

ДОСТОВЕРНОСТТА НА НОВОЗАВЕТНИТЕ ДОКУМЕНТИ

ПРЕДГОВОР КЪМ ПЕТОТО ИЗДАНИЕ

Достоверни в какъв смисъл? попита един прецизен рецензент на първото издание на тази малка книга, когато коментирахме заглавието. Мисля, че това, което той искаше да каже, беше, че ние трябва да се интересуваме по-скоро от достоверността на Новия Завет като свидетелство за Божието себеразкриване в Христа, а не като исторически документ. Така е, но двата въпроса са взаимно свързани. Защото след като Християнството претендира, че е историческо откровение, не е неуместно да се гледа на неговите основни документи от гледище на историческия критицизъм.

Когато се появи първото издание на тази книга (моето първо литературно произведение) през 1943 г., аз бях лектор по класически езици и литература и дълго време разглеждах Новия Завет в неговия класически контекст. Когато понякога ме канеха да говоря пред ученици от горните класове на гимназията или студенти в университета върху достоверността на Новия Завет изобщо и по-специално на Евангелията, аз се стремях да покажа, че могат да бъдат използвани същите методи, с които студентите по класика приемат автентичността и правдоподобността на много древни документи. Тази книга се появи първоначално от тези разговори. Тя е доказала своята полза за читателите, за които е предназначена не само в английски говорещите страни, но също така и преведена на немски и испански.

Историческата и филологическата линии на доближаване имат, разбира се, граници. Те не могат да докажат християнската претенция, че Новият Завет завършва вдъхновения документ на божественото откровение. Но студентите, които не изучават теология (за тях е написана тази книга) са, по мое мнение, по-готови да потвърдят тази претенция относно материал, който е исторически достоверен. И аз мисля, че те са прави. Наистина трудно е да се ограничи една дискусия за писанията на Новия Завет до чисто историческо ниво. Теологията настоява да се спре. Но всъщност е така; история и теология са сложно преплетени в Евангелието на нашето спасение, което дължи своята вечна и универсална валидност на определени събития станали в Палестина, когато Тиберий управляваше Римската империя.

Приветствувам възможността да ревизирам цялостно книгата (може би някои приятели мислят, че не е достатъчно) и отново посвещавам передното издание на тези студенти в университети и колежи по

целия свят, които поединично или по групи отстояват между своите колеги апостолското свидетелство за Исус Христос, нашия Господ.

Ф. Ф. Брюс - Април 1959 г.

ГЛАВА I: ИМА ЛИ ЗНАЧЕНИЕ?

Има ли значение дали новозаветните документи са достоверни, или не? Толкова ли е важно да можем да ги приемем като действителни исторически сведения? Някои биха предпочели да дадат отрицателни отговори и на двата въпроса. Основните принципи на християнството, казват те, са положени в Проповедта на планината; тяхната валидност не се влияе от автентичността или лъжливостта на повествувателната рамка, в която са поставени. Ние може да не знаем нищо сигурно за Учителя, в чиито уста са вложени те; историята за Исуса, както е дошла до нас, може да е мит или легенда, но учението, което Му се приписва било че Той действително е бил свързан с него, или не, има своя собствена стойност и онзи, който го приеме и последва, може да бъде истински християнин дори да смята, че Христос никога не е живял.

Този аргумент звучи правдоподобно и може да се приложи към някои религии. Може да се твърди например, че етиката на конфуцианството има независима стойност извън разказа за живота на самия Конфуций¹ също както философията на Платон² притежава собствени достойнства съвсем отделно от преданията, които са дошли до нас за живота на Платон и въпроса доколко той е задължен на Сократ. Но този аргумент може да се приложи към Новия Завет само ако пренебрегнем действителната същност на християнството, защото християнското евангелие в своята основа не е етически кодекс или метафизическа система; преди всичко то е Блага вест и именно като такава се е прогласявало от първите си проповедници. Наистина те наричаха християнството "Пътя" (срв. Деяния 9:2; 19:9,23; 22:4; 24:14,22) и "Живота" (срв. Деяния 5:20), но християнството като начин на живот зависи от приемането на християнството като Блага вест. И тази Блага вест е тясно свързана с историческия порядък, защото разказва как за изкуплението на света Бог е навлязъл в историята Вечният дошъл във времето, небесното царство обзело сферата на земното чрез великите събития на възплъщението, разпятието и възкресението на Исус Христа. Първите записани думи на публичн проповед на нашия Господ в Галилея са: "Времето се

изпълни и Божието Царство наближи: покайте се и повярвайте в благовестието” (Марко 1:15).

Това, че християнството има своите корени в историята, се подчертава в най-ранните християнски символи на вярата, които фиксират върховното Богооткровение в определен момент от времето, когато “Исус Христос, Неговият Единороден Син, нашият Господ... пострада при Понтий Пилат”. Тази историческа категоричност на християнството, която го различава от онези религиозни и философски системи, които не могат да бъдат отнесени към определено време, потвърждава достоверността на Писанията, които претендират, че придават на това откровение първостепенна важност.

Може да ни се отговори, че макар и да приемем предположението, че истината на християнската вяра е тясно свързана с историчността на Новия Завет, въпросът за историчността на това сведение е от малко значение за онези, които отричат истината на християнството по други причини. Християнинът може да отговори, че историчността на Новия Завет и истината на християнството не стават по-маловажни за човечеството поради това, че се пренебрегват или отричат. Но истината на новозаветните документи е също много важен въпрос по чисто историческа причина. Думите на историка Леки, който не е вярвал в богооткровена религия, се цитират често:

“Исусовият образ е бил не само най-възвишеният образец на добродетел, но и най-силната подбуда за нейното практикуване, като е упражнявал такова дълбоко влияние, че може действително да се каже, че простичкото повестуване за тези три кратки години на активен живот е направило повече за новораждането и облагородяването на човечеството от всички трактати на философите и всички наставления на моралистите.”

Но Исусовият образ може да бъде опознат само в Новозаветните описания: влиянието на този образ е следователно равностойно на влиянието на Новозаветните сведения. Няма ли да бъде тогава парадоксално, ако сведенията, които по свидетелството на един историк-рационалист са произвели такива резултати, се окажат празни откъм историческа истина? Разбира се, това не доказва само по себе си историчността на тези сведения, защото историята е пълна с парадокси, но затова пък дава допълнителна причина за сериозно изследване достоверността на сведенията, които са оказали такова явно влияние върху човешката история. Дали нашият подход е богословски или исторически от значение е дали Новозаветните документи ще се окажат достоверни или недостоверни.

1 Конфуций (551-479г. пр.Хр.) виден китайски религиозен реформатор бел. пр.

2 Платон (427-347г. пр.Хр.) древногръцки философ-идеалист бел. пр.

ГЛАВА II: НОВОЗАВЕТНИТЕ ДОКУМЕНТИ: ДАТИРАНЕ И ЗАСВИДЕТЕЛСТВУВАНЕ

1. Какво представляват Новозаветни ръкописи?

Новият Завет, какъвто го познаваме, се състои от 27 кратки ръкописа, наричани обикновено "книги", от които първите пет са исторически по характер и затова представляват обект на особен интерес на настоящето ни изследване. Четири от тях наричаме Евангелия, защото всяка една от тях предава "евангелието"¹ Благата вест, че Бог се е открил в Исуса Христа за изкуплението на човечеството. И четирите представят учението и делата на Христа, но едва ли могат да бъдат наречени биографии в съвременния смисъл на думата, тъй като се занимават изключително с последните две или три години от Неговия живот и отделят много повече (на пръв поглед) място на седмицата, предшествуваща смъртта Му. Те нямат за цел да бъдат "животоописания" на Христа, а по-скоро представляват определени гледни точки и от самото начало са предназначени за различни групи от хора Благата вест за Него. Поради редица общи черти първите три Евангелия (според Матей, Марко и Лука) се наричат "Синоптически евангелия" (вж. гл. IV).

Петото историческо писание "Деянията на Апостолите" е всъщност продължение на третото Евангелие, писано от същия автор Лука, лекарят и другарят на апостол Павел. То ни дава сведения за възхода на християнство след възкресението и възнесението на Христа, както и за неговото разпространение на запад от Палестина към Рим в продължение на около 30 години след Разпятието. От останалите писания 21 са писма (послания). Тринадесет от тях носят името на Павел, като 9 от тях са адресирани към църкви², а 4 към отделни лица.³ Друго едно писмо, Посланието към евреите, е анонимно, но отрано е било свързано с Павловите послания и за това често е било приписвано на Павел. Може би е било написано малко преди 70 г. сл.Хр. за някое общество от юдео-християни в Италия. От останалите писма едно носи името на Яков, вероятно брата Господен; едно на Юда, който се нарича брат на Яков; две на Петър; има три, които не носят име, но поради очевидните си тежнения към четвъртото Евангелие са известни от най-ранно време като Посланията на Йоан.

Последната книга е Апокалипсисът или книгата "Откровение"⁴. Тя принадлежи към литературен жанр, който, колкото и странен да е за нашия разсъдък, е бил добре познат за онова време в юдейските и християнски кръгове, а именно: апокалиптичния⁵. Откровението започва със седем обобщителни писма, адресирани към седем църкви в провинция Азия. Авторът, на име Йоан, е бил по това време заточен на о. Патмос в Егейското море и описва серия от видения, които символично представят триумфа на Христа в Неговите страдания и страданията на Неговите люде, попаднали в ръцете на Неговите и техните врагове. Книгата е била написана по времето на Флавиевите императори (69-96г.), за да насърчи християните в тяхното утеснение, уверявайки ги, че въпреки очевидните несгоди, с които трябва да се сблъскват, тяхната победа е сигурна; Исус, а не Цезар, е надарен от Всемогъщия Бог с управлението на света.

От тези 27 книги засега ще се занимаем главно с първите 5, които са предадени в повествователна форма, въпреки, че останалите особено Посланията на Павел са от значение за нашите цели дотолкова, доколкото съдържат исторически алюзии или хвърлят по някакъв начин светлина на Евангелията и Деянията.

2. Каква е датировката на тези документи?

Разпятието на Христа е станало, както обикновено се приема, около 30 г. сл.Хр. Според Лука 3:1 дейността на Йоан Кръстител, предшествуваща непосредствено общественото служение на нашия Господ, се датира "в петнадесетата година на царуването на Тиберия Кесаря". Тиберий станал император през месец август 14 г. сл.Хр. и според метода на изчисление, използван в Сирия възприет от Лука, неговата петнадесета година ще да е започнала през месец септември или октомври, 27 г. сл.Хр.⁷ Четвъртото Евангелие споменава за три Пасхи след това⁸; третата Пасха след тази дата би трябвало да бъде Пасхата през 30 г. сл.Хр., по време на която (по други съображения) ще да е станало Разпятието. От други източници знаем също, че Пилат е бил римски управител на Юдея, Ирод Агрипа е бил тетрарх на Галилея, а Кайяфа е бил юдейски първосвещеник⁹.

Новият Завет е бил завършен (или завършен по същество) около 100 г., като болшинството писания са съществували 20-40 години преди това. Днес повечето съвременни учени фиксират датите на четирите Евангелия, както следва: Матей около 85-90г.; Марко около 65г.; Лука около 80-85г.; Йоан около 90-100 г.¹⁰ Аз съм склонен да приема една по-ранна датировка на първите три Евангелия, а именно: Марко малко след 60г.; Лука между 60 и 70г.; Матей малко след 70г. Критерият, който има особена тежест за мен, е отношението, което имат тези писания към разрушението на Ерусалим и храма му през 70

г. сл.Хр. от римляните. Моят възглед по този въпрос е, че Евангелията от Марко и Лука са били написани преди това събитие, а от Матей не много след него.

Но дори и с тези по-късни дати ситуацията е насърчителна от историческа гледна точка, защото първите три Евангелия са били написани по време, когато е имало много живи свидетели, които биха си спомнили нещата, казани и извършени от Исуса, а някои може би са били още живи, когато е било написано четвъртото Евангелие. Ако може да заключим, че авторите на Евангелията са използвали информационни източници от по-ранна дата, то ситуацията ще стане още по-насърчителна. Но едно по-подробно изследване на Евангелията ще имаме в някоя от следващите глави.

Датата на написване Деянията ще зависи от датата, с която свързваме третото Евангелие, защото и двете писания са части на едно историческо съчинение, като втората част ще да е била написана скоро след първата. Има силни аргументи за датиране на това двусъставно съчинение не много късно след двегодишното затваряне на Павел в Рим (60-62 г. сл.Хр.)¹¹. Някои учени обаче считат, че "първият трактат", на който Деянията са представлявали първоначално продължение, не е било сегашното Евангелие от Лука, а по-ранно съчинение, наричано понякога "Прото-Лука". Това им дава възможност да датират Деянията някъде около 60-те години, поддържайки, че Евангелието от Лука в окончателната си форма се е появило по-късно¹².

Датите на тринайсетте Павлови послания могат да бъдат фиксирани отчасти по вътрешни и отчасти по външни свидетелства. Отмина времето, когато се отричаше въобще автентичността на тези писма. Днес има живи още някои автори, които отричат Ефесяните; единици отричат II Солунци; повече са онези, които отричат, че Пастирските послания (I и II Тимотея и Тит) са дошли в настоящата си форма от ръката на Павел¹³. Аз приемам всички за Павлови, но останалите 8 писма са сами по себе си достатъчни за нашата цел, затова именно от тях са изведени главните аргументи в нашата глава "Важността на Павловото свидетелство".

Десет от писмата, които носят името на Павел принадлежат към периода преди римското му затваряне. По реда на своето написване те могат да бъдат датирани, както следва: Галатяни 48-51; I и II Солунци 50; Филипяни 54-55, I и II Коринтяни 54-56; Римляни 57; Колосяни, Филимон и Ефесяни около 60. Пастирските послания по своето звучене и историческа атмосфера съдържат белези на по-късна датировка от останалите Павлови послания, но това не представлява голяма трудност за онези изследователи, които приемат едно повторно затваряне на Павел в Рим около 64 г. сл.Хр., завършило с неговата екзекуция.¹⁶ В такъв случай Пастирските послания могат да бъдат

датирани около 63-64 г. като промененото положение в църквите, основани от Павел, за които свидетелствуват те, ще се е дължало отчасти на възможността, която са имали неговите опоненти в тези църкви поради, първото му римско затваряне.

От гледна точка на историческото събитие времето, изтекло между евангелските събития и написването на повечето Новозаветни книги, е твърде кратко. Защото, оценявайки достоверността на древните исторически писания, един от най-важните въпроси е колко време след станалите събития са били описани те?

3. Кое е свидетелството за ранното им съществуване?

Около средата на миналия век една мисловна школа е приемала за сигурно, че някои от най-важните книги на Новия Завет, включително Евангелията и Деянията, са се появили едва 30 години на II век сл.Хр.¹⁷

Тези теории били популяризирани в страната през 1874 г. от "анонимния" автор на "Сврѣхестествена религия" (Уолтър Р. Каселс), на което отговорил епископ Лайтфут в няколко статии в "Съвременен преглед" (1874-77), препечатани в тома "Есета по "сврѣхестествена" религия" (1889).

Това заключение е било резултат не толкова на исторически свидетелства, колкото на философски предположения. Още тогава е имало достатъчно исторически свидетелства, които да покажат колко несъстоятелни са били тези теории, които Лайтфут, Тишендорф, Трегелс и др. демонстрирали в своите съчинения; но количеството свидетелства, с които разполагаме в наше време, е в такава степен повече и по-убедително, че една датировка през I век за повечето Новозаветни писания не би могла да се отрече разумно, каквито и да са философските ни предпоставки.

Свидетелствата за нашите Новозаветни писания са много повече от свидетелствата за много съчинения на класическите автори, чиято автентичност никой не възнамерява да оспорва. Ако Новият Завет беше една колекция от светски писания, тяхната автентичност щеше да се счита извън всяко съмнение. Любопитен факт е, че историците често са били по-склонни да се доверят на новозаветните сведения от мнозина богослови.¹⁸ Има хора, които по един или друг начин приемат под съмнение дадена "свещена книга" *ipso facto*¹⁹ и изискват повече потвърждаващи свидетелства за такова съчинение, отколкото за едно обикновено светско или езическо писание. От гледна точка на историка и към двете трябва да се прилагат едни и същи стандарти. Ние не спорим с онези, които търсят повече доказателствени факти за

Новия Завет отколкото за другите писания, тъй като първо: универсалните претенции, които Новият Завет има към човечеството, са толкова абсолютни, а образът и делата на главното Му действащо Лице така неповторими, че искаме да бъдем възможно по-сигурни за неговата истина; второ, за Новия Завет тъй като всъщност има много повече свидетелства от останалите древни писания приблизително по същото време.

Съществуват около 5000 гръцки ръкописа на Новия Завет (изцяло или отчасти). Най-добрите и най-важните от тях ни връщат към 350 г. сл.Хр., като двата най-важни са Кодекс Ватиканус, главното съкровище на Ватиканската библиотека в Рим, и добре известният Кодекс Синаитикус, който Британското правителство закупи от Съветското правителство на Рождество Христово 1933 г. за 100 000 лири и който сега е най-голямото богатство на Британския музей. Два други важни ранни ръкописа у нас са: Кодекс Александринус, също в Британския музей, писан през V век сл.Хр., и Кодекс Безе, в библиотеката на Кембриджския университет, писан през V-VI век и съдържащ Евангелията и Деянията на гръцки и латински език.

Може би ще можем да преценим колко богат на засвидетелствуване от ръкописи е Новият Завет, ако сравним текстовия материал на други древни исторически съчинения. За Цезаровата "Галска война" (съчинена между 58 и 50г. пр. Хр.) има няколко запазени ръкописа, но само 9 или 10 са добри, като най-старият е от около 900 години по-късно от времето на Цезар. От всичките 142 книги на "Римската история" на Ливий (59 г. пр.Хр. 17г. сл.Хр.) само 35 са се запазили; те са ни известни от не повече от 20 ръкописа с различно значение, като само един съдържащият кн. III-IV е от IV в. От 14-те книги на "Историите" на Тацит (около 100 г. сл.Хр.) само 4 1/2 са се запазили; от 16-те книги на неговите "Анали" 10 са запазени изцяло и 2 отчасти. Текстът на тези налични части от двете му големи исторически съчинения зависи изцяло от два ръкописа, единият от IX век, а другият от XI век. Запазените ръкописи на по-малките му съчинения (Диалогус де ораторибус²⁰, Агрикола²¹, Германия²²) са взети от един кодекс от X век. Историята на Тукидид (около 460-400г. пр.Хр. е известна от 8 ръкописа, като най-ранният принадлежи към 900 г. сл.Хр., и от няколко папирусни късчета, дошли от началото на християнската ера. Същото е вярно и за "Историята" на Херодот (около 488-428 г. пр.Хр.). Обаче нито един изследовател не би обърнал внимание на довода, че автентичността на Херодот или Тукидид е под съмнение поради факта, че най-ранните ръкописи на техните съчинения, които бихме могли да използваме, са повече от 1300 години по-късно от оригиналите.

Но колко различно в това отношение е положението на Новия Завет! В добавка към двата великолепни ръкописа от IV век, които споменахме по-горе и са най-ранните от хилядите познати нам, са запазени

значителен брой фрагменти от папирусни преписи на Новозаветни книги, датиращи 100-200 години по-рано. Библейските папирусни свитъци Честър Беати, за чието съществуване бе оповестено през 1931 г., се състоят отчасти от 11 папирусни кодекси, три от които съдържат повечето Новозаветни писания. Един от тях, съдържащ четирите Евангелия с Деянията, принадлежи към първата половина на III век; друг, съдържащ Павловите писма към църквите и Посланието към евреите, е бил преписан в началото на III век; третият, съдържащ Откровението, принадлежи към втората половина на същия век.

Една неотдавнашна находка, публикувана във "Фрагменти на неизвестно Евангелие и други ранни християнски папируси" от Х. И. Бел и Т. К. Скийт (1935), съдържа някои папирусни фрагменти, датирани от експертите по папирология²³ не по-късно от 150 г. сл.Хр. Тези фрагменти съдържат, както някои предполагат, части на едно пето Евангелие, имащо изявен афинитет към четирите канонически; но по-вероятен е възгледът, изразен в литературната прибавка към "Таймс" от 25 април 1935, "че тези фрагменти са били написани от някого, който е имал пред себе си четирите Евангелия и ги е познавал добре; че те не претендират да са независимо Евангелие; но са парафрази на разкази и друг материал в Евангелията, определени за обяснение и напътствие, наръчник, който да учи хората на евангелските разкази".

Още по-ранен е един фрагмент на папирусен кодекс, съдържащ Йоан 18:31-33, 37 и сл., намиращ се в библиотеката "Джон Райландс", Манчестър, датиран по палеографски съображения към 130 г. сл.Хр., и показващ, че последното от четирите Евангелия, което е било написано (според преданието) в Ефес между 90 и 100 година, е било разпространено в Египет около 40 години след съставянето му (ако този папирус произхожда, както е най-вероятно, от Египет, където е бил открит през 1917г.). Той трябва да се счита за най-ранния наличен фрагмент на Новия Завет (до половин век).

Един по-скоро открит папирусен ръкопис на същото Евангелие, макар и не толкова ранен като папируса на Райландс, е несравнимо по-добре запазен; това е папирусът Бодмер II, чието откриване бе оповестено от библиотеката "Бодмер" в Женева през 1956г.; той е бил написан около 200 г. и съдържа първите 14 глави от Евангелието на Йоана със само една лакуна²⁴ (от 22 стиха) и значителни части от последните 7 глави²⁵.

Друг вид засвидетелствуване се постига чрез позоваване на цитати от Новозаветни книги в други ранни писания. Авторите, известни като апостолски мъже, са писали между 90 и 160 г. сл.Хр. и в техните съчинения намираме свидетелства за това, че са познавали повечето от Новозаветните книги. В три съчинения, чиято дата е вероятно ок. 100 г. сл.Хр. "Посланието на Варнава", писано вероятно в

Александрия; "Дидахе", или "Учението на Дванайсетте апостоли", съставено някъде в Сирия или Палестина; и Посланието към Коринтската църква, изпратено от римския епископ Климент около 96 г., ние откриваме съвсем сигурни цитати от общоприетата традиция на Синоптическите Евангелия, от Деянията, Римляните, I Коринтяни, Ефесяни, Тит, Евреи, I Петрово и възможни цитати от други книги на Новия Завет. В писмата, писани от Игнатий, Антиохийски епископ, по време на пътуването му към Рим, за да приеме мъченическа смърт през 115 г., има доста цитати от Матей, Йоан, Римляни, I и II Коринтяни, Галатяни, Ефесяни, Филипяни, I и II Тимотея и Тит, които могат да се идентифицират, и възможни алюзии към Марка, Лука, Деяния, Колосяни, II Солунци, Филимон, Евреи и I Петрово. Последният негов съвременник, Поликарп, цитира в едно писмо към Филипяните (около 120г.) от традиционно приетите синоптически Евангелия, от Деянията, Римляните, I и II Коринтяни, Галатяни, Ефесяни, Филипяни, II Солунци, I и II Тимотея, Евреи, I Петрово и I Йоана.

Така можем да продължим с авторите на II век, натрупвайки значителен брой свидетелства за тяхното запознанство със и признаване авторитета на Новозаветните писания. Що се отнася до апостолските мъже техните свидетелства са събрани и преценени в един труд, озаглавен "Новият Завет в апостолските мъже" според откритията на един комитет на Оксфордското дружество по историческо богословие през 1905 г.

Но ние намираме свидетелства от този вид не само у православно-християнските автори. Става очевидно от неотдавна откритите писания на гностическата школа на Валентин, че преди средата на II век повечето Новозаветни книги са били добре известни и изцяло почитани в този еретически кръг, както и в католическата църква.

Изследването на този вид засвидетелствуване, което намираме в ръкописите и цитатите у по-късните автори, е свързано с онзи подход, известен като "текстуален критицизъм"²⁶ Този изследователски клон е твърде важен и вълнуващ, защото негов обект е установяването по възможно най-точен начин оригиналните думи на въпросните документи от наличните свидетелства. Експериментално се доказва лесно, че е трудно да се препише продължителен пасаж, без да се допуснат поне една-две грешки, когато разполагаме с документи като нашите Новозаветни писания, които са преписвани и преписвани хиляди пъти, обсегът на грешките на преписваните се увеличава толкова много, че е направо удивителен фактът, че те в действителност не са повече, от колкото биха могли да бъдат. За щастие, ако големият брой ръкописи увеличава числото на писмените грешки, той увеличава в пропорционално отношение и начините за коригирането на тези грешки, така че, периметърът на съмнение, допуснат в процеса на възстановяване точната оригинална лексика, не

е толкова широк, че да ни плаши; всъщност той е забележително тесен. Вариантите на разночетения, за които у текстуалните критици на Новия Завет остава известно съмнение, не засягат по същество нито един исторически факт, християнска истина или практика.

Като обобщение можем да цитираме присъдата на покойния сър Фредерик Кениън, един учен, чийто авторитет в мненията за древните ръкописи е неповторим:

“В такъв случай интервалът между датите на оригиналното съчиняване и най-ранните запазени свидетелства става толкова малък, че фактически може да се пренебрегне и последното основание за съмнение, че Писанията са дошли до нас в такъв субстанционален вид, както са били написани, вече може да отпадне. Както автентичността, така и общият интегритет на Новозаветните книги могат да се считат за окончателно установени²⁷.

1 От гр. ез. “еуангелион” благовестие, добра вест бел. пр.

2 Посланията към: Римляните, I и II Коринтяни, Галатяни, Ефесяни, Филипяни, Колосяни, I и II Солунци.

3 Посланията към: Филимон, I и II Тимотей, Тит.

4 Забележете: Откровение (ед.ч.), а не Откровения.

5 От гр. глагол “апокалюптейн”- разбулвам, откривам. Първият образец на този жанр е старозаветната книга на пророк Даниил.

6 Формата Тиберий е за предпочитане (лат. Tiberius) бел. пр.

7 Методът на изчисление в Сирия, запазен от времето на Селевкидите, бил като начало на една нова година на царуване да се счита месец септември октомври. Тъй като Тиберий станал император през август 14 г., втората година на неговото управление се е смятало, че започва през септември-октомври същата година. Пасхата, описана в Йоан 2:13 съответно след това е била Пасхата от месец март, 28 г. сл.Хр.; това се съгласува хронологически с отбелязаното в 2:20, защото Иродовият храм е бил почнат през 20-19 г. пр.Хр.

8 Йоан 2:13; 6:4; 11:55 и сл.

9 Вж. гл. IX и X.

10 Напр.: Б. Х. С т р и й т ъ р. Четирите Евангелия (1924) и В. Т е й л ъ р. Евангелията (1945). Аргументи за по-ранна датировка има у А. Х а

р н а к. Датирането на Деянията и Синоптическите Евангелия (1911) и др.

11 Деян. 28:30. Вж. Ф. Ф. Б р ю с. Книгата Деяния (1954), с. 21 и сл.

12 Срв. К. У й л я м с. Коментар върху Деяния Апостолски (1957), с. 13 и сл.

13 Срв. Д. Г у т р и. Пастирските послания (1957), с. 11 и сл.

14 Според възгледа, че Посланието е било написано преди Ерусалимския събор, описан в Деяния 15 гл.; други биха го датирали няколко години по-рано.

15 Според възгледа, че е било написано по време на ефсското затваряне; други биха го датирали около 60 г. в Рим.

16 Срв. Евсевий, "Църковна история", II. 22, 25.

17 "Тюбингенската школа, носеща наименованието си по университета в Тюбинген, където Ф. Баур, най-изявеният представител на тези възгледи, е бил професор. Тази школа представя изворите на християнството с оглед на хегелианската метафизика. Нейните методи могат да бъдат илюстрирани с една общоизвестна студентска история, която разказва как Хегел излагал своята философия за историята с оглед на поредица от събития, когато един от слушателите му, студент по история, го прекъснал, протестирайки: "Не, г-н професоре, фактите стоят другояче!" "Толкова по-зле за фактите" отвърнал Хегел.

18 Историците като У. М. Р а м з с й, Ед. М а й е р и А. Т. О л м с т е д са протестирали енергично срещу прекомерния скептицизъм на някои богослови, занимаващи се с историческите писания на Новия Завет.

19 Ipso facto (лат.) със самата постъпка бел. пр.

20 "Разговор за ораторите" бел. пр.

21 Г н е й Ю л и й А г р и к о л а римски пълководец, тъст на Тацит (I век сл.Хр.) бел. пр.

22 Германия пространството между Рейн, Дунав, Висла и Немско море, населявано от древните германски племена бел. пр.

23 Папирология дял от палеографията, занимаваща се с изследване на папирусните свитъци бел. пр.

24 Лакуна лат. "празнина" или "липса" бел. пр.

25 Неотдавна бе съобщено, че други папирусни свитъци от Бодмер съдържат един кодекс от около 200 г. сл.Хр., съдържащ части от Лука и Йоан; друг от приблизително същото време, съдържащ Посланията на Петър и Юда, и още един от VI или VII век, съдържащ Деянията и Съборните послания.

26 Друга много важна категория свидетелства към текста на Новия Завет са древните библейски версии на други езици, най-старите от които древно-сирийската и древно-латинската отвеждат към последната половина на II в. Ценна помощ можем да получим и от ранните църковни лекционари.

27 В книгата му "Библия и археология" (1940), с. 288 и сл.

ГЛАВА III: КАНОНЪТ1 НА НОВИЯ ЗАВЕТ

Дори да сме стигнали до едно заключение относно датата и произхода на отделните Нозаветни книги, трябва да отговорим на още един въпрос. Как се е появил самият Нов Завет като един сборник от писания? Кой е събрал тези писания и какъв е бил принципът? Какви обстоятелства са довели до фиксирането на един списък канон от достоверни книги?

Историческия християнски възглед е, че Святия Дух, Който е контролирал писането на отделните книги, също е контролирал техния подбор и колекция, като по този начин е продължил да изпълнява обещанието на нашия Господ, че ще води Своите ученици във всяка истина. Това обаче трябва да се разбира чрез духовно прозрение, а не чрез историческо изследване. Нашата цел е да установим какво разкрива историческото изследване за произхода на Новозаветния канон. Някои ще ни кажат, че сме получили 27-те Новозаветни книги по силата на авторитета на църквата; но дори и така да е нека запитаме: как е дошла църквата до заключението, че именно тези 27, а не някои други книги са достойни да бъдат поставени на едно ниво по вдъхновеност и авторитет със Старозаветния канон?

Този проблем е прекалено опростен в Шеста статия от 39-те статии на англиканския катехизис, където се казва: "В името на светото Писание ние действително разбираме онези канонически книги на Стария и Новия Завет, за чийто авторитет никога не е имало съмнение в църквата." Защото, оставяйки настрана въпроса за Старозаветния канон, не е твърде точно да се каже, че никога не е имало никакво съмнение в Църквата за никоя от нашите Новозаветни книги. Някои от по-късните Послания (напр. II Петрово, II и III Йоанови, Яков, Юда) и Откровението дълго време са били възприемани само на някои места, докато на други са се предпочитали книги, които ние не включваме

повече като канонически в Новия Завет. Така "Кодекс Синаитикус" е включвал "Посланието на Варнава" и "Пастира" на Ерма (римско съчинение някъде ок. 110 г. сл. Хр.), докато "Кодекс Александринус" е включвал писанията, известни като Първо и Второ послания на Климент; а включването на тези съчинения заедно с библейските писания вероятно указва, че им е бил приписван някакъв канонически статут.

Най-ранният списък на Новозаветни книги, който ни е известен, е бил съставен от еретика Маркион около 140 г. Маркион правел разлика между по-нискостоящия Създател Бог на Стария Завет от Бог Отец, разкрит в Христа, като смятал, че църквата трябва да изостави всичко, което е свързано с Първия. Този "богословски антисемитизъм" включвал отричането не само на целия Стар Завет, но също на онези части на Новия Завет, които били засегнати според него от юдеизма. Затова канонът на Маркион се състоял от две части: а) едно "прочистено" издание на третото Евангелие, което е най-малко юдеистично от Евангелията, защото е написано от езичника Лука; б) 10 от Павловите послания (като са изпуснати трите "Пастирски послания").

Друг ранен списък, също от римски произход, датиращ от около края на II век, се нарича обикновено "Мураториев фрагмент", защото е бил публикуван най-напред в Италия през 1740 г. от любителя на антики кардинал Л. А. Муратори. За съжаление той е осакатен в началото, но очевидно споменава Матей и Марко, защото се отнася към Лука като към третото Евангелие; после споменава Йоан, Деяния, деветте Павлови писма към църквите и четири към отделни лица (Филимон, Тит, I и II Тимотей)², Юда, две послания на Йоан³. Апокалипсиса на Йоан и Апокалипсиса на Петър⁴. "Пастирът" на Ерма се упоменава като достоен за четене (напр. в църква), но не трябва да се включва в числото на пророческите или апостолски писания.

Първите стъпки за формирането на канон от авторитетни християнски книги, достойни да застанат до Старозаветния канон, който е бил Библията на нашия Господ и Неговите апостоли, ще да са били предприети около началото на II в., когато има свидетелства за разпространението на две колекции от християнски писания в Църквата.

Още твърде рано се оказва, че четирите Евангелия са били обединени в един сборник. Може би те са били събрани заедно много скоро след написването на Евангелието според Йоан. Тази четиритомна колекция е била известна от начало като "Евангелието" (в ед.ч.), а не "Евангелията" (в мн.ч.); имало е само едно Евангелие, предадено в четири разказа, различавани така: "според Матей", "според Марко" и т.н. Около 115 г. сл.Хр. Игнатий, Антиохийски епископ, споменава "Евангелието" като авторитетно писание и тъй като е познавал повече

от едно Евангелие, твърде вероятно е под понятието "Евангелие" да е имал предвид четирисъставната колекция, известна под това име.

Около 170 г. сл.Хр. един асирийски християнин на име Тациан превърнал четирисъставното Евангелие в един непрекъснат разказ или "Хармония на Евангелията", която дълго време е била любимата, ако не официална форма на четирисъставното Евангелие в асирийската Църква. Тя се различавала от четирите Евангелия в старата сирийска версия. Не е сигурно дали Тациан първоначално е съставил своята "Хармония", известна обикновено като "Диатесарон", на гръцки или сирийски език; но тъй като е била приготвена в Рим, оригиналният ѝ език вероятно е бил гръцки, защото през 1933 г. в Дура-Еуропос на Ефрат е бил открит един фрагмент от Тациановия "Диатесарон" на гръцки език. Във всеки случай той е бил предаден на асирийските християни в сирийска форма, когато Тациан се е върнал у дома от Рим, и този сирийски "Диатесарон" останал "Авторизираната версия" на Евангелията за тях, докато бил изместен от "Пешита" или "простата" версия през V век.

По времето на Иринея, който, макар и родом от Мала Азия, бил епископ на Лион, в Галия (около 180г. сл.Хр.), идеята за четирисъставно Евангелие станала толкова аксиоматична в цялата Църква, щото той се отнася към това като към установен и всепризнат факт, който е очевиден като четирите посоки на света или четирите вятъра:

"Защото както са четири частите на света, в който живеем, и четири световните ветрове, и както Църквата е разпръсната по цялата земя, а Евангелието е стълб и основа на Църквата и дъхът на живота, така е естествено то да има четири стълба, дишайки безсмъртие от всяка четвъртина част и запалвайки постоянно живота на хората. Оттук става очевидно, че Словото Архитектът на всички неща, Което седи на херувимите и държи заедно всички неща, след като се е изявило на хората, ни е дало Евангелието в четирисъставна форма, обединявана обаче от един дух."

Щом като четирите Евангелия са били събрани заедно в един том, това е означавало разделянето на двете части на разказа от Лука. Когато "Лука" и "Деянията" са били разделени по този начин, очевидно една-две модификации са били въведени в текста в края на "Лука" и началото на "Деянията". Вероятно Лука първоначално е искал да спомене за Възнесението само във втория си трактат. И така, думите "и се възнесе на небето" са били прибавени в Лука 24:51, за да оформят повествуването, като впоследствие към Деяния 1:2 било прибавено: "когато се възнесе". Затова някои несъответствия, които някои откриват между сведенията за Възнесението в Лука и Деянията,

са най-вероятно поради тези приспособявания на текста, въведени тогава, когато двете книги са били отделени една от друга.

Деянията обаче съвсем естествено споделяли авторитета и престижа на третото Евангелие, защото били съчинение на същия автор и очевидно били приети като каноническа книга от всички освен Маркион и неговите последователи. Наистина Деянията заемали много важно място в Новозаветния канон като ос на Новия Завет, както я нарекъл Харнак, тъй като свързва Евангелията с Посланията и поради разказа си за обръщението, признаването и мисионерското служение на Павел, показва ясно колко реален апостолски авторитет стоял зад Павловите послания.

Корпус Паулиnum, или колекцията с Павлови писания, бил събран по същото време, когато се оформило четирисъставното Евангелие.⁵ Както Евангелската колекция е била обозначена с гръцката дума "Еуангелион", така Павловата колекция се обозначавала с една дума "Апостолос", като всяко писмо било различавано като "Към римляните", "Първо към коринтяните" и т. н. Не след дълго анонимното Послание към евреите било прибавено към Павловите писания. Деянията, за по-голямо удобство, били прибавени към "Сборните послания" (на Петър, Яков, Йоан и Юда).

Единствените книги, за които имало някакво съмнение по същество след средата на II век, били някои от онези, които се появяват в края на нашия Нов Завет.

Ориген (185-254) споменава четирите Евангелия, Деянията, тринайсетте Павлови послания, I Петрово, I Йоаново и Откровението като общопризнати; той казва, че Евреите, II Петрово, II и III Йоаново, Яков и Юда, с "Посланието на Варнава", "Пастирът" на Ерма, "Дидахе" и "Евангелието според евреите" се оспорвали от някои.

Евсевий (около 265-340) споменава като общоприети всички книги на нашия Нов Завет освен Яков, Юда, II Петрово, II и III Йоаново, които се оспорвали от някои, но се признавали от повечето хора.⁶

Атанасий записва през 367 г. двадесет и седемте книги на нашия Нов Завет като единствени канонически; скоро след него Йероним и Августин последвали примера му на Запад. По на Изток процесът продължил малко повече; едва около 508 г. II Петрово, II и III Йоанови, Юда и Откровението били включени в една версия на Сирийската Библия в допълнение към останалите 22 книги.

По различни причини за Църквата е било необходимо да знае точно кои книги имат божествено пълномощие. Евангелията, предаващи "всичко, що Исус вършеше и учеше, откак почна" (Деяния 1:1), не биха могли да се считат ни най-малко по-нискостоящи по достойнство

от Старозаветните книги. Учението на апостолите в Деянията и Посланията също би могло да се счита като облечено в божествен авторитет. Затова е било съвсем естествено да се отдава на апостолските писания на Новия Завет почит в същата степен, каквато са получавали пророческите писания от древността.

Така Юстин Мъченик (около 150г.) класифицира "Възпоменанията на апостолите" наред с писанията на пророците, като казва, че и двата сборника са били четени на събрания на християните (Апология, I, 67). Защото Църквата, въпреки скъсването си с юдеизма, не отричала божествения авторитет на Стария Завет, а по примера на Христа и Неговите апостоли го приемала като Божие Слово. Наистина, ранните християни дотолкова били възприели Септуагинтата като своя, че макар тя първоначално да била превод на еврейските Писания на гръцки език за говорещите гръцки юдеи преди времето на Христа, юдеите оставили Септуагинтата на християните, а за говорещите гръцки юдеи възникнала нова гръцка версия.

Особено важно е било да се реши кои книги биха могли да се използват за установяването на християнска доктрина и кои биха могли да бъдат защитавани със сигурност в споровете с еретиците. Когато Маркион съставил своя канон около 140 г. сл.Хр., било необходимо за православните църкви⁷ да знаят точно какъв трябва да бъде действителният канон и това спомогнало за ускоряване на започналия вече процес. Погрешно е обаче да се говори или пише, че Църквата е започнала да съставя канон чак след появата на Маркионовия списък.

Други обстоятелства, които изисквали ясно дефиниране на онези книги, които притежавали божествен авторитет, били необходимостта да се реши кои книги да бъдат четени на църковните богослужения (макар че някои книги биха били подходящи за тази цел, без да се използват за установяване на доктринални въпроси) и необходимостта да се знае кои книги биха могли да бъдат предавани или пък да се отказва да бъдат предавани на имперската полиция по време на гонения, без да има опасност от допускане на светотатство.

Едно нещо може да се подчертае категорично. Новозаветните книги не са придобили авторитет за Църквата, понеже са били включени формално в някакъв канонически списък, а защото Църквата включвайки ги в своя канон, вече ги смятала за боговдъхновени, признавайки тяхната вътрешна стойност и всеобщ апостолски авторитет (пряк или косвен). Първите църковни събори, които класифицирали каноническите книги, се състояли в Сев. Африка: в Хипо Региус⁸ през 393 г. и в Картаген през 397 г., но стореното от тези събори не било да наложат нещо ново на християнските общества, а да систематизират онова, което вече било общоприета практика за тези общества.

От историята на канона възникват много богословски въпроси, които не можем да включим тук; но за едно уверение на практика, че Църквата е направила правилния избор, човек трябва да сравни книгите на нашия Нов Завет с различните ранни документи, събрани от М. Р. Джеймс в неговия "Апокрифен Нов Завет" (1924), или дори с писанията на апостолските мъже⁹, за да разбере превъзходството на нашите Новозаветни книги над останалите¹⁰.

Можем да прибавим още няколко думи за "Евангелието според евреите", което (както бе споменато по-горе) Ориген бе изброил като една от книгите, които се оспорвали от някои по негово време. Това съчинение, разпространено в Трансйордания и Египет сред юдео-християнски групи, наречени евионити, имало известен афинитет към каноническото Евангелие от Матей. Може би то е било самостоятелно разширение на арамейски документ, свързан с нашия канонически "Матей"; било е известно на някои от ранните християнски отци в гръцката версия.

Йероним (347-420) отъждествявал това "Евангелие според евреите" с едно писание, което той открил в Сирия, наричано "Евангелието на назаряните" и което той по погрешка приел отначало за еврейския (или арамейския) оригинал на "Матей". Твърде възможно е той да е сбъркал и при отъждествяването му с Евангелието според евреите; Назарянското Евангелие, открито от Йероним (и преведено от него на гръцки и латински), може просто да е било арамейски превод на каноническия гръцки "Матей". Във всеки случай "Евангелието според евреите" и "Евангелието на назаряните"¹¹ са имали известно отношение към "Матей" и трябва да бъдат отделени от масата апокрифни "Евангелия", имащи широка употреба в онова време и които не представляват интерес за настоящото историческо изследване. Тези, подобно на някои книги от апокрифните "Деяния", и други писания, са почти изцяло литературни съчинения. Една от книгите на апокрифните "Деяния" обаче "Деянията на Павел", макар и очевидно литературно съчинение от II век, е интересна поради литературния портрет на Павел, който съдържа, и което поради енергичния си и непосредствен характер ще да е съдържало, според сър Уйлям Рамзей, едно предание за външността на апостола, запазено в Мала Азия. Павел е описан като "човек, дребен на ръст, със склучени вежди, с възголям нос, плешив, кривокрак, с добро телосложение, пълен с благодат, защото понякога изглеждал като човек, а понякога имал лицето на ангел".

1 Думата "канон" има по начало шумерски произход, но в семитските езици е придобила значението на "тръстика" или "пръчка", с която се измерва разстояние (срв. Езек. 40:5). Постепенно преминавайки в гр.

ез., "канон" се използва в преносно значение като правило, мерило, стандарт, (срв. Фил. 3:16; II Кор. 10:13 и др.) бел. пр.

2 Той добавя, че други писма, разпространени под името на Павел, не били приети от Църквата. Това са били главно "псевдоепиграфи" (неавтентични писания бел.пр.), съчинени в интерес на еретически учение.

3 След това той прибавя най-неочаквано "Премъдрост Соломонова" (старозаветна апокрифна книга бел. пр.).

4 Този апокрифен "Апокалипсис на Петър", казва фрагментът, някои отказват да четат в църква. Но ние знаем от Климент, Евсевий и Созомен, че е бил четен в някои църкви.

5 Игнатий и Поликарп (писал около 115г.) изглежда са били запознати с колекциите на Павловите послания. II Петр. 3:15 и сл. изглежда свидетелствува за една колекция с поне няколко Павлови послания (датата на II Петрово е спорна, но ако за него се споменава в "Посланието на Варнава", това би го направило с по-ранна дата от това съчинение).

6 Самият Евсевий предпочитал да отрече Апокалипсиса, защото не одобрявал картината за 1000-годишното царство.

7 "Православни църкви" не в тясно конфесионалния смисъл, а църкви, имащи библейско верую, за разлика от еретиците в онова време бел. пр.

8 Или: Ипон бел. пр.

9 Писанията на апостолските мъже (на гръцки и английски) са отпечатани в един том, издаден от Дж. Б. Л а й т ф у т (Макмилан, 1891) и в два тома от Лоб класикал лайбръри, издавана от Кирсоп Лейк (Хайнеман, 1912-13). Макар да представляват известно отстъпление от Ново-заветното ниво, те превъзхождат значително апокрифните "Евангелия" и "Деяния".

10 Този проблем е бил обсъждан от мен по-подробно в книгите ми: "Книгите и пергаментите" (1963), с. 95 и сл.; "Усилващият се пламък" (1958), с. 221 и сл.; и "Традиция стара и нова" (1970), с. 129 и сл. (тези книги на Ф. Ф. Б р ю с не са превеждани на бълг. ез. бел. пр.).

11 Съществуващите фрагменти и на двете писания са преведени в "Апокрифния Нов Завет" от М. Р. Д ж е й м с, с. 1 и сл.

ГЛАВА IV: ЕВАНГЕЛИЯТА

1. Синоптическите Евангелия

Сега се изправяме пред едно по-задълбочено изследване на Евангелията. Вече посочихме някои от свидетелствата за тяхната датировка и ранно засвидетелствуване, а сега трябва да видим какво може да се каже за техния произход и достоверност. Изследването произхода на Евангелията е било осъществявано с постоянна ревност почти от самото начало на християнската ера. Още през II век ние узнаваме за Папий, епископ на Йерапол в Мала Азия, който събирал информация по този въпрос и за сродни теми от християни, които били представители на едно поколение преди него човеци, които били разговаряли със самите апостоли. Папий написал около 130-140 г. след Христа съчинение в пет книги (изгубени до днес, освен няколко фрагмента, цитирани от други автори), озаглавено "Тълкуване на Господните слова", в чийто предговор казва:

"Няма да се поколебая да ви представя, заедно с моите тълкувания, всичко, което добре съм научил от стареите¹ и съм запомнил добре, гарантирайки за всяка истинност. Защото аз не се радвам, подобно на мнозина, на онези, които казват много неща, а на тези, които учат на истината; нито на онези, които предават заповедите на други, а на тези, които превръщат заповедите, дадени от Господа, във вяра и напредват чрез Него, Който е истината. Също така, ако някой човек дойде в моя път и е бил спътник на стареите, аз го разпитвам за речите на стареите какво е било казано от Андрей или от Петър, или от Филип, или от Тома, или от Яков, или от Йоан, или от Матей, или от който и да било друг от Господните ученици; и какво казват Аристион или по-старият Йоан, учениците на Господа. Защото не смятам, че онова, което бих могъл да получа от книгите, би било с толкова голяма стойност за мен, както произнесено от един жив и постоянен глас."²

Между многото сведения, които научаваме от тези стареи и техните сътрудници, е една информация за произхода на Евангелията, която ще разгледаме накратко. От неговата епоха, та чак досега, хората са преследвали една и съща цел, опитвайки се не само да издирят колкото е възможно повече (от външни и вътрешни свидетелства) факти за написването на Евангелията, но опитвайки се също да проникнат и зад тях, за да открият каквото биха могли за изворите, легнали в основата на Евангелията. За очарованието на подобно изследване "Критика на изворите", както се нарича то не може да има никакво съмнение. Но издирването на евангелските извори и тяхната

хипотетична реконструкция може да се окаже така всепоглъщащо, че изследователят е склонен да забрави, че действителните Евангелия, които са дошли до нас като литературни единици от I век, са безспорно по-важни от предполагаемите документи, които биха били смятани за техни извори поне заради това, че последните са изчезнали (ако някога са съществували), докато първите са останали до наше време. Трябва също така да помним, че "критиката на изворите", колкото и интересна да е тя, ще ни доведе по необходимост до по-малко сигурни резултати от "критиката на текста" (текстуален критицизъм), защото трябва да допусне много повече спекулативен елемент.

Но в случай, че ние имаме предвид ограниченията на този вид литературна критика, налице ще бъде голямата стойност на едно изследване изворите на нашите Евангелия. Ако датите за тяхното съставяне, които предположихме в една от предходните глави, са донякъде правилни, тогава няма да има твърде голям отрязък от време между записването на евангелските събития и самите събития. Ако обаче може да се покаже с приемлива предполагаемост, че тези сведения зависят изцяло или отчасти от още по-ранни документи, тогава въпросът за достоверността на Евангелския разказ придобива по-голяма сила.

При едно сравнително изследване на самите Евангелия може да се достигне до известни заключения. Не след много ще видим, че Евангелията се разпадат естествено на две групи – първите три от една страна, а четвъртото остава самостоятелно на друга страна. По-късно ще се върнем отново към проблема за четвъртото Евангелие, но засега трябва да разгледаме първите три, които се наричат "синоптически" Евангелия, защото се поддават на синоптическа подредба, форма, в която и трите могат да бъдат изследвани заедно³. Не се изисква кой знае колко подробно изследване, за да се открие, че трите Евангелия притежават значително количество общ материал. Ние откриваме, например, че съдържанието на 606 от 661 стихове на "Марко" се появяват в "Матей", а около 350 от Марковите стихове се срещат с малки промени в "Лука". Или ако поставим нещата по друг начин, от всички 1068 стиха на "Матей", около 500 съдържат материал, който откриваме в "Марко", а от всичките 1149 стиха на "Лука", около 350 намират паралел в "Марко". Общо взето, има само 31 стиха в "Марко", които нямат никакъв паралел нито в "Матей", нито в "Лука".

Когато сравним "Матей" и "Лука" отделно, откриваме, че двете Евангелия имат помежду си общ материал, съдържащ се в около 250 стиха, който няма паралел "Марко". Този общ материал е разхвърлян в езика, който понякога е практически идентичен в "Матей" и "Лука", а понякога показва значителни отклонения. И така, остават около 300 стиха в "Матей", които съдържат разкази и беседи, специфични за това

Евангелие, и около 550 стиха в "Лука", съдържащ материал, който не откриваме у другите Евангелия.

Това са факти, които лесно се установяват; спекулацията навлиза тогава, когато се опитваме да ги обясним. Понякога материалът, който е общ за двама или повече синоптисти, е буквално толкова идентичен, че тази идентичност едва ли може да бъде случайна. В нашата страна обяснението, което обикновено се дава от един век, е, че идентичността, или сходството на езика, се дължи на факта, че евангелистите са възпроизвели езика на примитивното устно Евангелие, което е било разпространено в ранните дни на Църквата. Такъв е например възгледът на Алфорд ("Гръцкият Завет") и Уесткот ("Увод към изучаването на Евангелията"). Тази теория изгубила по-късно доверието на изследователите, след като се разбрало, че много от явленията биха могли да се обяснят по-успешно, когато се предпоставят документални извори; но е имало и има още много да се каже за нея, затова тя се появява днес в една по-различна форма на своя подход, която е известна като "Формален критицизъм" (критика на формата).

Формалният критицизъм цели да възстанови устните "форми" или "образи", или "модели", в които са били разпространявани първоначално апостолската проповед и апостолското учение още преди появата на такива документални извори, които биха могли да легнат в основата на нашите Евангелия. Този метод става популярен след 1918 г. и неговата стойност е била преувеличена в някои негови части, но могат да се извлекат едно-две важни заключения. Едното е, че хипотезата за документалните извори сама по себе си е толкова неадекватна да обясни всички факти, колкото и "устната теория" във формата, предложена от Алфорд и Уесткот; наистина, до голяма степен предишната популярност на "формалния критицизъм" може да се е дължала на незадоволството от слабите резултати на едно робуване на "критиката на изворите" в продължение на цял век.

Друг важен пункт, на който набляга "формалният критицизъм", е универсалната тенденция в древността да се придава стереотипност на "формите", в които са се разпространявали религиозната проповед и учение. Тази тенденция може добре да се проследи в древния езически и юдейски свят и също е очевидна в нашия евангелски материал. Във времето на апостолите е имало доста стереотипно проповядване делата и думите на Исуса първоначално на арамейски, а после и на гръцки език; и това проповядване или устно предание лежи в основата на нашите синоптически Евангелия и техните документални извори.

Ние не харесваме стереотипните устни или литературни стилове; предпочитаме разнообразието. Но има случаи, при които се налага необходимостта от някакъв стереотип дори в съвременния живот.

Когато например някой полицейски служител дава показания в съда, той не украсява своя разказ с ораторски прийоми, а се придържа колкото е възможно по-близо към една предписана, стереотипна "форма". Целта на това е показанията, които той дава, да съответствуват колкото е възможно повече на действителния порядък от събития, които описва. Ако на разказа му липсва артистичен завършек, то компенсацията е максимална точност.

Стереотипният стил на много от евангелските разкази и беседи служи на същото предназначение; то е гарант за тяхната точност по същество. Често става така, че поради този начин на съхраняване на определена "форма", сведенията за подобни случки или подобни изкази се дават посредством един и същ език и се конструират в една и съща рамка. Но не бива да заключаваме от това подобие на езика и рамката, че два подобни разказа са дублиращи се сведения за едно и също събитие или че две подобни притчи (например сватбената гощавка в Матей 22:2 и сл. и тържествената вечеря на Лука 14:16 и сл.) са непременно варианти на една и съща притча, както не бихме могли да заключим, че щом като някой полицейски служител описва два улични инцидента с почти еднакъв език, той наистина дава два варианта на една и съща случка.

Но може би най-важният резултат, който посочва "формалният критицизъм", е, че колкото и назад да проникне нашето изследване между корените на евангелската история, колкото и да класифицираме евангелския материал, никога няма да стигнем до един обикновен Исус. Класификацията на нашия евангелски материал по "форма" е несъмнено най-подходящата или блестяща класификация, но тя прибавя един нов метод на групиране на материала към други вече известни методи и по този начин можем да видим, че тази нова класификация дава същия резултат, както и другите класификации, а именно: чрез "изворите" или "съдържанието". Всички части на евангелското описание се оказват чрез тези различни подходи проникнати от неизменната фигура на Исуса като Месия, Божият Син; всички са единни в подчертаването месианското значение на всичко, което Той е казал или извършил, и ние не можем да намерим алтернативна картина, без значение колко обстойно ще проникваме във и ще анализираме последователните слоеве на Евангелията. Затова "формалният критицизъм" е дал своя принос за отхвърлянето на надеждата, поддържана ревностно някога, че, връщайки се към най-примитивния стадий на евангелското предание, ще можем да възстановим един "чисто" човешки Исус, Който просто е учел за Бог Отец и братолюбието между хората.

Евангелието от Марко, тъй като е най-кратко сред останалите и съдържа малко материал, който не може да се намери в тях, е било несправедливо пренебрегвано в древността. Августин например казва, че Марко е повторил може би Матей "като негов лакей и умалител,

така да се каже". Но всеки, който изучава един синопсис⁴ на Евангелията, където общият материал е изложен в паралелни колони, ще види, че в по-голямата си част Матей е този, който съкращава, а не Марко. Разбира се, Марко изпуска повече от половината материал, който се появява у Матей; но що се отнася до материала, който е общ, Марко е обикновено по-пълен от Матей. Едно по-близко изследване на лингвистичните и литературните подробности на Евангелията не много отдавна доведе много учени до заключението, че "Марко" всъщност е най-старото от нашите синоптически Евангелия в тяхната окончателна форма и че е било извор както на "Матей", така и на "Лука". Тази "Маркова хипотеза"⁵, както се нарича тя, нахвърлена в общи черти през XVIII век, била поставена на стабилна основа от Карл Лахман през 1835 г., когато той посочил, че обичайният ред на тримата синопсисти е всъщност редът на Марко, тъй като Марко и Матей понякога си съвпадат по реда срещу Лука, а Марко и Лука още по-често срещу Матей, докато Матей и Лука никога не си съвпадат по реда срещу Марко. Така Марко се оказва в това отношение нормата, от която другите две Евангелия понякога се отклоняват. Към това можем да прибавим факта, че по-голямата част от Марковото съдържание се появява пак в Матей и Лука, като значителна част на действителния език на Марко е запазен и че на основание на литературната критика разликите в представянето на общия материал между Марко, от една страна, и Матей и Лука, от друга, може по-лесно да се обяснят с приоритета на Марко, а не с приоритета на Матей или Лука. Но макар че "Марковата хипотеза" е все още преобладаваща, тя се атакува от учени от голям ранг. Така големият германски учен Теодор фон Цан поддържал тезата, че Матей най-напред е съставил своето Евангелие на арамейски език, че след това е бил съставен нашият гръцки "Марко", повлиян отчасти от арамейския "Матей", а после арамейският "Матей" е бил преведен на гръцки език с помощта на гръцкия "Марко".

По-малко сложен от възгледа на Цан е възгледът на римо-католическите писатели Джон Чапман ("Матей, Марко и Лука", 1937) и Б. К. Бутлер ("Оригиналността на Евангелието от св. Матей", 1951), който преобръща "Марковата хипотеза" с главата надолу, като претендира за зависимост на гръцкия "Марко" и "Лука" от гръцкия "Матей".

Силата на "Марковата хипотеза" не може да се предаде в едно-две изречения; свидетелствата се натрупват и могат да се оценят най-добре чрез изучаване на един добър синопсис (за предпочитане е да бъде гръцки, но голяма част от свидетелствата са очевидни и в един съвременен превод), където трите Евангелия имат своите паралелни пасажии, наредени един до друг във форма, която е освободена от предразсъдъци, за да бъде в полза на която и да било хипотеза. Заедно с такъв синопсис изследователите на гръцкия текст трябва да

се запознаят с лингвистичните факти, както са подредени от сър Джон Хокинс в неговата "Horae Synopticae" (II издание, 1909).

Не е толкова изненадващо, както би ни се сторило отначало, да установим, че "Марко" (или писание подобно на него) е бил използван като извор от другите двама синоптисти, като имаме предвид какво действително представлява "Марко". Евсевий в своята "Църковна история" (III, 39) е запазил за нас няколко изречения, в които Папий ни предава сведение за произхода на това Евангелие, което е получил от едного, когото той нарича "старейт".

"Марко, който бил тълкувателят на Петър, записал точно всичко, което той (Петър) споменал било изказвания, или деяния на Христа, не, разбира се, подред. Защото той не бил нито слушател, нито придружавал Петър, който пригледил неговите поучения според нуждата, но не като че ли е направил подредба на Господните беседи. Затова Марко не направил грешка, като записал по този начин някои неща, както той (Петър) ги е споменал; защото той внимавал само на това, да не изпусне нищо от онова, което е чул, нито пък да прибави към тях някое лъжливо твърдение."

През последните години това сведение получи осветление от нов ъгъл. Някои "формални критици", опитвайки се да проникнат зад второто Евангелие, гледаха на него само като на компилация от независими един от друг разкази и изказвания, предавани устно в ранната църква и свързани от нечия редакторска ръка във формата на обобщения, които нямат никаква историческа стойност. Но едно изследване на тези "обобщения разкрива, че без каквато и да било редакторска намеса те могат да се подредят заедно, образувайки едно последователно изложение на евангелския разказ. И така в някои от първите обобщения на християнската проповед, или "керюгма"б, в Деянията ние откриваме сходни очертания или сходства в отделните части на очертанията на евангелския разказ (напр. Деяния 2:14 и сл.; 3:12 и сл.; 4:10 и сл.; 5:30 и сл.; 10:36 и сл.; 13:16 и сл, срв. I Коринтяни 15:3 и сл.). Тези очертания в Деянията и Посланията покриват един период, започнал от проповедта на Йоан Кръстител и продължил до възкресението на Христа с по-подробен акцент на разказа за страданията. Но тъкмо такъв е обзорът на второто Евангелие, където обаче очертанията са изпълнени с илюстриращи ги случки от живота на Христа, каквито съвсем естествено биха се използвали при проповед. По този начин се оказва, че "Марко" е, най-общо казано, изложение на Евангелския разказ във вид, в който се е предавало в най-ранните дни на Църквата, и с оглед на Папиевото описание на Марко като "тълкувател" на Петър трябва да отбележим, че Петър е главният проповедник в първите глави на Деянията.

Друго потвърждение за Петровия авторитет, стои зад "Марко", се дава от серия находчиви лингвистични изследвания на К. Х. Търнър, озаглавени "С какво си служи "Марко" в "Годишник на богословски изследвания" за 1924/25г., където проличава между другото как употребата от страна на Марко на местоимения в разказите отразява от време-навреме реминисценция на този апостол в първо лице. От подобни пасажии читателят може да получи "живо впечатление за свидетелството, което стои зад Евангелието; така в 1:29: "ние влязохме в нашата къща с Яков и Йоан; и моята тъща лежеше болна на легло от треска; и веднага Му казваме за нея".⁷

Разбира се, в Евангелието от Марко има много повече от Петровите сведения за служението на Исуса. Марко може би включва някои свои спомени. По всяка вероятност той е бил младежът, който едва се е отървал, когато бил заловен Исус (Марко 14:51 и сл.), а за някои от подробностите в разказа за страданията може да е почерпил в спомените си онова, което сам е видял при този случай. Според преданието, в къщата на неговите родители (срв. Деяния 12:12) се е състояла Господната вечеря.

Възгледът, че "Марко" лежи в основата на другите синоптически Евангелия, не е много по-различен по същност от по-стария възглед, че общият елемент в трите е устната проповед, разпространена в ранната църква; "Марко е въобще тази устна проповед, която е придобила писмена форма. Но формата, в която устната проповед е легнала в основата на "Матей" и "Лука", е формата, която е придал Марко, който не само е действувал като тълкувател на Петър (вероятно превеждайки галилейско-арамейския диалект на Петър на гръцки език), но и въплъщавал в своето Евангелие съдържанието на проповедта, както е чул от Петровите уста. В Евангелието му не липсват свидетелства, че голяма част от материала първоначално е съществувал на арамейски; на места неговият гръцки език запазва арамейския идиом⁸ доста безпогрешно.

Марковото Евангелие вероятно е било написано отначало за християнското общество в Рим през 60-те години на I век, но се е радвало на бързо и широко разпространение из цялата Църква.

Евангелието, както е било проповядвано по онова време, наблягало повече на онова, което вършел Исус, отколкото на онова, което казал. Онова, което довело до обръщането на юдеи и езичници, било прокламирането на Благата Вест, че посредством Своята смърт и триумф над смъртта Той е подсигурил прошка на греховете и е отворил за всички вярващи небесното царство. Но когато ставали християни, те трябвало да научат много повече неща и особено учението на Исуса. Удивително е, че по-голямата част от материала, който е общ за "Матей" и "Лука", но не принадлежи към "Марко", се състои от Исусовите речи. Това е довело до предположението за друг

ранен документ, от който са почерпили "Матей" и "Лука" своя материал, различаващ се от "Марко". Този документ обикновено се нарича "Q" и се счита като сборник от Исусови речи⁹. Каквато и да е истината за подобен документ, удобно е да си служим с "Q" като символ, обозначаващ този общ за "Матей" и "Лука" материал, различен от "Марко". Налице е свидетелство в гръцки език на този "Q"-материал, че той е бил преведен на арамейски и може би от някакъв арамейски документ, а не просто от арамейската устна традиция.

Както е известно, арамейският език бил общоприетият език в Палестина и особено в Галилея по времето на Христа. По всяка вероятност това е бил езикът, който Той и апостолите обикновено говорели. Новозаветните автори обикновено го наричат "еврейски", като по име не го различават от сродния нему език, на който е била написана по-голямата част на Стария Завет. И така ние разполагаме със свидетелство за един ранен арамейски документ в друг фрагмент на Папий:

"Матей събрал тези Логиа на "еврейски" език (т. е. арамейски) и всеки ги превеждал както намерел за добре¹⁰."

Правени са различни предположения за значението на това понятие "Логиа", което буквално означава: "предсказания" (мн. ч.); но най-вероятното предположение е, че то се отнася до някаква колекция от речи на нашия Господ¹¹. Това понятие се използва в Новия Завет за предсказанията, предадени чрез старозаветните пророци; последователите на Исуса Го наричаха "Пророк, силен в дело и в слово пред Бога и пред всичките люде" (Лука 24:19). И така, ако се направи опит да се изолира документът, лежащ в основата на "Q"-материала в "Матей" и "Лука", ще се окаже, че той е бил изграден по един доста подобен начин като една от пророческите книги на Стария Завет. Тези книги обикновено съдържат сведение за призоваването на пророка към особеното му служение с описание на неговите предсказания, изложени в повествувателна рамка, но без да се споменава за смъртта на пророка. Затова този документ, когато се реконструира по свидетелствата, предложени от Евангелията от Матей и Лука, започва със сведение за кръщението на Исуса от Йоан и Неговото изкушение в пустинята, които представляват прелюдията към галилейското Му служение, но очевидно не разказва историята за Неговите страдания. Неговото учение е представено в четири главни раздела, които могат да се озаглавят: а) Исус и Йоан Кръстител; б) Исус и Неговите ученици; в) Исус и Неговите противници; г) Исус и бъдещето.

Трудно е да се избегне заключението, че Папий има предвид именно такова съчинение, когато казва, че Матей е събрал тези "логиа". Понататъшното му твърдение, че тези "логиа" са били събрани на

„еврейски език“, съответствува на вътрешното свидетелство, че в основата на „Q“-материала в „Матей“ и „Лука“ лежи един арамейски субстракт¹². И когато прибавя, че всеки е превеждал тези „логиа“ както е намерил за добре, това предполага, че са били разпространени няколко версии от тях, което обяснява отчасти някои от различията в Исусовите речи, които са общи за първото и третото Евангелие; защото от местата, където гръцкият език на тези Евангелия се различава, може да се види, че един и същ арамейски оригинал подчертава различните гръцки преводи.

Друг интересен факт, който излиза най-малко, когато се опитваме да реконструираме оригиналния арамейски език, на който са били изречени Господните слова във всички Евангелия, е, че много от тях показват поетически белези. Дори при един превод ние можем да видим, че те изобилствуват на паралелизми, което е постоянен белег на Старозаветната поезия. Но когато се преведат на арамейски език, се вижда, че те се отличават с постоянен поетически ритъм и дори понякога с рима. Това е демонстрирано по особен начин от покойния проф. К. Ф. Бърни в „Поезията на нашия Господ“ (1925г.). Една беседа, следваща един ярък образец, може да се научи без усилие и ако Исус е искал учението Му да бъде наизуствано, лесно ще си обясним факта, че Той си служи с поезия. Освен това Исус е бил признаван от съвременниците Си за пророк, а пророците в старозаветно време имали навика да произнасят своите предсказания в поетическа форма. Там, където подобна форма е запазена, имаме още доказателства, че Неговото учение ни е било предадено в такъв вид, в какъвто се е появило първоначално.

Затова, както имаме причини да виждаме авторитета на съвременното свидетелство зад евангелския разказ, както той е запазен от Марко, така речите на нашия Господ се подкрепят от също така достоверен източник. Но в допълнение към беседите в „Матей“, които имат известен паралел в „Лука“, има други, които се срещат само в първото Евангелие и могат да бъдат обозначени уместно с буквата „М“. На тези „М“-речи се гледа като на такива, които са дошли от друга колекция на Исусови речи, твърде паралелни на колекцията „Q“, но събрани и запазени в консервативно юдео-християнско общество в Ерусалим, докато „Q“-материалът е по-вероятно да е служел на изискванията на елинските християни, които напуснали Ерусалим след смъртта на Стефан, за да разпространяват благовестието и да основават църкви в провинциите около Палестина и главно в сирийска Антиохия

Ако сме прави да определим Матеевите „логиа“ като извор, от който е почерпен „Q“-материалът, този сборник ще да е придобил форма в един доста ранен момент от историята на християнската Църква. Безспорно много полезно е било за новообърнатите и особено за повярвалите езичници да притежават такъв компендиум¹³ на Исусовото учение. То ще да е съществувало около 50 г. след Христа.

Някои учени предполагат, че дори Марко показва в своето Евангелие някои следи от него, но това не е сигурно.

Евангелието от Матей ще да се е появило в съседство със сирийска Антиохия малко след 70 г. след Христа. То представлява субстанцията на апостолската проповед, както е записана от Марко, разширена чрез включване на друг повествователен материал и свързана с една гръцка версия на Матеевите "логиа" и Исусовите речи от други източници. Целият този материал е бил така подреден, че да служи като наръчник за поучение и управление в рамките на църквата. Речите на Исуса са подредени така, че образуват пет големи беседи, занимаващи се съответно с: а) закона на Божието царство (гл. 5 до 7); б) проповедта за царството (10:5-42); в) растежа на царството (13:3-52); г) общението на царството (гл. 18); д) края на царството (гл. 24, 25). Разказът за служението на Исуса е подреден така, че всяка част довежда съвсем естествено до следващата беседа. Главната част от съдържанието се предшества от пролог, описващ рождението на Царя (гл. 1, 2), и завършва с епилог, отнасящ се към страданието и триумфа на Царя (гл. 26-28).

Петсъставната структура на това Евангелие е моделирана вероятно по петсъставната структура на Стария Завет; тя се представя като "християнската Тора" (което означава повече "насока или наставление, отколкото "закон в тесния смисъл". Евангелистът се опитва също така да покаже как историята на Исуса представлява изпълнението на Старозаветните писания, като на места дори загатва, че преживяванията на Исуса дават в резюме преживяванията на Израил в старозаветно време. Така например, както израилтяните бяха слезли в Египет в зората на своята история и излязоха оттам по време на Изхода, така Исус трябваше в Своята детска възраст да слезе в Египет и да излезе оттам, за да се сбъднат думите, казани в Осия 11:1 за тях, и в Неговия живот: "От Египет повиках Сина Си" (Матей 2:15).

Докато някои от Исусовите речи в "Лука" са почти буквално идентични с паралелните места в "Матей" (срв. Лука 10:21 и сл. с Матей 11:25-27), а други са очевидно подобни, трети показват значителни различия и не е нужно да се предполага, че първият и третият евангелисти са черпили за тях от един и същ документален извор. Например не е вероятно версиите на Матей и Лука за "Блаженствата" да са почерпени от един документ (срв. Матей 5:3 и сл. с Лука 6:20 и сл.). Ние имаме твърдението на самия Лука, че мнозина са предприели да напишат разказ за евангелските събития (Лука 1:1) и бихме стеснили ненужно разглежданата сфера, ако предположим, че целият не Марков материал, общ в една или друга форма за "Матей" и "Лука", е бил изведен от един писмен извор. Както е очевидно, Лука е бил запознат доста отрано с Матеевите "логиа", и то чрез няколко от гръцките им версии. Но той е имал и други извори на информация и именно на тях е бил задължен за онези разкази и притчи, които

придават на Евангелието му особен чар и красота. Към този материал, специфичен за "Лука", можем уместно да прикрепим символа "L".

Ранната традиция твърди, че Лука бил родом от Антиохия. Ако е така, той е имал възможности да научи много неща от основателите на Антиохийската църква, първата езическа църква (Деяния 11:19 и сл.); той може да е срещнал Петър, който ходил там веднъж (Галатяни 2:11 и сл.). Той проявява особен интерес към Иродовата фамилия. Дали това се е дължало на неговото познанство с Манаин, доведен брат на Ирод Антипа и един от учителите в Антиохийската църква (Деяния 13:1)? Освен това той ще да е научил много от Павел. Макар, че Павел не е бил последовател на Исуса преди разпятието, сигурно си е поставил за цел след своето обръщение да научи колкото се може повече за Него (вж. глава VI). Какво ли са разговаряли Петър и Павел по време на онзи двуседмичен престой в Ерусалим през 35 г. (Галатяни 1:18)? Както се изразява проф. Дод, "ние можем да предположим, че не са прекарвали цялото си време в разговори за времето навън". За Павел това е било златна възможност да научи подробности от историята на Исуса от едно, чиито познания в това отношение са били ненадминати.

Още, Лука ще да е прекарал две години във или близо до Палестина по време на Павловия престой в Ерусалим и задържането в Кесария (срв. Деяния 24:27). Тези години му дали уникални възможности да увеличи своите познания за историята на Исуса и ранната църква. Поне при един случай се знае, че е срещнал Яков, Исусовия брат; може би се е възползвал и от други възможности да се запознае с членове от светото семейство. Някои неща от специфичния му материал отразяват едно устно арамейско предание, което Лука е получавал от различни палестински информатори, докато други части от него са били очевидно почерпени от християни-елинисти. В частност, има причина да се смята, че голяма част от информацията, която използва Лука за третото Евангелие и Деянията, е била почерпена от Филип и неговото семейство в Кесария (срв. Деяния 21:8 и сл.). Евсевий ("Църковна история", III, 31, 39) ни разказва от името на Папий и други ранни писатели, че в по-късно време четирите дъщери на Филип, надарени с пророчески талант, били считани в Църквата като авторитети за най-ранната е история.

Разказите за рожденията на Йоан Кръстител и Исуса в първите две глави на Евангелието се считат като най-архаичния пасаж в Новия Завет; той диша атмосферата на едно смирено и свято палестинско общество, хранещо горещи надежди за скорошното изпълнение на древните Божии обещания към Израилевия народ и виждащо в рождението на тези две деца белег за реализирането на неговите надежди. Към това общество са принадлежали Мария и Йосиф заедно с родителите на Йоан Кръстител, Симеон и Анна, които приветствували представянето на Младенеца Христос в Ерусалимския

храм, а по-късно и Йосиф от Ариматея, "който очакваше Божието царство" (Лука 23:51).

След двугодишното задържане на Павел в Кесария, Лука отива с него в Рим и там го намираме заедно с Павел и Марко около 60 г. сл.Хр. (Колосияни 4:10, 14; Филимон 24). Неговият контакт там с Марко е достатъчен, за да засвидетелствува очевидната му задълженост към Марковия разказ. Това обобщение за начина, по който третото Евангелие ще да е било изградено, се базира на библейско свидетелство и се съгласява безпогрешно с вътрешните сведения, оценени от литературната критика, което предполага, че Лука най-напред е разширил своята версия на Матеевите "логии", прибавяйки информацията, получена от различни извори, особено в Палестина. Това първо издание "Q" + "L" е било наречено "Прото-Лука", макар да няма свидетелства, че е излязло някога самостоятелно на бял свят. Впоследствие то е било разширено чрез допълване на определени места с материал, почерпан от "Марко", особено там, където Марковият материал не съвпада напълно с вече събрания; така се е получило нашето трето Евангелие. Лука ни казва в предговора към своето Евангелие, че е проследил цялата поредица от събития точно от самото начало и очевидно е постигнал това, понеже е имал достъп до най-добрите авторитети, до които би се добрал, след което е подредил материала като изряден историк.

Пристигането на Лука заедно с Павел в Рим предполага само по себе си, че му е предоставило удобен случай да получи подредени и достоверни сведения за началните години на християнството. Ако официалните и културните класи на Рим са знаели по-отрано нещо за християнството, те вероятно са го отхвърлили като непочтен източник култ; но когато римски гражданин апелира към Цезаря за безпристрастно изслушване на един случай, представляващ целия проблем за характера и целите на християнството, би насочило някои представители на тези класи да изследват сериозно християнството. "Почтеният Теофил", на когото Лука е посветил своята двусъставна история, бил вероятно един от онези, които са били натоварени да проучат случая. Подобно съчинение като това на Лука, дори в една първоначална форма на скица, в този случай би било неоченим документ.

Не бива да изпадаме в грешка да мислим, че щом стигнем до заключение за изворите на едно литературно съчинение, сме научили всичко за него. "Критиката на изворите" е просто една предварителна, така да се каже, "черна" работа. Кой би казал, че сме казали всичко за някоя от историческите пиеси на Шекспир, когато открием кои са били нейните извори? Затова каквито и да са били техните извори. Евангелията стоят пред очите ни, всяко като отделно литературно произведение със специфична гледна точка, контролирала до голяма степен избора и представянето на основната тема.

Опитвайки се да открием как са били съставени, трябва да внимаваме да не ги считаме като нестабилни компилации.

Всяко едно е било написано най-напред за определен читателски кръг с цел да бъде представен Исус от Назарет като Божия Син и Спасител. Марко озаглавява своя труд: "Началото на благовестието на Исуса Христа, Божия Син", а към края на Евангелието откриваме един римски стотник, който изповядва в подножието на кръста: "Наистина Тоя човек беше Син Божи" (Марко 15:39). Можем да си представим колко ефикасно ще да е било това свидетелство в Рим, където Евангелието се е появило най-напред на бял свят.

Лука, езическият лекар, наследил традициите на гръцкия исторически почерк, съставя своето съчинение след старателни изследвания, за да знаят неговите читатели сигурната база на сведенията за произхода на християнството, което те са приели, и освен това влага в него такъв дух на човеколюбие, щото мнозина са били принудени да обявят неговото Евангелие, заедно с Ернест Ренан, за "най-красивата книга на света".

Матеевото Евангелие заема по право мястото си начело на Новозаветния канон; коя друга книга би била така подходяща, за да образува връзката между Стария и Новия Завет, освен тази, която се обявява, подобно на първата книга на Старозаветния канон, за: "Родословието на Исуса Христа, син на Давида, син на Авраама"? Макар че е наречено най-юдейското от Евангелията, в него липсват каквито и да било национал-шовинизъм или религиозно тесногърдие, защото това е Евангелието, което свършва с отхвърления, но реабилитиран Цар на Израил, Който заръчва на Своите служители: "Идете, прочее, научете всичките народи" (Матей 28:19).

Свидетелствата показват, че писаните извори на нашите синоптически Евангелия не са по-късни от 60 г. след Христа; някои от тях могат да се проследят чак до онези бележки, които са били правени по учението на нашия Господ, докато всъщност е произнасял Словата Си. Устните извори отвеждат назад към самото начало на християнската история. Фактически на практика имаме допир до свидетелствата на очевидци. Най-ранните проповедници на Евангелието са знаели стойността на това свидетелство от първа ръка, затова са прибегвали до него непрекъснато. "Ние сме свидетели на тези неща" е било постоянното им твърдение. Може съвсем да не изглежда лесно, както някои автори се опитват да представят нещата, да се открият думите и делата на Исуса от онези ранни години, когато около Него е имало толкова много от Неговите ученици, които биха могли да си спомнят какво е било и какво не е било. Наистина, свидетелствата показват, че първите християни са внимавали да различават Исусовите речи от своите извори и преценки. Павел например, когато обсъжда много спорните въпроси за брака и развода в I Коринтяни 7 глава,

внимателно прокарва разграничението между своя съвет по въпроса и решаващото Господно правило: "А на другите казвам аз, не Господ и пак: "И то не аз, но Господ".

Първите проповедници са се позовавали не само на положително настроени очевидци; имало е и други такива, крито са били по-зле настроени, но са били също свързани с главните факти на служението и смъртта на Исуса. Учениците не биха си позволили да рискуват с неточности (да не говорим за съзнателно манипулиране на фактите), което веднага би било изложено на показ от онези, които биха се зарадвали те да постъпят така. Напротив, един от най-силните моменти в оригиналната апостолска проповед е самият апел към опознаване на сфрата; те не само казваха: "Ние сме свидетели на всичко това", но още: "както сами вие знаете" (Деяния 2:22). Ако е имало тенденция да се отива настрана от фактите, що се отнася до материала, вероятното присъствие на враждебно настроени свидетели сред публиката би послужило като коригиращ елемент.

Затова в синоптическите Евангелия, последното от които е било завършено между 40-те и 50-те години след смъртта на Христа, е имало материал, който е бил вече оформен в по-ранно време, даже преди Неговата смърт и който, освен че е представлявал в по-голямата си част свидетелства от първа ръка, е бил предаден наред с други независими и достоверни линии. Евангелията, в които е вплетен този материал, са единни в представянето на основните факти на християнската вяра; това е една трисъставна нишка, която не може да се разплете или скъса лесно.

2. Четвъртото Евангелие

В своя "Аргумент за Евангелието от Йоан" големият реформатор Жан Калвин казва: "Имам навика да казвам, че това Евангелие е ключът, който отваря вратата към разбирането на останалите". Неговото мнение се е подкрепяло от християнски мислители на много епохи, които са намирали в това Евангелие дълбини от духовни истини, непознати за което и да било Новозаветно писание. На въпроса, дали беседите в това Евангелие са автентични слова на Христа, не малко биха отговорили, че ако не са, то тук присъствува някой, който е по-велик от Христа.

И все пак, особено през последните 100 години, Четвъртото Евангелие е било център на безкрайни спорове. Хората говорят за енигмата¹⁴ на Четвъртото Евангелие и онова, което се приема смело, от една страна, като адекватно решение, със същата смелост се отхвърля, от друга страна, като незащитимо. Не е тук мястото да вземаме ново решение;

достатъчно е да споменем някои от най-важните факти, свидетелстващи за историчността на това Евангелие.

Претенцията на самото Евангелие е, че то е било написано от очевидец. В последната глава ние четем за появата на Исуса след възкресението Му край Галилейското езеро, където присъствували седем ученици, включително един, който е наречен "ученика, когото Исус обичаше". Една забележка в края на главата ни казва: "Този е ученикът, който свидетелствува за тия неща, който и написа тия неща; и знаем, че неговото свидетелство е истинно (Йоан 21:24). Не е съвсем ясно, кои са били тези "ние, които са прибавили своето свидетелство за достоверността на писанието на евангелиста; те са били може би онези приятели и ученици, които са били заедно с него и са били отговорни за редактирането и издаването на неговото Евангелие. Този "ученик, когото Исус обичаше", се споменава още като присъстващ на Господната трапеза (13:23), при Разпятието (19:26)¹⁵ и като очевидец заедно с Петър при празния гроб във възкресенската утрин (20:2 и сл.). Дават ли ни тези пасажки ключ към разгадаването неговата личност?

Според Марко 14:17 (срв. Матей 26:20; Лука 22:14), когато нашият Господ дошъл в горницата за Последната вечер, Той бил придружаван от 12 апостола, които възлегнали край трапезата с Него; в синоптическите Евангелия няма нищо упоменато, че при този случай е присъствувал и някой друг. Затова ние заключаваме, че "възлюбеният ученик" е бил един от дванадесетте. От тях обаче е имало трима, които в дадени случаи са били приемани за по-тясно общение с Господа: Петър, Яков и Йоан. Именно тези трима например Исус бе взел със Себе Си, за да бъдат с Него в Гетсимания след Последната вечер (Марко 14:33). Съвсем естествено би трябвало да очакваме, че възлюбеният ученик ще бъде един от тримата. Той не е бил Петър, от когото се разграничава ясно в 13:24, 20:2 и 21:20. Остават двамата Заведееви синове Яков и Йоан, които са включени в седемте от глава 21. Но Яков загинал мъченически не по-късно от 44 г. (Деяния 12:2)¹⁶ и следователно има малка вероятност, че за него се е разнесъл слухът между учениците, че няма да умре. Затова ще се спрем на Йоан.

Трябва да отбележим, че Йоан не се споменава поименно в Четвъртото Евангелие (нито пък неговият брат Яков). Също е било посочвано, че докато другите евангелисти наричат Йоан Кръстител с това име, четвъртият евангелист го нарича просто Йоан. Един автор би се погрижил да различава два образа в своя разказ, ако носят едно и също име; той не би се старал толкова да разграничава едного от своите герои от себе си. Четвъртият евангелист разграничава Юда Искариотски от Юда ("не Искариотски") (14:22). Затова е от значение, че той не разграничава Йоан Кръстител от ап. Йоан, за когото ще да е знаел, макар да не го споменава писмено.

Изобщо вътрешните свидетелства разкриват един автор, който е бил очевиден на събитията, които описва. Интересно е във връзка с това да цитираме заключението на мис Дороти Сейрс, която подхожда към темата от творческа позиция: "Трябва да се помни, че от четирите Евангелия само Йоановото претендира да бъде пряко описание на очевиден. И за всеки, който е свикнал да третира документи с въображение, вътрешните свидетелства потвърждават тази претенция." Дори чудесните разкази в Евангелието разкриват това качество. Така например покойният А. Т. Олмстед, професор по история на древния Изток в Чикагския университет, намира, че разказът за възкресението на Лазар в глава 11 притежава "всички обстоятелствени подробности на убедения очевиден", докато разказът за празния гроб в глава 20 е "разказван от несъмнен очевиден пълен с живот, без да му липсват каквито и да било подробности, спрямо които скептикът би могъл да има оправдани възражения".

Евангелистът е очевидно палестинец по произход. Макар да е бил далече от родината си, когато е писал своето Евангелие, точното му познаване на местата и разстоянията в Палестина осведоменост, която блика спонтанно и естествено, предполага убедително, че е бил човек, който е бил роден и възпитан в тази страна, а не е почерпил знанията си от описанията на пътешественици. Той познава добре Ерусалим, като фиксира местонахождението на някои забележителности с акуратността на човек, който е бил запознат с тях преди разрушението на Ерусалим през 70 г. след Христа.

Авторът е бил юдеин, и е бил също добре запознат с юдейските обичаи. Той пише за юдейското очищение (2:6) и за погребалните обичаи (19:40). От юдейските празници споменава Пасхата, Шатроразпъването, Празника на посвещението, чествуван през зимата, заедно с безименния празник от 5:1, който ще да е бил Нова година. Показва, че е бил запознат отблизо със старозаветните пасажи, предписвани от палестински юдейски лекционар за четене в синагогата по време на празници и други случаи през годината. Той познава юдейския закон за свидетелски показания (8:17). Запознат е с чувството на превъзходство у онези, които са получили равинско обучение, спрямо неуспелите да се възползват от такава привилегия: "но това простолудие, което не знае закона, проклето е" (7:49). Дори Хилел¹⁷ бе изразил подобно становище: "Невежата не е благочестив". Той¹⁸ бил обвиняван в допускането на груба грешка, като предположил, че един юдейски първосвещеник е бил на служба само за една година; но когато в разказа си за страданията на Исуса нарича Кайафа "първосвещеник през тая година (11:49,51; 18:13), той просто има предвид това, че е бил първосвещеник през съдбоносната година на Исусовото разпятие.

Точното познаване на юдейските обичаи, вярвания и методи на аргументация от страна на Йоан са накарали един голям равински

учен, покойния Израел Абрахамс, да каже: "Моето общо лично впечатление, без да подкрепям една ранна дата за четвъртото Евангелие, е, че то съдържа една автентична традиция за един аспект на Исусовото учение, която не е намерила място у синоптистите." Абрахамс подчертава още нарастващата сила на аргументите от страна на юдейски автори в полза на автентичността на беседите в Четвъртото Евангелие, особено по отношение на обстоятелствата, при които, според сведенията, са били записани.

Вътрешните свидетелства подкрепят претенцията, че авторът не само е бил свидетел, но е разбирал великите събития, които записва. Външните свидетелства за Евангелието са еднакво силни като тези на синоптическите Евангелия. Вече споменахме за папирусните свидетелства, които подчертават ранната му датировка. Игнатий, чиято мъченическа смърт е регистрирана около 115 г., е бил силно повлиян от отличаващото се учение на това Евангелие; а Поликарп, който пише на Филипийската църква скоро след мъченическата смърт на Игнатий, цитира Първото послание на Йоан, което по мнението на Лайтфут, Уесткот и други е придружавало Евангелието като съпроводително писмо и във всеки случай е тясно свързано с него. Гностикът Василид (около 130 г. след Христа) цитира Йоан 1:9 като "в Евангелията", Юстин Мъченик (около 150 г. след Христа) цитира от разказа за Никодим в Йоан 3 глава. Неговият ученик Тациан (около 170 г.) включил Четвъртото Евангелие в своя "Диатесарон". По същото време Мелитон, епископ Сардийски, показва влияние от това Евангелие в своята "Великденска омимия".

Освен тези ранни свидетелства за съществуването на Четвъртото Евангелие можем да намерим бележки за неговия автор и у няколко писатели от II век. През последната четвърт на този век Иринеи, който имал връзки с Мала Азия и Галия, Климент Александрийски, Теофил Антиохийски, Тертулиан Картагенски и гностика Хераклеон в Италия (най-ранният коментатор на Четвъртото Евангелие) свидетелствуват за общо разпространения възглед, че авторът е бил Йоан¹⁹.

От тези свидетели най-важният е Иринеи: "Йоан, ученикът на Господа, същият, който бил възлегнал на гърдите Му, самият написал свое Евангелие, докато живял в Ефес в Азия ("Против ересите", III, 1). На друго място той го нарича "апостолът". И пак, Иринеи напомня в своето "Писмо до Флорин"²⁰ на последния за отминалото време, когато седели при нозете на Поликарп, епископ на Смирна (умрял мъченически през 156 г. след Христа, след един християнски живот, продължил 86 години). На свой ред Поликарп бил Йоанов ученик и Иринеи и Флорин го слушали често да говори за онова, което разказвали за Христа Йоан и другите очевидци.

Друго свидетелство за автора на това Евангелие намираме към края на II век в Мураториевия фрагмент и анти-Маркионитския пролог към Четвъртото Евангелие.

Мураториевият фрагмент разказва следната странна история:

“Йоан, един от апостолите, написа четвъртото Евангелие. Когато неговите ученици и епископите го увещаваха да направи това, той каза: “Постете с мен три дена и след това нека си разкажем един на друг онова, което му е било открито.” Същата нощ бе открито на Андрей един от апостолите, че Йоан трябва да напише всичко от свое име, а после те всички ще го прегледат.”

Сигурно Андрей вече не е бил жив по времето, за което става дума. Но фрагментът може да съхранява едно вярно предание, че за приготвянето на Евангелието са били отговорни няколко души, защото не можем да отменим онези, които са прибавили своя атестат към описанието на евангелиста в Йоан 21:24: “и знаем, че неговото свидетелство е истинно”.

Другият документ анти-Маркионитският пролог, който има много по-голямо значение, гласи така:

“Евангелието от Йоана е било издадено и поверено на църквите от Йоан, докато още е бил в плът, както един мъж от Йерапол, на име Папий, най-милият ученик на Йоан, разказвал в своите пет екзегетически²¹ книги. Той наистина записал безпогрешно Евангелието под диктовката на Йоан. Но еретикът Маркион бил изключен от Йоан, след като бил порицан от него за противните му чувства. Той бе му носил писания или писма от братята, които били в Понт.

Отнасянето към Маркион е може би една погрешна реминисценция от по-ранно твърдение, че Папий е отказал да го подкрепи²². Освен това прологът съдържа важното свидетелство, че според твърдението на Папий в неговото съчинение “Тълкуване на Господните слова” (около 130-140 г.) Йоан е диктувал Четвъртото Евангелие. Твърдението, че Папий именно е написал Евангелието под диктовката на Йоан, не може да се подкрепи и е във всички случаи неправдоподобно. Епископ Лайтфут прави твърде привлекателното предположение, че Папий е писал, че Евангелието “било предадено от Йоан на църквите, което те записали от устните му”, но че погрешно е бил разбран да казва “което аз записах от устните му”, защото гръцките форми в 1 лице ед. число и 3 лице мн. число за минало несвършено време са еднакви:

“апеграон” и много подобни в аорист (1 лице ед, число “апеграпса”; 3 лице мн. число “апеграпсан” , вероятно написано “апеграпса”). Предлагани са и други обяснения. В едно писмо до в. “Таймс” от 13.02.1936 г., д-р Ф. Л. Крос писа: “Моето четене на пролога, ако мога да се изразя догматически, е, че в своята оригинална форма той потвърждава, че Четвъртото Евангелие е било написано от Йоан-старей под диктовката на Йоан-апостола. когато последният достигнал преклонна възраст.”

За този “старей” Йоан трябва да се върнем към фрагмента на Пални, цитиран в глава IV, т. 1, където се създава впечатление, че двамата Йоановци се различават, като за единия се говори в минало време, а за другия в сегашно. Наистина, някои учени поддържат становището, че Папий има предвид само един Йоан; по-задълбоченото четене на фрагмента дава основания за двама²³. За нещастие Папий не е най-ясният от писателите и тъй като неговото съчинение е запазено само във фрагменти, трудно е да следим неговата мисъл. Възможно е “старейт” Йоан да е бил презвитер в Ефес и ученик на апостол Йоан. През първата четвърт на I век се е наблюдавала голяма миграция на палестински християни в азиатската провинция; но апостол Йоан е бил най-известният сред емигрантите. (Филип и неговите дъщери, за които споменахме по-горе, са се преселили по същото време.) Но не трябва да виждаме тайнствения “старей” Йоан в някакъв неотъждествим гений, какъвто той би бил, ако някои хипотези за неговата дейност се окажат верни. Някои трудности и непоследователности в изказванията на писатели от първите християнски векове може да се дължат на смесването на двамата Йоановци; едва ли е възможно обаче да се обвини Иринеи в такава грешка, смятайки, че неговият учител Поликарп говори за “апостола”, докато същевременно е имал предвид “старей” (или: “презвитера” бел. пр.). Ако “старейт Йоан” трябва да бъде разграничен от “апостола”, тогава на него трябва да се гледа като на преписвача и редактора на Четвъртото Евангелие (макар че свидетелствата за това са много оскъдни), а може би не като на самия евангелист.

Някои учени приемат, че нашето Евангелие от Йоан ще да е било преведено от еврейски оригинал. Макар че тази теза се представя с голямо умение, всъщност доказателствата не достигат. Най-силен е аргументът за Исусовите беседи. Възраждайки тезата на К. Ф. Бърни в статията му “Арамейският произход на Четвъртото Евангелие” (1922г.), проф. Дж. Р. Драйвър посочва, че най-убедителните примери на Бърни се намират в самите слова на нашия Господ и другите говорители. Но гръцкият стил на Евангелието като цяло говори за личност, която е владеела добре гръцки език, а родният ѝ език е бил арамейски.

Дотук свидетелствата били те вътрешни или външни могат да се приемат като благодетелстващи тезата за апостолския произход на Евангелието.

Тогава в какво се състоят трудностите?

Малко внимание може да се обърне на възражението, че един прост рибар едва ли би могъл да състави съчинение с толкова дълбока мисъл. Авторът на Павловите послания е бил майстор на шатри въпреки равинското си образование, защото се е смятало за уместно един равин да се прехранва със светски занаят. Заведеевият син Йоан нямал равинско обучение и затова той и Петър били смятани от Синедриона за "неграмотни и неучени човеци" (Деяния 4:13); но той не е бил ученик на обикновен Учител и понеже е бил вероятно младеж по време на смъртта на Христа, ще да е имал много време и качества за умствено и духовно развитие. Спомняме си как един мислител от Бедфорд бе показал достатъчно големи качества за духовна литература²⁴.

Проблемът за Четвъртото Евангелие се представя в най-остра форма, когато го сравним със синоптическите.

На първо място, то сякаш се различава от тях по отношение на географията, хронологията и речника.

Най-голямото географско различие е, че докато синоптистите разказват почти изключително за галилейското служение, Йоан проследява по-голямата част от Господнята дейност в Ерусалим и Юдея. Това не предизвиква сериозни мъчнотии; Йоан познава галилейското служение на Исуса (срв. Йоан 7:1), а синоптистите ясно потвърждават Иоановото описание на Ерусалимското служение. Според тях, Той е познат на собственика на едно осле в село, близо до Ерусалим (Марко 11:3-6), очакван е за Пасхата от собственика на една стая в Ерусалим (Марко 14:12-16), а в Своя плач за Ерусалим Той казва: "Колко пъти съм. искал да събера твоите чада" (Матей 23:37; Лука 13:34). Напълно е възможно Йоан да е познавал другите Евангелия, защото в по-голямата част на писанието си, където не се покрива с тях, той ги допълва.

Хронологическите разлики също могат да бъдат разбрани лесно. Галилейското служение, описано от синоптистите, е продължило около една година; Йоан обаче ни връща по-назад към едно южно служение на Христа преди затварянето на Йоан Кръстител. Годината на галилейското служение, описана от синоптистите, трябва да съответствува в Йоановата повествователна рамка между 5 и 7 глава, завършвайки с празника на шатороизпъването в Йоан 7:22-25. Дейността на Исуса в Южна Палестина преди галилейското Му служение хвърля светлина на някои епизоди в синоптическите

Евангелия. Ние четем синоптически разказ за призоваването на Петър, Андрей, Яков и Йоан с ново просветление, когато научаваме от Йоан 1:37 и сл., че те са срещнали Учителя по-рано при Йоан Кръстител.

Тези първи глави на Йоановото Евангелие, занимаващи се с "юдейската фаза на Исусовото служение, съвпадащо с по-късното служение на Кръстителя, са получили ново осветление от новите познания за Кумранската община (намираща се северозападно от Мъртвото море), които дължим на откритията и изследването на свитъците и разкопките на Хирбет Кумран²⁶. Спорът за очистването, споменат във връзка с кръщението в Йоан 3:25, ще да е бил много популярен в Йорданската долина и района на Мъртвото море във време, когато там са се подвизавали много кръщаващи групи, съперничащи си една на друга. Учениците на Йоан и учениците на Исуса не са били единствените, които са кръщавали по онова време. Членовете на Кумранската община имали свои ритуални измивания, както и други подобни общини.

Що се отнася до събитията, които Йоан поставя след галилейското служение, едно внимателно сравнение между неговото Евангелие и останалите три (и особено с "Лука") ще ни покаже, че синоптическият разказ става по-разгадаем, ако повярваме на Йоан, че галилейското служение е свършило през есента на 29 г. след Христа, че тогава Исус е отишъл в Ерусалим за празника на шатороиздигването, че е стоял там до празника на освещението през декември (Йоан 10:22), че после е прекарал няколко месеца в уединение в Йорданската долина (Йоан 10:40), връщайки се в Ерусалим една седмица преди пасхата през 30 г. след Христа (Йоан 12:1).

Фактически Йоановото описание поради многократното споменаване на периодични празници подсигуриява една полезна хронологична рамка за синоптически разказ, на който липсват хронологически указания за периода между кръщението на Исуса и последното Му посещение в Ерусалим. Марко наистина споменава, че е имало "зелена трева" около онези 5000 души, нахранени по чудесен начин (6:39); това хармонира добре на твърдението в Йоан 6:4, че това е станало малко преди пасхата (на 17 април 29 г. сл.Хр.). Наистина, някои учени, които отказват да приемат за исторически портрета на Христа, са склонни да приемат хронологическата рамка на Йоан. Срещат се известни трудности, когато трябва да се примирят неговата хронология на страдалната седмица със синоптическите данни, но тази трудност може да изчезне, ако сме добре запознати с условията, при които се е чествувала пасхата по онова време. Има значително основание да вярваме, че някои религиозни групи, включително нашия Господ и Неговите ученици, са следвали различен календар от този, по който главните свещеници са ръководили храмовите богослужения. Докато главните свещеници и следващите технике изчисления ядели пасхата в петъчната вечер, когато Исус е бил вече

мъртъв (Йоан 18:28; 19:14), Той и Неговите ученици очевидно са сторили това по-рано през седмицата²⁷.

Що се отнася до различията в речника между това Евангелие и останалите няма съмнение, че четвъртият евангелист притежава свой специфичен стил, който оцветява не само неговите размисли и коментари, но и речите на Исуса и Йоан Кръстител. Това явление понякога се описва като транспониране от негова страна на евангелски разказ в друг ключ. Трябва да помним, разбира се, че речите на Исуса и Йоан, както ги е описал този евангелист, са превод на устен арамейски оригинал; съвсем вероятно е един ученик, който е проникнал толкова надълбоко в мислите на нашия Господ, да бъде несъзнателно повлиян от Неговия стил, щото той да оцветява всичко написано от него. Отчасти поради това е понякога трудно да се реши къде свършват Господните думи и къде започват размисленията на ученика.

Самите синоптически Евангелия дават свидетелство към факта, че Исус е говорил някога с онзи стил, който постоянно използва в Йоановото Евангелие. Отчасти различията в стила между Неговото учение в синоптическите Евангелия и в това Евангелие може да се дължат на разликата в Неговото обкръжение. В синоптическите Евангелия Той беседва в повечето случаи с галилейските селяни; в Четвъртото Евангелие Той спори с религиозните водачи на Ерусалим или разговаря интимно с вътрешния кръг на Неговите ученици. Не бива да Го ограничаваме към един стил на говорене. Същите поетически образи, срещащи се в синоптическите беседи, се появяват пак в записаните от Йоан. Синоптистите и Йоан са единомисленици в това, че Му приписват характерното заявление: "Истина (буквално "амин") ви казвам", освен дето в "Йоан" това "истина" се повтаря винаги. Но дори и у синоптистите идваме от време-навреме до същата Йоанова фразеология. В "Йоан" нашият Господ често говори за Своя Отец като за "Този, Който Ме е пратил"; същата фраза се появява в Марко. 9:37: "и който приеме Мене, приема не Мене, но Този, Който Ме е пратил" (срв. Матей 10:40; Лука 9:48); това са почти същите думи, които намираме в Йоан 12:44; 13:20. Още по-поразителен е пасажът в Матей 11:27 и Лука 10:22: "Всичко Ми е предадено от Отца Ми; и освен Отец никой не знае Кой е Синът; и никой не знае Кой е Отец освен Синът и оня, комуто Синът би благоволил да Го открие"; това изречение е било наречено "странен отломък от Йоановата скала".

Заслужава да се спомене тук, че между това Евангелие и Кумранските текстове са забелязани поразителни сходства на мисълта и езика. Разбира се, не трябва да преувеличаваме тези сходства; Кумранската литература никъде не ни запознава с такава личност като Исус от това Евангелие. Но текстовете предлагат допълнителни свидетелства за еврейския характер на това Евангелие в самата му основа. Тези

сходства изпъкват особено във фразеологията, която противопоставя светлината на тъмнината, истината на заблудата и т. н., а също в някои форми на месианско очакване, което намира израз в Четвъртото Евангелие и Кумранските текстове.

Също така срещаме забележителни сходства между мислите и езика на Четвъртото Евангелие и сирийската колекция от християнски химни, странно озаглавени "Одите на Соломон", които принадлежат към края на I или началото на II век.

Но най-важният въпрос от всички е портретът на Самия Христос. Представя ли ни Йоан Същия Христос като синоптистите? Той е единокъшен с тях в това, че гледа на Исуса като на Месия и Божи Син. Ако целта му при написване на Евангелието е била неговите читатели да повярват, че Исус е Месия и Божи Син, както ни казва (Йоан 20:31), то можем да си спомним, че Марко започва своето описание с подобни думи: "Началото на благовестието на Исуса Христа Божий Син" (Марко 1:1). Всъщност между Йоан и тримата синоптисти няма съществена разлика в Христологията. Той действително гледа на Исуса като на предсъществуващо Слово на Бога Вечния Посредник на Отца в творението, откровението и изкуплението; но Той не надценява Неговата божествена същност за сметка на човешкото Му естество. Исус се уморява, пътувайки през Самария (Йоан 4:6); Той плаче при гроба на Лазар (11:35); изпитва жажда на кръста (19:28). Наистина Йоан се старее да отхвърли една разпространила се представа, че човешката същност на нашия Господ е била само привидна, а не реална; ето защо той настоява така недвусмислено, че "Словото стана плът" (Йоан 1:14) и потвърждава така тържествено, с авторитета на очевидеца, че не е имало нищо нереално около Христовата смърт на кръста (19:30-35).

Ние наистина добиваме различно впечатление от събразкриването на Исуса в това Евангелие в сравнение с онова, което представят синоптистите. При тях фактът, че Исус е Месия, е признат от учениците едва към края на галилейското служение, в Кесария Филипи, и Исус им дава строгото наставление да запазят това за себе си; нещо повече, едва тогава Той започва да говори за предстоящите Си страдания (Марко 8:27 и сл.). В "Йоана" Неговото месианско достойнство се признава от другите и възприема от Самия Него доста рано в описанието, докато за необходимостта от смъртта Си Той говори (разбира се, в една забулена форма) почти в началото на Своето служение. Евангелистът, разбира се, след като бе размишлявал много години за значението на делата и думите на Исуса, се бе научил да преценява даже първите стадии на служението в светлината на неговия край. Нещо повече, докато Исус отказваше да разтръби Своето месианско достойнство в революционната атмосфера на Галилея²⁸, имаше отделни групи от населението на Ерусалим, които трябваше да се изправят по-непосредствено пред Неговите изявления,

въпреки че тогава, само 3-4 месеца преди смъртта Му, имаше оплакване, загдето не им казва ясно дали е Месия, или не е (Йоан 10:24).

Последният останал жив от всички, които са били тясно свързани с Исуса по време на Неговото служение, е размишлявал дълго и надълбоко за всичко, което бе виждал и слушал. Много неща, които някога са били неясни, са се изяснили за ума му с изтичането на времето.

“Разпознах звезди в онези точки и ги назовах в Евангелието, което написах”²⁹.

В преклонната си възраст той разбирал повече от всякога, че макар предпоставките в Палестина, оформили обстановката за Исусовото служение преди 30 г. сл.Хр., да са останали далече в миналото, самото служение в действителност, всички години, които Исус бе прекарал на земята е заредено с вечна валидност. В живота на Исуса бе съсредоточена и усъвършенствувана цялата истина за Бога, която някога е била предавана на човечите; в Него бе дошло на света в един реален човешки живот вечното Слово или себеоткровението на Бога. Но щом е било така, животът и делото на Исуса не биха могли да имат само локално, национално или временно значение. Затова към края на I век Йоан започнал да разказва евангелския разказ по такъв начин, щото неговата трайна истина да бде предоставена на мъже и жени, които въобще не са били запознати с оригиналната обстановка на спасителните събития. Елинистичният свят по онова време очаквал да научи за преобразяващата проповед по такъв начин, че, били те юдеи, или езичници, да достигнат до вяра в Исуса като Месия и Божи Син и така да Придобият вечен живот чрез Него. Но той не се е поддал на изкушението да постави християнството по отношение на съвременната нему мисъл така, щото да го лиши от неговата уникалност по същество. Евангелието е неизменно истинно, но то е разказ за събитията, които са станали в историята веднъж завинаги; Йоан не отделя разказа от палестинския контекст, за да подчертае универсалното му приложение, затова оригиналната апостолска проповед е лоялно запазена в сърцевината на неговото описание³⁰.

Успял ли е в своето намерение? Каквито и трудности да са изпитали някои учени, повечето читатели на Евангелията през всички епохи не са осъзнавали някакво фундаментално несъответствие между Христос, Който говори и действа в Четвъртото Евангелие, и Христос, Който говори и действа в синоптическите Евангелия. Мнозина са свидетелствували, че Йоан ги въвежда в една дори по-дълбока и интимна преценка на Христовия ум от другите трима евангелисти.

Нека чуем свидетелството на покойния архиепископ Уйлям Темпъл, богослов, философ и държавник:

“Синоптистите ни дават нещо, което представлява по-скоро фотография в цял ръст; Йоан ни дава нещо, което е един съвършен портрет умът на Самия Исус е онова, което разкрива Четвъртото Евангелие, но отначало учениците не могли да проникнат в него отчасти поради неговата необикновеност, отчасти поради асоциациите, свързани с терминологията, с която е трябвало да се изразява Господ. Нека синоптистите повтарят за нас колкото е възможно по-точно самите думи, които Той е говорил; но нека Йоан настройва ушите ни, за да ги чуваме”³¹.

Очевидно е, че намерението на Йоан е било схванато не само от страна на юдейските и езическите читатели на елинистичния свят в края на I век след Христа, но и от всички следващи поколения до днес. Представяйки ни Исуса като съвършения Представител на Бога, като възплътената Любов, като Вместилището на онзи живот, който винаги е бил светлина за хората, той прави достъпен своя разказ за мнозина с това, че неговото самоутвърждаващо се свидетелство характеризира вечната истина, като ги принуждава да се съгласят с твърдението на онези, които първи са представили публично записките на евангелиста с думите: “и знаем, че неговото свидетелство е истинно” (Йоан 21:24б).

1 Гръцката дума “хой пресбютерой” означава “предшественици, старей, старейшини”, а в църковен смисъл “презвитери” бел. пр.

2 Цитирано от Е в с е в и й, “Църковна история”, III, 39.

3 Първият изследовател, който ги нарича “синоптически Евангелия”, е ученият Й. Й. Г р и з б а х, 1774 г.

4 Синописист е сборник, съдържащ в три колони текстовете на Евангелията от Матей, Марко и Лука бел. пр.

5 Тук понятието “Маркова хипотеза” е употребено само в литературен смисъл, указвайки зависимостта на другите двама синоптисти от Марко. Терминът се използва също и за възгледа, че само Марковото сведение за служението на Исуса има историческа стойност възглед, който в никакъв случай не се подкрепя от Марковото Евангелие.

6 “Керюгма” означава буквално съобщение, известие, проповед; в новозаветен смисъл това понятие означава живата проповед за

Христа, адресирана към невярващите с цел да ги доведе до обръщение бел. пр.

7 К. Х. Т ъ р н ъ р, "Евангелието според Марко" в "Нов коментар на Св. Писание" (1928), . Ш, с. 48. На с. 54 той изброява следните пасажии, в които третото лице мн. число на Марко може спокойно да се разбира като представящо действието или състоянието в първо лице мн. ч. на Петровите беседи: Марко 1:21,29; 5:1,38; 6:53,54; 8:22; 9:14,30,33; 10:32,46; 11:1,12,15,20,27; 14:18,22,26,32.

8 "Идиомът" е словосъчетание, което не може да се преведе буквално на друг език; "идиоми" са например пословиците бел. пр.

9 Този предполагаем документ е бил наречен "Q" едновременно, но без да се влияят един от друг, от двама учени в началото на този век. В Германия Ю л и у с В е л х а у з е н го нарекол "Q", защото това е първата буква на немската дума Quele (извор); в Кембридж Дж. А р м и т и д ж Р о б и н с ъ н, който обозначава Марковия извор на синоптически материал с "P" (първата буква на Петър, чийто авторитет лежал, според него, в основата на Марковото Евангелие), счел за най-естествено да обозначи този втори извор със следващата буква "Q" (на латинската азбука бел. пр.)

10 Е в с е в и й, "Църковна история", III, 39.

11 Пръв изказал такова предположение германският богослов Ф р и д р и х Ш л а й е р м а х е р (поч. 1834г.) бел. пр.

12 Субстракт от лат. substratum нещо, което е подложено; лежи в основата бел. пр.

13 "Компендиум" от лат. сбито, кратко изложение или сборник бел. пр.

14 "Енигма" загадка бел. пр.

15 Нашият Господ предаде Своята майка именно на грижата на възлюбения Си ученик (Йоан 19:26 и сл.). Едно сравнение между Матей 27:56 и Марко 15:40 с Йоан 19:25 дава предположението, че Саломия, майката на Яков и Йоан, е била сестра на Господната майка; затова е било съвсем естествено Той да предаде на Своя братовчед, който е бил наблизко и е вярвал в Него, вместо на братята Си, които може би тогава не са били наблизко и във всеки случай не повярвали до възкресението Му от мъртвите.

16 Хипотезата, че Йоан също е умрял от мъченическа смърт много рано, не почива на здрава основа. Заключение на проф. А. С. П и й к е много солидно: "Лично аз не вярвам на предполагаемата

мъченическа смърт на апостол Йоан. Хипотезата е спечелила учудващо доверие с оглед на слабите свидетелства, на които се основава; това би предизвикало присмехи, ако тя би била използвана в полза на един консервативен извод.”

17 Х и л е л (I век преди Христа) бил прочут законоучител, известен с по-либералните си възгледи, за разлика от своя съвременник Шамай бел. пр.

18 Става дума за автора на Четвъртото Евангелие бел. пр.

19 През II век единствените прояви на несъгласие били, както изглежда, от страна на онези, които не харесвали доктрината за Логоса (“Словото”) и затова отричали авторството на апостола, като го приписвали на Керинт един еретик, който станал известен в края на I век. Епифаний нарича тези хора “алогой”, което не само означавало, че те отхвърляли доктрината за Логоса, но и защото им липсвал “логос” в смисъл на “разум”. Единствената по-значителна фигура, свързана с тях, ще да е бил Гай от Рим (около 200 г. сл.Хр.), който иначе бил правоверен църковник, освен дето отхвърлял Четвъртото Евангелие и Откровението. Освен тях това Евангелие е било общоприето през II век еднакво от православни и еретици.

20 Цитирано от Е в с е в и й, “Църковна история”, V, 20.

21 Гръцкото копие, от което е бил преведен на латински наличният днес екземпляр на този Пролог, съдържа следната грешка от страна на преписвача: “ексотерикойс” (“популяри”, в дат. форма бел. пр.) вместо “ексегетикойс”.

22 Това споменаване на Маркион е една от изходните точки за д-р Р о б е р т А й с л е р в неговата любопитна теория, изложена в книгата му “Енигмата на Четвъртото Евангелие” (1938), според която Маркион бил секретар на Йоан и бил уволнен, след като било установено, че е направил еретически интерпоцлани в Евангелието, докато го е преписвал.

23 Един толкова ортодоксално настроен учен като С. П. Т р е г е л с не се поколебава да види в този пасаж двама Йоановци (“Новозаветни исторически свидетелства”, 1851г., с. 47); срв. също Л а й т ф у т, “Есета по “свръхестествена” религия”, с. 144.

24 Авторът има предвид Д ж о н Б ъ н я н (1628г.-1688г.), автор на ненадминатите християнски алегии “Пътешественикът” и “Свещената война” бел. пр.

25 Срв. Г. ОГ, “Хронологията на общественото служение на Исуса” (1940), водещо съчинение по предмета.

26 Става дума за големите открития, до които доведоха археологическите разкопки на Дж. Х а р д и н г и

Р е н е д е В о (1951г.-1958г.). На основата на древни исторически сведения, резултатите от разкопките, проверени чрез модерни експериментални методи, и пресяване на различни хипотези, днес съществува мнението, че "кумранската община е била аскетическа религиозна секта, просъществувала от II век преди Христа до падането на Ерусалим (70 г. след Христа). Тя е имала свои особености в учението и ритуалите, макар да е била изградена на юдео-религиозна основа и да е ползвала старозаветни свитъци. Неоправдани в научно отношение са опитите да се търси влиянието на Кумран върху дейността на Йоан Кръстител или Господа Исуса бел. пр.

27 Всички по-ранни изследвания по този сложен проблем отстъпват на съчинението на французойката Ани Жобер, "Датата на Господната вечеря" (1957г.). Г-ца Жобер прибавя много нови свидетелства, включително и от кумранските документи.

28 Срв. К. Е. Р е й в ъ н, "Исус и Евангелието на любовта" (1931), с. 216. Гл. VII и VIII от книгата на д-р

Р е й в ъ н заслужават да бъдат изучени внимателно с оглед проблемите на Четвъртото Евангелие.

29 Р о б ъ р т Б р а у н и н г, "Смърт в пустинята"

30 Това е представено добре от проф. К. Х. Д о д "Тълкуванието на Четвъртото Евангелие" (1953) най-важното съчинение в тази област от едно поколение пасам.

31 "Четива по Евангелието от Йоан" (1940), с. XVI, XXXII.

ГЛАВА V: ЕВАНГЕЛСКИТЕ ЧУДЕСА

Преди да оставим Евангелията, трябва да кажем нещо за чудесните разкази, които се намират в тях. Всеки, който се опита да отговори на въпроса, който представлява заглавието на тази книга, трябва да признае, че за много читатели именно тези чудеса са главната мъчнотия, за да приемат Новозаветните документи като достоверни.

До известна степен е вярно да се каже, че правдоподобността на тези разкази е въпрос на исторически свидетелства. Ако те се разказват от автори, за които може да се докаже по друг начин, че заслужават доверие, тогава към тях се изисква поне сериозно внимание от страна

на историка. В литературата има различни чудесни разкази; но Евангелията не искат от нас да вярваме, че Исус е накарал слънцето да се придвижи от запад към изток за един ден или нещо подобно; те не Му приписват такива чудовищни прояви, каквито намираме в апокрифните Евангелия от II век. Изобщо те са в Неговия характер, т.е. те представляват такива дела, които трябва да се очакват от Личност, каквато е Исус според Евангелията. Както видяхме, даже в текстовете на най-ранното Евангелие ние срещаме един свръхестествен Исус, затова не бива да се учудваме, ако Му се приписват свръхестествени дела. Ако отхвърлим от самото начало идеята за един свръхестествен Исус, тогава ще отречем и Неговите чудеса; ако пък, от друга страна, възприемем евангелската картина за Него, чудесата ще престанат да бъдат непреодолим "камък за препъване".

Несъмнено е, че историкът ще бъде по-взискателен в изследването на онези свидетелства, при които чудесата са под въпрос. Но ако свидетелството е действително добро, той няма да го отрече на основание на това, че е a priori.¹ Така в една книга, която третира живота на Исуса от чисто историческа гледна точка, проф. А. Т. Олмстед, който е водещ авторитет по древна ориенталска история, казва за описанието на Лазаровото възкресение в Йоан 11, което той приема като предадено от очевидец: "Както при много сведения, открити в най-добрите ни извори, историкът може само да го повтори, без да търси психологическо или друго някакво обяснение." Това може да не задоволи физика или психолога; при това може да не задоволи и богослова. Но цитираното мнение показва, че историческият метод има своите ограничения както научният метод изобщо, когато се сблъска с явление, което е уникално по самата си природа.

Чудесните разкази на Евангелията се поддават на изучаване посредством "Формалния критицизъм". Те могат да бъдат сравнявани с разкази за подобни чудеса в литературата или фолклора, като могат да бъдат направени различни и интересни изводи при едно такова сравнително изследване. Но този подход няма да ни доведе до сигурни изводи за историческия характер на евангелските чудеса, нито ще обясни значението, което имат тези чудеса в контекста на живота и дейността на Исуса.

Първата ни грижа във връзка с евангелските чудеса не трябва да бъде да ги "защитаваме", а да ги разберем. И когато се научим да ги разбираме, ще открием, че те сами могат да поемат защитата си. Центърът на Евангелието е Самият Христос; трябва да гледаме на чудесата в светлината на Неговата Личност. Тогава ще бъде действително безмислено да демонстрираме как много от тези чудеса не са в крайна сметка толкова "невъзможни" в светлината на съвременната наука. Колкото и интересно да предаваме разказите за изцелението от гледище на "изцелението с вяра" или

“психотерапията”, това няма да ни помогне да оценим тяхното значение в евангелското повествование. Един много популярен проповедник и писател се е занимавал с няколко от чудесата от психологическа гледна точка по един много умел начин, без да бъде обаче винаги убедителен. Например, когато проследява бедите на онзи мъж, обладан от легион бесове², той стига до един ужасен ден в неговото детство, когато е видял един легион от войници да колят витлеемските деца или пък някаква друга ужасна сцена от този вид. Ако този аргумент помага на някои хора да повярват на евангелския разказ, други пък няма да повярват въобще. Някои може би биха пожелали да приемат разказите за възкресенията на мъртвите с оглед на добре засвидетелствуваните случаи на хора, които технически са били мъртви само за няколко минути и после са били възвърнати към живот.

Тези обяснения може да улеснят някои хора да повярват във възкресението на Яировата дъщеря или дори на младежа от Наин, но те едва ли ще бъдат уместни за случая с Лазар, който бе престоял 4 дни в гроба. А тези възкресения от мъртвите ни напомнят за главното евангелско чудо от всички Възкресението на Самия Исус. Правени са били опити да се рационализира или обясни разказът за Възкресението от самото начало, когато отредът на храмовата стража, упълномощен да пази Неговата гробница, бил подкупен от главните свещеници, за да казва: “Кажете, че учениците Му дойдоха през нощта и Го откраднаха, когато ние спяхме” (Матей 28:13). Това е било само първото рационализиране от безброй други, последвали след него.

Други пък са предполагали, че Исус не е умрял действително. Джордж Мур третира тази тема с голямо въображение в книгата си “Потокът Керит”, но когато я четем, ще разберем, че такава ситуация няма нищо общо с историческия възход на християнството.

Други предположения са, че жените посетили съвсем друга гробница; или пък че самите юдейски власти са преместили тялото, да не би то или гробницата да станат обект на поклонение и причина за по-нататъшни бедни.

Или пък че всички апостоли (освен един) били жертви на халюцинация, а може би са преживели нещо съвсем необикновено в сферата на свръх-сетивните възприятия. (Предположението, че те преднамерено са измислили цялата история, се определя сполучливо като нравствен и психологически абсурд).

Единственото тълкувание обаче, което подхожда най-добре от всички данни, както и най-трайните последствия от Възкресението, е, че телесното възкресение на Исуса от мъртвите е едно реално и обективно събитие.³

Що се отнася до подробностите за времето и мястото изпъкват някои добре известни затруднения, когато сравняваме различните сведения за явленията след Възкресението. Някои от тези затруднения могат да се разрешат по-лесно, ако знаехме как е завършвало първоначално Евангелието от Марко. Както изглежда от текстуалните свидетелства, оригиналният завършек на това Евангелие може да е бил изгубен доста рано и повествуването прекъсва изведнъж в 16 глава 8 стих (Стиховете, които следват в нашите Библии, са по-късни прибавки). Но имайки предвид затруднението при свеждане всички сведения до една хармония, ние се изправяме пред здравата сърцевина на исторически факт: а) гробницата е била действително празна; б) Господ се е явил на отделни лица и групи от ученици както в Юдея, така и в Галилея; в) юдейските власти не биха могли да опровергават твърдението, че Той е възкръснал от мъртвите.

Когато петдесет дни след Разпятието учениците започнаха публично да възвестяват Евангелието, те представиха като главен аргумент на твърденията си за Исуса факта на Неговото възкресение от мъртвите. Те уверяваха: "Ние Го видяхме жив". Павел цитира обобщението на свидетелството, което сам бе получил: "И че се яви на Кифа (т.е. Петър), после на дванадесетте, че след това се яви на повече от петстотин братя наведнъж, от които повечето и досега са живи (около 54 г. сл.Х., близо 25 години след Разпятието), а някои починаха, че после се яви на Якова (Неговия брат), тогава на всичките апостоли" (вж. I Коринтяни 15:5-7). За отбелязване е, че в своите публични споменавания за Възкресението те не се позовават на свидетелството на жените, които всъщност първи бяха дошли при гробницата. В такъв случай би било много лесно да се отговори: "О, ние знаем каква е стойността на виденията на емоционалните жени!".

Публичното възвестяване на Христа като възкръснал и като Такъв очевидно Месия и Божи Син направило незабавно и дълбоко впечатление на Ерусалимското население до такава степен, щото свещеническите власти трябвало да предприемат нещо, за да проверят новото движение. Но те не успели да постигнат нищо. Ако обаче Исус действително не беше възкръснал, те биха могли, разбира се, да подсигурят достатъчно свидетелства, за да го докажат. Те притежавали цялата власт, която е била необходима, пък и в интерес на римските власти е било да им помогнат за това. Не би било такава непреодолима мъчнотия да се намери или пък имитира тялото на Исуса мъртъв или (просто) жив. В интерес на Синедриона е било да представи тялото Му или пък да подсигури неопровержими свидетелства, че то е налице. Фактът, че първият разказ, скалъпен срещу претенцията на християните за Възкресението, бе, че учениците са откраднали тялото, просто означава, че Синедрионът не е знаел какво се е случило с него. Трябва да помним, че за апостолите и техните противници Възкресението означавало едно нещо възкресение на тялото. И ако запитаме Синедрионът защо не е

подсигурил една по-убедителна история от тази за кражбата от учениците, отговорът несъмнено е, че те са знаели, както сочи Арнолд Лун, какво ще "прокарат". Сигурно са огледали и отхвърлили със съжаление няколко красиви хипотези, преди да се установят на тази като последна, защото звучи най-възприемчиво.

Но докато Христовото възкресение е било възвестявано от първите християни като историческо събитие, то е имало не само историческо значение за тях. Преди всичко то е било грандиозна демонстрация на Месианското достойнство на Исуса. То не Го направило Месия, но доказало, че Той е Месия. Както Павел казва. Той "биде със сила обявен като Божи Син чрез възкресението от мъртвите" (Римляни 1:4). И още, Възкресението бе велика демонстрация на Божията сила. Тази сила е била проявявана многократно в световната история, но никога с такава великолепна пълнота, както при възкресението на Христа. Тази проява на Божията мощ не е само едно събитие в историята; то има лично значение за всеки християнин, защото същата победоносна сила, която възкреси Исуса от мъртвите, е силата, която действа сред Неговите последователи, постигайки в техния живот победа над злото. За да разбере правилно Божията сила във възкресението на Христа, човек трябва да го оцени в своя човешки опит. Ето защо Павел се моли да може да познае Христа и "силата на Неговото възкресение" (Филипяни 3:10).

На кръста Исус бе една гледка, която говореше за глупост и слабост, доколкото можеха да видят това обикновените човешки очи. Но ако погледнем на кръста в светлината на Възкресението, ще видим в разпнатия Христос Божията сила и мъдрост. Само така ще можем да оценим правилно чудесните разкази на Евангелията. Ако Христос е Божията сила, тогава тези разкази, които никак не са пречка за вярата, се оказват прости и разбираеми; ние започваме да очакваме съвсем логично проявления на божествена сила. Преценката ни за чудесата ще зависи от нашата преценка за Христа. Тези чудеса са разказани в Евангелията само защото са илюстрации на силата, която се е изявила във Възкресението по най-мощен начин и която е предоставена чрез благовестието на разположението на вярващите. Погледнати от този ъгъл, чудесните разкази се оказват заредени с евангелско значение.

Затова въпросът, дали чудесните разкази на Евангелията са верни, може да намери просто отговор с оглед на историческото изследване. Историческото изследване не може в никакъв случай да бъде изключено, защото действителното предназначение на благовестието е, че в Христа, Божията сила и благодат са навлезли в човешката история, за да осъществят изкуплението на света. Но един историк може да заключи, че всичко това наистина се е случило и пак да остане далеч от отговора, който писателите, предали тези събития, са искали да предизвикат у онези, към които те са адресирани. Въпросът,

дали чудесните разкази са верни, трябва в крайна сметка да получи отговор чрез един личен отговор с вяра не само вяра в събитията като исторически, но вяра в Онзи Христос, Който ги е извършил, вяра, която признава Силата, извършила тези мощни дела.

Този отговор на вяра не ни освобождава от задължението да разберем специфичното значение на тези няколко чудесни разказа и да ги разглеждаме в светлината на цялото налично познание историческо и друго, което може да бъде използвано в подкрепа. Но това са второстепенни задължения; първоначалното е да се види целият проблем в неговия съответен контекст, както е разкрит от най-великото чудо възкресението на Христа.

Ако пък продължаваме да питаме какви са независимите извънхристиянски свидетелства за евангелските чудеса, ще установим, че ранните нехристиянски писатели, които не се позовават на Исуса, във всеки случай не спорят, че Той е извършвал чудеса. Йосиф Флавий, както ще видим, Го нарича Чудотворец; по-късни юдейски мнения в равинските писания, както също ще видим, приписват Неговите чудеса на магьосническо умение, но не го отричат. Също така постъпваха някои във времето, когато Той бе в плът, като приписваха Неговата сила на обладание от демони. "Магьосничеството" е обяснението, което дава и Целз, философстващият критик на християнството през II век.⁴ Първите апостоли приемаха Неговите чудеса като факти, с които техните слушатели бяха така добре запознати, както самите те; подобно на тях, ранните апологети се отнасят към тях като към събития, които са извън всяка дискусия с противниците на християнството.⁵

Изцелителните чудеса, до които вече се докоснахме, обикновено водят до някои мъчности днес, но така наречените "природни чудеса" са в друга категория. Тук ще подходим по-специално към този въпрос, както ни диктува нашето отношение към самия Христос. Ако Той действително е бил Божията сила, тогава не бива да се удивляваме, ако установим, че Той е извършвал реални творчески действия. Ако ли пък не е бил, тогава можем да прибегнем към някои подобни обяснения, като "неразбиране" или "халюцинация" от страна на свидетелите, или измама, или изопачаване на сведенията с течение на времето, когато са се препредавали, или нещо подобно.

Да вземем разказа за превръщането на водата във вино в Йоан 2 глава един разказ, който в много отношения е уникален сред останалите чудесни разкази в Евангелията. Може да го третираме като един автор, например, който предполага, че водата е останала през цялото време вода, а Исус наредил да бъде поднесена като вино, шегувайки се, докато ръководителят на тържеството, приемайки тази безвредна на практика лъжа, казал: "Разбира се, това е най-доброто вино! Но защо сте задържали досега най-доброто вино?" Но да третираме

случая така, означава да се покаже почти невероятна способност за заобикаляне на замисъла и контекста на разказа, защото е смешно да се свърже такова обяснение със следните думи: "Това извърши Исус в Кана Галилейска като начало на знаменията Си и яви славата Си" (ст. 11), да не говорим за неговата неуместност спрямо целта на Четвъртото Евангелие: "а тия са написани, за да повярвате, че Исус е Христос, Божият Син" (Йоан 20:31). Такива напъни за тълкуване не са достойни дори за определението "рационализъм". Каквито и трудности да съдържа разказът в своята форма, в която е предаден, ясно е, че се е случило нещо от чудесно и впечатляващо естество, при което учениците са видели Божията слава, открита у своя Учител.

"Това извърши Исус... като начало на знаменията Си". Чудесата в Четвъртото Евангелие винаги се наричат "знамения, а на всички други места в Новия Завет думата "чудо" обикновено се свързва с думата "знамение". "Знамения и чудеса" е често срещана фраза, която сякаш цели да ни научи, че за чудесата не се разказва само затова, защото имат качеството да предизвикват учудване у слушателите и читателите, но също и поради онова, което са обозначавали. Нашият Господ не ценеше високо онази вяра, която се пораждаше просто от наблюдаване на чудесата (срв. Йоан 2:23-25; 6:26). Желанието Му бе хората да проумеят какво обозначават тези неща. Те бяха знамения на Месианската епоха, както бе предсказано от старозаветните пророци. Също и чудесата в "Деянията", защото и те бяха извършвани в името на Исуса и чрез Неговата сила, предадена на Неговите апостоли. Те са "мощни дела", обозначаващи, че Божията сила е навлязла в човешкия живот; те са "велики дела, които въвеждат бъдещия век" (Евреи 6:5), обозначаващи, че "бъдещият век" е нахлул в настоящия чрез Христа. Много хора са били просто привлечани от чудото на тези дела, но имало други, които виждали какво обозначават те и можели да кажат с Йоан: "и Словото стана плът, и пребиваваше между нас; и видяхме славата Му" (Йоан 1:14).

Затова изцелителните чудеса са били знамения на Месианската епоха, както пише в Исаия 35:5,6: "Тогавата очите на слепите ще се отворят и ушите на глухите ще се отпушат, тогава куцият ще скача като елен и езикът на немия ще пее". Освен това силата, която можеше да побеждава тези страдания, бе същата сила, която можеше да преодолява злото във всичките му форми; властта, с която Христос каза на паралика: "Стани, вдигни постелката си и иди у дома си", бе същата, с която Той каза: "прощават ти се греховете". Видимото упражняване на изцелителната Му сила бе явният признак на Неговата простителна сила (Марко 2:9, 11). Затова всички чудеса на изцеления са в известен смисъл притчи за избавлението на душата от греха и следователно оправдават изтъкнатото място, което заемат в евангелския разказ.

Така и природните чудеса са били знамения на Месианската епоха, която трябвало да бъде време на неповторимо плодородие; това било за свидетелствуване чрез знамението с виното и увеличаването на хляба. Месианската епоха с обрисувана също като сватбено тържество, а чудото, извършено от Исуса на сватбата в Кана, е било белег, както възвестяваха Исус и Неговите ученици, че небесното царство е наближило. То също означавало, че въпреки поговорката "старото е по-добро", новият ред, който Той бе дошъл да въведе, бе по-превъзходен от стария ред на юдеизма, както виното над водата.

Другото велико природно чудо е нахранването на тълпата с хляба и рибата. Има два разказа от този вид в първите две Евангелия: единият, където 5000 бяха нахранени с 5 хляба и 2 риби (Матей 14:15 и сл.; Марко 6:35 и сл.), а другият, където 4000 души бяха нахранени със 7 хляба и няколко риби (Матей 15:32 и сл. Марко 8:1 и сл.). Често те са се приемали за двойни описания на едно събитие, но би било твърде голямо опростяване на нещата да ги третираме така. Тези две нахранвания принадлежат съответно на две паралелни серии от подобни събития, като първата се е извършвала на юдейска почва, а другата на езическа почва, северно и източно от Галилея. Събитията са подбрани, за да покажат как Исус е повторил при този случай и между езичниците онези дела, които е извършил между юдеите. Наистина предполага се, че е от значение разликата между двете думи за "кошница", използвана при двата случая, като при първото описание това е било съд, използван от юдеите при особени случаи, а при второто с по-обща употреба. Тъй като Петър е бил главният авторитет на фона на второто Евангелие, не е неправдоподобно да се приеме, че апостолът, използвал ключовете на небесното царство, за да отвори врата на вярата първо на юдейка, а после и на езичника, е разказал тези две сходни едно на друго чудеса в своята евангелска проповед, за да покаже как Христос е бил Хлябът на живота за езичници и за юдеи.

Чудесата на нахранването, според прекия смисъл на повествуването, са били дела на свръхестествена сила. Наистина, да ги рационализираме означава да ги лишим от цялостния им смисъл. Лесно е да кажем, че примерът на момчето, което дало своя хляб и своята риба, е накарало и останалите да споделят своите провизии, така щото храната да стигне за всички; но това не е евангелската история. И тук нашата преценка за Христа прави цялата разлика в нашия подход към чудото. Увеличаването на хлябовете бе белег на Месианското тържество; то означава изобилието на провизии, които хората биха намерили у Христа, истинския Божи хляб. Ако хлябът представлява жетвата на земята, рибата ще представлява "жетвата" на морето. Ние можем да си спомним например, че ранната Църква използвала рибата като символ на Христа. Във всеки случай болшинството хора, които са наблюдавали чудото, са го видели само като чудо; но е поразителен фактът, че в "Марко" Исус помага на

учениците Си да разберат действителното значение на увеличаването на хляба в един пасаж (Марко 8:19-21), който се появява само няколко стиха преди декларацията на Петър в Кесария Филипова.

“Когато разчупих петте хляба на петте хиляди души, колко кошове, пълни с къшеи дигнахте? Казват Му: Дванайсет. И когато седемте на четирите хиляди души, колко кошници, пълни с къшеи, дигнахте? Казват Му: Седем. И каза им: Не разбирате ли още?”

От голямо значение е, че между тези думи и случая в Кесария Филипова идва изцелението на слепеца във Витсаида, който получи зрението си постепенно, като първо виждаше хората като ходещи дървета, а после започна да вижда всичко ясно (Марко 8:22 и сл.) една притча за учениците, които дотук бяха разбирали Неговото Месианско достойнство смътно, но сега можаха чрез своя говорител Петър да заявят дръзновено:

“Ти си Месия!” Нямахте ли именно това предвид Исус, когато попита: “Не разбирате ли още?” И не бе ли това голямата истина, на която чудесата с нахранването на тълпата, както и всички останали, бяха знамения?

Можем да споменем още две чудеса, които не се разбират от много хора.

Първото е разказът за монетата, намерена в устата на рибата (Матей 17:24 и сл.). То е било разглеждано от позицията на “формалния критицизъм”. Сигурно в първата Ерусалимска църква често е възниквал въпросът, дали юдейските християни трябва да продължават да плащат храмовата такса онази половин сикла, която се изисква от всеки възрастен юдеин. Според някои формални критици, те са дошли до заключението, че макар и да не били задължени да я плащат, трябвало да дават пари, за да не оскърбят чувствата на останалите юдеи. Този бил “практическият мотив” на разказа. Но не можем да се съгласим с това, когато ни се казва, че поради някакви законнически съображения, още докато Исус е бил жив, е било взето решение, облечено в Неговия авторитет. Този проблем е бил приключен с разрушението на храма през 70 г. след Христа и когато в Ерусалимската църква се е дискутирало такова нещо, ще да е имало много хора, които са имали добра представа за това, дали подобно нещо се е случило или не се е случило приживе на Исуса. “Практическият мотив” поради тогавашната ситуация в Ерусалимската църква може би е бил такъв; но онова, което той обяснява, не е възникването на случая, а неговото описание. Когато е възникнал проблемът за плащането на храмовата такса, естественият въпрос е бил: “Казвал ли е нашият Учител нещо за това? Плащал ли е

Той половин сикла?“ После са си спомнили случая и са го описали като прецедент. Един “практически мотив” в ранната Църква не изключва една жизнена ситуация в живота на Самия Исус, която има предимство.

Но извън онова, което обозначава разказът, за някои представляват трудност при това чудо думите на Исуса, с които завършва този случай. (Не ни се казва, че Петър наистина е намерил монета в устата на рибата; но ние сме склонни да разберем, че именно така е станало). Лесно е да се каже, че Петър е хванал риба, която е продал за сикла, като по този начин е получил достатъчно, за да плати своята такса, а също и на своя Учител, като този път рационалистичният начин на мислене не накърнява много значението на разказа. Но някои рационалисти предполагат, че чудото се е състояло в това, че Петър е намерил монетата в устата на рибата. В това обаче не е имало нищо чудесно; такива предмети често са се намирили в устата или стомасите на риби.⁶ “Чудото, ако би било такова, е, че Исус е знаел предварително, че Петър ще намери монетата именно там⁷, така щото ние още веднъж трябва да разберем, че трябва първо да възприемем с умовете си Христа, преди да дойдем до някакви заключения за чудесата, които Му се приписват.

Другото чудо е проклинането на неплодната смоковница (Марко 11:12 и сл.), което за мнозина е “камък за препъване”. Те чувствуват, че не е в стила на Исуса и затова някой може да не е разбрал какво е станало всъщност и да е превърнал една изговорена притча в извършено чудо или нещо подобно. От друга страна пък, някои одобряват тази история, защото тя показва, че Исус е бил като всички човечеци, поради което би могъл да се раздражни при даден случай. Оказва се обаче, че ако познаваме по-добре смоковниците, бихме избегнали подобни недоразумения. “Марко” казва; “Времето на смокините не бе дошло”, защото е било точно преди Пасхата, около шест седмици преди да се появят напълно оформените смокинови плодове. Фактът, че Марко прибавя тези думи, показва, че той е знаел за какво говори. Когато се появят смокиновите листа към края на март, те се придружават от една реколта от малки топчици, наричани от арабите “такш” един сорт на предвестници на истинските смокини. Тези “такш” се ядат от селяни и други хора, които са гладни. Те опадват, преди да се оформи истинската смокиня. Но ако листата се появят без “такш”, през предстоящата година няма да има смокини. Затова е било очевидно на нашия Господ, когато се е огледал, за да види дали по смоковницата има “такш”, за да утоли временно глада си, че липсата на “такш” е означавала, че няма да има изобщо смокини през цялата година по дървото. Защото въпреки разлистената си корона дървото е било неплодно и без никаква надежда.

Целият този случай е една притча в действие. На Исуса тази смоковница хубава, но неплодна говореше за града Ерусалим,

където Той бе намерил много религиозна показност, но никой не бе откликнал на Неговата божествена проповед. Затова изсъхването на дървото бе предзнаменование на онова бедствие, което, както Той бе предвидял и предсказал, скоро щеше да се стовари върху града.

Но изсъхването на дървото, както Марко разказва този случай, имаше за учениците и лично значение; то ги научи да имат вяра в Бога (Марко 11:22). И тази е нравствената поука, която имат за нас чудесните разкази. Те са разказани като знамения на Божествената сила; и дори да можем да докажем тяхната историчност докрай, пак бихме изпуснали предназначението на повествуването, щом не сме успели да видим в тях белезите на Божиата активност в историята, имаща своята кулминация в Христовото явление на земята. Както евангелските притчи са устни уроци за Божието царство, така евангелските чудеса са целенасочени уроци, притчи в действие за царството. Подобно на евангелския разказ като цяло, те ни приканват да имаме вяра в Бога, както Той е разкрит в Христа. Когато се откажем от опитите си да ги разглеждаме рационалистически, за да ги направим по-приемливи за духа на нашата епоха, а се опитаем да разберем защо са били разказвани от евангелистите, ще извлечем от тях онази полза за себе си, която са имали предвид евангелистите. Тогава от опит ще се научим, че "е вярно за чудесните разкази, както и за всяка част на евангелското повествуване, че тия са написани, за да повярвате, че Исус е Христос, Божият Син, и като вярвате, да имате живот в Неговото име" (Йоан 20:31).⁸

1 A priori (лат.) предшествуващо или независимо от опита бел. пр.

2 За един второстепенен въпрос, който е свързан с разказа за легиона, макар и не толкова важен като изцелението на беснуемия или пък унищожението на свинете, е интересен като илюстрация за опасността да се критикуват дадени твърдения в Евангелието на основа на неадекватна информация. Става дума за името на мястото, където е станал случаят. Според най-добрите текстове, Матей го назовава "гадаринската земя" (8:28), Марко "герасинската страна" (5:1 според гръцкия оригинал), а Лука, вероятно, "гергесинската страна" (8:26). Т. Х. Хъксли се шегува в своите "Есета за някои противоречащи си проблеми" (1892) във връзка с лудуването на гадаринските свине, пробягали цели 7 мили между Гадара и Галилейското езеро и прекосили "пътем" дълбоката р. Ярмук. Най-добре известната Гераса е била гръцки град, намиращ се почти 40 мили югоизточно от езерото (срв. Гераш в Йордания); но името на Марковата Гераса е просъществувало в съвременното с. Керса, на източния бряг на езерото. Вариантът на Лука "гергесинска страна" може би представлява още по-точно древното име на това място, тъй като Ориген е познавал една Гергеса на брега на Галилейското езеро.

Но град Гадара е притежавал известна територия около Керса, тъй че областта и свинете биха могли да се нарекат и така.

3 Тези въпроси съм разгледал по-подробно в "Усилващият се пламък" (1958), с. 59 и сл.

4 О р и г е н, "Против ересите", I, 38; II, 48.5.

5 Например К в а д р а т (Quadratus) в своята "Апология", адресирана към император Адриан през 133 г. след Христа (Е в с е в и й, "Църковна история", IV, 3).

6 Има един вид риба, която се нарича "мушт" и се среща в Галилейското езеро; на нея ъ се приписват такива неща. "Тези риби... имат навици като английската сврака. Привличат ги блестящите или светли предмети. Местните жители често намират парчета стъкло, метал, камъчета или монети в устата им" (Л. Д. У е д ъ р х е д, "Това се случи в Палестина", 1936, с. 36). Поради тази причина тази риба се нарича понякога и "рибата на св. Петър".

7 Може би сме склонни да приемем, че той е знаел за въпроса на данъкосъбирачите и за Петровия отговор, без да е чул или да Му е било казано.

8 Тези заключителни думи на книгата на проф. А л а н Р и ч а р д с о н, "Чудесните разкази на Евангелията" (1941), една книга, на която съм много задължен за светлината по основната тема на тази глава. Друга книга по същата тема, която е била полезна на много изследователи, е книгата на Д. С. К е ъ р н, "Бунтуващата се вяра" (1929).

ГЛАВА VI: ЗНАЧЕНИЕТО НА ПАВЛОВТО СВИДЕТЕЛСТВО

Най-ранните Новозаветни писания, както са дошли до нас, са писмата, писани от апостол Павел до времето на неговото задържане в Рим (около 60-62 г.). Най-ранните от нашите Евангелия в настоящата им форма вероятно не могат да бъдат датирани по-рано от 60 г. след Христа, но от ръката на Павел имаме десет послания, които са писани между 48 и 60 г.

Павел е бил римски гражданин от юдейски произход (юдейското му име било Савел¹), роден някъде около началото на християнската ера в гр. Тарс, в Киликия, Мала Азия. Родното му място, както той сам го нарича "тоя знаменит град" (Деяния 21:39) е бил в онова време виден център на гръцката култура, което е дало отражение върху Павел, както може да се види в неговите речи и писма. Той получил

образование в Ерусалим при Гамалиил (Деяния 22:3) най-видния равин на онова време и водач на партията на фарисеите. Той бързо получил признание сред своите съвременници поради старателността в своите изследвания и пламенността, с която подкрепял преданията на своите предшественици за юдейската нация (Галатяни 1:13 и сл.). Твърде вероятно е, макар това да не е сигурно, той да е бил член на Синедриона върховния съд на нацията.

Тези ревност за закона го довела до конфликт с ранните ерусалимски християни, особено с онези, които принадлежали към кръга на Стефан, чието учение той ще да е чул в синагогата, където се събирали киликийските юдеи (Деяния 6:9) и които отрано разбрали (с изключение на онези, които прозрели далече в бъдещето), че Евангелието разсичало корените на традиционния юдейски церемониален закон и култ. При случая, когато Стефан бива убит с камъни, ние намираме, че Павел играе важна роля и дава съгласието си за неговата смърт и оттогава се опитва да изкоренява новото движение, което било разкрито пред очите му чрез дейността на Стефан като смъртна опасност за всички, които били привързани към юдеизма (Деяния 7:58; 8:1 и сл.; 9:1 и сл.; 22:4; 26:9 и сл.;

I Коринтяни 15:9 и др.). Ако използваме собствените му думи, "как чрезмерно гонех Божията църква и я разорявах" (вж. Галатяни 1:13), ще видим какъв гонител на християнството е бил той до срещата си с Исуса по пътя за Дамаск, когато се убедил с ума и съвестта си за реалността на Неговото възкресение, а с това и за валидността на християнските претенции, на основание на което станал главният прогласител на вярата, която по-рано искал да унищожи.

Логично е да смятаме, че свидетелството, което е убедило такъв човек в абсолютната погрешност на предишния му курс и го е накарала решително да отхвърли предишните си възгледи заради едно движение, на което се е противопоставял така енергично, трябва да е било от изключително естество. Обръщението на Павел е било дълго време смятано като едно свидетелство за християнската истина, което "тежи" много на своето място. Мнозина са подкрепяли мнението на държавника от XVIII век Джордж, лорд Литълтън, че "обръщението и апостолското служение само на св. Павел, ако се разглеждат внимателно, е било само по себе си една демонстрация, която е достатъчна, за да докаже, че християнството е божествено откровение".²

Тук обаче нас ни интересува главно информацията, която бихме могли да изведем от неговите Послания. Те не са били написани, за да проследят фактите от живота и служението на Исуса; те са били адресирани към християните, които вече са познавали евангелската история. Но в тях ние можем да намерим достатъчен материал, за да съставим една схема на ранната апостолска проповед за Исуса. Докато

Павел набляга на божественото предсъществуване на Исуса (Колосяни 1:15), той знае същевременно, че въпреки това е бил реално човешко същество (Галатяни 4:4), наследник на Авраам (Римляни 9:5) и Давид (Рим. 1:3); живял под юдейски закон (Галатяни 4:4); бил предаден и през нощта, когато бил предаден, установил паметна трапеза с хляб и вино (I Коринтяни 11:23 и сл.); изтърпял римското наказание на кръста (Филипяни 2:8; I Коринтяни 1:23), макар че отговорността на Неговата смърт е оставена на представителите на юдейския народ (I Солунци 2:15); погребан, възкръснал на третия ден и след това видян жив от много свидетели при различни случаи, включително и един случай, когато е бил видян едновременно от над 500 души, болшинството от които са били живи почти 25 години по-късно (I Коринтяни 15:4 и сл.). В това обобщение на свидетелството за реалността на Христовото възкресение Павел показва едно здраво чувство за необходимостта от подреждане на лични свидетелства, за да се подкрепи онова, което иначе би изглеждало като невероятно твърдение.

Павел познава Господните апостоли (Галатяни 1:17 и сл.), между които Петър и Йоан са споменати поименно като "стълбове" на ерусалимското общество (Галатяни 2:9), и Господните братя, между които също така е споменат Яков (Галатяни 1:19; 2:9). Той знае, че Господните братя и апостолите, включително и Петър, са били семейни (I Коринтяни 9:5) една несъществена подробност, единна с евангелския разказ за изцелението на Петровата тъща (Марко 1:30). Той цитира изказвания на Исуса при дадени случаи, например: Неговото учение за брака и развода (I Коринтяни 7:10 и сл.); за правото на евангелските проповедници да задоволяват материалните си потребности (I Коринтяни 9:14; I Тимотей 5:18; срв. Лука 10:7); и думите, които Исус употребява при установяването на Господната трапеза (I Коринтяни 9:23 и сл.)

Дори там, където не цитира действителните изказвания на Исуса, той показва в писанията си колко добре запознат е бил с тях. В частност трябва да сравним онзи етически раздел на Посланието към Римляните (12:1 до 15:7), където Павел обобщава практическите изводи от благовестието за живота на вярващите, с Проповедта на планината, за да видим колко наситено е учението на апостола с принципите на неговия Учител. Освен това там и на всички други места, главният аргумент на Павел в етическото му поучение е примерът на Самия Христос. А характерът на Христа, както е разбран от Павел, е в съвършено съгласие с Неговия характер, както е обрисован в Евангелията. Когато Павел говори за "Христовата кротост и нежност" (II Коринтяни 10:1), ние си спомняме за думите на нашия Господ: "защото съм кротък и смирен на сърце" (Мат. 11:29). Себеотрицателният Христос на Евангелията е Същият, за Когото Павел казва: "Понеже и Христос не угоди на Себе Си" (Римляни 15:3); и както Христос на Евангелията призова Своите последователи да се

отрекат от себе си (Марко 8:34), така и апостолът настоява, че е наше християнско задължение, подобно на Христовия пример, "да носим немощите на слабите и да не угаждаме на себе си" (Римляни 15:1). Онзи, Който каза: "Но Аз съм сред вас като онзи, който слугува" (Лука 22:27), и извърши унизителна работа, като изми нозете на Своите ученици (Йоан 13:4 и сл.), е Същият, Който според Павел "взе на Себе Си образ на слуга" (Филипяни 2:7). С една дума, когато Павел иска да препоръча на своите читатели всички благодатни качества, които украсяват Христа на Евангелията, той използва език като този: "Но облечете се с Господа Исуса Христа" (Римляни 13:14).

Накратко, схемата на евангелския разказ, както можем да го проследим в писанията на Павел, е в хармония със схемата, която намираме навсякъде в Новия Завет и специално в четирите Евангелия. Самият Павел полага усилия да посочи, че благовестието, което е проповядвал, е било съвсем същото благовестие, което е било проповядвано от другите апостоли (I Коринтяни 15:11) една поразителна претенция, като се има предвид, че Павел не е бил нито съпътник на Христа в дните на Неговия земен живот, нито е бил между първите апостоли и настоятелно посочва пълната си независимост от тях.

1 Всъщност еврейската форма на неговото име трябва да се чете Саул, а не "Савел" бел. пр.

2 В неговите "Наблюдения върху обръщението на св. Павел", за което съчинение д-р С а м ю е л Д ж о н с ъ н писа: "Той имал съмнение за истината на християнството в гордостта на своята младежка самоувереност и с помощта на опорочаващи разговори; но решил, че е дошло времето, когато не трябва да се отдава повече на съмнения или да вярва по случайност, а да се заеме сериозно с великия въпрос. Тъй като изследванията му били честни, той свършил с убеждение. Открил, че религията е истинна; а което научил, се опитал да учи на него и другите (1747) чрез "Наблюдения върху обръщението на св. Павел"; това е един трактат, на който неверието не може да даде никакъв отрицателен отговор.

ГЛАВА VII: ПИСАНИЯТА НА ЛУКА

Извън писмата на самия Павел за него имаме най-много информация в писанията на неговия другар и съдружник Лука, автора на третото Евангелие и Деянията на апостолите. Лука е бил по професия лекар Колосяни (4:16) и според едно предание, което може да бъде проследено до II век., е бил родом от Антиохия в Сирия.¹ Това

предание се подкрепя чрез вътрешното свидетелство на неговите писания. Доколкото можем да кажем, той е единственият източник между новозаветните писатели. Двете му съчинения са наистина две части на едно продължаващо историческо съчинение, предаващо историята на произхода на християнството от времето на Йоан Кръстител до около 60 г. след Христа.

И двете части на това съчинение са адресирани към едно неизвестно иначе лице на име Теофил, който очевидно е имал някакви предварителни познания за християнството и може да е бил високопоставено лице, като съдим по това, че Лука му дава титлата "почтени" същата титла, с която Павел се обръща към Феликс и Фест, римските управители на Юдея. В пролога на своето Евангелие Лука обяснява предназначението на своето двусъставно съчинение с тези думи:

"Понеже мнозина предприеха да съчинят повест за съвършено потвърдените между нас събития, както ни ги предадоха ония, които отначало са били очевидци и служители на Евангелското слово, видя се добре и на мене, който изследвах подробно всичко отначалото, да ти пиша наред за това, почтени Теофиле, за да познаеш достоверността на това, в което си бил поучаван" (Лука 1:14).

Лука е наследил високите традиции на гръцкия исторически стил на писане и е имал достъп до различни превъзходни източници на информация за събитията, с които се занимава, освен това че сам е присъствувал на някои от случаите, които разказва. Вече споменахме някои от изворите, писмени или устни, от които ще да е черпил сведения.² Стойността на неговото дело може да се разбере, ако сравним относително³ богатите си познания за напредъка на християнството преди 60 г. след Христа с липсата на сведения за това в продължение на много години по-късно; действително, след Лука не се е появявал нито един автор, който наистина може да бъде наречен историк на християнската църква до Евсевий, чиято "Църковна история" е била написана след Миланския едикт за веротърпимостта на Константин (313 г.сл.Хр.).

Каквито и да са били неговите извори. Лука се е възползувал добре от тях. И той поставя своя разказ в контекста на имперската история. Той е единственият между всички новозаветни автори, който споменава поименно римски императори. Споменати са имената на трима императори: Август, Тиберий и Клавдий (Лука 2:1; 3:1; Деяния 11:28 и 18:2); загатва се също за император Нерон, но не се посочва личното му име той е онзи "Кесар", към когото се отнася Павел (Деяния 25:11 и др.; той е наречен "Август" в Деяния 25:21). Рождението на Исуса е фиксирано при управлението на император

Август, когато Ирод Велики е бил цар на Юдея, по времето на един имперски цензус (Лука 1:5:2:5 и сл.).⁴ Започването на публичното служение на Йоан Кръстител, с когото всъщност започва "керюгма", е датирано старателно чрез серия от синхронни събития по маниера на гръцките историци (Лука 3:1 и сл.), напomniaщ за класическия изследовател на синхронните събития, с който например, Тукидид датира формалното избухване на Пелопонеската война в началото на Втората книга в неговата "История". Знаменити имена в юдейския и езическия свят по времето на Лука намират място върху страниците на неговите писания; в допълнение към императорите срещаме имената на римските управители: Квирий, Пилат, Сергий Павел, Галион, Феликс и Фест; Ирод Велики и някои от неговите приемници Ирод Антипа, тетрарха на Галилея, царете васали на Ирод Агрипа I и II, Верникия и Друзила; водещи представители на юдейската свещеническа каста, като Анна, Кайафа и Анания; Гамалиил най-видният съвременен равин и фарисейски водач. Един писател, който предава по този начин своята история на един по-широк фон от световната история, се излага на опасност, ако не бъде внимателен; той дава на критичните си слушатели толкова много възможности за изпитване неговата акуратност.

Лука поема този риск и издържа великолепно изпита. Един от най-забележителните белези на неговата акуратност е този, че той е запознат точно със съответните титли на всички видни личности, които споменава по своите страници. Това никак не е било толкова лесно постижение в онова време, както днес, когато е толкова лесно да се консултира човек с подходящи книги и справочници. Акуратността, с която Лука си служи при използването на различни титли в римската империя, се сравнява с лекия и сигурен начин, по който един възпитаник на Оксфорд може да си служи в обикновения разговор, когато се отнася към главите на оксфордските колежи, с точните им титли: "провост"⁵ на Ориел, "магистър"⁶ на Балиол, "ректор" на Ексетер, "президент" на Магдален и т. н. Човек, който не е възпитаник на Оксфордския университет, никога не може да се чувства като у дома си при това многообразието на оксфордски титли. Но Лука е имал мъчнотии по-нататък в това, че понякога титлите не са оставали същите дълго време; една провинция можела да премине от сенаторско управление към администрация на пряк представител на императора и тогава не би била управлявана повече от проконсул, а от имперски легат (*legatus pro praetore*).⁷

Кипър например, който бил имперска провинция до 22 г. след Христа, станал сенаторска провинция през тази година, следователно не бил управляван повече от имперски легат, а от проконсул.⁸ Затова, когато Павел и Варнава пристигат в Кипър около 47 г. след Христа, те срещат там проконсула Сергий Павел (Деяния 13:7) една личност, за която знаеме малко повече и от надписи и в чието семейство, според сър

Уилям Рамзей, могат да се проследят свидетелствата за приемане на християнството по-късно от тази дата.

“Проконсули” са също така и управителите на Ахаия и Азия, понеже двете провинции били сенаторски. Галион, проконсулт на Ахаия (Деяния 18:12), ни е познат като брат на Сенека (големият стоически философ и учител на Нерон). Един надпис в Делфи, в централна Гърция, описващ една прокламация на император Клавдий, указва, че Галион станал проконсул на Ахаия през месец юли, 51 г. след Христа. Ахаия е била сенаторска провинция от 27 г. преди Христа до 15 г. след Христа и отново от 44 г. след Христа насетне. За отбелязване е, че Лука, който обикновено нарича страните с техните етнически или популярни имена, а не с названията по римската провинциална номенклатура и който навсякъде нарича провинция Ахаия с по-обикновеното ѝ име Гърция (Деяния 20:2), се отклонява от обичая си, когато дава официалната титла на управителя и нарича Галион не “проконсул на Гърция”, а “проконсул на Ахаия” (неговата официална титла).

Споменаването на “проконсули”⁹ на Азия в Деяния 19:38 е странно. По едно и също време е имало само един проконсул, а въпреки това “градският писар” на Ефес казва на възбудените граждани: “Има и проконсули”. Можем да кажем, че в този случай имаме “обобщаващо” мн.ч. на титлата, но не би ли било по-просто да се каже: “Има и проконсул”? Едно изследване на хронологическите сведения обаче разкрива, че само няколко месеца преди бунта в ефеския театър срещу проконсула на Азия Юний Силан е било извършено покушение от убийци, изпратени от Агрипина, майката на Нерон, който току-що бил станал император (54г. сл.Хр.)¹⁰. Приемник на Силан още не бил пристигнал и това само по себе си обяснило неопределения отговор на градския писар: “Има и проконсули”; но също така е изкусително да приемем тези думи като отнасящи се към Хелий и Целер, убийците на Силан, защото били натоварени с императорските дела в Азия и е възможно да са изпълнявали проконсулски задължения в периода между смъртта на Силан и пристигането на неговия заместник.

Градският писар на Ефес бил местен служител, който действувал като връзка между общинското управление на града и римската администрация. Азиарсите¹¹, които са споменати при същия случай (Деяния 19:31), били представители на градовете от провинцията и ръководили провинциалния култ на “Рим и императорът”. Дж. С. Дънкан предполага, че вълнението е станало по време на ефеския празник на Артемида, чествуван през месеците март или април в чест на богиня Артемида (или: Диана); азиарсите, като главни жреци на имперския култ, обикновено присъствували на такъв празник като представители на императора.

Самият град Ефес имал титлата Неокорос "пазач на капището" на Артемида (Деяния 19:35). Тази дума означава буквално "метач на храма", но придобила значението на почетна титла и отначало се давала на отделни лица, а после и на градове. (Също така в наше време кръстът "Св. Георги", учреден в чест на отделни лица, е бил присъден на о. Малта). Сведението, което Лука дава за титлата на Ефес, се потвърждава от един гръцки надпис, който описва този град като "храмов страж на Артемида".

Ефеският театър, където се събирало това развълнувано множество, е открит от археолозите и ако се съди по неговите руини, е имал 25 000 седящи места. Както в много гръцки градове, театърът бил най-удобното място за събиране на гражданството. Едно интересно откритие в театъра е бил надписът от 103-104 г. след Христа (на гръцки и латински), разказващ как един римски чиновник, на име К. Вибий Салутар наредил да бъдат поставяни върху пиедестали на всяко събрание на еклезиата или гражданството едно сребърно изображение на Артемида и други статуи, когато хората се събират в театъра. Според Деяния 19:24, това ни напомня за интереса към култа на богинята, показан от гилдията на златарите в Ефес. "Сребърните храмчета", които те правели за Артемида, са били малки ниши, в които поставяли малки изображения на богинята, заобиколени от лъвовете. Някои от тези храмчета са достигнали до нас чрез изображения върху теракота.

Съдебните чиновници във Филипи, който е бил римска колония, са наречени в Деяния "претори" и се придружавали от "ликтори"¹², от чиито пръчки Павел и Сила имали толкова много белези по себе си (Деяния 16:12, 20 и сл., 35 и сл.). Точната титла на тези колониални съдебни чиновници била "дуумвири"¹³, но те обичали по-надутата титла "претори" както съдебните чиновници на друга римска колония, Капуа, за които Цицерон казва: "Макар да ги наричат дуумвири в другите колонии, тези мъже биха желали да ги наричат претори".¹⁴

В Солун главните съдебни чиновници се наричат "политарси" (Деяния 17:6)¹⁵ титла, която не е открита в наличната класическа литература, но се среща в надписите като титла на съдебните чиновници в македонските градове, включително и Солун.

Древният съд на Ареопага се появява в разказа за Павловото посещение в Атина (Деяния 17:19, 22). Това е била най-почетната от всички атински институции, загубила древната си мощ през V век преди Христа поради укрепване ролята на атинската демокрация, но пак възвърнала престижа си под римско владичество. В частност, има свидетелства, че по това време той е упражнявал известен контрол над публичните лектори, затова било естествено Павел, след като пристигнал в Атина с новото си учение, да бъде поканен да го изяви "всред Ареопага" (не в смисъла на хълма, а на средището за

философски дебати, което е ставало под царствената колонада на атинската стъгда и е носело името си от хълма).

Главното служебно лице в Малта е наречено "първенеца на острова" (Деяния 28:7) титла, която е засвидетелствувана в гръцки и латински надписи като обозначение на римския управител на Малта.

Когато Павел пристигнал в Рим, бил предаден, според едно писмено предание, на един служител, наречен "стратопедарх" (Деян. 28:16), отъждествен от германския историк Момзен с онзи *principes peregrinorum* (командира на имперските куриери), един от които ще да е бил центурионът Юлий (Деяния 27:1).

Ирод Антипа, управител на Галилея по времето на нашия Господ, ще да е получил ласкателната титла "цар" от галилейските си поданици (срв. Матей 14:9; Марко 6:14), но за разлика от баща си Ирод Велики и племенника си Ирод Агрипа I, не бил удостоен с царствен статут от императора и трябвало да се задоволи с по-ниската титла "тетрарх". Затова Лука не го нарича никъде "цар", а винаги "тетрарх" (напр. Лука 3:1, 19).

Споменаването в Лука 2:2 на Квириний като управител на Сирия по времето на Христовото рождение (преди смъртта на Ирод Велики през 4г. пр.Хр.) често се е смятало за грешка, защото е известно, че Квириний е станал имперски легат на Сирия едва през 6 г. пр.Хр.¹⁶ и е надзиравал през тази година "записването", споменато в Деяния 5:37, което предизвикало бунта, воден от галилеянина Юда. Но сега се приема навсякъде, че едно по-ранно записване, както е описано в Лука 2:1 и сл. а) може би е било проведено през царуването на Ирод Велики; б) може да е предизвикало връщането на всеки към родния му дом; в) може да е представлявало част от един всемирен цензус из цялата империя; г) може да се е провело по време на по-раншно управление на Квириний над Сирия.

И така, нека уточним последователно:

а) Йосиф Флавий ни информира, че към края на Иродовото управление (37-34г. пр.Хр.) император Август го третирал повече като поданик, отколкото като приятел¹⁷ и че цяла Юдея се заклела във вяроност към Август и Ирод.¹⁸ Провеждането на имперски цензус във васалното царство (каквото била Юдея по времето на Иродовото управление) не било изолирано; по време на управлението на Тиберий бил наложен цензус на васалното царство на Антиох в източната част на Мала Азия.¹⁹

б) Задължението всички лица да се запишат в списъците по родните си места, което накарало Йосиф да се върне във Витлеем, се илюстрира от един едикт от 104 г. след Христа, в който К. Вибий

Максим, римски префект на Египет, нарежда следното: "Тъй като предстои записването на семействата, е необходимо да се отбележи щото всички, които по каквато и да било причина се намират извън административните си деления, да се върнат у дома, за да изпълнят обичайния си закон за записване и да останат в своята селскостопанска единица".

в) Има разпръснати сведения за провеждането на преброявания в различни части на империята между 11 и 8 г. преди Христа, като папирусното свидетелство в случая с Египет е практически окончателно.

г) Има добри свидетелства по надписи, че когато Квириний е поел длъжността в Сирия през 6 г. след Христа, за него това е бил вторият случай, когато е служил като имперски легат. Първият случай бил, когато предвождал наказателен поход срещу хоманадензите едно планинско племе в Мала Азия, някъде между 12 и 6 г. преди Христа. Но нашето свидетелство не указва изрично в коя провинция е бил той имперски легат в по-раншно време. Сър Уилям Рамзей счита, че тази провинция е била Сирия. Ние имаме обаче един непрекъснат списък на сирийски управители през тези години, в който няма място за Квириний; Рамзей предполага, че той е бил назначен като допълнителен и извънреден легат с военно предназначение. От друга страна, има значително основание да се вярва, че първият период на неговата служба като имперски легат е протекъл в Галатия, а не в Сирия. Въпросът не е разрешен още окончателно, но вероятно е най-добре да следваме онези коментатори и граматисти, които превеждат Лука 2:2 като: "Това преброяване било преди онова, което проведе Квириний, управител на Сирия".²⁰

Други предполагат, че е била допусната грешка в Лука 3:1, където се казва, че Лисаний бил тетрарх²¹ на Авилиния (западно от Дамаск) през 15 година на Тиберий (27-28г. сл.Хр.), като се има предвид, че единствен Лисаний в Авилиния, известен от древната история, е носел титлата "цар" и е бил екзекутиран през 34 г. преди Христа по заповед на Марк Антоний. Налице е обаче едно свидетелство за някакъв по-късен Лисаний който е имал статута на тетрарх, от надпис, даващ сведение за освещаването на храм "за спасението на господарите-императори и цялото им семейство от Нимфей, почетен гражданин на тетрарха Лисаний". Споменаването на "господарите-императори" обща титла, дадена само на император Тиберий и майка му Ливия, вдовица на Август, фиксира датата на този надпис между 14 г. след Христа (годината на възцаряването на Тиберий) и 29 г. след Христа (годината на смъртта на Ливия). По силата на това и на други свидетелства можем да се чувствуваме удовлетворени от преценката на историка Едуард Майер, че споменаването на Лисаний от страна на Лука е "съвсем точно".

Можем да споменем един от няколкото случая на открити древни монети, които хвърлят светлина върху новозаветното повествование. Датата, когато прокураторът Феликс е бил сменен от Фест (Деяния 24:27), е била дискутирана много от историците. Но има свидетелство, че в Юдея била въведена нова монетна система през 5-та година от Нероновото управление (която приключила през октомври 59 г. сл.Хр.) и най-естественият акт за такова нововъведение бил точно такава смяна на прокуратор. С гореспоменатия надпис от Делфи, фиксиращ датата, когато Галион станал проконсул на Ахаия (а с това и хронологията на Павловата евангелизация в Коринт, описана в Деяния 18 гл.), и това нумизматично свидетелство за датиране пристигането на Фест като прокуратор на Юдея през 59 г. след Христа, ние сме в състояние да датираме някои от най-възловите моменти в Павловата кариера. Така схемата, която получаваме, хармонизира отлично на постановките на "Деянията".

Акуратността, която Лука показва в подробностите, разгледани току-що от нас, засяга също и други по-обща области, както и цялостната атмосфера. В това отношение той успява всеки път. Ерусалим с неговите възбудени и непримирими тълпи се намира в очевиден контраст спрямо наситената с дейност атмосфера на сирийска Антиохия, където са се притискали един до друг хора с различни вери и от различни националности, като са изглаждали помежду си различията, затова не е изненадващ фактът, че именно тук е била установена първата езическа църква, в която са общували в братска взаимотърпимост юдеи и неюдеи (Деяния 11:19 и сл.). Ето го и Филипи римска колония с независими съдебни чиновници и граждани, гордеещи се толкова много, че са римляни; ето я Атина с нейните безкрайни дискусии по пазарищата и ненаситна жажда по най-пресните новини жажда, поради която нейните държавници са я корили 300-400 години по-рано (Деяния 17:21).²² Ето го и Ефес с неговия храм на Артемида, едно от седемте чудеса на света, където неговите граждани са били зависими за своето съществуване от култа на великата богиня; Ефес с неговото предпочитание към суеверието и магията, спечелил си такава репутация в древния свят, че общоприетото название за писани магии или заклинания било "Ефесиа граммата" (Ефески писма). Несъмнено това са били свитъци, съдържащи заклинания като онези, които били изгорени публично, след като Павел прогласил мощно една вяра, която освобождава човеците от суеверни страхове (Деяния 19:19).

Три раздела на Деянията са познати обикновено като "ниераздели", защото авторът преминава внезапно в тях от разказ в 3 лице към 1 лице мн.ч., указвайки по този начин без натрапване и много уместно, че в определени периоди сам е присъствувал на описваните събития (Деяния 16:10-17; 20:5-21:18; 27:1-28:16). От тези "ниераздели" може би най-интересен е последният, който съдържа великия разказ за пътуването и коработрушението на Павел между Палестина и

Италия. Това повествование е било определено като "документ, който е между най-поучителните, що се отнася до древните морски пътешествия". Стандартното съчинение на английски език по този предмет е "Пътуването и корабокрушението на св. Павел", публикувано през 1848 г. (IV изд. 1880) от Джеймс Смит, който сам е бил опитен яхтман и е бил добре запознат с онази част на Средиземно море, където е плавал корабът с Павел и неговите другари; авторът свидетелствува по този начин за забележителната акуратност на всяка фаза от пътуването, което описва Лука, като успява да фиксира по подробностите на евангелиста точното място на малтийското крайбрежие, където ще да е станало корабокрушението.

За разказа на Лука във връзка с пътуването им из Малта (Деяния 28:1-10) Харнак казва, "че може да се заключи с голяма вероятност от 28:9 и сл., че самият автор е действувал в Малта като лекар" и след изучаване езика на пасажа той заявява, че "целият разказ за пребиваването на автора в Малта е предаден в медицинско осветление".

Всички посочени свидетелства за акуратност не са случайни. Човек, чиято точност може да се демонстрира в неща, които могат да се проверят, е очевидно акуратен и там, където не разполага със средства за проверка. Акуратността е навик на ума и ние знаем от щастлив (или нещастен) опит, че едни хора са обикновено винаги акуратни, докато други не са. Описанието, което дава Лука, го прави достоен за едно реноме на постоянно акуратен автор.

Сър Уилям Рамзей, който е посветил много плодотворни години на археологията в Мала Азия, свидетелствува за това, че Лука е познавал издълбоко и много точно Мала Азия и елинистичния Изток по времето, с което се занимават неговите писания. Когато Рамзей се отправил за първи път по своите археологически задачи през 70-те години на миналия век, той бил твърдо убеден в истината на модната тогава Тюбингенска теория, че "Деянията" били късно произведение от средата на II век след Христа, но постепенно преживял пълен обрат в своите възгледи чрез неизбежното свидетелство на фактите, разкрити в течение на изследванията му.

Макар че през последните си години Рамзей бил убеден да облече наметалото на популярен апологет, защитаващ достоверността на новозаветните описания, преценките, на които той дава публичност по този начин, са преценки, оформили се у него преди като учен-археолог и изследовател на древната класическа история и литература. Той не говорел необмислено, когато изразявал възгледа си, че "историята на Лука е ненадмината по отношение на нейната достоверност". Напротив, това е било трезво заключение, до което са го довели неговите изследвания, макар че започнал със съвсем

различно мнение за историческите достойнства на Лука. Зрялата присъда на Рамзей е произнесена със следните думи:

“Лука е историк от първа величина; достоверни са не само фактологическите му твърдения; той притежава действително усета на историк; той фиксира ума си на идеята и плана, които управляват в развитието на историята, и разпределя мащабите на своето изследване съразмерно със значението на всеки случай. Той подбира важните и критични събития и показва истинската им природа в по-голяма перспектива, докато същевременно се докосва внимателно или въобще изпуска много от онова, което няма стойност за поставената от него цел. Накратко, този автор би трябвало да бъде поставен заедно с най-великите историци.”

Не всеки би подкрепил преценката на Рамзей за техническите прийоми на Лука като историк; но неговата акуратност при подробностите може да бъде проверявана непрекъснато. Изследване в онази област, която оформя историко-географския фон за разказа на Лука, не е излизало на дневен ред от времето на Рамзей, но нашето почетно отношение към достоверността на Лука нараства с разширяването на нашите познания в тази област. Каквото и да казваме за Рамзей, никой не би обвинил американския учен д-р Хенри Дж. Кедбъри, че е апологет. Но когато д-р Кедбъри, след продължителна и блестяща кариера, по време на която допринесъл много за издигане нивото на изследванията на “Лука” и “Деяния”, издал своите “Лоуелски лекции” с надслов “Книгата Деяния в историята” (1953), той представил един блестящ труд, който може само да предизвика удивлението на читателите от постиженията на Лука. Този том на д-р Кедбъри може наистина да бъде приветствуван като достойно продължение на най-доброто, което е написал Рамзей.

Историческата достоверност на Лука е била призната от много библейски критици, имащи определено либерални позиции. А това заключение има високо значение за онези, които гледат на Новия Завет от ъгъла на историка. Защото писанията на Лука покриват периода на живота и смъртта на нашия Господ и първите 30 години от историята на християнската Църква, включително и годините на най-успешната мисионерска дейност на Павел, когато са били написани повечето от наличните днес негови писма. Двете части на писанието на Лука действително свързват Новия Завет, тъй като неговото Евангелие проследява същите събития, както в другите Евангелия, а неговите “Деяния” подsigуряват историческия фон за Посланията на Павел. Картината, която Лука ни дава за възхода на християнството, е в съзвучие със свидетелството на останалите три Евангелия и Павловите писма. И поставя тази картина в рамките на съвременната история по един начин, който неизбежно би принизил стойността на

неговия труд, ако го бе написал като романист. Неговото писание обаче подсигурява изпит и възможност за присъда на историческата основа на достоверността му, а с това и най-малко на главната схема на първоизворите на християнството, които са ни представени в Новия Завет като цяло.

1 Анти-маркионитски пролог към Лука; също Е в с е в и й, "Църковна история", III, 4.

2 Вж. гл. IV, т. 1.

3 Но само относително, защото Лука проследява напредъка на благовестието главно по своя маршрут от Ерусалим до Рим; ние имаме малко или въобще нямаме информация за едновременната мисионерска дейност в Африка или неримска Азия.

4 От лат. дума *sensus* преброяване на населението, съпроводено с оценяване на имуществото. Извършвало се е обикновено на всеки 5 години, защото резултатите от цензусите са подпомагали военните планове и данъчната система на римската империя бел. лр.

5 Буквално: "ректор" бел. пр.

6 В случая: "директор" бел. пр.

7 Буквално: "заместник на пълководец"; в римската администрация това е било гражданска длъжност, облечена със съдебна власт бел. пр.

8 "Управител на провинция"; тази длъжност се е заемала обикновено от бивш консул, т.е. лице, което изпълнявало и военни функции бел. пр.

9 Вж. и Синодалното издание на Новия Завет, С, 1982, защото гръцката дума "антюпатай", използвана в оригинала, е адекватна с латинската "проконсули" бел. пр.

10 Т а ц и т, "Летописи", XIII, 1; Д и о К а с и й, "История", LX1, 6.

11 "Азиарх" азиатски началник; става дума за градоначалници от Мала Азия бел. пр.

12 "Ликторите" били телохранители на висши чиновници (консули, прегори и др.), които носели снопчета пръчки белег на власт бел. пр.

13 Буквално: "двама чиновници"; те заемали различни видове длъжности в римската администрация бел. пр.

14 "За поземления закон", 34.

15 Т. е. "градоначалници" бел. пр.

16 Й о с и ф Ф л а в и й, "Древности", XVIII, 1, 1.

17 Пак там, XVI, 9. 3.

18 Пак там, XVII. 2. 4.

19 Т а ц и т, "Летописи", VI, 41.

20 Срв. Н. Т ъ р н ъ р, "Грамматически прозрения в Новия Завет" (1965), с. 23 и сл. Някои учени предпочитат да поправят "Квириний" със "Сатурнин", следвайки Т е р т у л и а н ("Против Маркион", IV, 19), който казва, че цензусът в Юдея по времето на Христовото рождение бил проведен от Сенций Сатурнин (имперски легат на Сирия през 8-6г.пр.Хр.).

21 Титлата "тетрарх" (буквално: четвъртовластник) е по-ниска по степен от "цар", защото означава "съуправител заедно с други трима"; тетрарси са били: Ирод Антипа, Филип и Лисаний бел. пр.

22 Срв. Т у к и д и д, III, 38, 5; Д е м о с т е н, "Филипини", 10.

ГЛАВА VIII: ПОВЕЧЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИ СВИДЕТЕЛСТВА

Археологическите свидетелства, отнасящи се към Новия Завет, не са така внушителни, както свидетелствата на Стария Завет. Но макар и по-малко ефектни, те са също така важни. Вече разгледахме някои от свидетелствата от надписите и папирусите, но можем да разгледаме още един-два случая, преди да преминем към свидетелства от друг вид.

Читателят на Деянията ще си спомни, че при последното посещение на Павел в Ерусалим в храма се надигнало брожение, тъй като се разпространил слух, че той е осквернил свящото място, въвеждайки в него езичници (Деяния 21:27 и сл.). Езичниците можели да влизат във външния двор, който всъщност не бил част от същинските храмови постройки; но те не можели да влизат понавътре, защото ги грозяла смърт.¹ Римските власти били толкова загрижени да успокояват

деликатните религиозни чувства на юдеите, че дори извършвали екзекуция на римски граждани за такова нарушение.² А че никой не можел да се оправдае с незнаене на тази заповед, свидетелствували табелките на гръцки и латински език, поставени върху оградката, отделяща външния от вътрешния двор, които предупреждавали езичниците, че за такова нарушение се полага смъртно наказание. Един от тези гръцки надписи, намерен в Ерусалим през 1871 г. от К. С. Клермон Гано, се съхранява сега в Истанбул и гласи следното: "Никой чужденец не може да влезе отвъд оградката, която заобикаля храма и заградената площ. Всеки, който бъде заловен там, ще допринесе сам за последвалата му смърт".³

Когато Павел писа в Ефесяни 2:14 за "средната стена", която разделя юдеикн и езичника, но била развалена в Христа, има основание да се смята, че тази метафора е била изведена от тази храмова бариера, забраняваща на езичниците да навлизат в територията, запазена само за юдеи.

Други новозаветни събития са били осветлени от археологически открития във и около Ерусалим. "Къпалнята Витезда", спомената в Йоан 5:2, е била разположена в североизточната част на стария град Ерусалим онази част, която е била наречена Безета или "нов град" през I век след Христа. През 1888 г. разкопките близо до църквата "Св. Анна" в тази част на града позволили да бъдат открити останките на древна църковна сграда. Под нея имало една крипта, чиято северна стена била разпределена на пет части, наподобяващи сводове; върху тази стена можели да се видят и следи от стара фреска, която изобразявала един ангел, който раздвижва вода. Очевидно строителите на тази постройка са смятали, че тя отбелязва мястото на къпалнята Витезда. Продължилите под тази крипта разкопки показали, че те наистина били прави: било открито стълбище, което водело към водоизточник с пет тесни арки по северната стена на криптата. Малко са обектите в Ерусалим от споменатите в Евангелията, които могат да се идентифицират така сигурно.

Идентифицирането на новозаветните места в Ерусалим може рядко да се направи със сигурност поради разрушението на града през 70 г. след Христа и изграждането на нов езически град на същото място през 135 г. след Христа. Освен това, практически е трудно изпълнимо провеждането на каквито и да било археологически разкопки в града, който е така гъсто населен. Ето защо например има все още известно съмнение за мястото, където нашият Господ е бил разпнат и погребан. Традиционното място, заето от църквата "Св. Гроб", е било онова, което било посочено от император Константин, когато той посетил Ерусалим през 327 г. след Христа, и сега е сигурно, че то се е намирало извън "втората стена" на Ерусалим, което е валидно за Голгота. Но протезението на тази стена още не е установено напълно.

Покойният проф. Е. Л. Сукеник от Еврейския университет откри през 1945 г., както смяташе той, "най-ранните сведения за християнството" в надписи върху две костници, или хранилища, за човешки кости близо до Ерусалим. Но сега вече е съвсем сигурно, че тези надписи нямат нищо общо с християнството, а се отнасят до две различни лица от I век на име Исус, но нито едно от тях не ще да е бил Исус от Назарет.

Пишейки своето Послание към Римляните от Коринт през зимата на 56-57 г., Павел изпраща поздрав от някои свои приятели и прибавя: "Поздравява ви градският ковчезник Ераст" (Римляни 16:23). По време на разкопките в Коринт през 1929 г. проф. Т. Л. Шиър открил настилка с надпис: "Erastus pro: aed: s:p: stravit ("Ераст, попечител на обществените здания, положи тази настилка на свои разноски"). Свидетелствата говорят, че тази настилка е съществувала през I век след Христа и е твърде вероятно нейният дарител да е идентичен с онзи Ераст, който Павел споменава.

От Коринт имаме още един фрагментарен надпис, който първоначално ще да е стоял над вход; в пълната си форма той ще да е гласял: "Синагога на евреите". Вероятно е принадлежал към синагогата, в която Павел е спорил, когато е идвал в Коринт, така че властите не можели повече да търпят неговата дейност и той трябвало да се премести в дома на Тит Юст (Деяния 18:4-7). Още един коринтски надпис идентифицира "макеллон" или "месарския пазар" на града, който споменава Павел в I Коринтяни 10:25 (в бълг. превод: "месарницата" бел. пр.).

Понякога археологическите изследвания осветляват по-малки подробности в новозаветното повествование. Например, когато Павел и Варнава посетили по време на първото си мисионерско пътешествие Листра в Мала Азия и изцелили хромия човек, населението дошло до заключението, че боговете се явяват в тях, "уприличени на човеци", поради което "наричаха Варнава Юпитер, а Павел, Меркурий, понеже той беше главният говорител" (Деяния 14:12). Зевс и Хермес (които римляните наричали Юпитер и Меркурий) били по традиция свързани с този район; в осмата книга на своите "Метаморфози" (ст. 626 и сл.) поетът Овидий разказва една добре позната история, как те отишли тайно в онези места и получили гостоприемство у едно възрастно семейство Филимон и Бавкия, които били възнаградени добре за тяхното гостоприемство, докато негостоприемните им съседи били пометени от потоп.

Но още по-точно свидетелство за общия култ към тези две езически божества в околността на Листра било открито през 1910 г., когато сър Уилям Колдър попаднал при разкопки на един надпис при Седаса, близо до Листра, датиращ от около 250 г. след Христа и разказващ за посвещаването от група мъже с ликаонски имена на една Хермесова

статуя заедно със слънчев часовник. През 1926 г. същият учен, заедно с проф. У. Х. Бъклър, открил един каменен олтар близо до Листра, който бил посветен на "Слушателя на молитвите" (вероятно Зевс) и на Хермес.

Един добър паралел на фразата "главния говорител" (гр. "хо хегоуменос тоу логоу"; буквално: "водачът на словото") се намира в "Египетските мистерии" на Ямблих, където Хермес се описва като "божеството, което е водач на речите" (гр. "теос хо тон логон хегемон"). Тука, по свой начин, тези непредубедени съвпадения покрепят пряко библейските твърдения.

Вече казахме нещо за значението на откритията на папирусните свитъци на новозаветните изследвания, когато обсъдихме някои ранни фрагменти на Писанието, открити между тях.⁴ Но те съвсем не изчерпват интереса, който представляват тези папирусни находки за нас. Едно от най-щастливите следствия на тези открития бе излизането наяве на голямо количество гръцки писания на папирусни парчета (или чирепи), писани от малограмотни хора, което даде възможност учените да се запознаят с онзи гръцки език, който е бил говорен от обикновените хора в Новозаветната епоха във всеки случай в Египет.

Винаги е било признавано, че гръцкият език на Новия Завет е в много отношения по-различен от класическия език на големите гръцки писатели. Учените са се опитвали да обяснят особеностите на този "библейски гръцки език" по различни начини. Някои, подобно на Ричард Роут през 1863 г., предполагали, че това е бил някакъв нов "език на Св. Дух", открит с цел да се изрази божествената истина. Разбира се, ние не отричаме, че Новият Завет на какъвто и език да е писан, може да бъде в известен смисъл "език на Св. Дух", когато разглеждаме благовестието и божествената истина като поднесени нам на този език; но откриването на тези неграмотни писания в пясъците на Египет преобърнаха изцяло дотогавашните мнения на учените, защото се оказаха написани на гръцки език, който е твърде сходен с новозаветния. Фактически, гръцкият език на Новия Завет е много подобен на простонародния "койне", или "ежедневен", гръцки език на онова време; оказва се, че "езикът на Св. Дух" е бил езикът на обикновените хора един урок, който заслужава нашето особено внимание.⁵

Към края на миналия и началото на сегашния век големи вълнения предизвика откритието на Б. П. Гренфел и А. С. Хънт на три папирусни фрагмента при Оксирихус, съдържащи речи на Исуса, някои от които приличат много на Исусовите слова, които се срещат в Евангелията, но други нямат никакъв паралел. Откриването на неизвестни речи на Исуса само по себе си не е изненадващо; в ранната история на Църквата голяма част от тях сигурно са били широко разпространени и

са се предавали от поколение на поколение. Оксирихските папируси, които се датират не по-късно от 140 г. след Христа, не са били фрагменти на някое Евангелие, както папирусите, споменати в предходната глава. Те са образували част от колекции на изолирани речи, като всяка започва с думи като: "Исус каза". Но дали въобще са автентични слова на Исуса, това е съмнително. Интересно е обаче, че някои от тях представят Исуса по такъв начин, както Той говори в Четвъртото Евангелие, въпреки че сходството е повече тематично, отколкото в стилно отношение.

През 1946 г. в Египет бе открита коптската версия на едно съчинение (съставено оригинално на гръцки език), озаглавено "Евангелието на Тома", което съдържа 114 речи на Исуса, съчетани без повествователна рамка. Между тях бяха открити и онези речи, които бяха вече известни от оксирихските папируси. Тази колекция започва с думите:

"Тези са тайните думи, които живият Исус говори, а близъкът Юда Тома ги записва, и каза: "Който намери тълкуванието на тези думи, няма да вкуси смърт" (срв. Йоан 8:51). Исус каза: "Нека онзи, който търси, не спира да търси, докато не намери, и когато намери, ще бъде развълнуван, а когато бъде развълнуван, ще се учуди и ще управлява над вселената".

Отношението на тези речи към каноническата традиция трябва да бъде предмет на по-нататъшно изследване. Очевидно е, че някои от тях отразяват гностически възглед.

Гностическото "оцветяване" на това "Евангелие на Тома" не е учудващо, защото е открито с цяла библиотека от гностически текстове. Тези текстове, наречени "текстовете Наг-хаммади" по името на мястото, където са били открити (древният Хенобоскион, на западния бряг на Нил, на около 60 мили северно от Луксор), съдържат 48 трактата, събрани в 13 папирусни кодекса. Тези кодекси принадлежат към III-IV век след Христа, но гръцките оригинали са били съставени век-два по-рано. Те не ни помагат да разберем Новия Завет по-добре, макар да ни показват какво се е мислело за неговото значение от една значителна, макар и не ортодоксална група от хора през II в. Те ни показват още, че ортодоксалните църковници не са били единствените, които са приемали практически целия канон на Новозаветните Писания около средата на този век.

Вече бе споменато за близостта в мисълта и езика между кумранските документи и Евангелието от Йоан. Тези документи, излезли на бял свят през 1947 г., ни казват много за живота и вярата на едно юдейско общество, което се е развивало около 200 г. (около 130 г. преди

Христа 70 г. след Христа) и в някои аспекти прилича на първата християнска комуна. И двете общества са се считали за истинския остатък на Израил, подкрепяйки това твърдение с определено тълкуване на Стария Завет, и двете обясняват своята претенция с есхатологически понятия. Дали може да се установи пряк контакт между двете общества, е твърде съмнително. Така опитите, обещаващи най-малък успех, са се съсредоточавали около фигурата на Йоан Кръстител. Заедно с приликите между двете общества трябва да обърнем внимание и на някои радикални различия, като най-главното между тях е фактът, че в ранното християнство е доминирала неповторимостта на Исусовата Личност и дело, а също и съзнанието, че то се поддържа от Неговата сила на възкръснал Господ. Но тези открития започнаха да запълват някои бели петна в постановката на евангелския разказ и несъмнено ще продължават да осветляват новозаветните изследвания по вълнуващи и неочаквани начини.

1 Й о с и ф Ф л а в и й, "Юдейската война", V, 5. 2.

2 Пак там. VI, 2, 4.

3 Друго, но повредено копие, бе намерено в Ерусалим около 60 години по-късно; то е в Палестинския археологически музей в Ерусалим.

4 Вж. гл. II, т. 3.

5 Не трябва обаче да преувеличаваме това сходство между новозаветния гръцки език и простонародния език на папирусите, тъй като първият е по-литературен диалект. Ако цитираме проф. А. Д. Н о к, "всеки, който познава класическите гръцки автори и чете Новия Завет, а след това надникне в папирусите, се учудва на сходствата, които открива. Всеки обаче, който се запознава по-напред с папирусите и след това преминава към Павел, се учудва на разликите. Твърде много се преувеличава елементът на койне в Новия Завет". Но, общо взето, горният извод е верен.

ГЛАВА IX: СВИДЕТЕЛСТВАТА НА РАННИТЕ ЮДЕЙСКИ ПИСАНИЯ

1. Равинските писания

Когато град Ерусалим, заедно с храма, паднал през 70 г. след Христа, с тях се преустановило и управлението на свещеническите семейства и върховния съд на Синедриона. Единствената част от юдеизма, която

била в състояние да се заеме с някаква дейност, която да подпомогне възстановяването му, била партията на фарисеите. И те възприели това не на политическа основа, а на духовна.

Водена от Йоханан, синът на Заккай, те установили главната си квартира в Ябне, или Ямния, намираща се в югозападния край на Палестина. Тук те възстановили Синедриона като висш съд, отговарящ за организацията на цяла поредица от религиозни закони, с Йоханан като техен пръв председател, но вече в нова форма. От поколение на поколение се е предавал един постоянно нарастващ материал "преданието на старейте", споменат в Новия Завет. Първата стъпка към систематизиране на целия този материал била предприетата сега.

Втората стъпка била предприета от великия равин Акиба, който пръв го подредил тематично. След героичната му смърт през 135 г., при разгрома на бунта на Бар-Кохба срещу Рим, неговото дело било ревизирано и продължено от неговия ученик равин Меир.

Работата по систематизирането била доведена докрай около 200 г. след Христа от равин Юда, председател на Синедриона между 170 и 217 г. Целият кодекс на религиозна юриспруденция бил събран по този начин и станал известен като "Мишна".¹

Самата Мишна в окончателния ѝ вид станала обект на изследване, като в равинските школи в Палестина и Вавилония се появили и набъбнали коментари върху нея. Тези коментари или "Гемари"² оформили един вид допълнения към Мишна, а Мишна и Гемара, взети заедно, са известни като "Талмуд"³. "Ерусалимският Талмуд", състоящ се от Мишна и оформилата се в палестинските школи Гемара, бил приключен около 300 г. след Христа; много по-обемистият Вавилонски Талмуд продължил да расте още две столетия и бил събран в писмена форма около 500 г. след Христа.

Тъй като Мишна е законнически кодекс, а Талмудите коментари на този кодекс, в тези писания има малко случаи на отнасяния към християнството, а там, където нещо се споменава по този въпрос, то е с враждебен тон. Но каквито и да са, тези случаи поне показват, че няма ни най-малко съмнение за историческия характер на Исуса.⁴

Според древните равини, чиито мнения били записани в тези писания, Исус от Назарет бил закононарушител в Израил, защото практикувал магии, присмивал се на думите на мъдреците, отклонявал хората и казал, че не е дошъл да разруши закона, а да прибави към него (срв. Матей 5:17). Той бил повесен в навечерието на Пасхата за ерес и измама на юдеите. Неговите ученици, между които се споменават петима, изцелявали болни в Негово име.

Ясно е, че подобни описания представляват такъв портрет на нашия Господ, какъвто бихме могли да очакваме от страна на онези представители на фарисейската партия, които Му се противопоставяли. Някои от имената, с които Той е назован, носят преки или косвени свидетелства за евангелското повествуване. Определението "ха-талуй" ("повесеният") очевидно се отнася към начина на изпълнение на смъртното Му наказание. Друго подигравателно име, което Му било прикачено, било "бен-пантера" ("син на Пантера"), отнасящо се очевидно не (както се смята от някои) към някакъв римски войник на име Пантера, а към християнската вяра в рождението на нашия Господ от девица; думата "пантера" е изопачена форма на гръцката дума "партенос" (девица).⁵ Разбира се, това не означава, че всички, които са Го наричали с този прякор, са вярвали в девственото Му рождение.

Около края на I век и началото на II век след Христа изглежда е имало противоречия в някои юдейски кръгове дали някои християнски писания трябва да бъдат признати като канонически или не. Тези писания, каквито и да са били те, били известни под името "Еуангелион" гръцката дума за "Евангелие". Въпросното "Еуангелион" ще да е било най-вероятно някаква арамейска форма на Евангелието според Матей, любимото Евангелие на юдеохристияните в Палестина и съседната територия. Разказва се, че равин Йоханан и равин Меир съставили злонамерена игра от думата "Еуангелион", като променили нейните гласни така, че да се получи на еврейски съчетанието "Авен-гиллайон" или "Авон-гиллайон", означаващо нещо подобно на "нечестното на полето"⁶ или "грехът на табличката за писане".⁷ Тези неясни асоциации указват, че е имало някакви контакти между ортодоксалните фарисеи и юдео-християните, което не е учудващо, ако си спомним, че според Новия Завет ранната Палестинска църква е включвала вярващите членове на фарисейската партия и няколко хиляди юдеи, които били хора, "ревностно поддържащи закона" (Деяния 15:5, 21:20). Наистина, след 70 г. след Христа тези юдео-християни може да са поддържали повече контакти с други юдеи, отколкото с членове на езическите църкви, които били склонни да отпишат юдео-християнските общества като еретически и намиращи се на по-ниско стъпало от християните. В частност има основание да се мисли, че онези бегълци от ерусалимската църква, които са се установили в Трансйордания около 70 г., ще да са се свързали с някои есейски групи, включващи по всяка вероятност остатъци на кумранската община.

2. Йосиф Флавий

Ние разполагаме с по-ранна и по-важна юдейска литература за настоящата цел от онова, което бихме намерили в двата Талмуда.

Юдейският историк Йосиф Флавий бил роден в свещеническо семейство през 37 г. след Христа. На 19-годишна възраст влязъл във фарисейската партия. При едно посещение на Рим през 63 година той добил възможност да се запознае с мощта на империята. При избухването на Юдейската война през 66 г. бил поставен като главнокомандващ юдейските сили в Галилея и защитавал крепостта Йотапата срещу римляните, докато се уверил накрая, че всяка съпротива е напразна. Тогава се скрил в една пещера с още 40 свои съмишленици и когато станало известно, че и това убежище може да бъде превзето, решили да се самоубият. Може би повече поради умело манипулиране, отколкото поради шанс, но Йосиф останал жив с още един войник. Той убедил своя другар, че е по-добре да се предадат на римляните и след като наистина се предали, спечелили доверието на Веспасиян римския главнокомандващ, още повече че Йосиф предсказал неговото възкачване на престола, което действително се сбъднало през 69 г.

Йосиф бил прикрепен към римския генерален щаб по време на обсадата на Йерусалим, дори действувал като преводач на Тит сина на Веспасиян и приемник на поста главнокомандващ римската армия, който пожелал да отправи прокламация към обсадените юдеи. След падането на града и потушаването на бунта Йосиф се установил спокойно в Рим като довереник и храненик на императора, възприемайки фамилията му име Флавий, и оттогава влязъл в историята като Йосиф Флавий.

Разбира се, тази разнолика кариера не го направила популярен сред неговите сънародници, мнозина от които са гледали и все още гледат на него като на пребойдисан предател. Но той е прекарал свободното си време в Рим по такъв начин, щото би могъл да предизвика тяхната благодарност с написването на историята на своя народ.

Неговите писмени съчинения включват: една "История на Юдейската война" (от 170 г. преди Христа до 73 г. след Христа), написана отначало на арамейски език заради юдеите, намиращи се по източните покрайнини на империята, а след това и издадена в гръцка версия; една "Автобиография", в която той защитава своето поведение пред друг юдейски историк Юст Тивериадски, който хвърля упреци към Йосиф, когато описва Юдейската война; две книги "Срещу Апион", в която защитава своя народ срещу антисемитските клевети (някои от които звучат съвсем модерно) на Апион, един александрийски учител и някои други автори; и двайсет книги на "Юдейски древности", разказващи историята на неговия народ от началото на Битие до неговото време. Колкото и малко да заслужава този човек щастие, че е надживял разгрома на своя народ, можем да се радваме, че той

действително е останал жив, защото без неговите исторически съчинения, въпреки техните несъвършенства, бихме били несравнимо по-бедни на извори на информация за историята на Палестина и новозаветната епоха, отколкото сега.

По страниците, написани от Йосиф Флавий, ние срещаме много лица, които са ни добре познати от Новия Завет: многоликата фамилия на Иродовци; римските императори Август, Тиберий, Клавдий и Нерон; Квирий, управителят на Сирия; Пилат, Феликс и Фест прокуратори на Юдея; фамилиите на първосвещениците: Анна, Кайяфа, Анания и останалите; фарисеи и садукееи и т. н. На фона, който предлага Йосиф Флавий, можем да четем Новия Завет с по-голямо разбиране и интерес.

Когато в Деяния 5:37 Гамалиил говори за галилеянина Юда, който въстана по време на записването, ние обръщаме страниците на съчиненията на Йосиф Флавий и откриваме там разказа за този метеж в "Юдейската война" (II, 8) и "Юдейски Древности" (XVIII, 1). Йосиф ни разказва също така за един самозванец, наречен Тевда ("Древности" XX, 5, 1), появил се скоро след 44 г. след Христа., но онзи Тевда, за когото споменава Гамалиил, е действувал преди галилеянина Юда (6 г. след Христа), а Гамалииловата реч е произнесена във всеки случай между 30-33 г. Не е възможно да се предположи, че Лука е вмъкнал тук анахронизъм⁸ поради това, че е прочел погрешно Йосиф Флавий (свидетелствата натежават против тезата, че Лука е чел Йосифовите съчинения); самият Йосиф ни казва, че по времето около смъртта на Ирод Велики (4г. преди Христа) е имало много бедствия в Юдея ("Древности" XVII. 10, 4) и дейността на Гамалииловия Тевда (което не е било небезизвестно име) може да е принадлежала към този период.

Гладът по времето на Клавдий (Деяния 11:28) също се споменава от Йосиф; ако Лука ни казва как християните в Антиохия са изпратили помощ на Ерусалимската църква по този повод, Йосиф разказва как Елена, царица-майка от юдейски произход на Адиабена една страна, намираща се североизточно от Месопотамия, купила зърно от Александрия и смокини от Кипър, за да утоли глада на ерусалимското население по същия повод ("Древности", XX, 2, 5).

Внезапната смърт на Ирод Агрипа I, разказана от Лука в Деяния 12:19-23, се описва също така от Йосиф ("Древности" XIX, 8, 2) в такава форма, която съвпада в общи линии с Лука, въпреки че двете сведения са напълно независими едно от Друго.

Ето историята, разказана от Йосиф:

"След като Агрипа бе управлявал три пълни години над цяла Юдея, дойде в град Кесария, който преди се наричаше Стратонова кула. Там

той организира зрелища в чест на Кесаря, поставяйки началото по този начин на празник в чест на императора.⁹ На него дойдоха много от провинциалните служители и онези, които бяха въздигнати на висок пост. На втория ден на зрелищата той облече мантия, цялата съшита от сребро, извезана чудесно, и пристигна в театъра призори. Тогава среброто светеше, понеже първите слънчеви лъчи падаха върху него и сиянието бе великолепно, като този блясък вдъхна известен страх и трепет у онези, които го наблюдаваха. Внезапно неговите клакьори извикаха от различни ъгли с думи, които всъщност не бяха в негова полза, обръщайки се към него като към божество и умолявайки го с вика: "Бъди благосклонен към нас! Досега сме те почитали като човешко същество, но оттук нататък изповядваме, че си по-велик от смъртното естество".

Царят не ги укори, нито се отрече от тяхното нечестиво ласкателство. Но поглеждайки малко по-нагоре, той видя кукумявката, кацнала на въжето над главата му, и веднага разбра, че тя е прокобник на зло, както е била преди това вестител на добро¹⁰, и страшна печал прониза сърцето му. Остра болка се появи също така и в стомаха му, започвайки с буйна атака... Затова той бе отнесен бързо в палата си и се пръсна бързо новината между всички, че сигурно ще умре не след дълго... И след като бе страдал непрекъснато от болката в стомаха си, той напусна този живот на 54-годишна възраст, в седмата година от управлението си."

Паралелите между двете описания са очевидни, както е очевидна и липсата на взаимствуване на информацията. Лука описва внезапното поразяване на царя, като казва, според библейския израз, че "начаса един ангел от Господа го порази"; не е нужно да се търси някакво значение във факта, че гръцката дума за "ангел" в сведението на Лука ("ангелос") е същата дума и за "вестител", използвана от Йосиф Флавий за кукумявката, макар че някои ранни християнски отци са смятали така. Тирците ще да са се възползвали добре от този празник, за да се помирят публично с царя.

Въобщие ние можем да обобщим сравнението на двете сведения с думите на един непредубеден историк Едуард Майер: "По замисъл, по данни и общо изложение и двете сведения са в пълно съгласие. По своите интересни подробности, които в никакъв случай не могат да се обяснят с някаква "тенденция" или популярна традиция, сведението на Лука спечелва гаранция, че е поне толкова благонадеждно, колкото е сведението на Йосиф."

Още по-важен е фактът, че Йосиф Флавий споменава за Йоан Кръстител и Яков, брата Господен, като разказва за смъртта на всеки един от тях по начин, който очевидно е независим от Новия Завет, тъй че няма никакво основание за подозиране в християнска интерполация¹¹ в нито един пасаж. В "Древности", XVIII, 5, 2 четем как Ирод Антипа, тетрархът на Галилея, бил разгромен в една битка от Арета, царя на наватейските араби и бащата на първата жена на Ирод, която той изоставил заради Иродиада. Йосиф Флавий продължава:

"Някои от юдеите мислеха, че Иродовата войска е била разгромена от Бога и че това било съвсем справедливо наказание заради Йоан, по прозвище "Кръстителят". Защото Ирод го бе убил, макар че той бил добър човек, който заръчвал на юдеите да бъдат добродетелни, да бъдат справедливи един към друг и благочестиви спрямо Бога, като идват и се кръщават.¹² Той учел, че кръщението било угодно на Бога при условие, че те го приемат не за да се сдобият с прошка на определени грехове, но за очистване на тялото, ако душата вече е била очистена от праведност. И когато другите се събирали около него (защото людеите били много развълнувани поради думите му), Ирод се уплашил, че неговата убедителна сила, която упражнявал над човеците, бидейки толкова голяма, би могла да доведе до бунт, тъй като те изглеждали готови да послушат съвета му във всичко. Затова той смятал, че е много по-добре да го залови и убие, преди да е предизвикал някакво брожение, отколкото да се кае по-късно, че е допуснал такава беда, след като се надигне бунт. Преди това подозрение на Ирод, Йоан бил изпратен, окован във вериги, в Махерус крепостта, която споменахме по-горе, и там бил умъртвен. Юдеите вярвали, че това е било, за да му бъде мъздовъздадено, като Бог е искал да докара зло на Ирод, допускайки бедствието да се стовари върху неговата войска."

Има поразителни различия между това и Евангелското сведение: според Марко 1:4 Йоан "проповядваше кръщение на покаяние за опрощаване греховете", докато Йосиф казва, че Йоановото кръщение не било за прошка на греховете; на разказа за Йоановата смърт е придадено от Йосиф политическо значение, докато в Евангелията то е било в резултат на това, че Йоан е заклеймил брака на Ирод с Иродиада. Твърде вероятно е Ирод да е мислел да убие две птици с един камък, затваряйки Йоан; а що се отнася до несъответствието по отношение на значението на Йоановото кръщение независимите предания, които можем да проследим в Новия Завет, са впечатляващо единодушни и освен че са по-ранни от сведението при Йосиф ("Древностите" излезли на бял свят през 93 г. след Христа), те дават едно невероятно описание от религиозно-историческа гледна точка. Всъщност, както изглежда, Йосиф Флавий приписва на Йоан доктрината за кръщението, която имали есеите, както са ни известни

от кумранските текстове. Но общата схема на разказа при Йосиф потвърждава евангелското сведение. Този пасаж на Йосиф бил известен на Ориген (около 230 г. след Христа) и на Евсевий (около 326г.).¹³

По-късно, Йосиф описва в "Древности" (XX, 9,1) своеволните действия на първосвещеника Анан след смъртта на прокуратора Фест (61 г. след Христа) с тези думи:

"Но младият Анан, който, както казахме, получил първосвещеничество, бил дързък човек и особено опасен; той принадлежал към партията на садукееите, които са сурови в присъдата си повече от всички юдеи, както показахме вече. Тъй като Анан бил с такова предразположение, сметнал, че сега има добра възможност след смъртта на Фест, а пък Албин бил още на път; затова той събрал един съдийски съвет и довел пред него брата на Исуса, така наречения Христос, чието име било Яков, заедно с някои други и след като ги обвинил като закононарушители, ги предал да бъдат убити с камъни."

Този пасаж, както и предходният, е бил също известен на Ориген и Евсевий.¹⁴ Разказът за смъртта на Яков Праведния (както бил наричан Господният брат), е разказан с по-големи подробности от Хегезип, един юдео-християнски писател от около 170 г. след Христа¹⁵. Сведението у Йосиф е важно главно затова, защото той нарича Яков "брата на Исуса, така наречения Христос" по такъв начин, като че ли вече е споменал нещо за Исуса. И ние наистина намираме едно сведение за Него във всички налични копия на съчиненията на Йосиф Флавий, така нареченото "Testimonium Flavianum"¹⁶ в "Древности", XVIII, 3, 3. Там Йосиф разказва някои от бедите, които били белег на прокураторството на Пилат и продължава:

"А по онова време се появил Исус, един мъдър човек, ако действително можем да Го наречем човек; защото бе вършител на чудесни дела, учител на люде, които приемат истината с удоволствие. Той отклони много юдеи, а също така и мнозина от гърците. Този човек бил Христос. А когато Пилат Го осъди на кръст поради обвиняването Му от първенците между нас, онези, които Го бяха обикнали отначало, не престанаха; защото Той им се явил жив пак на третия ден, както Божиите пророци бяха говорили тези и хиляди други чудесии неща за Него: и досега племето на християните, наречени така по Него, още не е изчезнало."¹⁷

Това е превод на текста на този пасаж, както е дошъл до нас, но ние знаем, че той е бил същият по времето на Евсевий, който и цитира два пъти.¹⁸ Една причина, поради която мнозина са решили, че това е християнска интерполация, е, понеже Ориген казва, че Йосиф не е вярвал, че Исус е Месия, нито Го е обявил като Такъв.¹⁹ Че Йосиф не е бил християнин, това е съвсем сигурно. Но изглежда невероятно един писател, който не е бил християнин, да използва изразите, които са отпечатани по-горе с курсив. Но от гледище на текстуалния критицизъм няма какво да се каже против този пасаж; свидетелството на ръкописа е така единно и обилно, както при всички случаи на нещо написано от Йосиф. Възможно е обаче Ориген да е познавал пасажа в една по-ранна форма, в която да са липсвали частите, дадени от нас в курсив.²⁰ Тъй като текстът на Йосиф е бил предаван от християни, а не от юдеи, не е чудно сведението му за Исуса да е придобило с течение на времето по-осезаем християнски привкус.

Ако се вгледаме обаче по-отблизо в тези части, написани с курсив, можем да запитаем дали не е възможно Йосиф да пише с езика на иронията. "Ако действително можем да Го наречем човек" може да бъде едно саркастично подмятане за християнската вяра в Исуса като Божи Син. "Този човек бил Христос" не може да означава нищо друго, освен че това е Исус, наричан обикновено Христос. Такава идея се внушава във всеки случай от последното твърдение, че християните били наречени така по Него. Що се отнася до третата курсивна част онази, отнасяща се за възкресението може просто да е била написана, за да покаже твърдението на християните. За някои остри критици не е било много трудно да възприемат Testimonium Flavianum в тази му форма. Пасажът, разбира се, съдържа няколко характерни белега от стила на Йосиф, както бе подчертано от покойния д-р Х. Джон Текърей (водещ британски авторитет по проблемите за Йосиф Флавий през последните години) и някои Други.

Бе посочено също така, че изпускането на думи и къси фрази е характерно за текстуалната традиция на "Древности", което улеснява приемането на предположението, че изразът "така наречен" е отпаднал пред "Христос", а други, като "както казват" след фразата "защото Той им се яви жив". Тези предполагаеми поправки са привлекателни, особено първата, защото самата фраза "така нареченият Христос" се явява в пасажа, където Йосиф разказва за смъртта на Яков.

Още две поправки могат да бъдат препоръчани.

Едната е предположението на Текърей, че вместо думата "истината" (гр. "алете") трябва да четем "странни неща" (гр. "аете"). Другата е предложението на д-р Робърт Айслер, че някои думи са отпаднали в началото на пасажа, който оригинално е започвал така:

“А по онова време се появи източник на нови беди един Исус.”
Тогава, ако приемем тези поправки на текста, ето какво ще получим като резултат: “А по онова време се появи източник на нови беди един Исус, мъдър човек. Той бе вършител на чудесни дела, учител на люде, които приемат странни неща с удоволствие. Той отклони много юдеи, а също така и мнозина от гърците. Този човек бил така нареченият Христос. А когато Пилат Го осъди на кръст поради обвиняването Му от първенците между нас, онези, които Го бяха обикнали отначало, не престанаха; защото Той им се явил, както казваха, жив пак на третия ден, както Божиите пророци бяха говорили тези и хиляди други чудесни неща за Него: и досега племето на християните, наречено така по Него, още не е изчезнало.”²¹

Този път курсивът бележи поправките. Тази версия на Testimoniun се е освободила чрез една-две много прости находки от мъчнотиите, които създава традиционният такст, докато запазва (или дори подсилва) стойността на пасажа като исторически документ. Презрителната нотка е малко по-подчертана в резултат на допълненията, а заключителното споменаване на “племето на християните” е съзвучно с една надежда, че макар те да не са отмрели, скоро ще отмрат.

Затова имаме много добро основание да вярваме, че Йосиф Флавий наистина споменава за Исуса, давайки свидетелство за: а) Неговото време; б) Неговата репутация на чудотворец; в) това, че е брат на Яков; г) Неговото разпятие при Пилат поради злепоставяне от юдейските първенци; д) Неговата претенция, че е Месия; е) това, че е Основател на “племето на християните”; и може би ж) вярата в Неговото възкресение от мъртвите.

1 “Мишна” означава буквално повтаряне, заучаване бел. пр.

2 “Гемара” една пъстра смесица от книжнически тълкувания, анекдоти и легенди означава буквално завършек бел. пр.

3 “Талмуд” има смисъл на учение, изяснение бел. пр.

4 Вж. Й. К л а у з н е р, “Исус от Назарет” (1929), с. 18 сл.

5 Пак там, с. 23 и сл.

6 Има се предвид “поле на табличка”, т.е. незаетото от писмени знаци пространство на табличка за писане бел. пр.

7 Вавилонски Талмуд, трактат "Шаббат", 116 а, б.

8 "Анахронизъм" от гр. ез.: факт или явление, които се вмъкват по погрешка от даден автор в друго, непринадлежащо им време бел. пр.

9 Вероятно за рождения ден на Клавдий, който се паднал на 1 август.

10 Когато бил хвърлен окован в затвора по заповед на император Тиберий няколко години преди това, той се облегал на едно дърво, на което била кацнала кукумявка; тогава един германски затворник му казал, че птицата предизвестява за него бързо освобождаване и спечелване на голямо богатство, но ако някога я види отново, няма да живее повече от пет дни ("Древности" XVIII, 6, 7).

11 "Интерполация" от лат. ез. преднамерено вмъкване на пасаж от преписвач в някакъв оригинален текст фалшификация бел. пр.

12 Това предполага оформянето на религиозно общество, в което човек можел да влезе чрез кръщение.

13 О р и г е н, "Против Целс", I, 47; Е в с е в и й, "Църковна история", I, 11.

14 О р и г е н, пак там, I, 47; II, 13; "Коментар на Матей", X, 17; Е в с е в и й, пак там, II, 23.

15 Разказът на Х е г е з и п е запазен у Е в с е в и й, "Църковна история", II, 23.

16 От латински: "Флавијево свидетелство" бел. пр.

17 Преводът на този така популярен пасаж (както и на всички останали извори) трябваше да бъде направен от английския превод. Срв. д-р Ив. Г. П а н ч о в с к и. "Личността на Исуса Христа", 1959. с. 19. бел. пр.

18 "Църковна история", I, 11; "Из. на Еванг.", III, 5.

19 "Против Целс", I, 47; "Ком. на Мат.", X, 17.

20 К л а у з н е р, "Исус от Назарет", с. 55 и сл. Клаузнер приема пасажа за автентичен, освен частите, представени в курсив; тази преценка на един толкова виден юдейски авторитет по историята на Втория храм заслужава уважение.

21 Доста любопитен проблем за науката е съществуването на т.нар. "Славянска версия" на "Юдейската война", където е поместен дълъг пасаж за Исуса и Неговото разпятие между II, 9, 3, и II, 9, 4. Този

пасаж е предизвиквал нестихващи спорове и мнения "за" и "против". В "Славянската версия" има и други пасажии за известни евангелски личности и събития бел. пр.

ГЛАВА X: СВИДЕТЕЛСТВАТА НА РАННИТЕ ЕЗИЧЕСКИ ПИСАТЕЛИ

Толкова можем да кажем, що се отнася до информацията на ранните юдейски писания; а сега нека се обърнем към езическите.

Първият езически автор, който ни интересува, е един, който носи името Талус, написал около 52 г. след Христа съчинение, което проследява историята на Гърция и нейните отношения с Азия от Троянската война до негово време. Той е бил отъждествяван с един самарянин със същото име, споменат от Йосиф ("Древности", XVIII, 6, 4), който бил свободен роб на император Тиберий. Юлий Африкан един християнски писател (около 221 г. след Христа), който познавал писанията на Талус, казва по повод на тъмнината, която паднала над земята при разпятието на Христа: "Талус обяснява в третата книга на своите истории тази тъмнина като слънчево затъмнение както ми се струва неразумно (неразумно, разбира се, защото едно слънчево затъмнение не би могло да стане по време на пълнолуние, а когато Христос е умрял, е бил периодът на пасхалното пълнолуние).¹

От това сведение на Юлий Африкан се заключава: а) че евангелската традиция или поне традиционният разказ за страданието е бил известен в Рим в нехристиянските среди към средата на I в.; б) че враговете на християнството са се опитвали да отрекат тази нехристиянска традиция, давайки натуралистично тълкувание на фактите, които тя е представлявала.

Но писанията на Талус са изчезнали; ние ги знаем само по фрагменти, цитирани от по-късни автори. Освен от него няма сигурно сведение за християнството в нито едно налично езическо писание от I век. Наистина, в Британския музей има един интересен ръкопис, запазил текста на едно писмо, написано малко по-късно от 73 г. след Христа, но кога не можем да бъдем сигурни. Това писмо било изпратено от един сириец на име Мара Бар-Серапион до неговия син Серапион. Мара Бар-Серапион бил по това време в затвора, но той писал, за да окуражи сина си в търсенето на мъдростта, и посочил, че онези, които преследвали мъдрите мъже, били застигани от нещастие. Той посочил като пример смъртта на Сократ, Питагор и Христос:

"Каква облага спечелиха атиняните от това, че подхвърлиха Сократ на смърт? Като присъда за престъплението им върху тях се стоварила глад и чума. Каква облага спечелиха хората от Самос от изгарянето на Питагор? За един миг страната им бе покрита с пясък. Каква облага

спечелиха юдеите от екзекуцията на своя мъдър Цар? Веднага след това царството им бе унищожено. Бог отмъсти справедливо за тези трима мъдри мъже: атиняните измряха от глад; самосци бяха връхлетени от морето; юдеите, съсипани и прогонени от страната си, живеят напълно разпръснати. Но Сократ не умря напразно; той продължи да живее в учението на Платон. Питагор не умря напразно; той продължи да живее в статуята на Хера. Нито мъдрият Цар бе умрял напразно. Той продължи да живее в учението, което бе дал.”

Този писател едва ли е бил християнин, защото иначе би казал, че Христос е продължил да живее, като е бил възкресен от мъртвите. По-скоро той е бил езически философ, който вървял по път, станал обичаен по-късно за всички поставяне Христа на една обща плоскост с великите мъдреци на древността.

Причината за малкото сведения за християнството в класическата литература от I век може лесно да се открие. От позицията на имперският Рим християнството през първите 100 години на своето съществуване е било едно съмнително, непочтено, простонародно ориенталско суеверие и ако то въобще би намерило място в официалните сведения, те биха били по всяка вероятност полицейски доклади, които (заедно с много други документи от I век, които бихме искали да видим) са изчезнали.²

Юстин и Тертулиан³ смятали, че сведението за цензуса в Лука 2:1, включително и регистрацията на Йосиф и Мария, биха могли да се намерят в официалните архиви за управлението на Август и насочвали към тези архиви онези свои читатели, които са искали да се уверят във фактите на Господното рождение. Това не трябва да означава, че самите те са се занимавали с архивите, но просто са били напълно сигурни, че в тях са се съхранявали такива сведения.

Бихме искали да разберем дали Пилат е изпратил до Рим някакъв доклад за осъждането и екзекуцията на Исуса и ако е изпратил, какво е съдържал. Но не е сигурно дали наистина е имало доклад; ако пък е имало, той е изчезнал безследно.

Разбира се, някои древни автори са смятали, че Пилат наистина е изпратил такъв доклад, но никой не показва, че е разполагал с действително сведение за това. Около 150 г. Юстин Мъченик, адресирайки своята “Защита на християнството до император Антоний Пий, му споменал за доклада на Пилат, който Юстин предполагал, че трябва да се е пазел в императорските архиви. “Но думите “те пронизаха ръцете и нозете ми” казва той са описание на пироните, с които били прободени Неговите ръце и нозе на кръста; и след като бил разпнат, онези, които Го разпнали, хвърлили жребий за дрехите

Му и ги поделили помежду си; а че това е било така, можете да научите от "Деянията", които били написани при Понтий Пилат".⁴ По-късно той казва: "А че Той е извършвал тези чудеса, можете лесно да се уверите от "Деянията" на Понтий Пилат".⁵

После Тертулиан, великият юрист-богослов от Картаген, адресирайки своята "Защита на християнството" до римските власти в провинция Африка около 197 г, казва: "Тиберий, по чието време името "християнин" се появило за пръв път на света, представил пред Сената вести от Сирия Палестина, които му разкрили истината за божеството, изявено там, и подкрепил движението със собствения си глас. Сенатът отхвърлил това, защото не бил дал одобрение за това. Кесарят държал на мнението си и заплашил, че ще надвисне опасност над обвинителите на християните".⁶ Несъмнено би било приятно да повярваме на тази история на Тертулиан, която той очевидно е приемал за вярна; но един разказ, който е така невероятен и несъвместим с онова, което знаем за Тиберий, предаден почти 170 г. след събитието, не може да се препоръча на преценката на историка.

Когато влиянието на християнството нараствало бързо в империята, един от последните езически императори Максимин II се опитал две години преди Миланския едикт да дискредитира християнството, като публикувал съчинение, в което твърди, че "Деяния на Пилат", представят произхода на християнството в лоша светлина. Тези "Деяния", които изобилствували на оскърбителни твърдения за Исуса, трябвало да се четат и учат наизуст от учениците. Те били очевидно скалпени, както посочвал историкът Евсевий по онова време;⁷ между другите неща, тяхната датировка била съвсем погрешна, тъй като те поставяли смъртта на Исуса в седмата година на Тиберий (20 г. след Христа), докато свидетелството на Йосиф⁸ е ясно, че Пилат не е станал прокуратор на Юдея до дванадесетата година на Тиберий (да не споменаваме свидетелството на Лука 3:1, според което Йоан Кръстител е започнал да проповядва през петнадесетата година на Тиберий). Ние не знаем в подробности какво са съдържали тези т. нар. "Деяния", понеже те са били унищожени след укрепването на Константин върху престола; можем да предполагаме, че са имали някаква връзка с "Толедот Йешу" една компилация с анти-християнска насоченост, популярна сред някои юдейски кръгове в Средновековието.⁹

По-късно, през IV век, се появили други скалпени "Деяния на Пилат", този път от християнска страна, но също така неавтентични като "Деянията" на Максимин, които трябвало, може би, да се противопоставят на последните. Те все още съществуват и съдържат мними спомени за съда, страданията и възкресението на Христа, написани уж от Никодим и запазени при Пилат. (Те са известни още като "Евангелието на Никодим".) Един превод от тях е предоставен от

М. Р. Джеймс в неговия "Апокрифен Нов Завет", с. 94 и сл.; те представляват интерес за литературата, който не ни засяга тук.

Най-великият историк от времето на империята бил Корнелий Тацит, роден межд 52 и 54 г. след Христа, който е написал историята на Рим при императорите. Бидейки на 60-годишна възраст, когато написал историята за управлението на Перон (54-68 г. след Христа), той описал големия пожар, унищожил Рим през 64 г. след Христа, и разказал как навсякъде се носел слух, че Нерон е предизвикал пожара, за да си спечели по-голяма слава, като преустрои града. Историкът продължава:

"Затова, за да потуши слуха, Нерон заменил като обвиняеми и наказал с най-изтънчена жестокост една група хора, мразени заради техните пороци, които тълпата наричала християни. Христос, от когото те получили името си, бил екзекутиран по присъда на прокуратора Понтий Пилат, когато Тиберий бил император; и гибелното суеверие било възпряно за късо време, за да избухне наново не само в Юдея родното място на тази напасть, но в самия Рим, където се събират всички ужасни и срамни неща в света и намират прием.¹⁰

Това сведение не поразява слушателя като информация, която е изведена от християнски извори, нито от юдейски такива, защото последните не биха се отнесли към Исуса като към Христос. За езичника Тацит Христос е бил просто собствено име; за юдеите, както и за първите християни, то не е било име, а титла гръцкият еквивалент на семитското "Месия" ("Помазаник"). Християните Го наричали Христос, защото вярвали, че е обещаният Месия; юдеите, които не вярвали това, не биха Му дали тази почетна титла. Тацит заемал такъв пост, щото имал достъп до наличната официална информация; той бил зет на Юлий Агрикола, който бил управител на Британия от 80 до 84 г. след Христа. Ако Пилат действително е пратил доклад до Рим, най-вероятно е Тацит да е знаел за него, защото имал предимство пред повечето писатели; но неговият език е твърде обобщаващ, за да направи сигурно подобно сведение. Струва си обаче да отбележим едно нещо: извън юдейските и християнските писатели, Тацит е единственият древен автор, който споменава Пилат. Това може да бъде сметено като една от ирониите на историята, че Пилат бива споменат от римски историк единствено във връзка с ролята, която е играл при екзекуцията на Исуса!¹¹

Големият пожар на Рим се споменава от Светоний, който описал живота на първите 12 Цезари от Юлий Цезар нататък (около 120 г. след Христа). В "Живота на Нерон" (XVI, 2) той казва:

"Наложено бе наказание на християните една група хора, отдали се на ново и вредно суеверие."

Вероятно друго сведение за християнството се среща в неговото съчинение "Животът на Клавдий" (XXV, 4), за когото той казва:

"Тъй като юдеите вършеха постоянни смущения чрез подстрекателството на Хрестус, той ги изпъди от Рим.

Не е сигурно кой е бил този Хрестус; но е твърде вероятно вълнението сред римските юдеи по онова време да се е дължало на навлизането на християнството в юдейските кръгове в Рим и Светоний, след като намерил някакъв доклад за юдейски вълнения около някой си Хрестус (един вариант на писане името Христос в езическите кръгове), заключил погрешно, че това лице е било всъщност в Рим по времето на Клавдий. Каквато и да е истината, това твърдение има друга претенция, която ни интересува, защото четем в Деяния 18:1 и сл., че когато Павел дошъл в Коринт (вероятно през 50 г. след Христа), той намерил там един мъж на име Акила с жена си Присцила (или: Приска бел. пр.), дошли наскоро от Рим, защото Клавдий бил заповядал всички юдеи да напуснат Рим. Това семейство е играело определена роля в ранната християнска история; възможно е те да са били едни от основателите на църквата в Рим.

Още една връзка между "Живота на Клавдий" от Светоний и "Деянията" е твърдението на първия извор (XVIII, 2), че Клавдиевото управление е било отбелязано с "постоянни безплодни сезони, които ни напомнят за пророчеството на Агав, "че щеше да настане голям глад по цялата вселена; какъвто и стана в дните на Клавдия".

През 112 г. след Христа К. Плиний Секунд (Плиний Млади), управител на Витиния в Мала Азия, написал писмо до император Траян, молейки го за съвет как да постъпва с обезпокояващата секта на християните, които били смущаващо многобройни в неговата провинция. Според свидетелството, което той събрал, след като изпитал някои от тях, подлагайки ги на мъчение,

"те имали навика да се срещат на определен ден преди зазоряване, когато пеели химни на Христа като Бог и се обвързвали с тържествена клетва (*sacra-mentum*) да не извършват никакво нечестиво дело, но да се въздържат от всякаква измама, кражба и блудство, никога да не нарушават своята дума; след което било техен обичай да се разделят и после да се срещат, за да се хранят с храна от обикновен, безвреден вид."12

Каквото и да се мисли за свидетелствата на ранните юдейски и езически писатели, както бе обобщено в тази и предходните глави, те поне установяват за онези, които отхвърлят свидетелството на християнските писания, историческия образ на Самия Исус. Някои писатели може да си играят с представата за "мита-Христос", но те не се основават на исторически свидетелства. Историчността на Христа е аксиоматична за непредубедения историк, както историчността на Юлий Цезар. Хората, които разпространяват теориите за "мита-Христос", не са историци.

Най-ранните разпространители на християнството приветствували цялостното изследване на писмените свидетелства за тяхната проповед. Събитията, които те прогласявали, не били извършени тайно, както Павел казва на цар Агрипа, и можели да понесат всяка светлина, която би била хвърлена върху тях. Духът на тези ранни християни трябвало да оживи техните съвременници. Защото чрез запознанство със съответното свидетелство те не само че могат да го предадат на всеки, който ги запита за причината на тяхната надежда, но самите те, подобно на Теофил, ще знаят по-точно колко сигурна е основата на вярата, на която са били научени.

1 В "Деянията на Пилат" (XI, 2) от IV в. се дава подобно обяснение от юдеите.

2 "Чуждото суеверие", поради което според Т а ц и т ("Летописи", XIII, 32) Помпония Грецина, жената на Авъл Плавтий, покорител на Британия, била осъдена през 57 г. след Христа, било вероятно християнството. Също християнството ще да е било престъплението, поради което император Домициан предал на екзекуция своя братовчед Флавий Клеменс, а съпругата му Флавия Домицила изпратил в изгнание през 95 г. след Христа. (С в е т о н и й, "Животът на Домициан", XV, 1; Д и о н К а с и й, "История", LXVII, 14). Ако обвиняемите били твърде високопоставени хора, полицейските доклади ставали съставна част на историята. Предположението, че Помпония и Флавия Домицила са били християнки, се подкрепя от свидетелствата на ранно-християнските гробници в Рим. Срв. Ф. Ф. Б р ю с, "Усилващият се пламък", с. 137 и сл.; 162 и сл.

3 Ю с т и н, "Апология", I, 34; Т е р т у л и а н, "Прот. Марк.", IV, 7, 19.

4 "Апология", I, 35.

5 "Апология", I, 48.

6 "Апология", V, 2.

7 Е в с е в и й, "Църковна история", I, 9.

8 "Древности", XVIII, 2, 2.

9 Срв. К л а у з н е р, "Исус от Назарет", с. 47 и сл.

10 "Летописи". XV, 44.

11 Има едно сведение за християнството в един фрагмент, който е вероятно от "Историите" на Т а ц и т, разглеждаш изгарянето на Ерусалимския храм през 70 г., запазен от С у л п и ц и й С е в е р ("Лет.", II. 30, 6).

12 "Писма", X, 96. Последните думи на цитата загатват за обвинение в ритуално убийство, което се приписвало в древността на юдеите (срв. Й о с и ф Ф л а в и й, "Против Апион", II, 8) и християни (срв. Т е р т у л и а н. "Апология", 7 и сл.).