам'яток. Новозавітні книги чітко розділялись на «Євангеліє» і «Апостол». «Апостол» був менш стабільний і в різних регіонах включав неоднакові книги. До цього періоду належить оригінальна праця Таціана під назвою «Діатесарон», що означає «з чотирьох». Це, власне, євангельська історія, складена з уривків з усіх чотирьох Євангелій.

Важливим документом цього періоду був давньо-сирійський переклад Нового Завіту під назвою «Пеши-

то», що значить доступний, народний. У всіх списках цього кодексу, що дійшли до нашого часу (близько 50), містяться такі новозавітні книги: 4 Євангелія, Діяння, 14 послань ап. Павла, I Петра, I Іоанна і послання Якова — всього 22 послання.

Другою цінною пам'яткою є так званий «Мураторіїв фрагмент». Цей унікальний документ був випадково знайдений в 1740 р. у Міланській бібліотеці професором Мураторі. Він являє собою написаний латиною уривок з якогось більшого твору, в якому міститься перелік новозавітних книг, що були в ужитку в Римській Церкві. У ньому чітко вказані такі книги: 4 Євангелія, Діяння, 13 послань ап. Павла, послання Іуди, I та II Іоанна й Одкровення — всього 22 книги.

Якщо поєднати свідчення обох цих документів, то загальне число книг досягає 25, не згадуються лише II послання Петра та III Іоанна, але і їх існування та авторство засвідчує Священний Переказ.

До цього періоду належать твори видатного церковного письменника Іриней, єпископа Ліонського (130—202). Вони теж підтверджують канон вищезгаданих документів.

Іриней Ліонський, будучи учнем Полікарпа Смирнського і Папія Ієропольського, прийняв від них живу традицію апостольського Переказу, зв'язав собою апостольський вік з багатоплідним IV століттям. Найбільш відомою його працею є «П'ять книг проти єресей», в яких автор визнає 21 книгу: 4 Євангелія, Діяння, 13 послань ап. Павла, I Петра, II Іоанна та Одкровення (325, 381, 431).

Крім того, збереглося свідчення Іриней Ліонського, письменника III ст., про його учителя Полікарпа. В листі

до Флорина він пише: «Я міг би тепер зобразити місце, де сидів і розмовляв блаженний Полікарп... його бесіди до народу, як він розповідав про свої стосунки з Іоанном та іншими очевидцями Господа, як він пригадував їхні слова і переповідав, що чув від них про Господа, Його учнів і про чудеса».

Четвертий період — III — початок IV ст. У цей період завершується формування канону й утвердження його церковним авторитетом. Свідчення про цей період запозичуємо з творів Климента Олександрійського, Тертуліана, Оригена, Євсевія Кесарійського та ухвал церковних соборів (451, 553).

Климент Олександрійський (150—215 рр.) — видатний богослов Олександрійської школи, залишив чимало творів, серед яких найбільш відомі «Уговор язичників» та «Педагог». У них він часто цитує новозавітні книги.

Тертуліан (150—220 рр.) — видатний учитель Церкви, апологет, написав багато творів на захист християнства. Як і Климент Олександрійський, Тертуліан наводить цитати (близько 3000 віршів) з 21 новозавітної книги.

Ориген (185—254 рр.) — найвідоміший представник Олександрійської богословської школи, біблеїст і текстолог, багато праць присвятив науковому вивченню біблейських книг. Згідно із свідченням історика Євсевія Ориген написав близько 1000 книг, але залишилось не так багато. Серед них найвідоміші «Про начала», «Тлумачення Євангелія від Матфея», «Тлумачення Євангелія від Іоанна», «Відповідь Цельсу» та ін. У його творах міститься близько 6000 цитат з Біблії. Ориген визнавав за цілковито правдиві й безсумнівно апостольські всі

книги, перелічені в «Пешито» та «Мураторієвому каноні», але без «Послання до євреїв». Належність ап. Павлу він вважав сумнівним, хоч остаточне судження визнавав за Церковним Переказом. «Думки Павлові, а хто насправді написав його, про це знає напевно один Бог... древні не без підстави передали нам його, як Павлове».

Ще більше значення в справі утвердження канону мають праці *Євсевія, єпископа Кесарійського* — богослова й історика, відомого під назвою Памфіла. Ним написана «Історія Церкви», «Життя Константина» та ряд інших творів. Він спеціально займався питанням канонічності новозавітних книг, як прийнятих Церквою, так і не прийнятих нею. З цією метою він розподілив усі новозавітні книги на чотири групи. Перша група мала назву «загально визнані». До неї він відніс і ті книги, які входять одночасно до кодексу «Пешито», і поіменовані в «Мураторієвому каноні». Це такі книги: 4 Євангелія, Діяння, 14 послань ап. Павла, I Петра, I Іоанна та Апокаліпсис. До другої групи, яка мала назву «суперечливі», Євсевій відніс послання Якова, Іуди, II Петра, II та III Іоанна. Третя група книг мала назву «фальшиві», тобто приписані відомим автором апостолам. Це апокрифічні книги: Діяння ап. Павла, Одкровення ап. Петра та деякі ін. Четверта група — «нечестиві книги», які не лише приписані апостолам, а й мають хибні, безглузді твердження та оповідання. Це Євангеліє Петра, Діяння Фоми, Андрея та ін.

Євсевій був останнім, хто визнавав не всі 27 новозавітних книг за канонічні. Невдовзі святі отці та помісні собори визнали за безсумнівно канонічні відомі нині новозавітні книги.

Перелік 26 книг (без Одкровення) наводить святий Кирило Єрусалимський, Григорій Назіанзін. Святий Єфрем Сірін користувався уже повним кодексом Нового Завіту. Св. Афанасій Великий у 39-му пасхальному слові (365 р.) наводить перелік усіх 27 книг Нового Завіту. Остаточне санкціонування нашого канону знаходимо в постановах Лаодикійського (363 р.), Іппонійського (393 р.) та Карфагенського (397 р.) соборів.

Як бачимо, лише на кінець IV ст. остаточно був сформований канон священних новозавітних книг. Проходив цей процес у постійній боротьбі з нецерковними, єретичними поглядами, коли Церква, керована Духом Святим, відібрала безсумнівно апостольські. Церква була завжди свідомо того, якими книгами вона користується. З розгляду історії утвердження канону видно, що автентичність вживаних нами новозавітних книг надійно гарантована великою кількістю історичних свідчень і не підлягає сумніву.

Основну роль у цьому процесі відбору канонічних книг з маси апокрифічної літератури відіграв Священний Переказ. Церква з самого початку свого існування керувалась живим апостольським, а потім Церковним Переказом, як історичними, конкретними формами постійної дії Святого Духа в Церкві. Священний Переказ є більш первісним джерелом Божественного Одкровення. У його середовищі сформувалося саме Священне Писання, в його світлі воно й розуміється, і пояснюється. Безумовно, Священне Писання є основним джерелом віровчення, але не єдиним і не самостійним. Літургічне життя Церкви, її таїнства та обряди, ухвали церковних соборів, церковне

іконописання, музика та архітектура — все це разом зі Священним Писанням становить те середовище, через яке діє Святий Дух у Церкві. Без Священного Переказу кожний розумів би істини Священного Писання довільно, суб'єктивно, тлумачив би по-своєму, що призвело б до його спотворення, зловживання та породжувало б численні ересі. В історії маємо багато прикладів, коли неухва до Священного Переказу приводила не лише окремих християн, а й цілі національні церкви до відпадання від єдиної святої апостольської Церкви. Таким чином, саме існування незмінного канону книг Священного Писання переконливо свідчить, що Священний Переказ є найбільш загальним джерелом Божественного Одкровення та Богопізнання. Православна Церква свято керується і постійно збагачується Священним Переказом, дотримуючись при ньому великого заповіту ап. Павла: «Отже, браття, стійте і тримайтесь Переказів, яких ви навчилися чи то словом, чи то посланням нашим» (II.Сол. 2; 15).

Зміст

Передмова про Святе Письмо Нового Завіту	3
Історичність походження Христа (свідчення і їх аналіз)	7
Політичне становище Палестини в часи земного життя Ісуса Христа.	18
<i>Єрусалим</i>	19
<i>Свята земля в часи Господа нашого Ісуса Христа.</i>	23
Юдейські месіанські очікування.	29
Різдво Христове	47
Святий Іоанн Хреститель	53
Ставлення Христа до фарисеїв, книжників і саддукеїв	61
Свідчення древньохристиянської літератури	68
День розп'яття Христа	103
Голгофа	106
Воскресіння Ісуса Христа і поганська міфологія	113
Образ Христа в канонічних Євангеліях.	163
Достовірність канонічних Євангелій	168
Мова канонічних Євангелій	175
Переклад Святого Письма Нового Завіту	179
<i>Текст Святого Письма Нового Завіту</i>	183
<i>Друкування Святого Письма</i>	184
<i>Історія тексту Нового Завіту</i>	185
<i>Древні кодекси</i>	186
Святе Четвероевангеліє	189
Євангеліє від Матфея.	192
Євангеліє від Марка	206
Євангеліє від Луки	219
Євангеліє від Іоанна	227
Порядок Новозавітних книг у каноні	250
Історія канону Новозавітних книг	252

Навчальне видання

прот. Димитрій Садов'як

Апологія християнства

Редактор *О. Веремійчик*

Коректор *Т. Северина*

Верстка *Д. Марчишина*

*З благословення
Святійшого Патріарха Київського
і всієї Руси-України
Філарета.*

Підписано до друку 29.11.2002 р. Формат 60x84 ¹/₁₆. Папір офсетний

№ 1. Гарнітура Journal. Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 15,34.

Обл.-вид. арк. 12,27. Наклад 500 прим. Зам. №

Видавництво імені Олени Теліги.

Реєстраційне свідоцтво № 21638468, видане 15.02.95 р.

01010, Київ-10, вул. Івана Мазепи, 6.